

25



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



EL MATERIALISMO EN LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU DE HEGEL FUNDAMENTOS PARA UNA FILOSOFIA DE LA PRAXIS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

ADRIANA ORTEGA LUNA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIRECTOR DE TESIS. MAESTRO JOSE IGNACIO PALENCIA GOMEZ



COORDINACION DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA MEXICO, D.F. Y LETRAS

NOVIEMBRE 2001





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE

INTRODUCCION.....5

CAPITULO I. Critica a la subjetividad abstracta.....21

1.1 Antecedentes: Critica a la concepción kantiana del conocimiento

1.2 Hegel: Conexión y fundamento entre ser en sí y ser para sí.

CAPITULO 2. Filosofía y acción.....48

2.1 La importancia del trabajo como actividad transformadora sujeto-objeto.

2.2 Conexión entre Teoría y Praxis.

CAPITULO 3. La Etica como vía de transformación.....83

3.1 La intersubjetividad en el Sistema Hegeliano.

3.2 Moral y Ética.

4. A MANERA DE CONCLUSIONES.....105

4.1 La organización estatal actual Problemáticas del neoliberalismo y la importancia de un proyecto ético.

4.2 La Filosofía Latinoamericana, una filosofía del futuro

4.3 BIBLIOGRAFIA.....127

INTRODUCCION.

Este trabajo surge de una preocupación: la falta de vinculación entre Filosofía y praxis, pues pensamos como esencial y necesaria la realización práctica de la Filosofía. En la época actual parece que la Filosofía se dedique al mero intelectualismo, y esta es la cuestión que nos preocupa, pues creemos en la Filosofía como una práctica y un medio de transformación, en este trabajo pretendemos proponer una Filosofía de la Praxis que se realice en una Ética¹.

Nuestra investigación parte del análisis de la Filosofía de Hegel, concretamente de la *Fenomenología del Espíritu*. Pareciera una contradicción tener como Marco Teórico directriz de esta investigación la Filosofía de Hegel, que ha sido ubicada en el campo de las posiciones idealistas más extremas, para tratar de encontrar una Filosofía práctica, pero nosotros

¹ Es importante aclarar el significado que aquí le estamos dando a la palabra Ética. En su concepto más clásico la Ética pretende ser un conocimiento científico de la moral, lo que nosotros proponemos en este trabajo es resaltar la importancia de la existencia de una moral que sea compatible con la Ética, es decir con los conocimientos científicos acerca del hombre, de la sociedad, y en particular, acerca de la conducta moral, para que la ética sirva de fundamento a la moral, sin ser ella por sí misma normativa o prescriptiva. La moral no es una ciencia, sino objeto de la ciencia (Ética), y en este sentido es estudiada e investigada por ella. La ética no es la moral, y por ello no puede ser reducida a un conjunto de normas y prescripciones, su misión es explicar la moral efectiva, y, en este sentido, puede influir en la moral efectiva, sin ser edificante. Así, estamos queriendo decir, que nuestro propósito es una Filosofía de la Praxis que se realice a partir de una conducta moral que se identifique con los conocimientos científicos, entendidos estos como la Ética. En este trabajo vamos a utilizar las palabras "moral" y "ética" como equivalentes aunque desde el punto de vista técnico no tengan el mismo significado. Ética y moral tendrán el sentido de "arte de vivir".

Las raíces etimológicas de Ética y Moral (ethos y mos, muestran un carácter y costumbre, que hacen hincapié en un modo de conducta que no responde a una disposición natural, sino que es adquirido o conquistado por hábito, "es un arte de vivir", que nosotros proponemos aquí, se añege a una Ética

queremos demostrar cómo la Filosofía de Hegel va mucho más allá del puro idealismo.

En este trabajo tratamos de proponer una Filosofía de la praxis que desemboque en una Ética porque nos preocupa el acelerado desarrollo del Neoliberalismo y la globalización² en las sociedades actuales, que da como resultado un creciente individualismo impidiendo una realización Ética que fortalezca las relaciones entre los hombres. Creemos en la necesidad de reflexionar sobre una nueva axiología que permita el desarrollo de la sociedad en beneficio de todos los sectores. A lo largo de la Historia de la Filosofía han surgido diversos sistemas filosóficos que han pretendido mejorar las relaciones entre los hombres y de los hombres con el mundo, algunas posiciones idealistas, otras más materialistas o pragmáticas.

¿Por qué hablar de Hegel en la época actual?, ¿por qué ocuparnos de un filósofo que la Historia de la Filosofía ha calificado como un racionalista, metafísico e idealista, y que parece no tener nada que ver con las problemáticas actuales y menos con las que enfrenta Latinoamérica?, ¿qué sentido puede tener para nosotros, ahora y aquí el hablar de la filosofía de Hegel?. Si bien, ninguna Filosofía podría ser considerada libre de toda metafísica, la Filosofía de Hegel va más allá de la pura especulación y el

² Globalización que no es más que la internacionalización de la ideología neoliberalista, que tiene como base los intereses de las empresas multinacionales pero no de las sociedades de los países en desarrollo como México, es una ideología que se mantiene en pro de que las empresas sigan haciendo ganancias pasando por encima de lo que sea y nada les preocupa los países con millones de muertos de hambre regidos por la inhumana y criminal injusticia económica

idealismo, en su apariencia abstracta, esconde más realismo del que se puede suponer, pensamos que la Filosofía de Hegel puede ofrecernos algunas tesis que nos conduzcan a una práctica de la filosofía o filosofía de la praxis³, ya que la Filosofía de Hegel, más que un idealismo, es un existencialismo.⁴ En concreto, *La Fenomenología del Espíritu* es una obra que a pesar de su sistematicidad y racionalidad tiende mucho al plano existencial, tan es así que podemos afirmar que teorías como el marxismo, de gran tendencia materialista o el existencialismo, encuentran raíces en esta obra; la Fenomenología abre históricamente un espacio mental que hizo posible tales pensamientos.⁵

En este trabajo nos concentraremos justamente en la obra de Hegel que se puede considerar núcleo de su sistema, *La Fenomenología del Espíritu*, porque es una obra que da gran importancia a la existencia humana real y práctica, que invita al Filósofo a no limitarse a las tesis que la Filosofía pueda plantear sino a adentrarse en la experiencia humana misma, estudiando cada perspectiva intelectual como una realidad existencial.

³ Esta Filosofía de la praxis está caracterizada por la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad orientados a la transformación de esa realidad. La filosofía de la praxis no es pura especulación, es una filosofía que teoriza sobre la realidad. Esta teoría debe contribuir a la transformación práctica efectiva de la realidad, aunque la teoría de por sí no es práctica, esto no quiere decir que no tenga nada que ver con la praxis, en nuestro hacer hay siempre un prever lo que hacemos, un objetivo de nuestra transformación o el fin al que tiende nuestro hacer, hacer implica un "saber hacer", relación mutua en la cual la praxis funda la teoría, a la vez que la teoría se integra como un momento necesario de ella.

⁴ Aclaramos que con el término existencialista no nos referimos a la corriente filosófica así denominada, que difiere de la concepción hegeliana, pues se concentra esencialmente en la existencia del individuo. Hablamos de Hegel como un existencialista en el sentido de la importancia que otorga a la existencia práctica encarnada en la acción, a la existencia como relación de los sujetos con su mundo concreto y con sus semejantes.

⁵ Cf. Valk Plana *Del Yo al Nosotros*. Introducción. Pág. 13.

Analizaremos conceptos centrales que interesan a nuestra investigación, tales como la acción, la experiencia, la dialéctica, la moral, el Estado y la Ética.

La Fenomenología del Espíritu nos muestra las distintas perspectivas que los sujetos pueden tener del mundo, esos momentos de la conciencia van progresando hasta el saber absoluto, para Hegel cada una de estas perspectivas es unilateral, cada una da paso a la otra hasta que por fin se alcanza una visión última y comprensiva que incluye a todas, es un ir del nivel inmediato al nivel más filosófico. Los sujetos deben experimentar, deben vivir, todos esos distintos momentos de la conciencia, si no es así, el sujeto permanecerá encerrado en su propio mundo, cegado, en una existencia inauténtica. Este desarrollo de la conciencia lo analizaremos, a manera de metáfora, recurriendo al *Fausto* de Goethe, ¿por qué el *Fausto* y en qué sentido?. Goethe y Hegel, son animados por un mismo móvil: “desplegar enérgicamente las fuerzas sin poner nunca la mira en una meta abstracta, sino en el desarrollo interior y vivo del propio hombre...como plasmación del hombre con sujeción a la ley interior de su ser.”⁶ El *Fausto*, en este trabajo, tiene un alcance metafórico y un valor simbólico.

La Fenomenología del Espíritu trata de llevar al hombre de su punto de vista natural a un punto de vista científico, al del espíritu que se conoce a sí mismo, desde su manifestación en las sensaciones inmediatas hasta el saber

⁶ Dilthey *Goethe Vida y Poesía* P 110

absoluto. Así el lector va adquiriendo su propia educación filosófica como un autodidácta. Ya en esto se revela la semejanza del plan de esta obra con el *Fausto* de Goethe. Hegel fue el primero en realizar, a su modo, lo que flotaba en las mentes de los románticos de la época.

¿Pero que tiene que ver lo que pensaban los románticos alemanes con nosotros ahora?. Para tratar de responder esta pregunta partiremos del concepto de Fausticidad de Eduardo Nicol, que a grosso modo, puede significar diferentes momentos de la modernidad⁷: es una forma de enfrentarse al mundo, es un modo de ser, es una búsqueda del sentido de la vida. Aunque en Latinoamérica se cuestione la existencia de la Modernidad,⁸ sin lugar a dudas pensamos que aunque no hemos logrado un desarrollo económico importante sí nos afectan la ideología neoliberal o “la Modernidad” y de alguna manera estamos dentro de ella, y por ello la Fausticidad como modernidad, es un concepto aplicable a las problemáticas latinoamericanas; el Fausto es un mito que recoge la manera de ser del hombre moderno, al igual que lo muestra la fenomenología. Ambas obras marcan el camino del individuo, de la humanidad y de la importancia del trabajo, como acción y transformación del hombre en el mundo, como medio por el cual la humanidad se desarrolla. Hegel fue el primer Filósofo

⁷ Entendemos el concepto de Modernidad en su sentido histórico y uso común que se refiere a la Filosofía que comprende el período de la Historia occidental que comienza después del Renacimiento, o sea a partir del siglo XVII, y que alcanza hasta nuestros días

⁸ Es importante mencionar, con relación a este punto, que estamos de acuerdo con Eduardo Nicol en que la Filosofía latinoamericana no debe mantenerse al margen de las Filosofías clásicas, encubriéndose en una idiosincrasia que no tiene sentido, pues la Filosofía siempre es universal. Véase de Nicol, El problema de la Filosofía hispánica

que otorgó esa importancia al trabajo como transformación de la naturaleza y transformación del ser mismo del hombre.⁹ El concepto de Fausticidad es sinónimo de modernidad: La Tragedia Antigua nos muestra un mundo cerrado, determinado por condiciones externas; el Drama Moderno, representado en Fausto, plantea un mundo de infinitas posibilidades determinado sólo por nosotros mismos, y esta autonomía en nuestras decisiones, esta libertad, implica ya una moralidad. El hombre moderno, será representado en este análisis por el hombre Faústico.

Hegel, como todo filósofo, deseaba descubrir qué es en el fondo lo que nos rodea, y qué es lo que sucede con el hombre que se encuentra pensando y actuando en esa realidad. Toda Filosofía da explicación del movimiento general de la realidad, expresando la situación que la produce, una filosofía vive mientras existan las condiciones que la vieron nacer, y se transforma enriqueciéndose con ese mundo que la vio nacer, cuando estas condiciones desaparecen esa filosofía es conocimiento muerto y momificado; no es ese el caso de la Filosofía hegeliana. Consideramos que la Filosofía de Hegel aún responde a situaciones concretas de nuestro momento, respuestas que nos pueden servir como herramienta para explicar esa realidad, y por qué no, transformarla, o al menos plantear alternativas a los problemas que debemos enfrentar en un mundo globalizado y a la ideología neoliberal.

Toda Filosofía tiene una relación estrecha con el contexto histórico en el que

⁹ Cf. Sanchez Varquez Filosofía de la Praxis. El trabajo en la Fenomenología del Espíritu

se da, representa la visión que tiene un autor o una clase, del conjunto social o momento social en que se encuentra, esto no debe significar que la Filosofía sea reducida a representar los intereses de la clase dominante, o que se convierta en intelectualismo: la Filosofía contiene elementos ideológicos pero al mismo tiempo debe trascender lo inmediato y alcanzar concepciones de gran validez, en el sentido de contribuir a transformar la realidad. Así, los resultados de la reflexión filosófica, parten siempre de experiencias concretas, pero lo importante es que dichas experiencias no se petrifiquen en cuerpos doctrinarios que vienen a sustituir a dichas experiencias cayendo en la metafísica¹⁰, por ello nuestra preocupación en la necesidad del desarrollo de una Filosofía de la Praxis.

A pesar de las tendencias que consideran a Hegel como un idealista y nada más, surge la inquietud de reconsiderar algunas de sus tesis, sin que ello implique una posición dogmática hegeliana, sino sólo tratar de recuperar lo más positivo de su Filosofía para el fin que aquí nos interesa: la propuesta de una Filosofía de la praxis encaminada hacia una Ética.

La inquietud de pensar en una Filosofía de la praxis se origina, como ya mencionábamos, en la preocupación ante las difíciles condiciones que actualmente nos rodean, reflexionar sobre la dura realidad a la que nos debemos enfrentar día a día, sobre nuestra vida en un mundo injusto

¹⁰ Metafísica entendida como principios y conceptos alejados de la experiencia concreta, cuerpos doctrinarios sin sentido u orientación hacia lo práctico, nos referimos a metafísica en el sentido de lo contrario a la Ciencia como reflexión crítica y aplicable a la realidad

insertado en una situación antiética, que no debemos aceptar y ante la que, como filósofos, estamos obligados a ofrecer alternativas. Lo que nos interesa es mostrar, con el recurso a la Filosofía de Hegel, principalmente el valor de la afirmación de una existencia realizada en la acción, en una acción Ética.

Esta inquietud surge también por el carácter de “inutilidad”¹¹ que la ideología neoliberal ha atribuido a la Filosofía y a las Ciencias Sociales y Humanas en los últimos años, que si bien ha sido una característica histórica de estas disciplinas, en el actual sistema neoliberal se ve más acentuada. Esto es un hecho muy grave y la Filosofía está obligada a ofrecer respuestas, reflexionando y teorizando sobre esta problemática.

¿Cómo determinar esa Filosofía de la praxis, cuáles serán los lineamientos a seguir para lograr el pleno desarrollo del hombre?. La existencia auténtica es un problema que en la Historia de la Filosofía, ha sido llevado a posiciones extremas, nosotros pensamos que es necesario buscar esa autenticidad en una más amplia racionalidad de los sujetos que dé cabida a una Ética, y permita una existencia más armoniosa entre los hombres y el mundo, el reconocimiento del otro nos lleva a lo que nosotros concebimos como una existencia auténtica, con sentido; ¿por qué y para qué?, ¿por qué

¹¹ Hay que destacar que esa inutilidad de la Filosofía y las Ciencias Sociales no está muy lejos de ser real, pues en los últimos años la Filosofía, al menos en nuestro país ha dejado de teorizar y de proponer soluciones a los problemas más acuciantes de nuestra realidad, en nuestras Universidades se ha reducido a la filosofía a una mera revisión, muy poco propositiva, de la historia de la filosofía y de sus autores clásicos

no dejar las cosas cómo están?, ¿es esto una Utopía?

Apoyándonos en la Filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez, concretamente en la reflexión sobre su Teoría de la Filosofía de la Praxis, sostenemos que la Filosofía debe aspirar a su realización práctica, así el filosofar debe tener una finalidad esencial: contribuir a la transformación del mundo humano. Esta clara alusión a la filosofía marxista, pareciera anacrónica para el momento, después de acontecimientos históricos por todos conocidos, pero pensamos que la tendencia del hombre a buscar una sociedad más justa que anima a fuerzas sociales reales nunca será anacrónica y que por el contrario hoy es más pertinente que nunca.¹²

Pero, ¿por qué ese empeño de cambiar las cosas, por qué no aceptar el fluir de las cosas como algo natural, acaso la evidencia histórica de la caída del socialismo real no nos muestra la imposibilidad de un mundo justo para todos o la mayoría, por qué insistir en ello?: porque este mundo es injusto, y por ello no podemos ni debemos hacerlo nuestro, pues categóricamente afirmamos que la injusticia es inaceptable. Pero ¿cómo lograr esa transformación del mundo?, ¿es una utopía?: sólo en la acción, en el trabajo del hombre como transformador de su realidad política, social, moral, educativa puede haber una posibilidad de cambio. Nosotros proponemos que esa acción debe estar acompañada por una Ética, esta Ética en la que las

¹² Hay que resaltar que no todas las tesis de Marx estaban implicadas en la experiencia de los Estado-partidos, también llamados "marxismo de partidos" o "socialismo real". Lo que ha muerto es el marxismo como teoría de la modernidad, teoría coexistente con la del liberalismo y, a decir verdad, inspirada por él, pero no el marxismo como estrategia política considerada como estrategia reformista

autoconciencias reconocen a los otros como autoconciencias, como sujetos, ¿será esto posible?. Obviamente no podemos cambiar el mundo de la noche a la mañana sólo por decir que debemos actuar, que debemos de reconocer a nuestros semejantes como tales, pero tampoco podemos cruzarnos de brazos, la Filosofía, aunque teórica en su esencia, debe cumplir con la función práctica de contribuir a elevar la conciencia de los sujetos para que conciban la necesidad de una transformación de la sociedad, una transformación que implique el reconocimiento de los otros como semejantes, y no sólo una transformación enmascarada en el “progreso” de la ciencia y la tecnología.

La Filosofía debe dejar de ser un discurso mistificante de la realidad que cae en la más pura metafísica, la Filosofía debe dejar de ser la reproducción del discurso de las clases dominantes, que no responde a las necesidades objetivas de otros sectores sociales, debemos tratar de rescatar de ese discurso metafísico de la Filosofía una Filosofía aplicable a la realidad, una Filosofía que nos permita ver la verdadera esencia de esa realidad y que además nos ayude a transformar esa realidad.

El buscar una alternativa social a este sistema de dominación y explotación, aunque nada nos garantice que esa transformación radical o parcial, mediata o inmediata, llegue a darse, resulta empresa grande y ambiciosa, que bien cualquiera pudiera calificarla como una Utopía, y no sin razón dadas las circunstancias actuales y la evidencia de la historia, pero el

pretender una Filosofía de la praxis alejada de las interpretaciones metafísicas, enfocada más bien hacia la relación, práctica-activa-transformadora, del hombre con el mundo, es un compromiso que tenemos como filósofos.

El reto de la construcción del hombre nuevo y una sociedad más justa e igualitaria, es cada vez más acuciante e inasible pero ineludible. La lucha por una mejor calidad de vida, así como por la recuperación del planeta, exige el replanteamiento de una Ética global con fundamentos axiológicos nuevos que permitan desarrollar un tipo humano más libre y creador, de formas comunitarias como apertura a una auténtica democracia.

La vía transformadora que nosotros proponemos, a partir de las tesis de Hegel, de Sánchez Vázquez y de Eduardo Nicol, es la Ética, en el sentido de una reflexión filosófica sobre la conducta del hombre con el fin de plantear una nueva axiología que contribuya a la creación de sujetos libres y humanos. Cabe señalar que no pretendemos una ética prescriptiva o normativa, pues el papel de la filosofía no es ser edificante, sino que a partir del análisis de los preceptos morales imperantes de la ideología neoliberal, que consideramos excluyentes, plantear alternativas para conformar una axiología incluyente que contribuya a la formación de sujetos libres y humanos.

En El Porvenir de la Filosofía, Nicol nos muestra la contraposición de dos

modelos del mundo, el modelo histórico en donde la Filosofía arraigó y produjo lo mejor de su obra, y el otro que comienza a definirse en el nuevo orden mundial regido por la "forzosidad" y la necesidad, los dos modelos coexisten y éste último amenaza con imponerse. Nicol da cuenta de la aparición de un nuevo factor en la Historia, que es el surgimiento de esta nueva forma de razón que altera la existencia del hombre, una alteración no como las variaciones producidas históricamente en la existencia social, sino variaciones que están perjudicando la relación entre el hombre y la naturaleza, entre la libertad y la necesidad, entre la razón y el poder, entre el hombre y los hombres, entre la comunidad histórica y la especie natural, es la emergencia de una "razón de fuerza mayor", que tiene la fuerza de la naturaleza, es decir como si fuera una fuerza natural, pero racionalizada, porque es resultado de los logros históricos de las ciencias y la Técnica que asumieron en la modernidad una misión de poder y dominio sobre el mundo natural, más que una función de conocimiento y de verdad. Esta razón de fuerza mayor, tiene una fuerza tan grande porque combina la presión de la necesidad natural misma mediatizada en la razón, nadie se puede sustraer, es una razón que no la dirige, ni la controla, nadie, es anónima y ajena a toda forma anterior de razón y argumentación, por ello no es "dialógica", discursiva o interrogante, no da idea del mundo, ni razones acerca de sus fines vitales; no es fenómeno intelectual de representación del mundo, sino un fenómeno de dominio; paradójicamente esta razón es también producto de la obra histórica del hombre, concretamente de la técnica y las ciencias. Nicol percibe en todo esto una

posible desaparición de la Filosofía y del hombre mismo como ser histórico¹³, por lo que propone una reforma ética de los fines vitales de la ciencia en general y de la Filosofía, apoyada por una teoría del hombre como ser histórico.

Para Sánchez Vázquez, la Política, la Educación, la sociedad en general, deben impregnarse de un contenido moral que impida reducir estos campos de la Cultura en beneficio de la globalización, que no es más que la internacionalización del capitalismo y la revolución de los medios de comunicación. Estos campos de la cultura no son importantes en sí o por ellos mismos, sino por los valores y fines que los inspiran, estos deben estar basados en una Ética que resulte en relaciones humanas más justas y más positivas; como sostiene Hegel: cuando los sujetos reconozcan a los otros como sujetos estaremos en un Estado de Eticidad.

Aunque cualquier propuesta de un cambio social no tenga una garantía de su realización, no podemos tirar todo al reino de lo imposible, sino que, como filósofos, debemos hacer una crítica de la realidad, atendiendo a las circunstancias históricas, y buscando los medios más adecuados para lograr una transformación.

Estas inquietudes son las que están en la base de esta investigación que hemos dividido en tres capítulos que a continuación describiremos y

¹³ Nosotros agregaríamos que no solo está en peligro de desaparecer la Filosofía sino las ciencias humanas en general

justificaremos.

En el primer capítulo *Crítica a la subjetividad abstracta*, analizamos la importancia que Hegel concede a la vinculación entre el ser-sí-mismo y el ser otro, o dicho con palabras de Goethe, “donde el sujeto y el objeto se tocan ahí está la vida”, en este momento tratamos de rescatar la intención de Hegel de establecer relaciones más objetivas entre: la teoría y la realidad. Hegel era muy consciente de la gran brecha que había separado a la Filosofía teórica de la praxis, y se preocupa y analiza este problema.¹⁴

Esta subjetividad abstracta va a ser fuertemente criticada tanto por Hegel como por Goethe, que la llama la “enfermedad general de la época”; este rechazo se da porque esta subjetividad no lleva a otro camino que a la mera pasividad, es una especie de ese misticismo que Hegel tanto criticó, misticismo que se queda en la pura contemplación, en la pura interioridad, que impide cualquier contacto o compenetración con el mundo exterior. Esta subjetividad abstracta prescinde de toda acción, resultando totalmente contraria al concepto Hegeliano de experiencia, en donde justamente la acción es el motor dialéctico, “el hombre sólo se conoce a sí mismo en cuanto conoce el mundo”.

Para Hegel la fuerza que aspira hacia lo infinito va desde el yo hasta el

¹⁴ Cfr. Sanchez Varquez *Filosofía de la Praxis* Capítulo I, 1 a Concepción de la praxis en Hegel

absoluto¹⁵, es un constante desdoblamiento que se opera en la conciencia y su objeto, desdoblamiento que engendra el dolor de la separación y la satisfacción de la reconciliación en donde se superan a la vez que se mantienen las contradicciones. Este desarrollo de la conciencia es también tema de este primer capítulo. En resumen, en este primer capítulo analizaremos el esquema general de la Filosofía de Hegel en relación al conocimiento, el desarrollo de la conciencia y básicamente la importancia de la relación del sujeto con su mundo que implica el rechazo a la subjetividad abstracta.

En el segundo capítulo *Filosofía y acción*, veremos cómo es que se relaciona ese sujeto con su mundo, tratando de establecer la importancia que tiene el concepto de la acción, como motor dialéctico de todo proceso.

El primer punto de este capítulo: "La importancia del trabajo como actividad transformadora sujeto-objeto", analiza la importancia que Hegel asignó al trabajo como un elemento transformador, no sólo de la materia, sino del sujeto mismo, he aquí un carácter más de ese existencialismo hegeliano del que ya hablábamos. El segundo punto de este capítulo: "Conexión entre Teoría y Praxis", plantea y analiza la importancia de la vinculación entre la Filosofía y la praxis, cómo es que Hegel vislumbró este problema y qué respuestas dio a ello, así como el análisis que nosotros realizamos de esas tesis y cómo es que éstas se relacionan con nuestra

¹⁵ Es importante aclarar que el Absoluto no es externo al proceso, sino que es el proceso mismo, solo que la conciencia no sabe de ello durante su desarrollo

sociedad actual: para ello partimos, esencialmente, del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez y de Eduardo Nicol, quienes se preocupan por estas temáticas, además de que consideramos de máxima importancia el leer a nuestros filósofos y los planteamientos que éstos hacen con relación a nuestras problemáticas concretas, si este trabajo no incluyera el análisis de la Filosofía hegeliana con relación a nuestra condición latinoamericana, no tendría ningún sentido hacerlo.

El Tercer y último capítulo: *La Ética como vía de transformación*, trata de establecer nuestra propuesta general con relación a esta Filosofía de la praxis que hemos venido estudiando. Primeramente analizamos el paso que da Hegel en la Fenomenología del Espíritu, de la moralidad a la eticidad, así como el estudio de su concepción del Estado. A manera de conclusiones pasamos después a descubrir cómo la concepción hegeliana del Estado se ve realizada en el Estado moderno, pero con la diferencia de que en la organización estatal actual hay una total desvinculación de la ética, asimismo tratamos de plantear, a partir de la Filosofía de Nicol, la importancia de la presencia de una ética en la existencia humana como una posible vía de transformación social.

1.1 Antecedentes: Superación de las concepciones de Kant, Schelling y

Fichte.

En la introducción a la *Fenomenología* Hegel va a criticar la posición de Kant con relación a la concepción instrumentalista del conocimiento, el en sí kantiano es negativo porque no puede ser conocido, el en sí se contrapone al fenómeno, como idea regulativa, sirve a Kant para denunciar que el conocimiento es limitado, no hay un conocimiento de lo absoluto, el conocimiento es concebido como un instrumento. Kant, y Descartes, tratan de fundamentar antes el conocimiento. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant hace referencia a esta revisión del conocimiento. Lo que es en sí es el absoluto, lo incondicionado. El ser conocido sólo se da en cuanto hay alguien que conoce, para Kant lo absoluto es en sí, y si así fuera sería incognoscible, levantándose una barrera entre el en sí y el sujeto. Kant plantea una distinción entre absoluto y saber, mientras que para Hegel el saber siempre es saber del absoluto. Hegel estará en contra de hacer sólo crítica del conocimiento, en vez de sumergirse en el objeto a conocer.

La primacía que se da a la actividad teórica espiritual, está enmarcada en un contexto histórico concreto, en la Alemania de los siglos XVIII y XIX, en donde hay una gran distancia entre la teoría y la acción, y Hegel lo sabe. Hegel reconoce la revolución práctica real operada en Francia y espera una revolución en Alemania a partir del sistema de Kant y su coronamiento, el

cual parte del mismo principio de la Revolución francesa: el de la Libertad de la voluntad. Hegel considera que tanto alemanes como franceses han tratado de afirmar el principio kantiano, pero los franceses han querido ponerlo en práctica, mientras los alemanes están en el plano de la teoría. Los filósofos alemanes idealistas, y en particular Hegel, han sido conscientes de esta desproporción entre lo teórico y lo práctico y han tratado de poner en relación ese activismo de la conciencia con circunstancias históricas reales como la Reforma.

Kant funda una teoría del conocimiento sobre el sujeto y no sobre el objeto. Para Kant la conciencia es el fundamento supremo del conocimiento y de la moral, la conciencia kantiana representa al sujeto abstracto al margen de la Historia. Hegel va a reconocer a Kant el haber visto la fuente de la actividad y Libertad en la conciencia del sujeto, pero le reprocha el dualismo que provoca la "cosa en sí", Kant admite un límite que ha de ser superado por Hegel. En la Filosofía de Hegel ya no hay nada que limite y condicione la Libertad y soberanía del Espíritu, porque el Espíritu es todo, es él quien se despliega en el mundo espiritual que culmina en el arte, la religión y la Filosofía, y también en la naturaleza y en la Historia humana. Hegel no separa espíritu y mundo, sujeto-objeto, el ascenso de la conciencia es el proceso de dar razón del mundo que es espíritu y por tanto un proceso de autoconocimiento espiritual tanto para el sujeto como para el objeto. Esta elevación no es inmediata, la conciencia recorre un largo camino al cabo del cual se reconoce plenamente a sí misma como espíritu, es decir como sujeto,

y desaparece todo dualismo sujeto-objeto. La Historia del Espíritu, es la historia de los hombres que son portadores de él. Las experiencias humanas concretas prácticas se dan en esa historia espiritual como manifestaciones del desenvolvimiento mismo del Espíritu.¹⁶

Para Hegel si hay conciencia hay saber y ahí hay verdad, aún en la conciencia ingenua que si bien no es un saber absoluto, sí es saber pues forma parte del absoluto aunque esto no lo sepa la conciencia, el saber absoluto no está en contradicción con el saber inmediato, esta es la gran polémica con Kant y Fichte; Hegel plantea partir del saber fenoménico, el punto de vista y perspectiva de la conciencia ingenua. Aquí la crítica apunta a Schelling, lo absoluto no puede ser solamente sustancia (en-sí), sino también sujeto (para-sí). Con ello lo absoluto no queda por encima de todo saber, sino como saber de sí mismo en la conciencia en sus distintos niveles. Hay que partir de la conciencia natural, del Yo como menciona Fichte, y no de la naturaleza como plantea Schelling. *La Fenomenología del Espíritu* se acerca a Kant, porque para Kant la Filosofía es un saber acerca del saber de la conciencia, en tanto que este saber es para la conciencia, Hegel va más allá al decir que el absoluto se manifiesta a la conciencia como autoconciencia.

¹⁶ Cfr. Marx *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844* Escritos económicos varios pp. 112-113

La conciencia siempre tiende al absoluto.

La conciencia, afirma Hegel, después de que ha superado una faceta del saber, no puede detenerse, siempre tiende por naturaleza al saber absoluto y esto es lo que sucede con Fausto al recorrer el mundo envuelto en su manto mágico, su meta: saciar su inquietud, su ansia de saber; en ese camino de la duda desesperada va de la apetencia al disfrute y ya en el disfrute surge de nuevo la apetencia, es el concepto de experiencia en Hegel, el transformarse de la conciencia, su saber, al transformarse su objeto. La conciencia prueba su saber en lo que tiene por verdadero, y en tanto que todavía es conciencia finita, una figura particular, se ve obligada a superarse, su saber acerca de lo verdadero cambia cuando descubre la inadecuación que está presente en él; la conciencia hace en su objeto la experiencia de sí misma y en su saber la experiencia de su objeto.

Aunque la apuesta con Mefistófeles tiende mucho más a lo mundano y al existir que al aspecto espiritual, en el caso de la Fenomenología, vemos que Hegel nunca pretende establecer una división en el hombre entre su aspecto natural y en su aspecto espiritual, sino que son dos aspectos que deben entenderse de forma dialéctica; el ser para sí no aparece simplemente como saber, sino también como inmediatez "aprehendida igualdad inmediata consigo mismo". Por contemplativa que parezca la actitud de Hegel, por mucho que se perciba el sujeto como puro espíritu, siempre palpita detrás de este sujeto el hombre real dotado de voluntad y capaz de transformar su

realidad en el actuar.

Fausto cae muchas veces en la insatisfacción, en la contradicción y hasta en la frustración, que es lo que le sucede a la conciencia en el proceso hacia el saber de que da cuenta la fenomenología. El saber se quiere siempre saber de la verdad absoluta; la conciencia ingenua no puede dejar de tender hacia ese saber absoluto; el saber va sufriendo una serie de transformaciones, - desde la certeza sensible que concibe un objeto como lo absoluto y que de pronto se da cuenta que esto no es verdad que lo empírico se le esfuma -, se transforman tanto el objeto como la conciencia, dando lugar a un nuevo objeto y una nueva conciencia que se va transformando a medida que va siendo más crítica. Cada momento de la conciencia es una transformación de ella y de su objeto hasta que finalmente se da cuenta de que su objeto es ella misma. Es un camino en el que la conciencia busca el absoluto y cree tenerlo en cada uno de las figuras de la conciencia, pero se da cuenta de que no es así, pues los objetos se van volviendo ilusorios, como sucede a Fausto, y al ver que la verdad se escapa, que no se encuentra, la conciencia cae en la desesperación, en el escepticismo. La conciencia toma como verdadero aquello a lo que le falta desarrollo, el concepto no realizado, experimentando la angustia ante el objeto que se le transforma, por su reflexión o experiencia a cerca de él.

El escepticismo es lo que mueve a la conciencia ingenua al saber absoluto en cuanto desespera de las ilusiones, éste es el camino hacia la ciencia. Este

camino de la duda y la desesperación, se da en la evolución misma de la conciencia, es "el camino real de la conciencia y no el del filósofo que toma la resolución de dudar"; la conciencia no se da cuenta de la evolución que sufre ya que se encuentra inmersa en este proceso, al que Hegel llama experiencia, concepto que se extiende a lo ético, jurídico y religioso, es decir una experiencia práctica y no sólo teórica. La historia de Fausto, presenta el ímpetu titánico hacia lo absoluto, lo que le obliga a actuar de ese modo es lo "demoníaco"¹⁷ esa fuerza misteriosa irresistible. Mefistófeles lleva a Fausto por el microcosmos y después por el macrocosmos, para que Fausto pueda llegar a comprender todo cuanto encierra el universo.¹⁸

La Fausticidad puede significar diferentes momentos de la modernidad; es una forma de enfrentarse al mundo, es un modo de ser, es una búsqueda del sentido de la vida. En Goethe, Fausto se encuentra ante la dicotomía de saber-vida. Esta obra de Goethe es un mito que recoge la manera de ser del hombre moderno, al igual que lo muestra la fenomenología. Ambas obras marcan el camino del individuo, de la humanidad y de la importancia de la acción como medio por el cual la humanidad se desarrolla.

¹⁷ Este concepto de lo demoníaco aparece repetidamente en las obras de Goethe como en el "Pescador" y "El Rey de los Aisios", es un poder misterioso e irresistible que acarrea la muerte o la desgracia

¹⁸ Es importante hacer notar las acepciones que da Goethe a la naturaleza que denomina como macrocosmos y al hombre que lo reconoce como el microcosmos, según las concepciones clásicas debía existir una correspondencia entre ellos

El conocimiento como manifestación del Absoluto.

Esta separación y superación del pensamiento de Kant lleva a Hegel a concebir el conocimiento no como un medio para alcanzar el absoluto, sino como la manifestación misma del absoluto. Para Hegel no puede haber nada externo al absoluto, porque si no, ya no sería absoluto, el absoluto es real y todo lo real es racional y todo lo racional es real¹⁹. Esta es la constante de Hegel: si hay absoluto éste nos implica, no podemos estar fuera porque entonces dejaría de ser absoluto porque faltaríamos nosotros.

Si como dice Kant no pudiéramos acceder al absoluto, entonces no sería absoluto, lo absoluto es conocido porque no nos es exterior, si el ser absoluto es absoluto tiene que estar en nosotros, tenemos experiencia de ello. El error kantiano en esta concepción instrumentalista del saber, es considerar el conocimiento como algo externo al en sí. Lo absoluto no viene de fuera al conocimiento, sino que el conocimiento es la manifestación misma del absoluto, el absoluto se manifiesta en cuanto se conoce, conocerse, - ser para sí -, es el hacerse del absoluto, si no fuera conocido no sería absoluto, porque le faltaría este reconocimiento. No podemos hablar del conocimiento sin incluir el absoluto, ni del absoluto sin el conocimiento, no se puede hablar de conocimiento prescindiendo de su objeto.

Para Kant y Fichte el saber absoluto está en contradicción con el saber

¹⁹ Esa realidad es el Espíritu Absoluto que Hegel identifica con la razón principio que vale para todo lo existente naturaleza, civilización, sociedad, arte, religión, etc. Toda realidad es el despliegue del espíritu

inmediato; la conciencia ingenua está al nivel de la apariencia, se fía del fenómeno, y la ciencia tiene como objetivo superar esas apariencias.

El saber no siempre se presenta en la forma de la ciencia, puede ser como mera certeza sensible o como entendimiento, tiene distintos momentos y todos son verdaderos, aunque la conciencia no lo sepa, y todos llevan al saber absoluto, la ciencia es un momento del absoluto un saber abstracto, pero no el absoluto mismo. Verdadero es lo absoluto, y lo absoluto es verdadero, no puede haber un conocimiento de lo falso, la ciencia no es el conocimiento del en sí, no es absoluta, siempre está atenta al descubrimiento, en este sentido es incompleta pues no lo sabe todo, y no por ello es falsa, como tampoco lo son otros momentos del absoluto, para Hegel el saber absoluto no está en contradicción con el saber inmediato.

La "no verdad" del saber, es la limitación del saber, no es que exista un conocimiento de lo falso, sino que la conciencia toma por verdadero aquello a lo que le falta desarrollo, el concepto no realizado, es cuando surge el escepticismo.²⁰

El saber inmediato también es Absoluto. Fausto llega a encontrarse también en esta situación de desprecio por el saber inmediato: "Del negro abismo me apartó un dulce y conocido repicar... y pueriles sentimientos. Maldigo

²⁰ Este escepticismo no debe confundirse, con el escepticismo del dogmático que solo acepta aquello de lo que está convencido. Hegel se refiere a ese escepticismo que engendra la duda, que sabe que la verdad no está ahí, que experimenta la desilusión

ahora todo lo que el alma enreda con hechizos y mentiras...con lisonjas y deslumbramientos...maldigo la alta idea con que el alma a sí misma se aprisiona...la que ciega en apariencias, acosando, falaz, nuestros sentidos...maldigo la dulzura del amor, la esperanza y la fe, la paciencia."²¹ Este constante renegar de Fausto nos muestra su desconfianza sobre las cosas inmediatas, sobre los sentidos, ya que en lo único en que había confiado era en la ciencia, y lo demás lo había despreciado por insulso. Al momento en que va a suicidarse, recuerdos de la juventud se le hacen presentes y el amor a la vida le hace cambiar de rumbo; pero después riega esto y vuelve a su actitud desdeñosa de todo aquello que no esté al alcance de la razón y la ciencia.

La conciencia siempre tiende al absoluto, busca la verdad en el objeto, pero éste siempre se desvanece, cuando la conciencia cree tenerlo. El anhelar el absoluto y no encontrarlo es la Historia de la Ciencia. El escepticismo es el punto de arranque de la conciencia, en cuanto desespera de las ilusiones. En el saber absoluto recorrer el Todo, no es exterior a sus momentos, sino que es la reflexión en su movimiento, es un recuerdo interiorizante; lo primero y lo último es lo mismo, siempre estamos en el plano de lo absoluto, un presente que se reproduce, la eternidad.

Para nosotros es importante el rescate que hace Hegel de la conciencia ingenua como saber, ya que en toda la Historia de la Filosofía se ha dado

²¹ Goethe *Fausto* Primera Parte Cuanto de estudio (Fausto Mefistofeles) pág. 47

privilegio al saber de la ciencia, cuando es realmente en el saber de la conciencia ingenua en donde encontramos una relación más inmediata, aunque menos verdadera, con la realidad.

Esta relación con la realidad se da a partir de la facultad humana de razonar, la cual establece un vínculo entre el hombre y el mundo, sin excluir el aspecto espiritual, la racionalidad es la esencia de lo humano, a través de ella el hombre conceptualiza y reflexiona la realidad.

En el siguiente subtema de este capítulo, trataremos la importancia y la fundamentación que da Hegel a la relación que debe tener el hombre con el mundo por medio de su actuar, este actuar implica siempre el uso de la razón en uno u otro grado, por ello tratamos de establecer cómo la razón se transforma en ese vínculo que permite al hombre reflexionar sobre su realidad y tomar decisiones ante el mundo.

1.2 Hegel: Conexión y fundamento entre ser para sí y ser en sí (mundo).

Rechazo a la subjetividad abstracta.

En este punto pretendemos desarrollar la crítica hegeliana a la subjetividad abstracta,²² para ello vamos a retomar la polémica de Hegel, -convencido

²² Con subjetividad abstracta nos referimos a la conceptualización de la subjetividad de Kant y de Fichte, en donde el sujeto queda en su misma interioridad, la filosofía de Kant esta fundamentada en el sujeto

del carácter relativo tanto del sujeto como del objeto- con Schelling, que destacaba la vastedad de la naturaleza, y con Fichte que se mantiene en la cumbre de la subjetividad.²³

Esta subjetividad abstracta va a ser fuertemente criticada por Hegel; este rechazo se da porque esta subjetividad no lleva a otro camino que a la mera pasividad, se queda en la pura contemplación, en la pura interioridad, excluye cualquier contacto con el mundo exterior. La subjetividad abstracta prescinde de toda acción, resultando contraria al concepto hegeliano de experiencia, en donde justamente la acción es el motor dialéctico. ¿Pero cómo es que el hombre conoce el mundo?: a partir de las relaciones que establece con el mundo por medio de la razón.

La razón como vínculo entre el hombre y el mundo.

La facultad de razonar inherente a la condición humana, es el elemento básico en la relación del hombre con el mundo. El hombre, a diferencia de otros animales, por su condición racional, establece la separación entre yo y mundo, sólo el hombre al tener conciencia de su existencia se separa del mundo y de otros hombres concibiéndolos como "el otro". Es la facultad del razonamiento, de la reflexión, propia del hombre, lo que divide su

dejando de lado la naturaleza u objetividad, su filosofía es un subjetivismo fiel al pensamiento formal en cuanto que su esencia es el idealismo crítico

²³ Esta crítica a la subjetividad abstracta es una de las relaciones más importantes entre la filosofía hegeliana y el pensamiento de Goethe, que se expresa en la importancia que dan a la vinculación entre el ser-sí-mismo y el ser otro, o dicho con palabras de Goethe, "donde el sujeto y el objeto se tocan ahí está la vida"

conciencia, ella es el elemento que hace sentir el dolor de la separación. El hombre se presenta como el ser que viene más desamparado y menos preparado a este mundo que cualquier animal. Pensemos en el potrillo, que apenas arrojado, se yergue en sus cuatro patas y comienza a andar, potrillo al que el instinto lleva hacia el claro de agua cuando tiene sed, que al poco tiempo se detiene ante el silbido del amo, potrillo en el que se ha cumplido el destino de su especie, pues a diferencia del hombre su destino está consumado, terminado y definitivo. El hombre, cuando apenas llega al mundo, todavía no es consciente de su desamparo, pero lo será cuando se desarrolle su capacidad de razonar. No obstante, esta facultad distintiva le da la oportunidad de seguir construyéndose, y no ser, como el potrillo, algo terminado y definitivo, pero este seguir construyéndose sólo se da a partir de la acción del hombre en el mundo.

El preguntar, establece la dualidad sujeto-objeto, inicia el movimiento, pero el preguntar aún es la teoría, será en el actuar en el mundo, en la praxis, en donde se dé una real conexión entre el ser en sí y el ser para sí. El problema de Fausto, es que nunca ha habido una correspondencia entre su espíritu y el mundo, entre el sujeto y el objeto, justo éste era su conflicto "El dios que habita dentro de mi pecho puede agitar muy hondo mis entrañas; el que preside a todas mis potencias no puede mover nada al exterior. Por eso me es un peso la existencia y deseo la muerte, odiando la vida.²⁴ La pregunta filosófica pone el movimiento en lo inmóvil, rompe la necesidad de la

²⁴ Goethe *Fausto* Primera Parte Cuatro de Estudio Pag. 46

eternidad, la quietud de la muerte en el qué de la cosa. La pregunta filosófica está caracterizada por el eterno conflicto entre la Teoría y la praxis; la concordancia entre la teoría y la praxis se da sólo en la acción y no en el preguntar y el conocer.

El acto de preguntar se acompaña de la conciencia de la pregunta, que implica ya un conocimiento. Cuando se llega a una respuesta, cuando se obtiene el conocimiento que se deseaba, se da, de alguna manera, la muerte de la pregunta, pues ésta ha sido resuelta, y nos encontramos de nuevo en la inmovilidad, el conocimiento, el saber las respuestas reconduce el movimiento a la inmovilidad. El conocimiento que Fausto había adquirido durante toda su vida, lo había llevado a una especie de quietud, de inmovilidad, a un callejón donde lo que no cambia muere. La pregunta filosófica es la contradicción siempre abierta, porque cada término del conflicto -el movimiento o praxis del preguntar y el conocimiento- es al mismo tiempo él mismo y su opuesto. El conocimiento para ser adecuado con el objeto, debe anular toda distancia y diferencia entre sí mismo y aquello que conoce, si no existe ésta adecuación entonces el conocimiento no es verdadero, el conocimiento para ser verdadero debe igualarse a su referente, hacerse uno con él.

El juicio expresado en las palabras sustrae las cosas del silencio de la

muerte, "In principio erat verbum"²⁵ la palabra, para Fausto en el sentido de la acción: "En el principio estaba la Palabra...no puedo darle tanto valor a la Palabra...en el principio existía la acción."²⁶ Fausto no quiere dar el valor supremo a la palabra, tanto a la del hombre como a la palabra divina: es de nuevo un acto de soberbia, del cual hace burla Mefistófeles en distintas ocasiones. La influencia en Goethe de sus contemporáneos y en general del impulso del Romanticismo alemán, es lo que lo lleva a sustituir "palabra" por "acción".

El desarrollo del Espíritu es la acción, es la transformación del mundo, en la que concurren teoría y praxis. El sentido del proceso es apropiarnos del mundo, no verlo como algo ajeno. El autodesarrollo de la conciencia, es el autodesarrollo del espíritu del mundo, es decir el desarrollo de la dialéctica histórica, es como el hilo de Ariadna que ayuda a Teseo a salir del laberinto del Minotauro²⁷, así el espíritu del mundo encuentra el camino para salir a la luz de en medio de la noche de su indeterminado comienzo o ser en sí. La filosofía de Hegel, contraria a lo que se cree no es un sistema cerrado o terminado, no es el vuelo del búho de Minerva bajo la luz del anochecer, entre las ruinas de la contemplación, sino el vuelo que apunta hacia la rosada aurora del nuevo día, es la acción.

Fausto se enfrenta a la paradoja: ¿de qué sirve la razón al hombre?. El

²⁵ Esta es la primera frase del Evangelio de San Juan "En el principio era el verbo", por la influencia latina se traduce como palabra, del griego Logos

²⁶ Goethe. *Fausto* Primera Parte. Cuarto de estudio. Pág. 46

²⁷ Aunque este "hilo conductor" no es conocido por la conciencia, sino desarrollado por ella misma

prólogo en el infierno viene a ser la exposición del conflicto: el demonio Mefistófeles apuesta contra Dios; se trata de apartar a Fausto de su afán y búsqueda sincera de la verdad. La primera escena, "De Noche", presenta a Fausto pretendiendo descifrar el misterio del ser. Convencido de la incapacidad de la inteligencia humana y la limitación de la razón, acude a conjurar al Espíritu de la Tierra. La ironía de éste y la pedantería de su discípulo Wagner, prototipo del racionalista satisfecho de su ciencia libresca, llevan a Fausto al borde de la desesperación y decide poner fin a su vida. En el prólogo en el cielo Mefistófeles le dice a Dios: "Viviría mejor (el hombre) tal vez, si no le hubieras dado ver la luz del cielo; él la llama razón y la usa sólo para ser animal más que animal."²⁸ Esto se presenta como una ironía de Mefistófeles sobre la racionalidad del hombre, que no le ha servido de nada, que no le ha servido para alcanzar su felicidad, ejemplificado fielmente en Fausto: "...no creo saber nada con sentido..."²⁹, pues toda su sabiduría parece no haberle dejado nada, y esto es porque ese saber siempre estuvo separado de la experiencia práctica, de la vida misma. Sólo en el ser de la vida se cumple la historia del hombre. La vida es la inmediatez de la "idea", del "concepto realizado", es la unidad de la subjetividad y la objetividad, unidad que es fundamento y esencia del hombre; sólo partiendo de la realidad de la vida se pueden concebir la verdad del conocimiento y el saber absoluto. Este mundo, la exterioridad, es el presupuesto ontológico en el cual está perdida la vida, ésta tiene que recuperar su ser para sí, tomando al mundo no como exterioridad sino

²⁸ Goethe *Fausto* Prólogo en el Cielo P 12

²⁹ Goethe *Fausto* Primera parte de la Tragedia De noche P 15

apropiándose. ³⁰

Sólo la vida tiene la negatividad para ella misma, es una experiencia de contradicción, y por ello el dolor es sólo privilegio de las naturalezas vivientes, entonces la vida se dirige contra la objetividad para apoderarse de ella, así los objetos mundanos se hacen correspondientes a la vida. El sujeto arranca su carácter peculiar a los objetos y les da como sustancia su propia subjetividad, el objeto deviene él mismo vida, la vida se convierte en su verdad, así la vida tiene al mundo como su mundo vivido y vivo, no como mera objetividad, Hegel radicaliza tanto esto que llega a hablar del mundo como una especie de vida, esta vivificación del mundo es posible, porque el mundo "en-sí" es ya vida, pertenece y obedece él mismo al ser de la vida. La vida se constituye como universalidad del ente, como sustancia de la objetividad. ³¹

Fausto se da cuenta de que a pesar de todos sus años de estudios no puede comunicar a sus discípulos nada, es significativa su frase: "no creo saber nada con sentido", porque si bien es cierto que es un hombre sabio que puede dotar de amplios conocimientos a sus discípulos, estos conocimientos son huecos no tienen una relación con el mundo, con la vida.

Como ya mencionábamos en la Introducción a nuestro trabajo, utilizamos la figura de Fausto como un representante del hombre moderno, que vive

³⁰ Marcuse, *Ontología de Hegel* p. 125

³¹ Marcuse *Ontología de Hegel* p. 426

como la conciencia hegeliana de la fenomenología: Fausto es la conciencia ingenua que persigue la verdad absoluta, es el hombre no realizado, que vive en desasosiego, deseoso de saber por experiencia propia la esencia del mundo y de lo humano. Su manto encantado le ayuda a cruzar los reinos, y los recorre aprendiendo, asimilando experiencia, compartiendo cada vez con mayor compenetración el mundo y a sí mismo, penetrando él en el Universo, y el Universo penetrando en él. Fausto es el constructor de su mundo que pasa en él convirtiéndose en él. Fausto, al igual que la conciencia, para llegar al infinito recorre lo finito en todas direcciones acumulando su experiencia. La meta de Fausto es saciar su inquietud, su ansia de saber.

La leyenda de Fausto tiene distintos orígenes; ya en la Edad Media encontramos un texto de nigromancia titulado, "La muerte del alma", que muestra el prototipo de la leyenda de Fausto. Nos cuenta la historia de Teófilo, quien se supone ha aprendido de un curandero judío cómo hacer un pacto con el diablo renunciando a Cristo y ofreciendo al diablo un documento escrito. La versión original de ésta leyenda procede de Asia menor, del siglo VI, y fue relatada en latín en innumerables variaciones que sirvieron después como base para la historia de Fausto.³²

Las crónicas señalan que un tal doctor o Georg o Johann Faust vivió por los

³² Cf. Kieckhefer *La magia en la Edad Media* Pag. 64

años 1480-1540. Era médico, astrólogo, charlatán y probablemente libertino. Se sabe que buscaba entrar en contacto con círculos humanistas, mostraba afición por la filosofía naturalista (magia naturalis) y se arrogaba poderes sobrenaturales, por lo que sus coetáneos solían atribuir su poder mágico a un pacto con el diablo. Se sabe asimismo que fue expulsado de varias ciudades alemanas y que probablemente murió de forma violenta. Ya en vida se convirtió en personaje misterioso y legendario.³³

La negación como motor dialéctico.

El mundo del hombre, el mundo de Fausto, es siempre el del "no", la negación de su propio yo; un "no" que le dejará el constante deseo, una ansiedad, un hambre para la cual todavía no hay alimento y si lo hay su beneficio se torna en sufrimiento; es ese "no" lo que Hegel llama "naturaleza", en el sentido de un ser fuera de sí, ese mundo producto del sujeto, pero que no es reconocido como tal, sino que es cosificado, ese mundo configurado por el hombre es la relación dialéctica del sujeto-objeto, subjetividad que lucha y se esfuerza por romper la objetividad que se le presenta y cuando lo logra surge de nuevo ante ella esa objetividad. Esta subjetividad, este Fausto en su actuar negativo, es el motor de las contradicciones, de la Historia, del movimiento dialéctico.

En el Fausto observamos una simpatía un tanto inadvertida entre Dios y el

³³ Cfr. Jas Reuter *Fausto el Hombre*

Espíritu negador, negador en el sentido de motor dialéctico que estimula la actividad humana; este Espíritu negador es para Goethe tanto el error como el mal, que tienen un sentido positivo en tanto que productores "Si no cometes errores no obtendrás la comprensión" dice Mefistófeles al Homúnculo, "La contradicción nos hace productivos... a veces no comprendemos cómo un error es capaz de movernos e internarnos a la acción con la misma fuerza que lo haría una verdad", escribía Goethe.

"Parte soy de esa fuerza que siempre pretende lo malo, y siempre hace lo bueno...el espíritu soy que siempre niega".³⁴ En estas palabras de Mefistófeles vemos la presencia de la dialéctica, de la importancia de la negación que engendra en sí una nueva afirmación; Mefistófeles pasa a ser siempre el gran sarcástico, es Espíritu negador que pide a Fausto que se detenga, porque sabe que en el momento en que se detenga habrá perdido su alma; Mefistófeles no se opone directamente a Dios, sino a su máxima creación que es la vida, tratando de imponer la muerte, el reposo, la inmovilidad, porque lo que cesa de cambiar se descompone y perece. Pero aunque Mefistófeles se opone en todo momento a la vida, al tiempo realmente la estimula; lucha contra el bien, pero termina favoreciéndolo; el demonio que niega la vida es un colaborador de Dios, por ello a Dios le satisface colocarlo al lado del hombre como un compañero. Error y mal son necesarios, no sólo para la existencia del hombre, sino para el curso todo del Cosmos, al que Goethe llama el "Todo-Uno".

³⁴ Goethe *Fausto* Primera parte Cuarto de estudio P 40

Las reflexiones sobre la unión de los contrarios y el misterio de la totalidad, son tan antiguas como el hombre mismo. Ya Nicolás de Cusa planteaba el problema a partir de lo que llamó la "Coincidentia oppositorum", que era la definición menos imperfecta de Dios. Esta coincidentia oppositorum o misterio de la totalidad la vemos representada a través de toda la Historia por medio de símbolos, como de teorías y creencias concernientes a la realidad última; por ejemplo mediante las cosmogonías, que explican la creación por la fragmentación de la unidad primordial; mediante los rituales orgiásticos que persiguen la dislocación de los comportamientos humanos y la subversión de los valores, o mediante las técnicas místicas de unión de los contrarios, los mitos del andrógino y los ritos de androginación, etc.

Todos estos mitos, ritos y creencias tienen por finalidad recordarnos que la realidad última, lo sagrado, la divinidad, sobrepasan los términos de la experiencia inmediata, pues tal experiencia sólo consigue percibir fragmentos de la totalidad. Esta totalidad muchas veces ha sido representada en creencias populares como la consanguinidad entre Dios y el Diablo. Hay ejemplos de creencias y proverbios rumanos según los cuales Dios y Satán son hermanos.³⁵

Para Hegel este espíritu negador representa el motor dialéctico en la vida

³⁵ Cf. Elade Mirecea *Janus y el Andrógino*

del hombre y en la Historia toda. Las cosas son distintas entre sí, hay Alteridad espacial y temporal para Hegel, pero toda Alteridad se fundamenta en una identidad, el yo; antes de que las cosas sean otras entre ellas, tienen que ser otras de mí, las diferencio de mí. Las cosas son otras de mí, pero yo no soy otro desde la perspectiva de las cosas, yo soy yo, las cosas no saben de mí pero yo sí sé de ellas.

Esto es, la experiencia o el saber, el saber del sujeto acerca de sí mismo, lleva implícito el saber del objeto, lo que sabe el saber es el objeto, pero en este saber va implícito que el saber no es del objeto. Lo uno soy yo, es la interioridad y unidad siempre supuesta en la exterioridad, multiplicidad y alteridad.

Para Hegel, no es posible un pensamiento puro de sí mismo. El pensamiento de sí mismo no se puede desprender del otro, esto implica que deviene, hay alteridad en el saber. Si el sujeto deviene hay desfase en su ser y en su pensar.

El hombre no es naturaleza, es Historia.

La naturaleza se origina o sostiene en que el yo está fuera de sí mismo, el sujeto está exteriorizado, hay naturaleza porque hay un yo consciente, el hombre, que la concibe como tal, como lo otro, como lo que no es él: la naturaleza es algo a lo que le falta ser yo, es "cosa", la naturaleza es lo otro.

Si la naturaleza es el yo que pierde su identidad, en tanto que vemos a la naturaleza como otro, no me veo en el mundo, veo otro ajeno. En el momento en que este otro es reconocido como relativo al yo que lo capta comienza la naturaleza a no ser pensada como otro, sino reconocida como pensamiento, ya no es ajena al saber sino que es un elemento en el saber. Lo que queda afirmado como lo que es, es el saber.³⁶

El saber de lo otro es siempre saber del saber, porque lo otro es un saber de la conciencia que lo sabe, aunque la conciencia no sea consciente de ello; la naturaleza siempre es saber, pensamiento; hay identidad en la alteridad; el devenir es negación de la identidad, pero movimiento a la identidad, lo que niega es una identidad inmediata que no niega la identidad real. La contradicción exige identidad, y la identidad exige contradicción.

El movimiento de la naturaleza deviene en la identidad cuando el hombre la piensa, cuando esto no ocurre el movimiento es cíclico porque la naturaleza no se piensa a sí misma, la naturaleza se condena a la repetición porque no se sabe, a esto Hegel lo llama la exterioridad de la naturaleza, es el ser extrañado de sí mismo, es en sí, no para sí, la naturaleza aún no es sujeto. El movimiento de la naturaleza remeda a la subjetividad, es como una sombra, es como el pensamiento fugado de sí mismo, no se piensa a sí mismo, no ha vuelto sobre sí, es la exteriorización (alteración) del pensamiento. Este movimiento que apunta a la identidad es una

³⁶ Cf. Hegel *Fenomenología del Espíritu* Introducción. Pág. 60

exteriorización en el sentido de una vuelta, de un retorno a la identidad, el sujeto salió de ahí, está entrando y saliendo, es un movimiento de interiorización, pero que comienza por una exterioridad, todo lo que es salida es entrada.

Hay naturaleza en la medida en que no nos reconocemos en el otro, el sujeto no se reconoce en su mundo, le es ajeno; los insectos sí están en su mundo, están fundidos en él, no hay diferenciación, no hay alteridad, son naturaleza; el hombre se aparta de esa naturaleza siente el mundo ajeno, como lo otro, está caído en el mundo, porque él razona, porque sabe, porque se sabe, si hay saber hay enajenación, el ser se sabe si el ser pierde su identidad, si se enajena³⁷.

En cuanto el sujeto deviene le falta la identidad, pero la puede alcanzar, sólo que implica un proceso, pero sólo en el hombre se obtiene la identidad entre ser y saber. Si consideramos al hombre como parte de la naturaleza, en este sentido sería la naturaleza pensándose a sí misma, pero Hegel no se plantea esto de ese modo, ya que la naturaleza es el espíritu abstracto. En el hombre ya hay identidad en tanto que hay conciencia, por ello el hombre no es naturaleza, el hombre es Historia

Dice Fausto "en el principio era la acción"; el romanticismo es cambio, espíritu de movimiento que parte de la idea de que hombre y universo

¹⁷ Para Hegel esta enajenación es necesaria, es una especie de extrañamiento del sujeto que pone su ser en otro. Otro caso muy distinto es el concepto de enajenación en el proceso productivo

están de paso y que la naturaleza de las cosas es ante todo Historia.³⁸ Hegel aplica una metodología que lo lleva a explicar el movimiento de la realidad, tanto en su aspecto físico como espiritual, ésta es la dialéctica en que la verdad no surge de la identidad sino de la oposición y aún de la contradicción; de la oposición de dos términos surge un tercero que se constituye como síntesis y que representa, no una suma de los dos anteriores sino una nueva realidad o un nuevo concepto. Así la antítesis de ser es no-ser, y la síntesis de ambas es el devenir que no es lo que transita, sino la transición misma, que pasa y se altera. La identidad de todos los opuestos en su totalidad es el Absoluto. Hegel se mantiene fiel a su punto de partida: el sujeto, es la conciencia individual, la conciencia histórica de la humanidad y el espíritu del mundo al mismo tiempo. Se desarrolla como tal en relación con los objetos, los hace suyos, se enajena y transforma en ellos, y en ellos se manifiesta y revela en proceso de crecimiento por donde al final, el sujeto ya no se comporta ante lo objetivo como ante algo extraño a él. El camino por el que se manifiesta el espíritu del mundo es, a la vez, el camino por el que se educa la conciencia del hombre, como observa Hegel en el Prólogo a la fenomenología.

El hombre es el único animal que recorre dos veces el camino, el primer viaje ya lo hemos descrito, es ésta etapa en donde el hombre, la conciencia

³⁸ Hegel, a diferencia de Kant, plantea un concepto que reconoce la unidad originaria de sujeto-objeto (ser-para-sí y ser-en-sí), esta unidad es el acontecer del ente mismo, su campo de acción, descubriéndose esta acción como carácter básico del ser. Es este acontecer lo que constituye la historicidad del ente. Con esta unidad originaria de sujeto-objeto, que se realiza en el ser de la vida, se da la posibilidad de desarrollar la historicidad de la vida junto con la historicidad del ente realizado por la vida, el mundo.

ingenua, se enfrenta al mundo todavía en la alteridad sujeto-objeto; el segundo se cumple cuando el hombre, ya como conciencia filosófica, navega en el barco del absoluto, consciente de la identidad sujeto-objeto, para volver a la Tierra propia, a sus orígenes, es el momento en que la Conciencia de la Certeza Sensible y el Saber Absoluto se tocan de manera consciente, es un proceso metacognitivo en el que el regreso de las naves significa la victoria sobre la nada en el mundo, es el momento en el cual todo toma sentido y el todo deja de reducirse a algo vano; "El ser ha alcanzado el significado de la verdad... el sujeto no ve en aquello con que se enfrenta nada extraño, un límite, ni barrera, sino que se encuentra solamente a sí mismo." ³⁹

El movimiento histórico es el movimiento del sujeto hacia el sujeto que es él mismo en su verdad como sí mismo. Al sujeto aún le falta saberse, en un primer momento sabe de sí, pero lo único que sabe de sí, es que las cosas son diferentes de él, es el momento más abstracto, la conciencia más simple. La naturaleza tiene lugar en el saber, es aquello que es, porque la conciencia sabe de ella, sin la conciencia no es, está integrada en el ser o en el saber. El sujeto al tomar distancia frente al objeto, hace real al objeto, ya que el objeto "es" porque el sujeto lo sabe, se dan simultáneamente. El sujeto es activo, es quien hace presente al objeto, además, en cuanto que es él quien realiza la actividad del saber se sostiene a sí mismo diferenciándose del objeto, todo esto en un nivel abstracto porque el sujeto sólo es sujeto en el seno de la

³⁹ Cf. Bloch *Sujeto-objeto // pensamiento de Hegel* Pag. 478

intersubjetividad, también el objeto, porque el objeto no es sólo percepción de un sujeto sino de cualquiera dentro de una intersubjetividad: la autoconciencia implica una relación de un sujeto con otro sujeto; existe una dialéctica entre los sujetos porque son actividad diferenciadora, se diferencian de las cosas, las ponen como objetos, cuando dos sujetos se encuentran, mutuamente se toman como objetos, el sujeto tiene la experiencia de ser objeto, es el otro el que me coloca como objeto, y pone así en cuestión mi subjetividad.

El sujeto, para llegar a la conciencia universal, debe ser consciente de su pertenencia a la sociedad y de la importancia de las relaciones con los otros, este momento se inicia cuando el sujeto se da cuenta de que es una autoconciencia para otra autoconciencia, ¿cuáles son las connotaciones éticas de este planteamiento?, son las que analizaremos en el tercer y último capítulo de este trabajo.

2.1 La importancia del trabajo en la relación sujeto-objeto.

La concepción hegeliana del trabajo.

Hegel va a tratar el tema del trabajo mucho antes de la *Fenomenología*, enmarcándolo en una temática religiosa, pues para Hegel la vida religiosa es una superación de la Positividad⁴⁰, es a partir de la superación de la positividad cuando el hombre puede acceder a su realización. Es en este contexto que Hegel comienza su análisis sobre la relación del hombre con la objetividad.

Para el joven Hegel, de la época de *Vida de Jesús*, el trabajo como destrucción utilitaria, como transformación de lo objetivo, es una relación normal y cotidiana, pero la resalta para poner de manifiesto una relación superior en el sacrificio: la relación religiosa.⁴¹ Cuando el hombre transforma o destruye el objeto mediante su trabajo, esa destrucción no es total, por ello la objetividad no es negada totalmente. En el caso de la religión, mediante el sacrificio, que es una destrucción no utilitaria del objeto, el sujeto supera la objetividad muerta e inerte, dejando de lado su individualidad para integrarse a la totalidad, a la vida infinita. Para Hegel, en este contexto, la

⁴⁰ Este término tiene siempre un sentido negativo y expresa, en distintos contextos, lo exterior, lo opuesto a lo dado con respecto a la libertad creadora, o bien lo que habiendo perdido su significado como producto de la actividad creadora del hombre se vuelve un objeto inerte o cosa. La vida religiosa si es superación de la positividad aunque extrañada de sí misma, es decir que no se sabe como tal. La religión misma, en la historia, adquiere una positividad que reclama su superación, caso del judaísmo frente a Jesús o de la Iglesia de Roma y el Cristianismo antes de la Reforma.

⁴¹ Ver Sánchez Vazquez *Filosofía de la Praxis*, pág. 69-74

actividad que realmente interesa no es la práctica, en el sentido de la destrucción utilitaria de los objetos, es decir el trabajo como tal, aunque es necesario, sino la actividad práctica inútil, desde el punto de vista de la necesidad, pero útil en el plano religioso.

Posteriormente Hegel se va separar de esta concepción del trabajo, lo sigue considerando una actividad práctica utilitaria, pero adquiere una dimensión nueva que anticipa ya una tesis cardinal de la *Fenomenología del Espíritu*: La producción del hombre como proceso de autoproducción mediante el trabajo.

En la *Filosofía Real*, Hegel estudia el trabajo en relación con el deseo y el objeto del trabajo. En el deseo animal se niegan inmediatamente, tanto el deseo como el objeto deseado; el primero porque es satisfecho, y el segundo, porque es destruido. Para que se mantengan los dos términos de la relación se debe superar la animalidad del deseo. Esa animalidad es superada gracias al Trabajo que introduce la mediación necesaria entre la existencia del deseo y del objeto deseado; gracias a él, el objeto se libra de la destrucción, o más exactamente, es destruido y, a la vez, se conserva, el deseo animal se transforma en deseo humano. El trabajo, además de transformar ese deseo del animal en el humano, muestra un carácter social que le viene justo de esa relación que guarda con el deseo y con la necesidad. El trabajo es satisfacción mediata de una necesidad no inmediata como lo sería una satisfacción instintiva. No se trabaja para hacer un uso inmediato de lo

producido, la satisfacción real deja paso a una satisfacción ideal y posible, con lo cual adquiere el trabajo un carácter universal y abstracto. Trabajando para sí, para satisfacer una necesidad determinada, el hombre intercambia la satisfacción de su necesidad por la satisfacción de las necesidades de otros, en la medida en que satisface una totalidad de necesidades, trabaja para todos.⁴² A partir de esto Hegel vislumbra la división del trabajo y hablará de los beneficios que esto trae consigo, pero no deja de lado el aspecto negativo de este fenómeno, especialmente del uso de la máquina, a la que ve como una limitación de la capacidad del trabajador y degradación de su conciencia: “toda una multitud queda condenada a los trabajos fabriles, manufactureros, mineros, etc...que son totalmente embotantes, insanos, peligrosos y limitadores de la habilidad”⁴³. El trabajo que permite dominar la naturaleza y alejar al hombre de la inmediatez natural, gracias a la introducción de la máquina y la división del trabajo, tiene una serie de consecuencias negativas que se asocian estrechamente a su creciente división y mecanización, Hegel menciona algunas de esas consecuencias negativas: “la abstracción del trabajo le hace más mecánico, embotado sin espíritu. Lo espiritual, esta vida llena, consciente de sí, se convierte en un quehacer vacío; la fuerza del sí mismo, que consiste en la riqueza de lo abarcado, se pierde. Puede dejar parte del trabajo a la máquina; pero tanto más formal resulta su propio hacer. Su trabajo embotado le limita a un punto y es tanto más perfecto cuanto más limitado.”⁴⁴ La división del trabajo

⁴² Cf. Sanchez Vazquez *Filosofía de la Praxis*, pag. 71-72

⁴³ Cf. Hegel *Filosofía Real*, pág. 198

⁴⁴ Ver Hegel *Filosofía Real*, pág. 198

y el uso de la máquina, afectan negativamente al obrero, degradando y oscureciendo su conciencia, rebajando su habilidad y tornando casual e incontrolable la conexión entre el trabajo individual y la masa infinita de necesidades. Hegel no corre un velo sobre esta consecuencia negativa del trabajo, pero, en este punto no puede ir mucho más lejos de los economistas ingleses, ya que ignora la división social en clases, como raíz de este aspecto negativo, de haberla descubierto Hegel ya no sería Hegel, sería Marx.

Hegel en realidad hace una Filosofía del trabajo, no es que se dedique y se limite a repetir a los economistas ingleses, para él el trabajo no es sólo una fuente de riquezas. El trabajo es parte de la esencia misma de lo humano, es el trabajo lo que eleva al hombre sobre la animalidad del deseo y, es una superación de la inmediatez, que instala al hombre en un plano humano. El trabajo es, por un lado, la satisfacción de una necesidad individual, y por el otro, en su sentido social, es trabajo universal y abstracto que satisface las necesidades de todos. En el segundo curso de la *Filosofía Real*, Hegel insiste en esta concepción del trabajo: el hombre se eleva sobre una vida meramente natural al mediar el trabajo entre el deseo y la satisfacción. Entre el hombre y la cosa, la acción del trabajo se despliega mediante el útil producido también por el trabajo, el hombre hace herramientas porque es racional y esto es la primera manifestación de su voluntad; esta voluntad es aún la voluntad abstracta. Esta concepción del trabajo, pone a Hegel ya muy lejos de la concepción de voluntad en Kant y en Fichte. Para Hegel esta relación entre voluntad y fabricación de útiles es un desplegarse como actividad y darse

un contenido; la voluntad deja de ser una potencia formal y vacía para aplicarse a la realidad. Cuando Hegel habla de voluntad abstracta, y dice que ésta se manifiesta en la producción de útiles, no quiere decir que se trate de una voluntad vacía y desnuda, pura, sin contenido, sino de una voluntad que ha de actuar, voluntad abstracta no es para Hegel voluntad pura en el sentido kantiano.

Hegel concibe el trabajo esencialmente como un proceso de formación o transformación, "El trabajo mismo como tal no sólo es actividad, sino actividad reflexionada..."⁴⁵, como relación entre el hombre y la naturaleza, el trabajo es satisfacción mediata del deseo. El objeto no se destruye, sino que cambia de forma, se destruye la forma del objeto, pero no el objeto mismo, éste recibe una forma que de por sí no tenía. El animal para satisfacer su deseo, devora, destruye, el hombre transforma, pero sólo puede transformar la realidad en la medida en que respeta su legalidad, conociendo sus leyes y ajustándose a ellas. Si el hombre hace herramientas porque es racional también ha de ser racional en su uso⁴⁶ Esta transformación tiene por base la adecuación a la legalidad del objeto. Tal es la astucia de la razón que encarna el útil: plegarse a las leyes de la naturaleza, para transformarla mejor. A partir de la *Filosofía Real* Hegel concibe el trabajo como una

⁴⁵ Cfr Hegel *Filosofía Real*, pág. 169

⁴⁶ En la concepción de Hegel debe de ser así, ya que el hombre se reconoce en el producto de su trabajo, pero en la actualidad con el disparado e incontrolable desarrollo de la Ciencia y la Tecnología, el hombre ya no es racional en cuanto al uso de su tecnología, se le ha escapado de las manos, porque su trabajo mismo ha dejado de ser reproductor de su propio ser, el trabajo es ahora totalmente enajenante y los sujetos no se reconocen en él, pareciera que el hombre regresa a un estado de animalidad, en el que los objetos se le imponen

categoría filosófica y antropológica, que trasciende su contenido meramente económico. La praxis material, productiva, queda ya integrada en una concepción del hombre.

El Trabajo en la Fenomenología.

Ya en la *Fenomenología del Espíritu*, vamos a ver totalmente definida la conceptualización por parte de Hegel acerca del Trabajo; aquí la praxis material queda reducida, en definitiva a una actividad espiritual. *La Fenomenología del Espíritu* aporta a la concepción de la praxis material productiva o trabajo humano: por un lado un enriquecimiento y profundización del concepto del trabajo, subrayando su aspecto positivo, es decir su papel en la formación del hombre, y por otro su integración en el proceso universal de autoconocimiento de lo absoluto, con lo cual el trabajo humano, como actividad práctica material, se convierte en una manifestación del desenvolvimiento del espíritu que se conoce a sí mismo.

La conciencia se transforma, tanto en su saber como en su objeto, y es por este proceso que la conciencia llega o se eleva al conocimiento de lo Absoluto, que es conocimiento de sí mismo, es decir, la identidad del sujeto y del objeto. En el Saber Absoluto es en donde se ha de alcanzar la identidad sujeto-objeto, la conciencia se da cuenta de que el objeto es ella misma cancelando toda objetivación y, por tanto, toda enajenación, ya que la conciencia se ha convertido de la naturaleza espiritual subjetiva enfrentada

al objeto, a una conciencia que se reconoce en el objeto. Se cancela entonces el dualismo sujeto-objeto, así como entre conocimiento del objeto y objeto del conocimiento, Sujeto y objeto se identifican. Lo Absoluto sólo cobra conciencia plena, absoluta de sí mismo, de su verdadera naturaleza espiritual, en y a través de la conciencia humana, de este modo el itinerario fenomenológico se instala sobre una base histórica concreta, y la historia de la conciencia humana y de sus relaciones con el mundo, con los objetos reales, se convierte en la Historia del Espíritu, en la que el hombre tiene su realización. Así toda actividad humana incluyendo la actividad práctica material, es decir el trabajo, es actividad "espiritual" que se integra en el Absoluto.⁴⁷

"El trabajo es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia"⁴⁸.

Esta acción formativa es al mismo tiempo la singularidad. La formación se convierte como puro ser para sí, en lo que es, y tiene también una significación negativa. "En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en su objeto en tanto que supera la

⁴⁷ Aunque los hombres no son conscientes de ese sentido espiritual del trabajo, porque no están al nivel de la conciencia filosófica, no son conscientes de que, en definitiva, su historia no es sino historia espiritual, un proceso de autoconocimiento del Espíritu

⁴⁸ *Fenomenología*, pág. 120

forma contrapuesta que es"⁴⁹. En la formación la conciencia deviene, por medio de este reencontrarse por sí misma, sentido propio, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un sentido extraño.

El amo y el esclavo

La autoconciencia es conciencia de sí, pero la conciencia no puede quedarse en esta singularidad, "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"⁵⁰. La singularidad no puede rebasarse mediante el deseo (la apetencia), es preciso que la conciencia sea reconocida por otra conciencia, es decir, que ella misma se convierta en objeto de otro deseo. La autoconciencia "sólo es en cuanto se la reconoce". Un hombre sólo satisface su deseo humano cuando otro hombre le reconoce un valor humano. La autoconciencia sólo es en cuanto hay otra autoconciencia, están en relación y forman una unidad, el nosotros. El yo sólo se da en su duplicación, es un nosotros dialéctico porque las autoconciencias están en relación y en conflicto: por un lado, la autoconciencia sólo es en cuanto se la reconoce, y por el otro, se afirma negando a la otra, son los momentos de la dialéctica del nosotros: siempre hay un doble sentido, la afirmación de algo se presenta como lo contrario. El hombre sólo puede mantenerse en un plano humano en relación con los demás, el individuo no puede serlo aislado, sólo es como individuo humano en comunidad. En este tránsito necesario de la conciencia individual a la pluralidad de conciencias, Hegel revela la

⁴⁹ *Fenomenología* pág. 121

⁵⁰ *Fenomenología* pág. 112

naturaleza social del hombre. El individuo no se basta a sí mismo; no puede quedar encerrado en su subjetividad individual sin renunciar a su naturaleza humana, pues sólo es individuo humano socialmente. La autoconciencia ve a la otra autoconciencia como algo fuera de ella, pero no la puede catalogar como objeto, sino que ese afuera parece un dentro, la autoconciencia es interioridad. La otra autoconciencia le parece extraña, no puede ser catalogada como objeto, parece como un reflejo de su ser en el espejo. Pero las autoconciencias deben superar esta alteridad: sin saberlo, en esta lucha por suprimirse, las autoconciencias van a desgastar lo que las vuelve otras y deberán buscar su unidad.

Cada autoconciencia es para sí lo que es en la medida en que ella es para otro y el otro es para ella, yo sólo soy en tanto que hay un otro, sólo a través del otro puedo afirmar mi yo⁵¹. Pero hay un desequilibrio en esta relación de las autoconciencias ya que sólo una es reconocida, este desequilibrio termina cuando las dos se reconocen mutuamente. Cuando la conciencia no es reconocida está enajenada⁵², podemos decir que sólo hay un real reconocimiento cuando se reconocen mutuamente. La autoconciencia primero se sostiene a sí misma negando lo otro que no es, su objeto absoluto, en esta inmediatez es el Yo, todo otro es no yo. Todas las autoconciencias son la una para la otra objetos independientes pues no se han reconocido, no

⁵¹ Hegel va a criticar la posición de Kant al respecto, pues el yo sólo es en relación al otro, el yo trascendental de Kant es una mera abstracción porque no está en una intersubjetividad. El yo implica la existencia de otras autoconciencias, el individuo no es una abstracción está inmerso en una sociedad, y de hecho ésta es primero que el individuo, éste se desarrolla en una comunidad y se sabe como tal en ella.

⁵² Enajenada en el sentido de que no se reconoce en el resultado de su obra.

hay conflicto porque nada sabemos del otro, por lo que la certeza que tiene cada una de sí no tiene verdad porque otras no la reconocen, cada una está encerrada en la certeza de sí, no se exponen; cada autoconciencia debe negar su propia inmediatez, exponerse, yo me convierto en autoconciencia y el otro también, ya sea como amo, ya sea como esclavo. Si yo aparezco para el otro como objeto me voy a reafirmar mostrando que no soy un objeto para el otro, el otro hace lo mismo. Yo veo al otro como una amenaza, lo capto como sujeto, porque veo que él me capta como objeto, pero mi certeza de que soy sujeto debo mostrarla; esto mismo siente el otro. Cada uno debe mostrar que no es objeto, que está vinculado a la vida, que es capaz de arriesgarse a la muerte. Cada cual tiene un enemigo que cada quien se ha construido, y tiende a la muerte del otro porque es una amenaza a su subjetividad. Si yo defiendo mi subjetividad ante el otro, esto implica arriesgarme, es actuar, si se tiene miedo no se actúa y se es esclavo; somos lo que hacemos, la verdad de la autoconciencia está en el actuar. Las dos autoconciencias tienden a eliminar al otro, entablan esta lucha porque deben "elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma"⁵³ Sólo arriesgando la vida se puede obtener la Libertad, "el individuo que no ha arriesgado puede ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente."⁵⁴

Cuando la autoconciencia arriesga la vida ya no está en el nivel de la inmediatez. Esta elevación de la autoconciencia sobre la vida se comprueba

⁵³ *Fenomenología*, pág. 116

⁵⁴ *Fenomenología*, pag. 116

cuando se arriesga la vida pero se conserva. La autoconciencia que teme a la muerte es el esclavo, el que arriesga la vida es el amo, no teme, el esclavo por su temor es esclavo y ve al otro como amo; el esclavo ve al amo como su verdad, ve en él la libertad que consiste en el distanciamiento de la vida. El esclavo, teme, se somete, pero es el que actúa, el amo deja que el esclavo actúe por él, el amo no experimenta ninguna negación, no sufre. El esclavo sufre, tiene que trabajar, pero esta acción le da una verdadera independencia, es autosuficiente, el amo es dependiente del esclavo, el esclavo se adueña de la vida y gana la verdadera libertad, pero si ésta no es reconocida no es realmente libre, el esclavo al negar el ser de la cosa con su trabajo experimenta su independencia tanto del amo como de la vida. El amo tampoco es verdaderamente libre, porque es dependiente del esclavo, pues sólo mediante él se relaciona con el objeto; ninguno de los dos es libre, sólo lo serán cuando superen las contradicciones. Al superarse el esclavo ya reconocido ya no es esclavo, y el amo al actuar ya no es amo.

A nuestro modo de ver la conciencia del amo es egoísta y se aferra a las cosas, el esclavo que ha sido negado, sabe que las cosas fluyen, nunca hay nada seguro, padece la negación, la vida del esclavo fluye. La conciencia del amo es rígida, la visión del esclavo es más profunda, el amo piensa que siempre hay algo seguro. Ambos sufren, es decir experimentan la negatividad, los dos tienen conciencia de la vida, pero para el amo vale más el reconocimiento que la vida, por ello el esclavo no arriesga tan fácilmente la vida.

“El señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera, pero al mismo tiempo la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla a través de esta mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma cosa o en el goce, lo que la apetencia no logrará lo logrará él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio el señor que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente, pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo que la transforma... Para el reconocimiento en sentido estricto hace falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solo un reconocimiento unilateral y desigual”⁵⁵.

Desear, pues, es desear ser reconocido. Pero si cada conciencia quiere alcanzar este reconocimiento, el resultado será un conflicto y lucha de conciencias, puesto que su reconocimiento mutuo presupone una mutua exclusión. La acción que nace del deseo se convierte en lucha. El deseo de reconocimiento lleva a una lucha a muerte. La victoria tiene que asegurar el

⁵⁵ *Fenomenología*, pag 118

reconocimiento por imposición de éste, dejando con vida al vencido, a cambio de reconocer al vencedor y renunciar él mismo a ser reconocido. Esta relación de dominación por un lado y de servidumbre, por otro, la representa Hegel en ésta relación del señor y el siervo.

Hegel no presenta esta lucha entre opresores y oprimidos como el hecho real que se da a lo largo de la Historia. El hecho histórico real, es mistificado para convertirse en una mística lucha por el reconocimiento. Hegel nos dice que el amo es el que logra el reconocimiento a partir de que no tuvo miedo de arriesgar la vida; mientras que el esclavo, temeroso de la muerte queda en la posición del oprimido, del no reconocido. Cuando el amo ha arriesgado su vida natural, alcanza un estado espiritual superior que es el reconocimiento, mientras que el esclavo prefiere salvar su ser natural, quedando así en un nivel inferior al del amo. Pero además, el señor mantiene una superioridad no sólo espiritual, sino también material, pues pone al siervo a su servicio, le hace trabajar y hace de él un uso material efectivo. El esclavo por temor a la muerte no arriesga su vida y trabaja, el trabajo es servidumbre, el esclavo está en dependencia respecto del señor, pero es en esta dependencia que Hegel encuentra el sentido positivo del trabajo, porque en el trabajo del esclavo se da la transformación del objeto, de la naturaleza y la creación de un producto. El esclavo se reconoce en el producto de su trabajo, lo subjetivo se hace objetivo en el producto y de este modo crea un mundo propio, el producto de su trabajo ya no es un en sí, sino un para sí. Por medio del trabajo el esclavo se eleva por encima de la naturaleza, el reconocimiento de

sí en sus productos es conciencia de sí como ser humano. El señor pasa entonces a depender del esclavo, puesto que él no crea, no transforma las cosas no se transforma a sí mismo y no se eleva por tanto como ser humano, el esclavo se eleva como tal y cobra conciencia de su libertad en el proceso de trabajo, pero sólo en la conciencia y no en la realización de ésta, el esclavo sólo se libera idealmente, y las filosofías que acompañan el hundimiento del mundo antiguo son expresión de esta conciencia de la Libertad, que sólo se realiza en el plano del Espíritu.⁵⁶

En la concepción de Hegel, el trabajo es un proceso en el cual el sujeto va elevándose hasta llegar a su plena autoconciencia. La superioridad del esclavo estriba en haberse insertado en ese movimiento, el amo no lo hace. La exposición de la dialéctica de la dominación y la servidumbre ha tenido gran influencia en la Filosofía social y Política de los sucesores de Hegel y particularmente sobre Marx. En esencia muestra que el amo se revela en su verdad como esclavo del esclavo, y el esclavo como amo del amo, quedando superada la desigualdad en esta forma unilateral de reconocimiento y restablecida la igualdad. Será hasta el capítulo sobre el Espíritu, que Hegel nos muestre las consecuencias sociales de este reconocimiento; el mundo jurídico de las personas, el mundo del derecho romano, corresponderá al estoicismo. Como hemos venido describiendo reiteradamente, el amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo, su independencia es muy relativa, al relacionarse con el esclavo que le reconoce, se relaciona a su vez con el ser

⁵⁶ Ver Sánchez Vazquez *Filosofía de la Praxis* Cap. I La concepción de la praxis en Hegel

de la vida, con la coseidad. El esclavo no es propiamente esclavo del amo, sino de la vida, porque ha retrocedido ante la muerte prefiriendo la esclavitud a la libertad en la muerte: "Esta es su cadena de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad."⁵⁷ El esclavo sólo reconoce la resistencia del ser ante el deseo, no llega a la negación completa del mundo, porque reconoce la resistencia de lo real, no hace más que trabajar las cosas, producirlas pero nunca las obtiene para él. El amo las consume, el esclavo las elabora; para el amo lo importante es la negación de la libertad del otro que le da la certeza inmediata de sí, para el esclavo lo importante es la producción, que es la transformación del mundo, pero es la conciencia servil la que realiza la independencia de verdad, y lo hace en tres momentos: el temor, el servicio y el trabajo. "El camino del señorío es un callejón sin salida en la experiencia humana; en cambio el camino de la servidumbre es el verdadero camino de la liberación humana."⁵⁸

El aspecto positivo del trabajo es evidente, porque al formar cosas forma y forja al hombre mismo, no hay hombre en el mero vegetar. La actividad práctica material cobra así una dimensión que nadie había advertido, gracias a ella el hombre forma, se produce a sí mismo. Pero la necesidad de Hegel de insertar este proceso real en el movimiento del Espíritu hace que, en las relaciones entre el señor y el siervo, lo real, lo histórico, sea mistificado deformándose o dejando un tanto de lado otras relaciones, no menos

⁵⁷ *Fenomenología*, pág. 117-118

⁵⁸ Hippolyte, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, pag. 158

importantes, entre la conciencia humana y su actividad práctica real. No podemos quedarnos en el motivo meramente espiritual del deseo de reconocimiento, como fundamento de la lucha de opresores y oprimidos, o de clases, dejando de lado importantes elementos como son la violencia⁵⁹, que contribuye a mantener la servidumbre. Así es la sumisión externa, y no sólo interna, la que propicia la correlación real, efectiva, de las fuerzas, entre los opresores y los oprimidos en favor de los primeros, no es sólo, como sostiene Hegel, el temor a la muerte, el espíritu de sumisión, lo que lleva a la servidumbre. Hegel idealiza este trabajo hasta el punto de ver en él el fundamento mismo de la autoconciencia del trabajador, Hegel viene a decirnos que el trabajo tiene la virtud de elevar la conciencia del trabajador hasta la conciencia de su libertad, pero nos aclara que esta libertad es todavía en su abstracción: “ (la conciencia del esclavo es) solamente el concepto de la libertad y no la libertad misma.⁶⁰

⁵⁹ Hegel ha situado históricamente a la violencia, pero subrayando su negatividad. En la *Fenomenología del Espíritu*, en las páginas dedicadas al Terror, examina la violencia extrema en relación con la experiencia histórica de la Revolución Francesa. La Revolución es el intento de realizar la razón en la Tierra, o de poner en obra la Libertad absoluta, pero este intento desemboca en el Terror, en la negación de lo que quería ser “a dicha libertad sólo le resta el obrar negativo, es solamente la furia del desaparecer” (*Fenomenología* pág. 346). De la Libertad Absoluta y del Terror que la niega, hay que elevarse a un nuevo reino, el del Espíritu cierto de sí mismo, de la revolución hay que pasar a la concepción moral del mundo. Hegel rechaza la violencia revolucionaria, el Terror como forma extrema de ella, sólo es negativo, la creación, la praxis, está en otro reino, en otra esfera, en la que el Espíritu se encuentra a sí mismo. Se pasa a una nueva tierra en la que la violencia está excluida, la tierra del Espíritu. Para Hegel el plano de una historia verdaderamente humana debe negar la violencia, pero no toma en cuenta el aspecto positivo de la violencia misma al hacer posible, con su obrar, su propia desaparición. Así la violencia es ambivalente, cuando la sociedad permanece dividida en clases es positiva en cuanto sirve a una praxis social revolucionaria, pero en un mundo verdaderamente humano donde los hombres se unan libre y conscientemente, la violencia tiene que ser excluida. En un mundo así en que la libertad de cada individuo presuponga la libertad de los demás, la violencia y la coerción dejarán paso a una elevada conciencia moral y social que la hagan innecesaria.

⁶⁰ *Fenomenología*, pag. 123

Esta conciencia es la del trabajador que se ve a sí mismo, -aún en las condiciones de opresión y violencia- como un ser creador, cuya actividad subjetiva se objetiva en los productos, haciendo emerger un nuevo mundo que lleva su marca. Esta humanización del producto realmente se da a través del trabajo, así como la humanización del sujeto mismo; pero el hecho de que exista objetivamente no quiere decir que exista para el sujeto, para el trabajador, esta conciencia sólo la adquiere a través de un largo proceso teórico y práctico de lucha contra su explotación, al cabo del cual el oprimido se eleva a la conciencia de su enajenación y a su vez, a la de su libertad. La conciencia de su libertad, es la conciencia de su naturaleza creadora. Pero esta conciencia es inseparable de la conciencia de su enajenación, aspecto que Hegel no ve⁶¹, pues presenta las cosas como si el trabajador en las condiciones propias de un régimen de servidumbre y explotación pudiera elevarse a la conciencia de su libertad, sin cobrar conciencia de su enajenación. Hegel subraya el papel del trabajo, de la actividad práctica, pero ignora el de la praxis social, el de la lucha contra la opresión misma.⁶²

En el análisis sobre el concepto de la praxis en Hegel, al referirse a la libertad, Sánchez Vázquez afirma que Hegel deja a la Libertad dentro del ámbito de la conciencia, pero nosotros pensamos que Hegel no concibe la

⁶¹ Es importante matizar la diferencia entre enajenación y opresión, así como el concepto mismo de enajenación en Hegel. Él se percata de la enajenación que acompaña al trabajo, pero la concibe en un sentido positivo, es un extrañamiento de la conciencia que pone su ser en otro, es necesaria y es posible cobrar conciencia de ella.

⁶² Sánchez Vázquez. *Filosofía de la Praxis*, Cap. I La concepción de la praxis en Hegel

libertad como un asunto de pura conciencia, reiteramos aquí la importancia que da Hegel a la acción del sujeto, quien debe ganar su propia libertad a nivel de la conciencia pero también en el actuar real. En el desarrollo de la conciencia del amo y del esclavo, Hegel concluye en la libertad estoica, pero esto no quiere decir que ese sea el fin que el sujeto debe perseguir, para Hegel la libertad debe realizarse subjetiva y objetivamente. A diferencia de Kant, para quien la Libertad es algo que se ejerce de manera inmediata en la sola decisión, para Hegel la Libertad es más bien mediata. Entre el señor y el siervo, entre oprimidos y opresores, hay una lucha real efectiva, la lucha establece el dominio del señor y la sumisión del siervo, la lucha no libera, sólo libera el trabajo, pero sólo libera espiritualmente: el siervo es libre en cuanto se reconoce en su trabajo. La liberación por el trabajo como antes la dominación por el temor tiene, para Hegel, por eje, el reconocimiento del valor humano, es decir, se da en el plano del espíritu. Las contradicciones reales, las razones de la victoria del señor, y la liberación misma del siervo tienen lugar en el plano espiritual. Esta liberación ideal puede conjugarse como la conjugan las religiones y filosofías de la salvación, por ejemplo el cristianismo y el estoicismo, con la opresión y la explotación más reales. El hombre libre espiritualmente sigue materialmente encadenado.

Hegel ha llevado la concepción de la praxis material productiva del trabajo humano más lejos que nadie. La concepción hegeliana del trabajo significa un descubrimiento profundo: el papel de la praxis material productiva en el proceso de formación y liberación del hombre.

2.2 Conexión entre Teoría y Praxis.

Vinculación entre Teoría y Praxis

En este apartado comenzaremos por aclarar el concepto de praxis que aquí estamos manejando. La praxis la entendemos como una actividad práctica humana, subjetiva y objetiva a la vez, ideal y real, espiritual y material, que desemboca en la transformación práctica efectiva del mundo del hombre. Esta filosofía de la praxis es una interpretación del mundo que se relaciona con lo práctico.

Nosotros proponemos que la Filosofía debe realizarse en la práctica para ser un instrumento de transformación, si bien como pensamiento teórico ejerce una influencia directa o indirecta en el actuar de un grupo social, no es suficiente ni es lo que aquí estamos entendiendo por Filosofía de la praxis⁶³.

¿Cómo se cumple esta realización de la Filosofía de la praxis? ¿quién la realiza? ¿en qué sentido ella representa la unidad de teoría y práctica? ¿qué es propiamente esta praxis íntimamente vinculada a la Filosofía?, son las preguntas que aquí trataremos de responder.

La Filosofía como mera especulación teórica no puede ser una praxis, sino puro pensamiento abstracto que no sale de sí mismo, que no establece

⁶³ De entrada descartaremos como praxis filosófica, las consecuencias prácticas-ideológicas que pueda tener cualquier filosofía, con praxis nos referimos a la filosofía vinculada conscientemente a la práctica

relación transformadora con el mundo. La praxis aparece cuando existe una conexión entre la Filosofía y la realidad, por medio de ella la Filosofía se realiza, se vuelve práctica y se niega como pensamiento abstracto, a la vez que la realidad se vuelve teórica en el sentido de que se deja impregnar de la Filosofía.⁶⁴ La Teoría se vuelve praxis sólo cuando los sujetos la asumen, es en ese momento cuando se transforma en una fuerza efectiva.

La Filosofía de la praxis debe ser esencialmente crítica, no puro debate ideológico, y para ello debe contar con conceptos y categorías que permitan un análisis objetivo y serio de situaciones concretas que conduzcan a elaborar una línea justa de transformación efectiva de la realidad política y social. La Filosofía de la praxis no es filosofía sobre la praxis sino es la propia praxis tomando conciencia de sí misma.⁶⁵

El problema no es en qué grado influye una filosofía en la realidad, ni tampoco en mantener una relación consiente con la praxis, sino cómo es que hacemos filosofía, ¿analizamos nuestra realidad o es mera especulación e intelectualismo?. Como filósofos debemos responder a las problemáticas actuales teorizando sobre la realidad que estamos viviendo, debemos cuestionarnos si la filosofía contribuye a resolver los problemas más acuciantes de nuestra sociedad o no lo hace.

En este trabajo pretendemos concebir la práctica como concepto o categoría

⁶⁴ Cf. Sánchez Vázquez. *Filosofía de la Praxis*, pag. 123-129

⁶⁵ Cf. Sánchez Vázquez. *Filosofía de la Praxis*, pág. 135-137

filosófica, es decir ver la filosofía con los ojos de la práctica. El mundo de la práctica es el mundo en donde nos desenvolvemos a cada momento, la cotidianidad, nuestra vida es práctica, nos desenvolvemos en nuestra relación con los otros y con el mundo, con la naturaleza y con la sociedad, no es una relación contemplativa o pasiva, sino una relación activa en la cual somos sujetos o agentes de ciertos actos que producen ciertos efectos, que tienen resultados concretos, tangibles, todos somos Fausto.

Práctica es un tipo de relación del hombre con la realidad, con el mundo, en la que se opera una doble transformación: del mundo y del hombre mismo⁶⁶, ya que se modifica su conocimiento de él y sus relaciones con otros hombres, así, práctica designa la actividad transformadora del mundo natural y social.

El concepto de práctica como actividad humana transformadora del mundo, implica necesariamente el problema de su relación con la teoría o con el conocimiento, ya que sin ella no cabe hablar en rigor de práctica humana. Situar en el punto de vista de la práctica, significa por tanto considerar el mundo no sólo como un objeto a contemplar sino a transformar, significa considerar al hombre como un ser que por su actividad práctica al transformar el mundo se transforma a sí mismo.

Por ello la interpretación o conocimiento del mundo no es algo superfluo,

⁶⁶ Esta transformación Hegel la expresa en su concepto de experiencia, en donde el sujeto se transforma al transformarse su objeto, y a la vez el objeto sufre también esta transformación

por el contrario sigue siendo necesario. El elemento teórico consciente, interpretativo o cognoscitivo es fundamental para la práctica. No hay práctica verdaderamente transformadora que no se apoye en un conocimiento o interpretación de la realidad que se quiere transformar. Transformar la realidad requiere la interpretación del objeto que se quiere transformar, se trata de que la filosofía deje de flotar en el vacío como mera especulación o interpretación y que se vincule a la práctica, que sea ciertamente interpretación, pero interpretación adecuada a la realidad, ligada consciente, racionalmente, a la práctica. Se debe transformar pero sobre la base de la interpretación, del conocimiento, de la teoría; interpretar, conocer, o teorizar, pero en relación con la práctica.

En la *Fenomenología del Espíritu* se muestra a un sujeto que se enriquece con el universo en torno, un hombre real dotado de voluntad y capaz de desarrollar un trabajo transformador, la experiencia es el camino del trabajo y nacimiento del hombre por el trabajo, éste opera dialécticamente tanto en el sujeto como en el objeto. *La Fenomenología* no es solamente la historia de la aparición del saber en proceso de constitución, sino también es la exposición de la historia de la aparición del hombre como alguien que hace su historia y aún está en proceso de reconocerse como tal.

La experiencia para Hegel, no es solamente la experiencia teórica, sino que abarca todo aquello que es vivido por la consciencia. Hegel nunca pretende hacer una bipartición del hombre en su aspecto natural y en su aspecto espiritual, sino que son dos aspectos que deben entenderse de forma

dialéctica; el ser para sí no aparece simplemente como saber, sino también como inmediatez. Por contemplativa que parezca la actitud de Hegel, por mucho que se perciba al sujeto como puro espíritu, siempre palpita detrás de este sujeto el hombre real dotado de voluntad y capaz de transformar su realidad en el actuar.

La teoría y la práctica se vinculan porque toda actividad humana es una actividad conforme a fines, y estos sólo existen por el hombre como productos de su conciencia. Toda acción verdaderamente humana exige cierta conciencia de un fin, el cual se supedita al curso de la actividad misma. El fin prefigura lo que todavía no se puede alcanzar.

No se conoce por conocer sino al servicio de algún fin, los fines que la conciencia produce llevan en su seno una exigencia de realización, esta realización presupone una actividad cognitiva, sin la cual dichos fines nunca podrían realizarse. Todo fin presupone cierto conocimiento de la realidad. La actividad cognoscitiva, de por sí, no nos mueve a actuar, pero la actividad de la conciencia es inseparable de toda verdadera actividad humana, se nos presenta como elaboración de fines y producción de conocimientos en íntima unidad. Si el hombre aceptara siempre el mundo como es, se aceptaría él mismo siempre en su estado actual, no sentiría ninguna necesidad de transformar el mundo y transformarse él, recordemos que la conciencia siempre tiene una tendencia natural al saber absoluto: se actúa conociendo, de la misma manera que se conoce actuando. El conocimiento humano se integra en la doble e infinita tarea del hombre de

transformar la naturaleza exterior y su propia naturaleza, pero el conocimiento no sirve directamente a esta actividad práctica transformadora, se pone en relación con ella a través de los fines.

La relación entre pensamiento y acción requiere la mediación de los fines que el hombre se propone. Estos fines, para no quedarse en las meras ensañaciones, y que en realidad se lleven a cabo, requieren un conocimiento de su objeto, de los medios o instrumentos para transformarlo y de las condiciones que abren o cierran las posibilidades de su realización⁶⁷, la Filosofía es la encargada de reflexionar sobre esas posibilidades o alternativas de transformación, el realizarlas en la práctica concreta corresponde a las organizaciones e instituciones sociales.

Si dejamos de lado la práctica privilegiando la teoría tendremos no una teoría sino sueños, utopías o buenos deseos, o si por el contrario hacemos caso omiso de la teoría como guía y fundamento de la acción, caemos en la simple ideología, que funciona como sustitutiva del saber para justificar una práctica burocratizada. Por ello teoría y praxis deben estar íntimamente vinculadas.

⁶⁷ Cfr. Sánchez Vázquez *Filosofía de la Praxis*, pag. 251

La inutilidad de la Filosofía.

Para opinión de muchos, contra la globalización no se puede hacer nada y sólo queda adaptarse, pero la filosofía de la praxis pone en duda esto y cuestiona la representación de la globalización como una "religión"; sigue siendo tarea de la filosofía seguir pensando sobre el mundo no importando que sea "globalizado".

Como filósofos, en la actualidad, es difícil sostener junto con Marx que la función de la filosofía no es sólo interpretar el mundo sino transformarlo, pero lo que sí se puede hacer es tomar en cuenta todas las fuerzas que están en el juego y reflexionar: la acción concreta hay que dejarla a las organizaciones⁶⁸, a partir de la transformación de la conciencia del individuo se deben transformar las relaciones e instituciones sociales que condicionan su subjetividad. La filosofía debe pensar sobre las oportunidades y los peligros, hacer crítica y cuestionar todo, debe reflexionar sobre la economía y el mercado que determinan la vida social. El papel de la filosofía es dar una clara interpretación de la realidad.

Después del derrumbe del socialismo real, el marxismo ideologizado que pretendió justificar esa sociedad se derrumbó, pero la historia no está cerrada pues mientras exista el hombre existirá la historia, debemos seguir con la crítica al capitalismo en cuanto sistema injusto que no resuelve las

⁶⁸ Para Hegel las organizaciones seran individuos, y el termino individuo se refiere a todo sujeto que actúa por si y para si no sólo a las personas físicas

contradicciones estructurales que generan sus injusticias, el capitalismo no es el fin de la historia, pues la dialéctica es abierta y el absoluto en ella es relativo.

La Filosofía, como acabamos de ver, es tanto teoría como praxis, no se trata de decidir entre interpretación y transformación. La filosofía puede ser práctica sin dejar de ser teórica y a la vez la práctica no puede ser efectiva si no está fundamentada en una teoría adecuada que sirva a esa transformación, a la que se ajustan la acción y el pensamiento.

La Filosofía para ser transformadora, debe alimentarse de problemas reales: científicos o sociales, como hicieron en otros tiempos los grandes filósofos, esto no ha ocurrido siempre así en los últimos años, la excesiva profesionalización de la Filosofía la ha convertido en un "pasto de sí misma" llevándola a la esterilidad. En estos tiempos de indigencia es importante elaborar proyectos que remonten sobre el cinismo, el conformismo y la pasividad en nuestros días tan inciertos y oscuros.⁶⁹

En la actualidad hay una tendencia a poner en duda la utilidad y la actividad de las Ciencias Sociales en el mundo globalizado, la mejor forma de responder a este cuestionamiento es la construcción de conocimiento. Este es el desafío para las Ciencias Sociales en América Latina; ¿cómo podemos entender, en un mundo globalizado, la democracia, los movimientos

⁶⁹ Cfr. Sanchez Vazquez *Filosofía de la Praxis*, pág. 157

ndígenas, nuestra problemática política y social, si no tenemos categorías para hacerlo?.

La globalización del sistema neoliberal privilegia el desarrollo de las Ciencias Naturales y Duras, ya que encuentra apoyo en ellas para desarrollar sus intereses, esto trae una consecuente crisis en las Ciencias Humanas, principalmente en la Filosofía a la que se asigna un papel de innecesaria.

La crisis de las Ciencias humanas y de la Filosofía en particular, es un reflejo de la enorme crisis social misma. La falta de posicionamiento de la Filosofía, y de los estudiosos de ella, es el resultado de la carencia de un método adecuado y una discusión teórica sólida, del exceso de una educación libresca, del rechazo a la investigación y la poca preocupación por crear conocimiento.

Si queremos que la Filosofía sea algo más que conocimiento instrumental, debe romper con las lógicas del poder y mostrar las realidades que se ocultan, creando conocimientos nuevos, si no es así pasará a ser mera ideología que no muestre alternativas prácticas. La Filosofía en los últimos años no se ha desarrollado en el plano del razonamiento fundante.

Es necesario formarse en el manejo de la Historia de la Filosofía pero también, y sobre todo, en la formación de la capacidad de pensar problemas.

La Filosofía se enfrenta a una deformación tecnocrática que confunde con científicidad a la Ciencia, cuando la Ciencia es más bien un esfuerzo por entender la realidad, esta científicidad da más importancia al desarrollo de la tecnología en aras de una supuesta solución a los problemas de la sociedad, pero en realidad esa situación tiene como resultado un alto costo social. Esto tiene serias consecuencias prácticas, como son el plantearse problemas irreales o mutilados en aras de la exigencia de operatividad, dando como resultado una pérdida de la exigencia de la complejidad, complejidad que es el gran desafío de la sociedad moderna globalizada. De esta manera la Filosofía queda cada vez más atrapada en el orden establecido y no muestra alternativas de construcción social, puede ser muy crítica pero debe mostrar la sociedad real e identificar los problemas emergentes de la globalización. Si la Filosofía no desarrolla su capacidad de razonamiento se aprisionará en una estructura de parámetros del poder que imponen ángulos de lectura fuera de los cuáles no tiene sentido plantear ninguna problemática, pues ya está establecido cuáles son problemas relevantes y cuales no. Esta lógica del poder, es una lógica de exclusión en la que todo mundo termina por aceptar lo establecido.

La filosofía tiene el derecho y el deber de desarrollar una interpretación del mundo, pero sobre todo de trabajar en la generación y aplicación del conocimiento, si no es así ¿cuál será el futuro y las perspectivas de la Filosofía y las Ciencias Humanas hacia el nuevo siglo? : tenderán a desaparecer si no desarrollan nuevos esquemas teóricos que interpreten la realidad actual, y

que sobre todo contribuyan a la solución de problemas.

Asistimos a una reivindicación del neoliberalismo capitalista, que tiene como máximo logro la "economía de mercado", como si las relaciones capitalistas enajenantes, generadoras de miseria, explotación y desigualdades lacerantes, se hubieran vuelto humanas, esas relaciones se extienden a pueblos enteros del llamado tercer mundo, el proyecto de una sociedad más libre, más justa, más igualitaria y más democrática, sigue siendo hoy más necesario que nunca.

Sólo a partir del sujeto consciente de la realidad y de su problemática, será posible un replanteamiento axiológico, que por medio de una transformación educativa, persiga la afirmación de lo universal humano y se constituya como instrumento teórico de la transformación de la realidad, respondiendo a las necesidades prácticas humanas y a la posible solución de los problemas emergentes del neoliberalismo y el mundo globalizado.

La transformación, presente en la Filosofía de Hegel.

La filosofía hegeliana es una filosofía de la actividad entendiendo ésta como actividad de la conciencia, pero no una conciencia aislada sino en relación necesaria con la práctica. En la Historia de la filosofía se concibe a Hegel como un filósofo conservadorista que se limita a hacer una descripción de lo real, no dejando nada fuera o más allá de esta realidad, conciliando

pensamiento y ser, razón y realidad, que se convierte en explicación y justificación de lo que es, dejando de lado todo intento de transformación.

Creemos que en esta concepción el pensamiento de Hegel está interpretado en su sentido más negativo, pues la transformación es una de las categorías principales de la Filosofía hegeliana, el hombre sólo puede alcanzar su plenitud en la transformación de su conciencia que se da a partir de su experiencia en el mundo y la transformación práctica de ese mundo. Hegel lo que hace en *la Fenomenología* es justamente la descripción de éstas transformaciones insertadas en la razón, pero no en una razón abstracta sino en una razón que tiene que ver con la realidad. Esta transformación de la conciencia no es algo exclusivamente subjetivo es también en un sentido práctico, es dialéctica, es un proceso en el cual no sólo se transforma la conciencia sino también las relaciones económicas, las relaciones con el Estado, las relaciones con la comunidad, las instituciones sociales y todo aquello que condiciona a la conciencia.

Para Hegel la experiencia de la conciencia va mucho más allá de la pura experiencia teórica, hay una pluralidad en la experiencia. La conciencia se desarrolla atravesando los distintos niveles hasta llegar al saber absoluto, este saber no es ajeno al mundo sino que está aquí, es real. Existe una necesidad dialéctica, para el concepto, de exteriorizarse y cobrar existencia en el tiempo. Este devenir de la conciencia hacia el saber absoluto es primeramente conciencia individual, es un camino doloroso que nos permite aproximarnos a la *Fenomenología* desde el existencialismo, a través de esta

lucha trágico-existencial de la conciencia, el hombre accede a la revelación de lo universal.

Esta conciencia individual en desarrollo no sabe "científicamente" de sus padecimientos, la *Fenomenología* es una descripción de ese camino ya conceptualizado y comprendido desde el saber Absoluto. Lo novedoso en Hegel es que reconoce los derechos de esa conciencia parcial que no ha accedido al Absoluto, ¿por qué?, porque es sólo un momento del devenir del Absoluto mismo aunque no tenga conciencia de ello.

No quiere decir que Hegel sea un existencialista mientras la conciencia se desarrolla y que deje de serlo al llegar al Saber Absoluto. El sujeto absoluto también tiene la necesidad de exteriorizarse y temporalizarse, la dimensión existencialista está presente en todo momento. La conciencia parte de la existencia concreta y quiere volver a ella recuperándola en su totalidad perfectamente comprendida. No se trata de disolver lo singular en lo universal dejándolo aislado, sino que ese universal debe insertarse en una comunidad, rebasa la existencia individual e inmediata y se eleva al concepto y la esencia; la conciencia no accede al saber absoluto de manera solitaria, sino que entra en relación necesaria con otros individuos, derivando el saber absoluto en la Comunidad; este camino es la reproducción abreviada de la Historia misma. Hegel concibe su Filosofía como Ciencia y no como Literatura, por ello es el desarrollo de el concepto, pero un concepto que se descubre en la existencia.

En la *Fenomenología* se organiza una praxis humana en relación a las ideas, que supera las distancias entre teoría y praxis, esto sitúa los estudios hegelianos en una nueva frontera, que deja de lado al Hegel sistemático y esencialista.

Para Hegel la experiencia es el absoluto mismo, es en la experiencia donde se da la escisión entre sujeto y objeto, espíritu en sí y espíritu para sí. "La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir."⁷⁰

Hegel propone hundirse en el objeto a conocer y reprocha al idealismo su subjetivismo absoluto⁷¹. *La Fenomenología* no es una reducción de la experiencia de la vida a términos lógicos, sino una descripción de esa experiencia de la vida que cobra forma lógica. Lo que queremos resaltar, es la importancia que Hegel da a la concepción de la conciencia tal y como se da en referencia a lo otro -como sujeto, como objeto, como mundo, como naturaleza- en su desarrollo existencial⁷².

A pesar de que Hegel no se haya propuesto una transformación de la realidad sino sólo su interpretación, nosotros pensamos que de su Filosofía se pueden rescatar elementos que conduzcan al planteamiento de una

⁷⁰ *Fenomenología*, pág. 8

⁷¹ Hyppolite *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, pag 9-10

⁷² Hyppolite *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, pag. 21-22

filosofía de la praxis. El hegelianismo no es un racionalismo constructor del mundo, el devenir de la conciencia es el desarrollo de las acciones del hombre manifestadas en el desarrollo del Espíritu. Sin este devenir de la conciencia, el hegelianismo quedaría como un racionalismo constructor del objeto, "Hegel podrá sacarse el mundo de la cabeza a partir de su Lógica porque primero se lo ha metido dentro en *la Fenomenología*, podrá deducir el mundo porque primero lo ha conducido a la interioridad y lo ha recogido en ella, podrá parecer que construye un mundo a priori, pero antes ha totalizado toda la experiencia a posteriori." ⁷³

La Historia del Espíritu, es la historia real de los hombres que son su encarnación real. Las experiencias humanas concretas prácticas se dan en esa historia espiritual como manifestaciones del desenvolvimiento mismo del Espíritu⁷⁴.

"En un pueblo se realiza en verdad la razón, ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su destino, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esencia y ha alcanzado también su destino"⁷⁵.

⁷³ Valls Plana, *Del yo al nosotros*, pág. 25

⁷⁴ Para Hegel el individuo debe llegar a ser consciente de su pertenencia a la comunidad del Espíritu, es la experiencia social necesaria para acceder a la conciencia universal esto inicia en la autoconciencia, cuando se da cuenta de que es una autoconciencia para otra autoconciencia, aunque todavía debe realizar la experiencia que le permita ganar su libertad en la comunidad. Estas experiencias se dan en un espacio limitado por dos experiencias decisivas: a) Dialéctica del señor y el siervo: el sujeto objetiva y cosifica al otro, porque esta experiencia está bajo el signo del deseo, y b) el reconocimiento mutuo por medio del mutuo perdón que podrá expresarse también como religión antes de ser Saber Absoluto conceptualizado.

⁷⁵ *Fenomenología*, pág. 210

La Filosofía tiene una función ideológica y social que transforma nuestras concepciones del hombre y del mundo, no transforma la realidad en sí, sino que da razón de lo existente, el análisis de la realidad debe estar sustentado en principios y categorías así como en una metodología, para que la Filosofía trascienda sus elementos puramente ideológicos y se vuelva praxis. Entre la Teoría y la actividad práctica transformadora es necesario desarrollar una labor de educación de las conciencias, de organización de los medios materiales y planes concretos de acción, para hacer efectiva una racionalidad. El quién y el cómo se haría esto, no es algo que compete directamente a la Filosofía, pues como ya se había aclarado, ésta se concreta al análisis y la reflexión, sin embargo esa reflexión no tiene porque ser un cuerpo doctrinario petrificado, por ello la Filosofía debe relacionarse con otras disciplinas para actuar en conjunto. La Filosofía debe ofrecer elementos a la comunidad para que ésta se organice y exija a las instituciones del Estado el cumplimiento de sus funciones y fines mediante la observancia y supervisión.

Capítulo 3

La Etica como vía de transformación

*El amor más que conocimiento es reconocimiento, es creador,
pero las uniones son destructoras de la individualidad.
Las personas deben mirar más allá de ellas mismas,
ver más allá es una fraternidad con los otros seres,
esto implica descubrir que la visión más profunda del amor
es la vida y la muerte no separadas sino en una dialéctica,
es un aprender a ver el mundo y a los otros.*

Octavio Paz.

3.1 La intersubjetividad en el sistema hegeliano.

En este apartado trataremos el tema de la intersubjetividad en la Fenomenología del Espíritu; pensamos que esta categoría es central en la Filosofía de Hegel y que está presente en toda su obra. Para Hegel el individuo no está encerrado en sí mismo, en el momento de la autoconciencia cuando así ocurre, es un momento transitorio⁷⁶, porque el sujeto debe ser remitido a la realidad a través de la relación intersubjetiva. Hegel busca el acto humano por excelencia, ese acto será social y objetivo, pero sólo podrá darse cuando sus condiciones históricas están dadas y asumidas.

La Fenomenología es una obra demasiado compleja, como para describirla, como muchos pretenden, en términos tan simplistas como la distinción entre realidad y pensamiento, o juzgar la filosofía de Hegel como un panlogismo que no tiene nada que ofrecer más que una visión cuadrada y determinista de la realidad.⁷⁷ Para Hegel el pensamiento es inmanente a la realidad y en ella misma se realiza, Hegel busca, como luego lo hará Marx,

⁷⁶ A demás de un momento transitorio es también una abstracción pues es claro que no hay un momento de la autoconciencia en la existencia efectiva, sino que la autoconciencia deviene o se va dando a al par de la vida y la conciencia y desde ellas nosotros abstraemos la autoconciencia como un momento para comprenderla en su esencia

⁷⁷ Es cierto que Hegel presupone en la *Fenomenología* casi todo, pero su suposición no es una suposición lógica, sino un presupuesto dinámico que se establece desde el punto de partida inmediato de la conciencia sensible humana que tiende hacia la universalidad total y real, hacia el espíritu "El espacio quiere ser cosa, la cosa quiere ser viviente, el viviente quiere ser hombre, el hombre quiere ser Dios, todo el mundo quiere ser Dios a través del hombre pero eso no sería posible, ni en cristiano, ni en hegeliano, si Dios no hubiera querido ser antes hombre y mundo" (Cf. Valls Plana Op cit pag. 101)

una sociedad nueva, una sociedad en donde los individuos deberán identificarse con la objetividad social como individuos libres que han ganado su propia libertad.

Aparentemente existe independencia entre los sujetos, pero en realidad están íntimamente relacionados, un sujeto sólo puede realizarse como hombre en la medida en que es solicitado a exteriorizarse por otro hombre, y en la medida en que ambos sujetos se unan en el Todo universal, es decir en la comunidad, podrán realizar su verdadera independencia; "...por tanto estos momentos no aparecen distribuidos entre dos extremos independientes (de manera que uno fuera solamente solicitante y el otro solamente solicitado) que se enfrentan sólo en sus vértices contrapuestos, sino que su esencia consiste pura y simplemente en esto: en que cada uno sólo es por medio del otro."⁷⁸

Así la realización del ser humano se revela como la dialéctica de esa actividad pasiva y de esa pasividad activa, que depende de la disponibilidad del hombre hacia los otros, sólo se puede ser hombre poniéndose al servicio de la humanidad haciendo que la acción individual se vuelva universal, este ascenso a la universalidad, no de manera solitaria sino a través del contraste con la singularidad ajena; la universalidad que se gana de esta manera recoge en su seno la oposición experimentada por los individuos y queda así cargada de dinamismo que debe regresar a la

⁷⁸ Fenomenología, pág. 87-88

individualidad para no quedarse en universal abstracto y muerto, si no es así, subsistirá aún la diferencia entre ser y concepto. La dialéctica hegeliana va del individuo al individuo pasando por lo universal, el universal que en un primer momento parece como un más allá sagrado, no está por tanto tan lejos, está ahí entre nosotros, aunque inicialmente no lo reconozcamos.⁷⁹

Es clara la procedencia cristiana de esta dialéctica, la originalidad de Hegel es que trata de descubrir esa estructura en la experiencia cotidiana, porque la unidad total del espíritu está desde siempre en ella misma. Lo sagrado que se presenta como trascendente debe verse como inmanente; si la conciencia sigue fiel a esta dialéctica acabará por reconocer esto.⁸⁰

Para Hegel la conciencia siempre está referida a los otros es una autoconciencia para otra autoconciencia, la conciencia no podrá detenerse nunca en una conciencia solipsista, sino que se verá empujada hacia la comunidad espiritual, ya que el espíritu es "el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo."⁸¹ El espíritu es por tanto sujeto plural y uno a la vez. Es muy común la crítica, sobre todo de la corriente existencialista, que se hace a Hegel de absorber las personalidades individuales en el todo colectivo, a esto podemos argumentar que Hegel analiza la Historia desde un punto de vista filosófico, es decir conceptual y no en la sola narración de

⁷⁹ Cfr. Valls Plana *Del Yo al Nosotros*, pág. 90-91

⁸⁰ Cabe aclarar que la dialéctica tiene una necesidad que no es absolutamente incondicional, sigue su desarrollo si se la secunda, pero si no, puede darse una regresión a figuras de conciencia inferiores. Ver Valls Plana, *Del Yo al Nosotros*, pág. 71-74

⁸¹ *Fenomenología*, pág. 113

hechos contingentes, esto no quiere decir que el individuo quede sacrificado o que Hegel le reste importancia, pues es en la comunidad misma en donde el sujeto encuentra su realización; la condición social del ser humano es una disposición natural de la especie, las conciencias siempre desean ser reconocidas por el otro, no pueden vivir en la indiferencia.

Con la dialéctica del amo y el esclavo, Hegel nos muestra una experiencia de intersubjetividad, pero en ella la intersubjetividad se encuentra sobre una base desigual, como lo vimos en el capítulo anterior; para Hegel la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria, garantizando la perfecta libertad e independencia de todos los miembros por igual.

En el momento de la autoconciencia coinciden por primera vez saber y objeto, aunque todavía no es una identidad total pues sigue ocurriendo la distinción entre el polo objetivo y el polo subjetivo de la conciencia, que a pesar de su coincidencia siguen diferenciándose. En la autoconciencia, comienza a descubrirse para la conciencia esta identidad última de subjetividad y objetividad, es un progreso fundamental que empieza a identificarse con el saber absoluto. Hegel explica que el mundo objetivado no puede disiparse del todo para la autoconciencia, no puede interiorizar en sí, sin más, los elementos que antes consideraba exteriores, sólo puede ser autoconciencia en el mundo. No puede dejar de tener ante sí al mundo y como ese mundo debe ser también un mundo personal, otra

autoconciencia. Así la autoconciencia es la reflexión que desde el ser del mundo sensible y percibido, es el retorno desde el ser otro, esto excluye cualquier solipsismo, la autoconciencia sólo puede ser tal como reflexión o retorno, sólo puede encontrarse a sí misma después de haber salido al mundo. Sin embargo el solipsismo sigue amenazante, pues la autoconciencia puede negar el mundo, olvidando que ella es reflexión o movimiento, que su propia existencia está ligada a la salida de sí en la alteridad, ahora no atribuye valor a esa alteridad pues está fascinada por el descubrimiento de su identidad, pero al desvalorar la diferencia y fijarse en su identidad frente al mundo, perdería la realidad de su movimiento reflexivo y moriría como autoconciencia: sin conciencia del mundo no hay autoconciencia.

Si la autoconciencia se emborracha con el descubrimiento de sí misma desdeñando la alteridad, recibe el castigo de su soberbia, se pierde así misma, por lo que no le queda más remedio que valorar la diferencia y mantener así su conciencia del mundo, debe mantener íntegros los dos momentos: su identidad y su diferencia con el mundo. El mundo se presenta a la conciencia ahora con una resistencia superior, no en virtud de su realidad material, sino espiritual; hay otros hombres ahí, dotados de independencia y valor igual a los míos, y no se dejarán dominar y devorar como cosas, es el mundo humano, la sociedad.⁸²

⁸² Cf. Valls Plana *Del Yo al Nosotros*, pág. 84-85

3.2 Moral y Ética.

El momento del espíritu y la crítica a la moralidad kantiana.

Hegel analiza el espíritu moral en su reflexión sobre la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant, en esta obra el defecto fundamental de esta moral para Hegel consiste en que la conciencia es más conciencia que autoconciencia. La conciencia kantiana encuentra ante sí un mundo natural que no determina sus actos morales, que no afecta su libertad, pero que está ahí indiferente a la moralidad, cuanto más libre se considera a la conciencia, más libre queda también el mundo. La conciencia declara por un lado que esos dos mundos son indiferentes entre sí, y por otro lado la moralidad es lo exclusivamente esencial y libre, y la naturaleza debe ser la inesencial y dependiente, lo que resulta en una contradicción y todos los intentos por justificarla resultan artificiosos e inútiles.

Kant se mueve siempre en estos dos extremos: el puro deber y la realidad, la acción tiende a unir inevitablemente los dos extremos, pero no llega a unirlos, entonces se postula su unidad perfecta más allá de la conciencia finita. En Kant, esta conciencia que Hegel llama la "buena conciencia", no es el resultado de una coacción, está encerrada en sí misma, tiene un carácter individualista. Las conciencias que están frente a ella no pueden reconocerla, porque no hacen en ellos mismos lo que hace la buena conciencia, se encuentran dos individualidades frente a frente con

pensamientos contrarios; si los otros acogen la acción de la buena conciencia, significaría su autoaniquilación, pues estarían aceptando algo contrario a lo que son; para conservar su sí mismo propio, el derecho a la propia actividad, deben negar el valor universal de la acción moral de la buena conciencia, y esa negación ocurre mediante el lenguaje, juicios y explicaciones, "...no sólo se saben libres de ello (de la determinación puesta por la buena conciencia), sino que tienen que disolverlo en su propia conciencia, anularlo por medio de juicios y explicaciones, para conservar su sí mismo."⁸³

"Volvemos a encontrarnos, así, con el lenguaje como 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 separa de sí mismo, que se objetiva como puro yo=yo y que en esta objetividad se mantiene como este sí mismo, y a la vez confluye de modo inmediato con los otros y es su autoconciencia (de ellos); se percibe a sí mismo (en la objetividad de la palabra) y es percibido por los otros; y el percibir es precisamente la existencia convertida en sí mismo."⁸⁴

El reconocimiento mutuo que es la realización del espíritu debe ocurrir por medio del lenguaje, la libertad se mostró, con toda la fuerza revolucionaria de su negatividad, como principio imposible de organización social: "La libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra

⁸³ *Fenomenología*, pag. 379

⁸⁴ *Fenomenología*, pag. 380

región del espíritu autoconsciente, en el cual vale como lo verdadero en esa irrealdad; en el pensamiento de eso verdadero se reconforta el espíritu, en tanto que es y permanece pensamiento..."⁸⁵, en donde la libertad es destructiva de todo menos de ella misma.

La crítica de Hegel a la buena conciencia, que pasa a ser el "alma bella" que se contempla a sí misma porque no es reconocida por nadie, es paralela a la posición de Goethe quien se opone a este idealismo subjetivo que se llena de su propia vaciedad, olvidando la naturaleza objetiva y acabando en el quietismo. El alma bella precede a la reconciliación definitiva que ocurrirá en el perdón mutuo y que será la relación plena del concepto de espíritu. El alma bella se sabe identificada con lo esencial, una "voz divina" que escucha en su intimidad, es el culto perfecto de la unión del hombre con Dios. Esta "voz divina" no es algo lejano, como lo es para la conciencia desgraciada, sino que es voz propia, saber de sí mismo, la divinidad está presente, y no de forma pasiva, sino que es fuerza creadora que engendra una palabra bella que constituye la comunidad, "La conciencia sabe la inmediatez de la presencia de la esencia en ella como unidad de la esencia y su sí mismo como el en sí vivo. Sabe su Saber como la religión, que, como saber intuitivo o existente, es el lenguaje de la comunidad acerca de su espíritu."⁸⁶

Sin embargo ésta es una religiosidad recóndita, si bien Dios o la esencia se

⁸⁵ *Fenomenología*, pág. 350

⁸⁶ *Fenomenología*, pág. 382-383

hallan presentes en la autoconciencia y pasan por la conciencia al lenguaje y a la comunidad, pero el alma bella no valora igualmente su posesión interior de lo esencial y su dicción, la conciencia y la palabra que constituyen la comunidad son meras prolongaciones de lo verdaderamente esencial que es la autoconciencia, por ello el alma bella recae en la intimidad y se le esfuma el valor absoluto de la exterioridad, al perder la objetividad y la verdad se pierde también la interioridad verdadera, "(al alma bella) le falta la fuerza de la enajenación. La fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser. Vive angustiada por no manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo.....y confiarse a la diferencia absoluta."⁸⁷

Esta alma bella, es un alma desventurada que "arde consumiéndose en sí misma y se evapora como nube informe que se disuelve en el aire", cae en un lirismo insustancial y pierde así su propia sustancia. Sólo en la acción se supera la contradicción naturaleza- moral, pues la conciencia moral se ve realizada en el mundo. De hecho, es justo aquí, cuando el puro saber se transforma en deber porque ya no es contemplativo sino actuante, y su objeto se presenta como deber⁸⁸.

De manera esquemática lo representaríamos así:

⁸⁷ *Fenomenología*, pág. 384

⁸⁸ Ver *Fenomenología* pag. 352-355

1. La autoconciencia sabe el deber como su esencia, hay una identidad de lo universal (el puro deber) con lo particular (el sí mismo), en la conciencia moral está la inmediatez con el Espíritu.
2. La autoconciencia moral sólo es autoconciencia en tanto que hay otro exterior a ella.
3. La realización de la conciencia moral en la acción se presenta como síntesis de los dos puntos anteriores.⁸⁹

La acción moral, el obrar, convierte al puro deber en ley de la naturaleza, esto implica la superación del deber mismo, sólo hay deber cuando hay esfuerzo y resistencia. Si moral y naturaleza son contrarios, como afirma Kant, entonces debe haber una unión diléctica necesaria de ambos, so pena de que la acción moral no se diera nunca. Para Hegel la naturaleza no puede ser suprimida porque la acción resultaría imposible.

El criticismo kantiano propone, para desplazar la tesis de la supresión de la sensibilidad, una conformidad de la naturaleza sensible con la moralidad, acuerdo que se postula como:

“...la conformidad perfecta entre la voluntad y la ley moral es la santidad, una perfección que no puede alcanzar en ningún momento de su existencia ningún ser razonable del mundo sensible. Sin embargo es exigida como

⁸⁹ Cfr. Hyppolite, Jean *Op Cit* pág 432-435

prácticamente necesaria, solamente puede ser conseguida en un progreso infinito hacia esta conformidad perfecta y según los principios de la razón práctica, es necesario admitir un progreso práctico semejante como el objeto real de nuestra voluntad”⁹⁰

Esta respuesta es más bien un perpetuo desplazamiento del problema, en realidad la voluntad efectiva y la moralidad nunca pueden estar en conformidad, simplemente porque entonces no habría moralidad, por ello Kant, aplaza infinitamente esa reconciliación que sólo se puede dar en el más allá a través del buen actuar en el más acá para alcanzar la santidad.

La voluntad efectiva no está en conformidad con el deber porque no hay una conciencia moral efectiva como supone Kant, porque la conciencia moral para ser tal debe ser perfecta, así que nos encontramos ante puras conciencias imperfectas; esta concepción moral del mundo resuelve la contradicción de la existencia y el puro deber desplazando la propia conciencia situándola más allá en otra conciencia, en el Santo Legislador.⁹¹

¿Cómo podrá esta alma bella enajenarse perfectamente, cómo se reconciliará con la realidad y con la razón al mismo tiempo?: para Hegel sólo en el choque de las subjetividades contrapuestas, en el conflicto social se encontrará la realidad que la subjetividad vacía anda buscando, así toda la realidad habrá cobrado la intimidad y la vida de lo subjetivo al mismo

⁹⁰ Kant *Crítica de la Razón Práctica*, Pág. 149

⁹¹ Cf. Hyppolite, Jean *Op Cit* Pág. 443

tiempo que la subjetividad saldrá de su pozo y se encontrará realizada en la comunidad. Este choque de las subjetividades, se alza sobre el juicio condenatorio y la confesión, en donde las conciencias renuncian a la unilateralidad de su acción; la conciencia que perdona después de haber juzgado, renuncia a la unilateralidad de su juicio, surgiendo la reconciliación. Para Hegel existe una necesidad del pecado y la redención.⁹²

El alma bella es rechazada por los que niegan la bondad de su acción universal, el drama consiste en que esta alma bella no puede dejar de considerarse buena y los otros no pueden dejar de considerarla hipócrita. Esta conciencia que se opone al alma bella tiene su propia contradicción, porque se limita a juzgar la acción y la intención ajena, sin pasar ella misma a la acción. La conciencia honesta ante el juicio condenatorio, decide confesar la particularidad de su acción, esperando la otra que confiese su inactividad, pero éste último no confiesa, es el “corazón duro” que se encierra en la condenación del otro cayendo en el infierno y la locura. La acción continuada de lo universal en el “corazón duro” le solicita la confesión de su propio pecado, ésta universalidad no puede ser ignorada por la conciencia que confiesa su dureza y unilateralidad produciéndose el sí de la reconciliación, el reconocimiento que es el espíritu absoluto.

El perdón mutuo es saber puro y Dios manifiesto, realidad socio-histórica que aúna la pura continuidad de lo universal y la pura discontinuidad de lo

⁹² Ver *Fenomenología*, pág. 389-391

singular, universalidad que a través de la acción particular, constituye a la singularidad como ciudadanía en el mundo. El perdón mutuo funda el saber absoluto que busca la fenomenología. La comunidad entre los hombres ha de ser una comunidad de saber y acción, que pasa por la muerte que es la aceptación de la diferencia tan absoluta como la identidad y se realiza en el lenguaje como lugar del reconocimiento mutuo. Esto prueba que Hegel no se enfrasca en el análisis del sujeto cognoscente y del conocimiento de manera abstracta, sino que trata de resolver el problema del saber en el marco de la Historia y la acción de los hombres.

El saber absoluto y la comunidad universal.

Al final de la Fenomenología la ciencia queda fundada, se ha ganado la plataforma donde asentar el edificio de la ciencia, es decir la científicidad, pasamos de las figuras parciales del saber al saber total, del saber esto o aquello bajo un punto de vista parcial al saber uno, definitivo y absoluto. En este momento coinciden certeza y verdad, lo subjetivo y lo objetivo, pero la diferencia subsiste, y se ha consolidado incluso al ser superada. El objeto ha ganado su total independencia y libertad en la medida en que se ve afectado por la mismidad del sujeto. El objeto es plenamente objetivo porque él mismo es subjetividad y está identificado como tal, ese objeto es la comunidad espiritual, un nosotros que es un yo y un yo que es un nosotros, que realiza en la existencia lo que el espíritu es desde siempre en sí. Y el saber que tiene por objeto a esa comunidad es saber del mismo

espíritu que reintegra al sujeto absoluto su objetivación perfecta, sin restarle objetividad, sino confirmándosela.

Es en el saber absoluto en donde entendemos que la fenomenología es la organización conceptual de la historia.⁹³ El fin (finalidad o sentido) de la Historia ha empezado a ser real, este fin es la comunidad autoconsciente en la cual todos los individuos son libres porque son universales y se reconocen entre sí, no porque se tracen unas fronteras entre los derechos particulares de cada uno, sino porque el Todo es de todos, la voluntad individual de cada uno realiza el bien universal a través del perdón de la parcialidad de las acciones singulares. Éste es el sentido global del saber absoluto, comprende la historia como realización de la comunidad absoluta, Dios sólo es Dios en el reino de los espíritus, es decir en la Historia; la metafísica se ha hecho Historia, Política, Sociología, etc., Dios es la comunidad humana realizada.

Moral y Estado.

Como hemos visto la Filosofía Crítica ha pretendido separar Naturaleza-Libertad como dos realidades independientes. Por un lado una autoconciencia cerrada en sí misma y por el otro lado un ser ahí abandonado por la autoconciencia: "Cuanto más libre se hace la

⁹³ Ver *Fenomenología*, pag 473

autoconciencia más libre se vuelve también el objeto negativo de su conciencia.”⁹⁴

Según Hegel el fin de la conducta humana, que es al mismo tiempo la realidad en la cual tal conducta se integra y perfecciona es el Estado. La Ética es una Filosofía del Derecho para Hegel, el Estado es la totalidad ética, “Dios realizado en el mundo”⁹⁵ Este Estado es la culminación de lo que Hegel denomina “eticidad” (Sittlichkeit), o sea la moralidad que encuentra cuerpo y sustancia en instituciones históricas que la garantizan en tanto que la moralidad (Moralität) es por sí misma, simplemente intención o voluntad subjetiva del bien. El Bien es la esencia de la voluntad en su sustancialidad y universalidad, es la Libertad realizada, el absoluto final del mundo consumado en el Estado.

Para Hegel en la sociedad civil no se resuelve el problema de la Libertad, porque es un mundo de intereses en conflicto, la Libertad se realiza sólo en el Estado, donde se da la totalidad realizada de los intereses de todos concordados por medio del gobierno, que es un estamento o clase social dentro de la Sociedad Civil que tiene esa función universal. En el desarrollo del Espíritu la Libertad está como impulso pero mediada por la realidad, por las contradicciones de la Sociedad Civil, pudiendo ser sólo en el Estado como conciencia colectiva o convicción de la razón o razonabilidad más allá de la discutibilidad de la norma constitucional.

⁹⁴ Hegel, *Fenomenología del Espíritu* Pág. 352

⁹⁵ Hegel *Filosofía del Derecho* &258 Agregado

La moralidad no es más que la intención o la voluntad subjetiva de realizar lo que se encuentra efectivamente realizado en el Estado. La Eticidad es la realización del Bien mismo en realidades históricas: la Familia, la Sociedad Civil y el Estado: "Es el concepto de Libertad, convertido en mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí".⁹⁶

Las Instituciones éticas tienen una realidad superior a las de la naturaleza porque se trata de una realidad necesaria o interna.⁹⁷ La más alta manifestación de la eticidad es el Estado.

A diferencia de Hegel, Kant se mantiene en una conciencia abstracta trascendente a toda temporalidad, pura, es decir sin experiencia, es una conciencia desventurada que se refugia en el más allá consciente de su finitud en el más acá. La virtud va en contra del sentimiento y pretende establecer una congruencia entre el reino del más allá como algo que se tiene cerca de sí con sólo tener buenas intenciones. El sujeto kantiano no actuante se ausenta del horizonte moral, es el alma bella; el sujeto hegeliano es la conciencia honesta que no vive angustiada y asume el riesgo de pecar.

La voluntad aparece primeramente como individual, después como particularización que se enfrenta a lo extraño, después se revela la unidad de ambos momentos; estos momentos corresponden a su vez a la estructura del orden jurídico moral: primero el Derecho abstracto (derecho privado,

⁹⁶ *Ibid* & 142

⁹⁷ *Cfr* *Ibid* & 146

propiedad y contratos), segundo el de la moralidad (postulados morales dirigidos al individuo), tercero es la unidad de los dos o reino de la ética. Esta libertad de la voluntad se desarrolla en las instituciones concretas de la comunidad humana: Familia, Sociedad Civil y Estado.

El Estado no debe confundirse con la Sociedad Civil, el Estado está en un nivel más allá de los intereses particulares, del *laissez faire*, *laissez aller*, de la sociedad burguesa, ya no es una autoconciencia egoísta sino una autoconciencia general y racional: Lo estatalmente racional equivale a la Libertad ya no insolente ni solitaria, sino sustancial.⁹⁸

Mucho se ha criticado a Hegel por la exaltación que hace del Estado como la culminación de toda moral, tachándolo de adorador del Estado Prusiano; sin embargo Hegel está lejos de sostener dicha postura, el Estado que Hegel propugna no es el del absolutismo prusiano, su concepción del Estado tiene a la base lo que él entiende como libertad general y sustancial, que se asemeja no a la voluntad individual, sino a la voluntad general.⁹⁹

Mucho se ha dicho sobre la ausencia de una Ética en la Filosofía de Hegel, pero tales hipótesis están lejos de ser ciertas. Es claro y evidente el poco interés de Hegel sobre problemas de conducta y asuntos de conciencia, por ello se podría pensar la ausencia de una Ética. En efecto, Hegel mostraba

⁹⁸ Bloch *Sujeto-Objeto* pág. 229

⁹⁹ Para Hegel la voluntad es universal en el sentido de que universal es racional. Ver Bloch *Sujeto-Objeto* Pág. 238

poca inclinación hacia problemas morales subjetivos: la conciencia y las intenciones, porque para Hegel, no sólo en la moral sino en todo su sistema, todo aquello que refiera a la pura interioridad le es ajeno; lo que le interesa son los actos y los frutos morales, no los juicios moralizantes. Para Kant estos juicios moralizantes son los únicos decisivos, sobre todo los que se refieren a las buenas intenciones. La moralidad de una conducta no depende, para Hegel, de las buenas intenciones sino del contenido del objeto elegido y perseguido, surgiendo así y sólo así un lazo con la polis social que unifica al hombre entero subjetiva y objetivamente, tanto en el plano sensible como en las costumbres, este objetivismo hegeliano rebasa la moralidad por la moral. Hegel trata problemas desde la familia, las necesidades, el patrimonio; desde la propiedad territorial hasta problemas sobre los tribunales de justicia, la policía, las corporaciones y sobre todo del Estado, toda una serie de temas que nunca había tratado ninguna Ética.

Hegel siempre considerará las conductas y no las intenciones, la acción efectiva y no los principios abstractos de las disposiciones interiores, Hegel pretende enlazar la existencia humana y la existencia pública, para él las cuestiones de conducta se convierten en cuestiones de actitud. La Ética no falta en la Filosofía hegeliana, simplemente es una Ética que ve al hombre inmerso en la colectividad, y rechaza las buenas intenciones como sublime hipocresía o narcisismo de las virtudes siempre fragmentarias. Hegel está totalmente contra toda Ética de las intenciones que tiene su culminación en Kant, esta Ética lleva todas las debilidades y evasivas de los buenos deseos,

es algo secundario al lado de la Etica Pública que propone Hegel. A pesar de ser el conocimiento de sí mismo la meta que persigue la Filosofía de Hegel, la subjetividad debe manifestarse ante todo, debe salir de su pura interioridad, esa objetivación constituye el tránsito de la moralidad a la moral real en la vida real, se debe querer algo grande, pero se debe también aspirar a realizarlo, de otro modo será un querer nulo, los Laureles de la simple voluntad son hojas secas que jamás han reverdecido.

Hegel elaboró y llevó hasta sus últimas consecuencias la teoría política del Estado-nación. En la actualidad, las naciones y naciones-estado, no son otra cosa que fachadas y tapaderas que ocultan realidades capitalistas de mayor amplitud, sin embargo esas fachadas no dejan de ser una realidad, el Estado se afirma por doquier empleando a un tiempo el saber y la coacción, su realidad y su virtud. El Estado engloba y subordina así la realidad, que Hegel llama "sociedad civil", es decir, las relaciones sociales que contienen y definen la civilización.

El pensamiento hegeliano se concentra en una palabra, en un concepto: el Estado. La grandeza del sistema hegeliano, a diferencia de otros grandes clásicos como Platón, Aristóteles o Kant, es una determinada relación con lo real, con la práctica, no es, por tanto, de orden filológico, ni representable a partir del lenguaje. Hegel ha dado forma sistemática al Logos Occidental, cuya génesis arranca de los griegos, la Filosofía y la ciudad antiguas. La Razón supone un sujeto distinto a un individuo cualquiera, a una persona o

conciencia accidental. Tal racionalidad se encarna en el hombre de Estado y se realiza en el Estado mismo. El Estado se sitúa en el más elevado de los niveles filosóficos, engloba incluso lógicamente, es decir en una cohesión suprema, los resultados de las luchas y las guerras, o sea de las contradicciones históricas (dialécticas). El Estado, sujeto filosófico absoluto en quien se encarna la racionalidad, encarna él mismo la Idea, es decir, la divinidad.

Considerado genéricamente, el Estado no es otra cosa que la humanidad razonable que se autoproduce en el curso de la Historia. El Estado cimienta y corona el cuerpo social, que sin él se desharía en migajas. El estado racional posee según Hegel, una base social, la clase media, en ella se halla la cultura que se une a la conciencia del Estado; no hay Estado moderno sin clase media, es su cimiento en lo que se refiere a la inteligencia y la legalidad. Ni campesinos ni obreros pueden constituirse en pilares del Estado. De esta clase media salen los funcionarios. La Filosofía como tal se cumple en el hegelianismo, que resume y condensa su historia en el Estado, cuyo sistema aporta la teoría, la Filosofía se realiza completamente en la Historia. El sistema filosófico-político une lo racional y lo real, lo abstracto y lo concreto, lo ideal y lo actual, lo posible y lo realizado. Todos estos aspectos de la modernidad fueron captados, previstos y anunciados por Hegel a principios del siglo XIX.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Cfr. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, pag. 15

4. A MANERA DE CONCLUSIONES

4.1 La organización estatal actual. Problemáticas del neoliberalismo y la importancia de un proyecto ético.

Hegel supo discernir los rasgos esenciales; acentuándolos, estableció el concepto de Estado, la utopía de principios del siglo XIX. En Hegel y el hegelianismo, el saber triunfa, en la sociedad y Estado actual el saber queda relegado al margen en vez de ocupar el centro. Para los políticos es más importante la información que el conocimiento verdadero, porque aquella les permite una mayor manipulación de la sociedad. La organización estatal actual está privada del humanismo hegeliano. La ciencia se inserta en los aparatos de producción y de control, y el saber como tal es propio sólo de una élite, la Universidad. Para los hombres de Estado, el saber funciona como un banco de datos, una información, el conocimiento se convierte en saber institucional que acciona de dos formas: en la materialidad (producción) y en la idealidad (política).

En la actualidad hay una total desconexión entre los individuos y la comunidad, debido a que todos defienden sus intereses personales, los sujetos actúan desde una visión particular y egoísta, lo curioso es que en la ideología neoliberal, entre más se haga valer el interés propio se considera más apto al sujeto, más práctico y capaz, la práctica se concibe así en un

sentido sórdido, estrecho y egoísta.

Desde el punto de vista ético, nuestro trabajo resalta la necesidad de un replanteamiento axiológico a través del análisis, la crítica, y el cuestionamiento de los valores que privan en la vida del hombre actual, es necesaria la creación de una nueva axiología en correspondencia con la objetivación y verdadera realización del hombre. La Libertad y lo social responden a la naturaleza del hombre, entendiendo lo social como vínculo interhumano. Para el hombre hay una necesidad de la moral de la que no puede liberarse, pues la Libertad en la que se sustenta, está en la constitución misma del hombre. El hombre no puede dejar de ser moral, es una respuesta antropológica basada en la propia naturaleza del hombre, pero esta nota no explica por sí sola la necesidad de la moral, es necesario destacar lo social pues el sujeto no es moral como individuo aislado sino en su relación con los otros; el hombre es un ser social, Hegel toma en cuenta esto, para él la conciencia son los hombres, Hegel parte de la conciencia que representa no al individuo sino a los hombres en general. La moral es necesaria para regular las relaciones mutuas entre los sujetos para que pueda darse la comunidad o cierto orden social. La moral es interioridad porque es asunto social; la necesidad de la moral está en el hombre como ser social.

La ética de Habermas muestra elementos teóricos de reflexión que nos inducen al planteamiento de una posible racionalidad desalienada, con su teoría de la comunidad ilimitada de comunicación. A continuación explicamos ésta teoría y planteamos su inviabilidad.

Podríamos pensar a partir del supuesto o la base de la intersubjetividad, que exista un acuerdo entre los sujetos, sin embargo estamos de acuerdo con Hegel cuando manifiesta de manera categórica que el sano sentido común no puede conseguir el acuerdo de las distintas conciencias: "El buen sentido común apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente en él; en otras palabras 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."¹⁰¹

El buen sentido a nada nos lleva, el acuerdo de las conciencias a que Hegel apunta es la ciencia, el saber absoluto en donde las conciencias no se encuentran en situación desigual, sino que se reconocen unas a otras en un mismo nivel. En la ciencia el espíritu alcanza su madurez. Es la ciencia el

¹⁰¹ *Fenomenología*, pag. 45-46

conocimiento plenamente objetivo y a la vez subjetivo, autoconciencia del Todo, comunidad autoconciente, sólo en ella se supera la diversidad de las conciencias y de sus puntos de vista. Para Hegel mientras la conciencia no acceda a la ciencia no puede ponerse de acuerdo con los otros, los otros le permanecen exteriores, sólo le queda el poder de afirmar gratuitamente su propio modo de ver, pero los otros frente a él también afirman su propio punto de vista con el mismo derecho: "Una aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra."¹⁰²

La ética de Habermas plantea esta comunicación a nivel de la razón, pero no llega a darse porque los individuos están en distinta posición. Esta ética "comunicativa" pretende superar ese escollo al postular que lo ideal tiene su raíces en lo real, mas exactamente en el lenguaje realmente existente, esta ética no oculta su raíz kantiana: el horizonte de la universalidad, pero lo busca en el diálogo o intercambio de argumentos que ya en la comunidad real anticipa o prefigura la "situación comunicativa ideal", esta situación es la que establece las condiciones universales de todos los actos de habla, en tanto que los sujetos reales, dialogantes, se comunican racionalmente o mediante razones¹⁰³.

El objetivo de los hablantes no es otro que el consenso racional no fáctico, pero semejante consenso presupone una distribución recíproca de los papeles comunicativos, los sujetos dialogan desde posiciones simétricas por

¹⁰² *Fenomenología*, pag. 52-53

¹⁰³ Ver Habermas, *J Teoría de la acción comunicativa II* Ed. Laurus.

lo que toca a su participación y no desde posiciones comunicativas desiguales.

Pero en realidad los participantes viven en una sociedad en la que prevalecen los intereses vinculados con determinadas relaciones de propiedad y su irreconciliabilidad se traduce en conflictos de clase, y la comunicación no puede dejar de verse afectada por esos intereses. Los participantes quedan situados en posiciones desiguales y el consenso racional se hace imposible. La transformación semiótica o pragmática de la ética trascendental, de la ética de Kant, no puede superar el dualismo de lo ideal y lo real, ya que los intereses particulares, al entrar en conflicto, generan la explotación, la opresión y la violencia que distorsionan o hacen imposible el diálogo y el consenso racional¹⁰⁴.

Así sólo cabe aproximarse a ese modelo de "comunidad ideal de diálogo", mediante la desaparición de esos intereses y conflictos, tal ética produce una inversión en los términos que la conduce a un utopismo irremediable, no es que los hombres se deban comportar racionalmente y en consecuencia dialogar con razones superando el problema de asimetría que distorsiona la comunicación, sino que esa asimetría y los conflictos en los que se traduce desaparecerán en la medida en que la razón imponga un diálogo, libre de impurezas y coerciones. Si no se consigue este principio no se realizará la unidad de las conciencias, que estarán separadas por la parcialidad de sus

¹⁰⁴ Ver Jürgen Habermas *Moralidad, Ética y Política. Propuestas y críticas*

perspectivas, la humanidad no podrá ponerse de acuerdo porque no habrá alcanzado todavía su raíz, las opiniones de los hombres se combatirán entre sí.

Para Hegel la reconciliación de las conciencias es la plataforma del saber absoluto que se encuentra al final de un camino doloroso y de lucha, consigo mismo y con los demás; superar el aislamiento de las conciencias particulares, es un proceso de liberación de la parcialidad de todas las perspectivas. La ciencia es conocimiento a la vez objetivo y subjetivo, y solamente en ella se puede superar la diversidad de las conciencias, mientras esto no suceda, no puede existir un acuerdo con los otros, cada quien afirma su propio modo de ver. Hegel nos explica que estas conciencias exteriores entre sí tienden, sin embargo, al acuerdo, por lo que buscan convencerse una u otra porque son conciencias humanas y no pueden resignarse a vivir en la extrañeza mutua, su mismo combatirse está movido por la necesidad de unirse en un saber común y objetivo. Pero aun suponiendo que la intuición de una conciencia particular fuese acertada y con valor universal, sería necesario sacarla de ese pozo subjetivo a la luz del día¹⁰⁵ para ganar el saber plenamente objetivo y accesible a todos, si no es así estaríamos ante una intuición idealista y esotérica semejante al idealismo anterior a Hegel.

Hegel es categórico, sólo cuando se conciba el absoluto como sujeto

¹⁰⁵ *Fenomenología* pág. 45-46

dinámico o como concepto vivo que se despliega orgánicamente desde la unidad a la multiplicidad, será verdaderamente ciencia, unidad real de saber y objeto, profundidad subjetiva y expresión asequible a todos; mientras no se consiga este principio no se realizará la unidad de las conciencias.

Las dificultades por las que atraviesa la sociedad actual son grandes, y resulta difícil construir espacios democráticos dentro de un contexto que promueve el capitalismo globalizador con proyectos económicos neoliberales que exacerban los conflictos y las contradicciones y ahondan más las diferencias entre las clases sociales reduciendo las opciones y expectativas, tanto para los individuos como para gran parte de los grupos sociales; pero pensamos que es posible conseguir alternativas, construyendo, desde nuestra perspectiva latinoamericana, una axiología que trascienda los valores que integran la mentalidad moderna impuesta por occidente, como son el dinero, el prestigio y el poder, y que nos liberen del cinismo, el conformismo y la pasividad que nos ha impuesto la ideología neoliberal.

La lucha por una mejor calidad de vida, así como por la recuperación del planeta, exige el replanteamiento de una ética global con fundamentos axiológicos nuevos que reproduzcan un tipo humano más libre y creador, de formas comunitarias, como apertura a una auténtica democracia.

La sociedad atomizada en el mundo de hoy, impide al hombre el desarrollo de sus potencialidades, coartando el desenvolvimiento de su personalidad homogeneizada, gracias al avance tecnológico que cibernetiza tanto al individuo como al conjunto de expresiones de la vida cotidiana. El alto grado de impacto que tiene la inserción de la tecnología en todas las formas de expresión de la vida social y su correspondencia con la deshumanización y robotización del hombre ha provocado una profunda irracionalidad del desarrollo capitalista que destruye a la naturaleza y provoca profundas desigualdades sociales. El control que ejercen las instituciones de poder sobre la vida social, impide el desarrollo de las potencialidades humanas y las fuerzas creadoras del hombre. La burocracia y los organismos estatales recomponen el conjunto de actividades y formas de participación.

La reflexión filosófica que presentamos en este trabajo está encaminada a revalorar la importancia de la Filosofía en la transformación del mundo, ese es el verdadero valor de la Filosofía.

En este nuevo milenio nos enfrentamos a un mundo muy complicado, debemos reflexionar sobre la necesidad de una reasignación de roles que evite que los países tercermundistas, como México y toda América Latina, queden excluidos del mundo del siglo XXI, pues, si no es así, al igual que se desarrollan las células del cáncer en el hombre, se darán las desigualdades de desarrollo entre las naciones.

Otra de las consecuencias de la ideología neoliberal es el alto aprecio que se tiene mundialmente por el dinero, es un deseo pulsional por adquirir cada vez más y más satisfactores, esta adicción por el dinero ha provocado el tráfico de drogas y armas, la extorsión y el soborno, configurándose como un fin y no un medio que refuerza el individualismo y niega toda sociedad. Cuando el dinero sea lo único que mueva a la gente, y no estamos muy lejos de este punto, la recaudación de fondos se convertirá en el único fin y medio de la vida de los individuos y ya no existirá la sociedad. En el marco de la globalización donde los excluidos y potenciales excluidos representan la mayor parte de la población, el papel de la filosofía es dar una clara interpretación de la realidad, así es importante reflexionar sobre el mercado porque es un importante determinante de la vida social.

En toda la historia de la filosofía nos podemos percatar de esta actitud reflexiva de la filosofía, pero en estos tiempos en los que la Filosofía parece estar tan olvidada es importante recordar que sigue siendo tarea de la filosofía seguir pensando al mundo no importando que sea "globalizado". Es difícil sostener que la función de la filosofía no es interpretar el mundo sino transformarlo, pero lo que sí se puede hacer es tomar en cuenta todas las fuerzas que están en el juego y reflexionar: en realidad el filósofo no puede transformar nada, la acción concreta queda para las organizaciones; la filosofía solo puede pensar sobre las oportunidades y los peligros, hacer crítica y cuestionar todo. En la situación actual de globalización y neoliberalismo es difícil sugerir alternativas para los excluidos o potenciales

excluidos, parece que las alternativas quedan sólo para los que no se encuentran en esta situación, pues son los que tienen capacidad para reflexionar sobre lo que está pasando. Los excluidos son tan excluidos que no pueden pensar sobre su situación, y quedan rebajados a meros objetos. Este proceso de exclusión forzada, puede ser detenido a través de la organización social por ejemplo sindicatos, partidos, etc. que representen fuerzas de organización que pueden parar ese proceso de disolución social. Si los excluidos se relacionan con los no excluidos mediante la organización social se pueden buscar nuevas alternativas.

El destino histórico del proceder de la sociedad no queda determinado absolutamente a una situación meramente coyuntural, es una tendencia que tenemos desde hace ya mucho tiempo, se dice que contra la globalización no se puede hacer nada y que sólo queda adaptarse, pero aquí entra la reflexión que pone en duda esto, hay una fuerza extra-social que puede cuestionar la representación de la globalización como una religión. Se debe admitir que las tendencias al control total de la sociedad existen, pero las posibilidades de un control absoluto son muy difíciles.

Por otro lado la ruptura del código moral, que sirve de vínculo entre las instituciones, la sociedad y los individuos, conlleva a la ruptura del orden político y social, y ésta suele expresarse de múltiples maneras: motín, revuelta y rebelión, entre otras muchas bajo el signo de la acción colectiva que pretende restituir o cambiar el orden y resarcir la indignación moral.

Estos actos violentos, cada vez más comunes en nuestros días, llevan a sectores de la sociedad a poner coto a los abusos de autoridad, la negligencia de jueces, policías y funcionarios públicos, a las prácticas incorrectas de los representantes de las instituciones públicas y/o privadas, o a las autoridades que violan la ética de sus funciones. Esta violencia social, tiene un carácter político en la medida en que se cuestiona el orden político y social existentes. La búsqueda de la paz por medios violentos parece ser una característica de nuestros días, y no sólo en México, sino también en otros países como Estados Unidos, Venezuela y Brasil, por mencionar algunos. Estos actos muestran el alto grado de inconformidad de la sociedad ante la impunidad, el abuso y la prepotencia. Estos actos violentos son un fenómeno nuevo y tienen como características principales un alto grado de organización: hacer justicia por propia mano, espontaneidad y cohesión social. La acción colectiva se guía regularmente por el deseo de venganza y la reafirmación de la dignidad y del valor humanos. La violencia y el poder forman una diada inseparable y complementaria que solo se hace comprensible a la luz del conjunto de relaciones sociales, económicas, culturales y regionales que se establecen en y entre grupos, individuos e instituciones. El centro de la problemática está en la evidente insuficiencia de nuestro sistema de seguridad para contener y prevenir la violencia, y al mismo tiempo en la incapacidad de las autoridades federales y locales para acabar con la impunidad de la fuerza delictiva.

Ante este panorama de la situación actual ¿cómo se legitima lo que debe ser sin caer en la filosofía edificante en donde el deber engulle al ser?: asistimos a una reivindicación del neoliberalismo capitalista, que tiene como máximo logro la "economía de mercado", todo esto pone en juego la necesidad de una política que se impregne constantemente de los fines y valores que le dan su contenido emancipatorio. En el siglo XXI toda filosofía que pretenda bajar de las nubes, no puede ser indiferente a la necesidad de esclarecer los problemas fundamentales morales y políticos de la actualidad, sólo así puede contribuir, frente a todo positivismo, a modificar lo que existe hoy, con toda su causa de miserias, injusticias y enajenaciones.

La Filosofía es el acervo fundamental de la reflexión humana, que debe tener un gran auge en este siglo para propiciar un retorno al humanismo, frenando la deshumanización que vivimos a raíz del desarrollo de la tecnología, la industrialización y la técnica de las sociedades del siglo XX.

Tratando de no caer en dogmatismos pensamos que, después del análisis hecho en este trabajo sobre la Filosofía hegeliana, resulta valioso rescatar la experiencia intersubjetiva que se expresa como el acto fundamental del hombre, sin que el sujeto sea absorbido por lo universal sino reunificado, lo que equivale al reconocimiento y consolidación de la diferencia absoluta, de la absoluta alteridad. La importancia que Hegel otorga a la intersubjetividad y a la necesidad del sujeto de actuar, como sujeto histórico, en el conjunto social, son categorías que pueden utilizarse en el

análisis de la realidad actual, ya que la realización de cualquier ética se tiene que dar en este marco. Reconocemos que es difícil hacer propuestas concretas de solución pero por principio invitamos a la reflexión sobre las problemáticas actuales del mundo y concretamente de Latinoamérica.

4.2 La Filosofía Latinoamericana, una Filosofía del futuro.

La Filosofía del mundo actual está caracterizada por la desaparición del socialismo real, en Europa el estructuralismo cede su puesto a postestructuralismos de diverso corte, crece la influencia de la hermenéutica y dominan las filosofías de la comunicación y posmodernas; en los países angloamericanos se estrecha el ámbito de la filosofía analítica y se deja cierto margen a las filosofías que llegan del continente europeo. No podemos hablar ya de imperios filosóficos, en el mundo globalizado las filosofías viajan de un continente a otro, se entrecruzan y traspasan. En Latinoamérica, la filosofía se hace a partir de sus problemas, su historia y su realidad.

En la Filosofía de Eduardo Nicol hay una conjunción básica entre vida y filosofía, el compromiso de la Filosofía es responder a las situaciones reales, en Nicol podemos encontrar un intento por conjugar: razón-vida, esencia-fenómeno, verdad-historia, Filosofía-situación vital y hombre-historia sin caer en el subjetivismo o perspectivismo.

En *el Porvenir de la Filosofía*, Eduardo Nicol se cuestiona sobre los alcances de la Filosofía como actividad crítica del mundo actual. En su análisis Nicol afirma que en nuestra época la razón se combina con una nueva modalidad

de razón, a la que denomina "razón de fuerza mayor"¹⁰⁶ que amenaza con imponerse, una razón omnipotente que no da razón de nada, sólo fuerza la vida hacia la utilidad, imponiéndose a todos sin designio o voluntad, acabando con todos los logros históricos de la historia de la humanidad. Esta razón de fuerza mayor enajena los designios y aspiraciones más profundas del ser humano. A partir de este concepto de razón de fuerza mayor, como fundamento, Nicol trata de explicar el nuevo orden de las cosas, y después plantear un proyecto de reforma de la filosofía, que tiene como objetivo principal recuperar su fundamento ético consistente en el desinterés vocacional de la reflexión metódica: "...desinterés es una forma de philía: nos vincula al ser tal como es en sí mismo (no como es para nuestro provecho), y nos vincula al prójimo mediante la posesión racional del ser común. La razón comunica o manifiesta el ser. El ser es lo presente, lo que está siempre ahí, el mismo para todos: es lo manifestable o comunicable, la vía única de comunicación entre mi propio ser y el de mi prójimo. Pero no siempre nos enfrentamos al ser con la intención de manifestarlo puramente, de establecer entre nosotros esa comunicación pura que se denomina verdad. La intención de pureza es constitutiva en la obra de la razón. Razón pura es razón de amor. Y esto es lo contrario de la razón necesaria; porque el amor es inútil y la necesidad se desentiende de

¹⁰⁶ Queremos aclarar que Nicol no está proponiendo dos tipos de razón, sino que sólo son modalidades distintas de la misma y única razón, entendemos razón como estructuración, configuración, orden y fundamento del mundo, estas modalidades tienen en común que ambas son razón, cálculo, configuración del mundo, su diferencia estriba en que sus finalidades son distintas y no comparten el logos. Por un lado la razón discursiva que surge de la libertad humana y relaciona al hombre con su mundo y con los otros hombres, es comunitaria, mientras que esta "razón de fuerza mayor", no forma comunidades ni comunica al hombre con el hombre, no da razones sino que impone necesidades, no es obra del hombre

los amores."¹⁰⁷

La recuperación del fundamento ético permite a la Filosofía adquirir conciencia de los peligros a los que se enfrenta en la actualidad, y la confianza en sí misma para darse cuenta de que todavía tiene una noble función que cumplir en el mundo. Pensamos que la Filosofía sólo podrá reformarse si es capaz de emprender y proponer ideas para la reestructuración ética de la existencia humana, dotándose de conceptos teóricos claros y orientaciones prácticas bien fundadas para reorientar las discusiones sobre el avance tecnológico y de las Ciencias y despertar en las generaciones actuales y futuras una conciencia de la responsabilidad.¹⁰⁸

Según Nicol la Filosofía ha sido obra de una modalidad de razón que actúa con desinterés ante la realidad; se dispone hacia el ser con la intención de captarlo tal y como es, con fidelidad hacia la realidad, sin interponer un interés subjetivo o utilitario, y se dispone hacia el prójimo, con la intención de ofrecer la revelación y compartir la presencia de lo real. Nicol pretende actualizar el fundamento vital de la filosofía, reuniendo los principios metafísicos del ser y el conocer con el principio ético-vocacional. La Filosofía debe ser conciencia de su tiempo, de sus circunstancias mundanas,

¹⁰⁷ Nicol *El Porvenir de la Filosofía*, pág. 8

¹⁰⁸ Reiteramos la aclaración de que en este trabajo no pretendemos ofrecer planes concretos de acción, pues pensamos que ésta no es la labor de la Filosofía, pues muy al principio del mismo, aclaramos que la Filosofía es esencialmente teórica, pretendemos una Filosofía de la Praxis, entendiendo esto como una conexión entre la Teoría y la Práctica, la teoría es la Filosofía, pero como una teoría que sea una base realmente sólida y objetiva que nos puedan guiar en la acción. La competencia de la filosofía está a nivel de las ideas y de las concepciones generales de nuestro mundo, los planes concretos corresponden a otras disciplinas.

de su filiación y de las razones de su praxis desinteresada. Por ello es un compromiso de la Filosofía dar razón de esa razón de fuerza mayor que amenaza con dominar la vida del hombre, debe criticarla y explicar el por qué impide el desarrollo de la conciencia filosófica. La reforma ética que propone Nicol en la ciencia en general y en la Filosofía, apoyada por una teoría del hombre como ser histórico, encaja con los objetivos de este trabajo.

Igual que nosotros, la Filosofía de Nicol se preocupa por la inestabilidad que vivimos en la actualidad y con ello la posible desaparición de la Filosofía, ¿las ideas filosóficas serán importantes o el mundo puede seguir perfectamente sin la Filosofía es decir, libre de todo pensamiento reflexivo, crítico, dialógico e interrogante, desinteresado y objetivo?.

La vida actual restringe las posibilidades vitales a un solo tipo de actividad que persigue una sola finalidad: la utilidad. Con ello el hombre está perdiendo la libertad de crear su propio mundo, es decir de relacionarse con el mundo y con sus semejantes de maneras diversas y de que su trabajo, sea una proyección de su propio ser, un medio de formación espiritual; se está perdiendo el hombre como ser histórico.¹⁰⁹ El trabajo

¹⁰⁹ Entendemos por ser histórico al ser capaz de autoconstruirse y variar su forma de ser en el tiempo, extendiendo sus posibilidades vitales y sus capacidades para relacionarse con la naturaleza y su comunidad, entendemos el ser histórico por oposición al ser natural. Ser histórico significa la esencia misma de todas las aspiraciones y esfuerzos del hombre por habitar con su mundo el mundo natural y el universo que lo circunda. perder el mundo histórico significa perder la habitación, el amago y la conciencia del puesto del hombre en el cosmos, porque el hombre, como va la planteaba Hegel, es su historia

implica un cierto grado de enajenación del hombre, en tanto que no se relaciona con el ser en sí mismo como totalidad, sino sólo se dirige hacia la materialidad del mundo natural; pero esta enajenación tiene un sentido positivo que es la recuperación de la libertad creadora en el trabajo. El trabajo humanizaba la naturaleza y la cosa producida porque mantenía la formación del hombre como ser de la praxis. Pero en la actualidad esto no sucede así, el trabajo mismo está enajenado, cosificado, y con ello las potencialidades prácticas del trabajador, éste ya no se puede reconocer ni en su trabajo ni en el producto de su trabajo, la existencia se reduce a la mera laboriosidad despersonalizada en la que el trabajador en la mayoría de los casos concretos, no se realiza ni como ser obrero ni como hombre en su integridad, es sólo un eslabón más en la cadena productiva. El sujeto de la historia ya no es "histórico" en sentido propio, con personalidad, individual y colectiva. Los grandes problemas de la humanidad se convierten en cuestiones de mera supervivencia de la especie: alimentación, energía, conservación de recursos naturales, regulación política, balance del comercio mundial, población y control natal, pobreza y mala distribución de la riqueza, enfermedades y epidemias, armamentismo, guerra generalizada, violencia social sistematizada, crisis religiosa, luchas interétnicas, defensa de los derechos humanos, etc. Ante estos problemas la humanidad comienza sólo a dar respuestas tecnológicas únicamente basadas en cálculos y en artificios técnicos; los problemas que ha generado la revolución tecnológica -fundamentalmente la contaminación del planeta y la desestructuración de las sociedades modernas- pretenden resolverse

con más técnica.

La "razón de fuerza mayor" parece estar regresando al hombre a su estado natural, donde el hombre ya no es libre sino que se somete a este nuevo poder racionalizado de la necesidad. Esta nueva razón es eficiente para asegurar la supervivencia de la especie humana, pero pierde de vista los fines vitales de las personas, pues sólo mantiene a la especie ocupada en actividades necesarias y forzosas de las que depende la supervivencia de la humanidad, pero no da riqueza ni variedad a la vida individual y social. Esta nueva situación vital se caracteriza por el dominio inevitable del orden de la necesidad en todos los ámbitos de la actividad humana, la cancelación de las dimensiones libres de la existencia, sea en el pensamiento, la praxis, el trabajo o la creación artística, y el predominio totalitario de la utilidad sobre la actividad libre, este orden se impone necesaria y universalmente suprimiendo la identidad y la individualidad de los pueblos obligando a los ciudadanos a entrar en un nuevo contrato social de la despersonalización y uniformidad. Para Nicol, lo nuevo no son las necesidades de subsistencia, sino el hecho anómalo de que se impongan como los únicos fines de la existencia social y que determinen la actividad humana coartando toda capacidad de elección, se da una reducción de los fines a un único fin: la subsistencia, con ello es imposible cualquier forma libre no destinada a la utilidad pragmática, pues toda actividad libre representa un dispendio y una actividad sin sustento económico, sin reconocimiento social y sin enriquecimiento personal. Con ello no sólo está

amenazada la Filosofía como actividad libre del pensamiento, sino todas las vocaciones libres: el arte, la mística y la política, el pensamiento reflexivo mismo, la existencia del hombre como ser histórico: si el hombre pierde su historicidad, pierde su mundo, ese mundo que había sido ganado a la naturaleza y a la necesidad impuesta como subsistencia. "Si el peligro es real, como indican los síntomas, es externo, y tiene que ser total y final. Pero si es final, no atañe nada más a la Filosofía. Ella no habrá de morir sola, y nada podrá sustituirla. Cuando la vida humana la prive del sustento, si esto llega a suceder, se lo rehusará también a otras vocaciones, cuyas obras han expresado igualmente una actitud o disposición desinteresada ante la realidad."¹¹⁰

En el texto *El problema de la Filosofía hispánica*, Nicol percibe esta uniformación del mundo que se manifiesta tanto en la pérdida de las formas particulares de la tradición de las culturas orientales como occidentales "Esta concentración o totalización favorece hoy en los grandes el desarrollo tecnológico, y hasta el científico, pero la concentración se produce inevitablemente con menoscabo más o menos pronunciado de las vocaciones vitales, del arte vital de ser hombre completo, que es un arte de paz. Toda actividad, incluso las pacíficas actividades del arte, la literatura, la Filosofía, se aprecian sólo como ventajas logradas en el juego bélico de la

¹¹⁰ Nicol *El Porvenir de la Filosofía*

rivalidad.”¹¹¹

Para Nicol, los países latinoamericanos, que no están a la vanguardia de los avances tecnológicos, tienen una función particular que cumplir: sus ideas, su identidad cultural y su tradición histórica, les sirven de resistencia ante la deshumanización en la barbarie del neoliberalismo, la globalización y el mundo tecnológico de nuestro tiempo. La misión de estos países será el civilizar a los poderosos, deberán ser la vanguardia de la resistencia cultural, Latinoamérica tiene el reto de hacer una Filosofía universal como ciencia rigurosa, pero apoyada en el fortalecimiento de su tradición cultural y de su identidad histórica, para realizar la crítica del mundo moderno, demostrando al hacer filosofía, que no todo en el mundo está dominado por el imperativo de la utilidad.

En lenguaje hegeliano¹¹²: el otro somos América Latina con respecto a la totalidad europea, somos el indio, el africano, el asiático, el pueblo pobre y oprimido con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. La filosofía latinoamericana es un nuevo momento de la filosofía humana que puede constituir el futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial. Europa con sus prolongaciones culturo-dominadoras, Estados Unidos, no saben oír la voz del otro, porque como la voz de la filosofía latinoamericana no es

¹¹¹ Nicol *El problema de la Filosofía hispánica* pág 158

¹¹² Es necesario aclarar que si bien es un lenguaje hegeliano, no es este el modo de pensar de Hegel, pero si es cierto que aún mas allá del pensamiento de Hegel su lenguaje a sido utilizado para hablar de temas que él no tomo en cuenta en su momento

meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como bárbara, pero el hecho de encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, nos pone en una posición de filosofía del futuro, mundial, posmoderna, de liberación y antropológica.

Latinoamericana debe luchar por su reconocimiento, la aceptación del otro como otro es una opción ética, una elección y un compromiso moral, porque caminando en la liberación y reconocimiento del otro se alcanza la propia liberación.

Se podría pensar que la crisis actual de la Filosofía se debe a un insuperable problema de principios teóricos, y, aunque así fuera, eso no preocuparía, pues la Filosofía es esencialmente crítica, por lo que las crisis son normales, pero lo que está en crisis es la humanidad misma, por ello pensamos que la política, la educación, la economía y la sociedad en general deben impregnarse de un contenido ético, que impida reducir estos sectores a meros instrumentos de la clase en el poder; es necesaria la emancipación social sobre la base del conocimiento y crítica de lo existente, de la atención a las condiciones históricas actuales y de la utilización de los medios adecuados para su transformación.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA.

BLOCH, E.

1. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel.* Trad. Wenceslao Roces. Ed. F.C.E. México, 1985.

CAHN, A.

2. *Goethe, Schiller y la época romántica.* Buenos Aires 1960.

DILTHEY, W.

3. *Vida y Poesía. Goethe y la fantasía poética.* Ed. F.C.E. México 1945, pp. 147-212.
4. *De Leibniz a Goethe.* Ed. F.C.E. México, 1978.
5. *El Joven Hegel. Obras Completas.* F.C.E. México, T. V.
6. *Hegel y el Idealismo.* Trad, Eugenio Imaz. F.C.E. , México, 1956.

GOETHE, J.

7. *Fausto.* Introducción de Francisca Palau Ribes.

HABERMAS, J.

8. *Moralidad, Ética y Política. Propuestas y críticas.* María Herrera (coordinadora). Ed. Alianza Editorial. México, 1993.

HEGEL.

9. *Fenomenología del Espíritu.* Trad. W. Roces. Ed. F.C.E. México, 1985.
10. *Filosofía del derecho.* Prólogo Juan Garzón Bates. Ed. UNAM, México, 1985.
11. *Filosofía Real.* Introducción y traducción de José María Ripalda. Ed. F.C.E., México, 1984.
12. *Historia de Jesús.* Taurus, Madrid, 1975.

HEIDEGGER, M.

13. *El ser y el tiempo*. F.C.E., México, 1986.

14. *El Concepto de Experiencia en Hegel en "Sendas perdidas"*. Losada, Buenos Aires, 1960.

HYPPOLITE, J.

15. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Ed. Península. Barcelona 1974.

KAUFMANN, W.

16. *Hegel*. Trad. V. Sánchez Zavala. Ed. Alianza editorial. Madrid, 1968.

NICOL, EDUARDO.

17. *El Porvenir de la Filosofía*, Ed. F.C.E., México, 1985.

18. *El problema de la Filosofía hispánica*. UNAM, México, 1975

SANCHEZ VAZQUEZ, A.

19. *Filosofía de la Praxis*. Ed. Enlace Grijalbo, México, 1980.

20. *Filosofía y Circunstancias*. Ed. UNAM, ANTHROPOS México, 1997.

VALLS PLANA.

21. *Del Yo al nosotros*. 2da ed. Laia, Barcelona 1949.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA.

ANONIMO.

22. *EL libro popular del doctor Fausto*. UNAM, México, 1984.

COPLESTON.

23. *Historia de la Filosofía*. T. VII *De Fichte a Nietzsche*. Grupo editorial planeta. México, 1991.

DIAZ DE LA SERNA, I.

24. *Sobre el desorden de Dios. Ensayos sobre George Bataille*. Ed. Taurus. México 1997.

ELIADE MIRCEA.

25. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.

26. *Fausto y el Andrógino. (o el Misterio de la Totalidad)*. Trad. Fabián García Trejo. Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.

GONZALEZ V., JULIANA.

27. *La metafísica Dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1981.

LEFEBVRE, H.

28. *Hegel, Marx, Nietzsche*. Ed. Siglo XXI, México, 1988.

LOWITH, K.

29. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. E. Estiu. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1968.

MARCUSE, H.

30. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Trad. M. Sacristán. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1970.

31. *El Hombre Unidimensional*. Ed. Joaquín Mortiz, México, 1983.

NICOL, EDUARDO

32. *La Idea del Hombre*. Ed. F.C.E., México, 1985.
33. *La Primera teoría de la Praxis*, UNAM, México 1978.
34. *La reforma de la Filosofía*, Ed. F.C.E., México, 1980.
35. *El mito faústico del hombre, en Homenaje a Goethe*. UNAM, México, 1985.
36. *Psicología de las situaciones vitales*. Ed. F.C.E. México, 1996.

ORTEGA Y GASSET, J.

37. *Goethe desde dentro*. Madrid 1964.

RAURICH, HECTOR.

38. *Hegel y la lógica de la pasión*. Ed. Marymar. Buenos Aires, 1976.

REUTER, JAS.

39. *Fausto el hombre*. F.C.E. México, 1985.

SANTAYANA, G.

40. *Tres poetas filósofos, Lucrecio, Dante, Goethe*. Buenos Aires, 1945

TOURNIER, M.

41. *Viernes o los limbos del pacífico*. Ed Alfaguara. CONACULTA. México, 1992.

VAN DER LEEUW.

42. *Fenomenología de la Religión*, F.C.E., México, 1964.

W. HAMILTON Y T. ALTIZER.

43. *Teología radical y muerte de Dios*. Grijalbo, México, 1967.

XIRAU, R.

44. *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Ed. UNAM. México, 1990.