

CAPITULO 5

G. W. F. HEGEL. EL IDEALISMO ABSOLUTO

Andrés Hebrard

Introducción biográfica

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, un 27 de agosto de 1770. Fue el primogénito de una familia de clase media. Los Hegel eran protestantes y, de hecho, varias generaciones se habían desempeñado como ministros en la iglesia.

Los primeros pasos en la educación del niño estuvieron a cargo de su madre. Luego, alrededor de los siete años Hegel inicio sus estudios en el *Gymnasium*¹ local. En esa institución recibió de sus maestros los valores fundamentales de la Ilustración. Sin embargo, el currículum estaba constituido, en su mayor parte, por el estudio de los clásicos de la cultura griega y romana, que se consideraban las expresiones más acabadas de la civilización humana.

Luego de graduarse del *Gymnasium* ingresó al seminario de Tübingen. Esta institución tenía el objetivo de formar ministros protestantes para su desempeño en el ducado de Württemberg (territorio que comprendía su ciudad natal, Stuttgart). Muchos intérpretes del pensamiento hegeliano mencionan su paso por el seminario como una prueba del carácter fundamentalmente religioso de su pensamiento y de su condición de teólogo encubierto. Sin embargo, esto no parece razonable, pues Hegel nunca pretendió sinceramente seguir los pasos que su madre vislumbraba y, por otro lado, está claro que ya en aquellos mismos años detestaba el estudio de la teología ortodoxa que constituía el contenido de sus estudios en el seminario, y no menos que el contenido detestaba el ambiente más bien despótico y dogmático en el que se impartía la instrucción en él. Podemos especular que las razones de Hegel

eran más bien pragmáticas: ingresar al seminario era una manera de obtener una educación costeadada por el estado.

En el seminario Hegel conoció a Frederich Hölderlin y a Frederich Schelling. El primero de ellos llegaría a ser uno de los mayores poetas alemanes, mientras que el segundo se convirtió, siendo muy joven aun, en uno de los filósofos postkantianos más importantes. Hegel y Schelling fueron intensos colaboradores, especialmente durante el período en que ambos se reencontraron en Jena, entre 1801 y 1807. Su amistad se interrumpiría abruptamente, sin embargo, luego de que Hegel criticara a Schelling en su *Fenomenología del espíritu*.

La instrucción recibida por Hegel en el seminario, contribuyó, sin embargo, a su formación intelectual y, mientras se dedicaba a cumplir con los estudios a los que estaba obligado, también se hacía un tiempo para leer algunas de las obras más recientes de la literatura filosófica disponible. Algunas de estas obras despertaban igualmente el entusiasmo de sus amigos, Hölderlin y Schelling (incluso se ha sostenido que fueron éstos los que hicieron que Hegel se interesara inicialmente por la obra de Kant). El autor favorito de Hegel, por estos días, era Rousseau.

Durante su estancia en Tübingen se desató la Revolución Francesa. El evento fue recibido con gran entusiasmo por Hegel y sus amigos del seminario, que hacían todo lo posible por mantenerse informados del curso de los acontecimientos en el país vecino. Esta simpatía por la Revolución acompañó a Hegel durante toda su vida, más allá de los matices que su juicio maduro haya introducido en estas consideraciones juveniles.

En septiembre de 1793 Hegel se graduó del seminario y, como era habitual para aquellos estudiantes que no optaban por ingresar al clero, consiguió un trabajo como tutor privado en una familia aristocrática de Berna. Este empleo le dejaba a Hegel tiempo suficiente para dedicarse a sus propios estudios e intereses, pero por otro lado había quedado bastante aislado, alejado de los verdaderos centros de actividad intelectual, Weimar y Jena. Alrededor de 1797, y gracias a las gestiones de Hölderlin, Hegel se trasladó a Frankfurt, donde su amigo le había conseguido un nuevo puesto como tutor privado. La cercanía de

su amigo reanimó a Hegel considerablemente. Su pensamiento político y religioso en este período cambió radicalmente. Si durante su estancia en Berna Hegel había considerado a la religión desde el punto de vista de la Ilustración, ahora procedía a su defensa. Si en Berna había pensado que era posible transformar el mundo de acuerdo a los principios de la razón, en Frankfurt su pensamiento exhibía una orientación más bien historicista. En manuscritos de este período aparecen, al menos sugeridos, muchos elementos de la filosofía madura de Hegel: su noción de espíritu, su concepto de dialéctica, el tema de la reconciliación, y su visión orgánica del mundo. El giro atestiguado por Hegel en estos años suele adjudicarse a su contacto con el romanticismo temprano que comenzaba a gestarse en Jena y del cual Hölderlin era parte.

En 1801 Hegel se unió a Schelling, en Jena, donde se decide, por primera vez, a perseguir una carrera académica. No logrará allí la condición de profesor asalariado, sin embargo, debiendo conformarse con la posición de *Privatdozent*.²

El inicio de la carrera académica implicó un cambio importante respecto de los objetivos intelectuales del joven Hegel: ahora debía procurar elaborar un sistema filosófico propio. Esta tarea comienza a plasmarse en un famoso escrito titulado *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling con relación a las contribuciones de Reinhold a una visión de conjunto más fácil sobre el estado de la filosofía al comienzo del siglo XIX*. El escrito argumenta a favor de la superioridad de la filosofía de Schelling por sobre la de Fichte. Constituye una crítica del idealismo subjetivo que Hegel encuentra en las filosofías de Kant y Fichte, al mismo tiempo que puede considerarse como un manifiesto de su propio idealismo objetivo, o idealismo absoluto.

No habiendo obtenido una posición asalariada en Jena, Hegel se trasladó a Bamberg, donde se desempeñó, entre los años 1807 y 1808, como editor de un pequeño periódico, el *Bamberger Zeitung*. A través del periódico Hegel apoyaba las reformas napoleónicas introducidas por el gobierno de Baviera (en aquel entonces aliado con los franceses).

Entre 1808 y 1816 Hegel se desempeñó como director de un *Gymnasium* en Nuremberg, ciudad en la que contrajo matrimonio, en septiembre de 1811, con

Marie von Tucher. Durante los años 1812, 1813 y 1816, publicó los tres volúmenes de su *Ciencia de la lógica*, en los que había comenzado a trabajar ya en Jena.

En 1816 obtuvo, finalmente, un cargo como docente de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Allí dictó sus primeras conferencias sobre estética, y los cursos de filosofía política que dio entre 1817 y 1818 se transformarían luego en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. La publicación más importante de este período es la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Esta obra, en tres volúmenes, presenta la primera exposición integral de su sistema filosófico.

Hegel alcanzó el punto máximo de su carrera académica cuando en 1817 fue convocado por el ministro de educación, Karl Altenstein, para ocupar la cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín (posición que antes había ocupado Fichte). La Universidad había sido fundada en 1810 y su actividad estaba estrechamente enlazada a los objetivos del movimiento reformista prusiano que pretendía introducir gradualmente los ideales de la Revolución Francesa. La convocatoria de Hegel para ocupar el cargo no era ajena a estas consideraciones políticas más amplias, pues Altenstein estaba al tanto de la orientación política del filósofo. Luego de su llegada a Berlín, sin embargo, el movimiento político reformista sufrió un serio retroceso y bajo el gobierno de Friederich Wilhelm III la agenda política tomó un curso más bien reaccionario. La continuidad de Hegel en Berlín y el apoyo que siguió recibiendo de parte de las autoridades dieron pie a la sospecha de una alianza del filósofo con la tendencia política reaccionaria del gobierno prusiano. La extensa actividad académica e intelectual que Hegel desarrolló en Berlín se interrumpió con su muerte, en 1831, a causa del cólera. Tenía 61 años de edad y para entonces se había convertido en una celebridad filosófica internacional.

Contexto cultural

La cultura alemana, durante la mayor parte del siglo XVIII, había estado dominada por la Ilustración (*Aufklärung*), pero para el momento en que Hegel alcanzó la madurez, el movimiento ilustrado era objeto de una crítica sistemática y radical, tal que, alrededor de 1790, podemos hablar de una crisis. Para hacernos una primera idea del movimiento ilustrado podemos citar las palabras de Kant en su *Crítica de la razón pura*:

Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La religión por su santidad, y la legislación, por su majestad, pretenden, por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no pueden pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien ha podido sostener su examen libre y público. (Kant, 2007:8 - A XII)

La Ilustración había puesto a la razón en el lugar de la suprema autoridad, su principio fundamental era el de la soberanía de la razón, el principio de que no hay fuente alguna de autoridad intelectual por encima de ésta. La crisis de la Ilustración era el resultado de la aplicación irrestricta de este principio, pues para muchos comenzaban a dudar de que la razón, que se había constituido en tribunal intelectual superior, pudiera soportar el correspondiente autoexamen. Repasemos, brevemente, los puntos en los que esta confianza en la soberanía de la razón vino a quedar cuestionada.

En primer lugar, se había supuesto que la razón era capaz de proveer una fundamentación absoluta del conocimiento, frente a los embates del relativismo y el escepticismo. Este motivo fundacionista es común a las tradiciones empiristas y racionalistas. Sin embargo, a partir de 1790, un grupo de pensadores alemanes comenzó a cuestionar seriamente la firmeza de este supuesto (especialmente luego de observar los fracasos de los discípulos de Kant por sistematizar y completar el idealismo de su maestro en torno a unos pocos principios autoevidentes). Hegel reconoció las dificultades inherentes al proyecto tal como se había ensayado pero se rehusaría a aceptar las conclusiones de los críticos más radicales.

Otros críticos apuntaban al supuesto de que la sola razón era capaz, con independencia de cualquier revelación, de demostrar todas las creencias

religiosas y morales fundamentales. Una religión y una moral naturales brotarían de la pura razón y serían vinculantes para todo ser inteligente; no habría necesidad de otras formas de autoridad intelectual, tales como la Biblia o las tradiciones eclesiásticas. En el marco de esta controversia, Friedrich H. Jacobi³ sugirió que la razón, si era honesta y coherente consigo misma, debía reconocer en ella más bien una amenaza para la religión y la moralidad. Jacobi planteaba para la Ilustración un dilema que parecía insalvable: o bien optábamos por un racionalismo naturalista ateuista y fatalista (inspirado en la filosofía de Spinoza), o bien por un salto irracional a la fe. Hegel encontró en la superación de este dilema otro de los motivos conductores de su filosofía.

Con el comienzo del siglo XIX un tercer cargo se había sumado a los ya mencionados. Kant, había limitado todo nuestro conocimiento al ámbito de los fenómenos, pero estos no son más que representaciones en nosotros. Jacobi sostuvo que el idealismo trascendental kantiano y los desarrollos posteriores de Fichte conducían inevitablemente a un egoísmo o solipsismo absolutos. Para estos filósofos nuestro conocimiento está limitado a aquello que nosotros mismos producimos de acuerdo a las leyes de nuestra propia actividad. Para Jacobi, esto era tanto como afirmar que no conocemos nada fuera de nosotros mismos. Llamó nihilistas a las filosofías que conducían a esta conclusión.

El creciente desarrollo del historicismo, surgido a finales del siglo XVIII, aportó un nuevo desafío para la razón ilustrada. El historicismo resaltaba el carácter histórico de las dimensiones sociales y políticas de la existencia humana: todas las leyes, instituciones, creencias y prácticas están sujetas al cambio, y son el resultado de procesos específicos de desarrollo histórico. A este reconocimiento se sumaba un postulado contextualista que exigía que cada manifestación fuera comprendida como surgiendo necesariamente en el marco de condiciones económicas, sociales y culturales específicas más amplias. Finalmente, la sociedad era concebida en términos organicistas, como una totalidad indivisible, en la que política, religión, moralidad y legalidad están inextricablemente enlazadas y sometidas a un proceso de desarrollo semejante al de un ser vivo. Los filósofos de la Ilustración consideraban universales e imparciales los principios de la razón, esto es, como válidos para todo individuo

en todo tiempo y lugar; mientras que el historicismo venía a sugerir que esta universalidad y atemporalidad era en todo caso aparente. El historicismo entrañaba el peligro de un relativismo extremo y Hegel encontró en él un desafío para su filosofía.

Finalmente, la Revolución Francesa planteó otro problema para el pensamiento ilustrado. Para muchos, la Revolución venía a ser la coronación de los ideales ilustrados por cuanto se proponía reconstruir la sociedad y el estado de acuerdo con principios puramente racionales. Sin embargo, el desarrollo posterior de los acontecimientos hizo que las apreciaciones iniciales tambalearan. En Alemania el foco del debate se puso, inicialmente, en la filosofía moral y política de Kant que se presentaba a muchos como una racionalización de las políticas implementadas por los jacobinos en Francia. En la *Crítica de la razón práctica* Kant había sostenido que la razón pura es práctica en dos sentidos: provee una justificación suficiente a los principios de nuestras acciones, y provee de un incentivo o motivo suficiente para la acción moral. En su ensayo *Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"*, Kant dejaría en claro que, a su juicio, la razón práctica no sólo era capaz de proporcionar un fundamento suficiente para la moral sino que además era capaz de derivar de sí los principios específicos de la organización del estado. Las críticas dirigidas contra Kant se pueden resumir en las siguientes. En primer lugar, incluso concediendo que la razón sea fundamento suficiente de nuestras obligaciones morales, resulta que estas últimas son muy generales, siendo compatibles con todo tipo de órdenes sociales y políticos diferentes. La única manera de determinar los principios específicos del estado y la constitución política adecuada a un pueblo es considerar su historia y sus tradiciones. En segundo lugar, había aquellos que, concediendo lo que la anterior crítica pone en duda, descartaban, sin embargo, la posibilidad de que la sola razón pudiera proporcionar incentivos o motivos suficientes para la acción. Los motivos fundamentales de la acción humana no se encuentran en la razón, sino en las tradiciones, la imaginación y las pasiones. Por último, estaban aquellos que sostenían que un gobernante no puede actuar por meros

principios de la razón porque al hacerlo él y el estado se vuelven vulnerables ante otros menos escrupulosos.

Las aguas pronto se dividieron entre una ortodoxia kantiana, de orientación racionalista, que defendía las pretensiones de la razón pura en el ámbito de la política, y una orientación más bien empirista que negaba a la razón pura la capacidad de proporcionar las determinaciones políticas concretas adecuadas.

Ideales de juventud

Hasta aquí hemos mencionado una constelación de problemas que implicaron una profunda revisión de las pretensiones de la razón ilustrada y que, de diversas maneras, son reasumidos en la filosofía de Hegel bajo el aspecto general de ciertas oposiciones o aporías intelectuales propias de su época. En el comienzo de su reflexión, estas oposiciones fueron conceptualizadas desde la perspectiva de ciertos ideales u objetivos que en buena medida compartía con el movimiento romántico que comenzaba a conformarse en la última década del siglo XVIII.

Hegel no participó directamente de las actividades del grupo de intelectuales románticos,⁴ pero ciertamente recibió su influencia, fundamentalmente a través de Schelling y Hölderlin. Muchos intérpretes del pensamiento hegeliano han insistido en lo inadecuado de identificar a Hegel con el movimiento romántico (incluso en su juventud), pero no parece recomendable, tampoco, perder de vista al movimiento romántico como una de las referencias ineludibles del pensamiento hegeliano en todas sus etapas. En relación a este punto se ha llegado a sugerir que un error común en la interpretación de Hegel consiste, justamente, en asumir el carácter distintivamente hegeliano de conceptos y motivos que son un patrimonio compartido de la generación romántica. Las diferencias no deberían buscarse en un nivel general sino en diversos aspectos específicos de su elaboración teórica. La tendencia a separar de manera tajante a Hegel del romanticismo se deba, quizás a la asimilación, por parte de los intérpretes, del romanticismo temprano a las tendencias más bien

reaccionarias del romanticismo tardío (del cual ciertamente habría que separar a Hegel).⁵

En primer lugar, Hegel y los románticos compartían una determinada concepción del bien supremo. El concepto de un bien que es considerado un fin en sí mismo, sin ser valorado como medio para otra cosa, y como completo, esto es, que no puede ser mejorado por la adición de bien alguno, había sido planteado por Aristoteles, en su *Ética nicomáquea*. Y si bien la indagación en torno al bien supremo había caído en descrédito entre los pensadores anglosajones, que relativizaban el bien a los deseos del agente (como en los casos de Locke y Hobbes), en Alemania nunca había perdido vigencia. Para Hegel y los románticos, el bien supremo, el fin último de la vida, consistía en lograr una cierta unidad, integración o armonía en todos los aspectos de nuestro ser. La unidad en cuestión se da en los tres niveles de la relación con uno mismo, la relación con los otros y la relación con la naturaleza. La amenaza principal, en todos los frentes, estaba dada por la alienación (*Entfremdung*), o división (*Entzweiung*).

El aspecto de la unidad en relación con uno mismo puede analizarse en tres elementos: en primer lugar, el individuo debería desarrollar la totalidad de sus capacidades, en segundo lugar, este desarrollo debe constituir una totalidad o unidad orgánica, y en tercer lugar, debe ser una expresión de su individualidad o personalidad única.

El ideal romántico de la unidad con los otros está dado por su concepción orgánica del estado, y su contenido fundamental está dado por el derecho de todos a participar en los asuntos públicos, el derecho de todos a la protección de la propiedad y la libertad de expresión, y por la procura del estado respecto de la formación y el desarrollo de los ciudadanos. Ahora bien, si bien es cierto que esta concepción tiene por modelo a las repúblicas de Grecia y Roma, debe señalarse que el ideal político romántico incorpora desde sus orígenes un componente específicamente moderno, a saber, el lugar central que en él ocupan la libertad y los derechos del individuo.

La consideración del último aspecto del bien supremo tal como lo entendían los románticos, el logro de la unidad con la naturaleza, quizá pueda presentar

alguna dificultad superior a la de los puntos anteriores, por eso vamos a encararlo con algún detalle. En primer lugar, es necesario señalar que esta concepción del bien supremo que venimos comentando se opone radicalmente a la del cristianismo, según el cual el bien supremo radica en la salvación eterna, algo que, ciertamente, no ocurre en esta vida. Para Hegel y los románticos, sin embargo, el bien supremo debe ser algo alcanzable en esta vida, y no en el más allá. Hegel entiende la ética cristiana de la salvación personal como el resultado de un estado de alienación de los individuos respecto de los medios de su autorealización. Estos, al encontrar coartadas sus posibilidades concretas de realización personal y de una vida significativa, se retraen de la participación en la vida pública de la comunidad y depositan su ideal en un mundo más allá de este. La concepción cristiana del bien supremo era un obstáculo importante para Hegel y los románticos, pero también lo era la teología cristiana con su concepción trascendente de la divinidad, separada de la naturaleza y completamente independiente de ésta. Para Hegel y los románticos el logro de la unidad entre el hombre y la naturaleza sólo es posible si esta última es una parte o manifestación de una sustancia infinita única, un aspecto de la totalidad. Dicho de otro modo, lo que se necesitaba era una concepción inmanente de la divinidad (desde una perspectiva ontológica más general, una concepción inmanente de lo infinito). Spinoza era el filósofo que había propuesto una concepción semejante, capaz de lograr la divinización de la naturaleza y la naturalización de lo divino. La concepción de Spinoza ofrecía el camino para la racionalización de la religión; habiendo identificado a Dios con la fuerza creativa de la naturaleza podía poner fin al conflicto entre la razón y la fe, propio del pensamiento ilustrado, haciendo que ciencia y religión coincidieran en un único objeto común. La concepción de Spinoza se veía tanto más recomendada a la luz de las muchas dificultades que aquejaban a las alternativas cristianas tradicionales, el teísmo y el deísmo, considerablemente debilitadas hacia fines del siglo XVIII.

La influencia de Spinoza es apreciable en la filosofía de Hegel. Pero a pesar de todo el atractivo de la posición, para Hegel, uno no podía simplemente volverse spinozista.

Para concluir remitámonos a una valoración explícita de la filosofía de Spinoza vertida por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

La filosofía cartesiana presenta todavía muchísimos giros no especulativos; acoplándose directamente a ella otro filósofo, Benedicto Spinoza, desarrolla con una consecuencia total el principio en que esta filosofía se inspira. Para Spinoza, el alma y el cuerpo, el pensamiento y el ser, dejan de ser cosas especiales, cada una de ellas para sí. (...) Con Spinoza penetra por primera vez en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más concretamente se incorpora directamente a la filosofía europea, cartesiana.

(...) El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad, sólo ella es Dios. (...) En Descartes, la corporeidad y el Yo pensante son esencias independientes por sí mismas; esta independencia de los dos extremos es levantada por el spinozismo, al convertirse en momentos de la Esencia absoluta y única. Vemos que lo que importa, en esta expresión, es el concebir el ser como la unidad de lo contradictorio; el interés fundamental reside en no hacer caso omiso de la contradicción y darla de lado, sino en reducirla y disolverla.

(...) Esta idea spinozista debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como espíritu. (...) Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. (Hegel, 1955: 280-285)

Una tarea para la filosofía

Hemos comentado algunas de las dificultades y aspiraciones que atareaban por igual al joven Hegel y a los románticos de su generación, hacia fines del siglo XVIII. Hemos intentado bosquejar este complejo ideal de manera más o menos articulada y en algunos casos hemos dado pistas que permiten rastrear los elementos que lo componen en diversas formulaciones de la filosofía precedente que les sirven de inspiración u orientación. Ahora bien, este ideal de unidad, en toda su amplitud y en sus varias facetas, estaba en un claro conflicto con la realidad moderna, amenazada en todos los ámbitos por la división.

Hay que introducir aquí, sin embargo, una advertencia. El establecimiento de la unidad no podía significar para Hegel la restauración de una unidad originaria previa a la sociedad moderna (por caso, la sociedad griega antigua). Esto

hubiera significado sacrificar el ideal moderno de la autonomía radical del sujeto que encuentra su expresión paradigmática en Kant y Fichte. Charles Taylor sugiere que ya hacia 1800 Hegel había percibido con claridad el grado de oposición que se da entre las dos aspiraciones. Puntualmente, había llegado a comprender que el logro de la libertad tenía como requisito la ruptura de la unidad del hombre consigo mismo, con los otros y con la naturaleza. En palabras de Taylor, había descubierto que:

El sentido de fragmentación interna, y de exilio, en un universo y una sociedad mecánicos y muertos, que tantos escritores de la época habían experimentado y testificado, no era una pérdida inexplicable ni inmitigable de un paraíso temprano. Más bien, era el resultado de un desarrollo ineludible, esencial para la completa realización del hombre como agente racional y libre. Pero la historia no iba a terminar ahí. Esta división necesaria iba a ser curada en una reconciliación superior. Esta reconciliación ya estaba en curso, era fruto de un desdoblamiento racional del propósito que la historia exhibe, el cual requería discernirse y captarse por la filosofía y, por tanto, completarse -ya que esta reconciliación, que incorporaba a la razón, podía formularse adecuadamente sólo en el lenguaje de la razón. (Taylor, 2010: 66)

Así, la tarea principal de la filosofía consistía, para Hegel, en la superación de las oposiciones que surgen, en la modernidad, como desgarramientos necesarios de la unidad originaria. En primer lugar, el hombre, en tanto sujeto cognoscente se opone a la naturaleza en la no ve más que un hecho bruto que no exhibe idea o propósito alguno. También se da la oposición entre la voluntad racional del hombre y sus inclinaciones naturales. Por un lado, en tanto agente libre el hombre está llamado a obrar por motivos racionales autónomos. Sin embargo, el hombre es también un ser natural, de modo que una concepción de la libertad que no considere este aspecto o incluso se oponga a la inclinación natural no puede ser adecuada. En tercer lugar, el desarrollo de la autoconciencia lleva al individuo a distinguirse a sí mismo de su comunidad. Finalmente, para que el hombre sea libre debe ser su propio amo, esto es, no debe subordinarse a ninguna otra voluntad. Pero por otro lado, es claro que incluso al nivel de la existencia biológica la vida del individuo humano es inconcebible al margen de una comunidad, más aún, el hombre, en tanto ser cultural puede desarrollarse sólo en el marco del intercambio con los otros. La libertad parece imponer, pues, dos requisitos contrapuestos: independencia individual, por un lado, e integración en la vida comunitaria.

Superar estas oposiciones significa, para la filosofía, captar racionalmente el modo en que ellas mismas son superadas en la realidad, pues Hegel considera que cuando comprendemos cabalmente los términos que las constituyen descubrimos la identidad en la oposición. Una oposición surge a partir de una identidad previa, y lo hace necesariamente, pues la identidad no puede sostenerse a sí misma si no engendra la oposición. De esto se sigue que lo opuesto no es un simple otro, sino que entre ambos hay una íntima relación. Cada término se relaciona con *su* otro determinado, y esta identidad profunda se afirmará, finalmente, en la recuperación de la unidad. Para contemplar las cosas desde esta perspectiva debemos abandonar el punto de vista ordinario sobre la oposición y la identidad; debemos adoptar una perspectiva dialéctica. El desarrollo de esta comprensión particular de la realidad, desde la cual fuera posible concebir la necesidad de la división y la posterior recuperación de una unidad también necesaria, era para Hegel una tarea propiamente metafísica. Pasaremos, pues, en el próximo apartado, a desarrollar algunos aspectos característicos de la metafísica hegeliana.

La metafísica del idealismo absoluto

Una cuestión controversial

Los intérpretes del pensamiento hegeliano han debatido mucho en torno al status de su metafísica. Las interpretaciones tradicionales de Hegel ciertamente lo han enfocado en clave metafísica, pero algunas interpretaciones más recientes ofrecen una lectura no metafísica de su filosofía. En favor del enfoque metafísico podemos mencionar el hecho de que su exposición del sistema de madurez comienza por la lógica, pero Hegel no entiende esta ciencia en nuestro sentido actual, como una ciencia del razonamiento o de la argumentación. La lógica es, para Hegel, ontología, la ciencia del ser, parte primera y más general de la metafísica, que para nuestro autor es la disciplina filosófica fundamental.

Algunas interpretaciones no metafísicas parecen estar motivadas por el siguiente razonamiento: si la filosofía de Hegel es una metafísica, entonces se trata de una filosofía obsoleta, pues Kant ha demostrado la imposibilidad de desarrollar científicamente los objetivos que la metafísica se plantea, a saber: obtener conocimiento de lo incondicionado mediante la razón pura. Ciertamente, en la *Crítica de la razón pura*, Kant había sostenido que cuando la razón, en su intento de conocer lo incondicionado, abandona el territorio de la experiencia posible, termina por entrar en oposición consigo misma. Kant había estudiado estos conflictos de la razón consigo misma en la *Dialéctica Trascendental* y los había clasificado en paralogismos, anfibologías y antinomias. Podría argumentarse, en contra de la objeción que venimos considerando, que la metafísica de Hegel no es una metafísica en el sentido estricto vetado por Kant, pues mientras que éste había considerado a la metafísica como el intento de conocer entidades trascendentes (un conocimiento *a priori* de objetos que, por definición, yacen más allá del ámbito de la experiencia), Hegel niega tajantemente la existencia de un ámbito semejante. Lo cierto es que, si bien Hegel rechaza, con Kant, el proyecto de una metafísica trascendente, desarrolla una de tipo inmanente. El problema de la metafísica precedente no radica en su intento de conocer lo incondicionado, sino más bien en su concepción trascendente de lo incondicionado. Para Hegel, lo incondicionado o infinito, no debe buscarse más allá del mundo finito de la experiencia ordinaria, sino dentro de ese mismo mundo. En un pasaje de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* deja en claro, sin embargo, sus diferencias con la limitada concepción kantiana de la experiencia:

Todo depende, sin embargo, del modo como se considere el mundo; ahora bien, para Kant la experiencia, la consideración del mundo, no significa otra cosa sino que aquí nos encontramos, supongamos, con un candelabro y más allá con una bolsa de tabaco. Es exacto, no cabe duda, que lo infinito no se da en el mundo de la percepción sensible; y, dando por supuesto que lo que sabemos sea experiencia, sintetizar los pensamientos y la materia de la sensibilidad, es evidente que no podemos conocer lo infinito en el sentido de llegar a tener una percepción sensible de ello. Pero tampoco ha de exigirse para la verificación de lo infinito una percepción sensible (...). (Hegel, 1955: 434)

Idealismo absoluto

La metafísica hegeliana suele denominarse “idealismo absoluto”. Cabe aclarar, sin embargo, que el uso de dicha expresión no es frecuente por parte de Hegel, quien en ocasiones se refiere a su filosofía como “idealismo” a secas. Esta preferencia hegeliana por la expresión “idealismo” es comprensible, pues su posición debe comprenderse como un idealismo acerca del absoluto. El absoluto (*das Absolute*) es el término técnico mediante el cual Hegel designa al objeto temático de la filosofía. Y acerca de este objeto Hegel sostiene una posición que denominamos idealismo. Desarrollaremos primero la noción del absoluto y luego intentaremos clarificar el sentido de la tesis idealista acerca del mismo. Pero antes una última consideración sobre la expresión “idealismo absoluto”. Puede llegar a generarse la impresión de que se trata de una posición idealista en algún sentido exagerada, o la de un idealismo que viene a rematar una serie de idealismos previos que por alguna razón no están a su altura. Quizás alguien quiera defender lo primero, pero ciertamente cabe decir algo de lo segundo: el idealismo absoluto de Hegel puede ser visto, efectivamente, como la consumación de una serie de desarrollos filosóficos de orígenes y objetivos similares, que considerados en su unidad constituyen el movimiento filosófico del idealismo alemán. Hay que aclarar, sin embargo, que este sentido de unidad y la vara con que se considera el éxito relativo de los diversos idealismos se constituyen sólo en el marco de una mirada retrospectiva que se proyecta desde el propio sistema hegeliano hacia la historia de la filosofía.

Por desgracia no encontraremos en el texto de Hegel una definición precisa de lo que debemos entender por el absoluto. En ocasiones Hegel se refiere a la expresión como si fuera sinónima de “Dios”, y entonces dice que la filosofía y la religión comparten un mismo objeto. Podemos orientarnos un poco consultando la definición del absoluto dada por Schelling: aquello que es en sí mismo y por sí mismo, o aquello cuya existencia no está determinada por otra cosa. Algunas veces utiliza la expresión “lo en sí” (*das An-sich*), como sinónimo. A la base de estas definiciones yace la noción spinoziana de la sustancia. Hegel hubiera

suscrito las definiciones de Schelling, al menos como formulaciones parcialmente adecuadas del absoluto, pues a pesar de las críticas que dirige contra Spinoza, consideraba que el punto de partida de toda filosofía (que tiene por objeto el conocimiento del absoluto) se encontraba en la definición spinoziana de la substancia. Finalmente podemos iluminar el sentido de la expresión considerándola como portadora de una reivindicación de la capacidad de la razón humana de conocer la realidad, en sí misma, contra las restricciones impuestas por Kant, quien había dicho que nuestro conocimiento estaba limitado al ámbito de los fenómenos, siendo incapaz de penetrar más allá de ellos hacia la realidad última en que se fundan. Esta oposición entre conocimiento y realidad surge a raíz de un supuesto general acerca del conocimiento que Hegel criticará en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*. En esta obra Hegel emprende la tarea de sustentar las pretensiones de la razón de conocer lo absoluto sin que esto signifique la recaída en la metafísica dogmática anterior a la crítica kantiana.

No debemos esperar tampoco una definición hegeliana de su idealismo. Tenemos en claro, sin embargo, que el idealismo es alguna tesis acerca de la realidad, considerada en sí misma y en su totalidad. En el célebre ensayo sobre las diferencias entre las filosofías de Fichte y Schelling, Hegel afirma que el espíritu del auténtico idealismo consiste en afirmar la identidad de sujeto y objeto. Hegel dice que este principio de la identidad de sujeto y objeto está presente en la deducción kantiana de las categorías y adjudica a Fichte el mérito de haberlo reconocido como el verdadero principio espiritual de la filosofía kantiana y haberlo formulado con precisión. Prosiguiendo la lectura, sin embargo, encontraremos que Hegel critica la comprensión del principio tal como se encuentra en Kant y Fichte. Respecto de Kant, dice:

Aquí se hace patente en qué grado subordinado se concibió la identidad del sujeto y del objeto. La identidad del sujeto y del objeto se reduce a doce o, mejor, a sólo nueve actividades puras del pensar -pues la modalidad no confiere ninguna determinación verdaderamente objetiva, en ella subsiste esencialmente la no-identidad de sujeto y objeto-. Fuera de las determinaciones objetivas mediante las categorías queda un inmenso reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una aposterioridad absoluta, para la cual no se ofrece ninguna otra aprioridad que la máxima meramente subjetiva del juicio reflexionante; es decir, la no-identidad se eleva a principio absoluto (...) (Hegel, 2010: 4)

En la filosofía de Kant no se logra la identidad de sujeto y objeto, y es justamente el inmenso reino empírico que escapa a toda anticipación subjetiva el que da testimonio de esto. Podríamos decir, haciendo una gran simplificación, que el problema con Kant es que la razón está sólo del lado del sujeto individual que conoce, pero no en aquello que se le enfrenta como realidad.

El principio de la identidad de sujeto y objeto que Hegel reclama no proviene, pues, de Kant o Fichte, sino más bien de Spinoza; y lo que éste afirma es que lo subjetivo y lo objetivo, lo intelectual y lo empírico, lo ideal y lo real, no son realidades independientes, como si se tratara de diversas sustancias, sino más bien propiedades o atributos de una única sustancia. Por esto podemos decir que el idealismo de Hegel es una posición monista, y esto en un doble sentido: primero antidualista, en el sentido de que niega el carácter substancial de las divisiones antes enumeradas, y segundo antipluralista, porque niega que existan una pluralidad de sustancias y afirma que sólo hay una sustancia.

Lo cierto es que se puede ser monista sin ser idealista. Podemos citar por caso a Spinoza. ¿Qué se necesita para hacer de esta doctrina meramente monista un idealismo? Hegel afirma que el idealismo absoluto es la doctrina de que las cosas son manifestaciones de la idea universal. Debemos tener en cuenta que la noción hegeliana de idea tiene una ascendencia aristotélica. Aristóteles planteaba que nuestro conocimiento de las cosas puede darse en dos niveles distintos: en primer lugar, podemos saber que una cosa existe, lo que corresponde a la mera constatación empírica; en segundo lugar podemos, además, saber el por qué de eso que existe. A este nivel corresponde el conocimiento científico, conocimiento de las causas. Las causas, o principios, dan cuenta de por qué las cosas son lo que son; son fundamentos o condiciones de la existencia de las cosas. La metafísica investiga las primeras causas o principios supremos de la totalidad de lo real. Según Aristóteles, las causas primeras determinantes del mundo del devenir de nuestra experiencia son cuatro: la causa formal, la causa material, la causa eficiente, y la causa final. Las cuatro causas son necesarias para explicar la realidad tal como nuestra experiencia nos la muestra. La causa formal es la forma o esencia

(*eidos*) de las cosas. La causa material es aquello de lo que una cosa está hecha. La causa eficiente o motriz es el origen del cambio y movimiento de las cosas. La causa final constituye el fin o meta de las cosas, el propósito que intentan realizar y que conduce su devenir. En la idea hegeliana resuenan la causa formal y final de Aristóteles. Al decir que todo es manifestación de la idea quiere decir que toda existencia y acaecer responden a un propósito singular, una idea absoluta, un fin último al que toda existencia o acaecer particular se subordina. El idealismo de Hegel está caracterizado por esta comprensión teleológica fundamental de la realidad. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* leemos lo siguiente:

(...) el único pensamiento que [la filosofía] aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón es la sustancia; es, como potencia infinita, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como forma infinita, la realización de este su contenido: sustancia, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; potencia infinita, porque la razón no es tan impotente que sólo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quien sabe donde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; contenido infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no solo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se presupone aquí como demostrado. (Hegel, 1980: 43)

Este idealismo absoluto de Hegel difiere, entonces, radicalmente del de Kant. Hegel plantea la diferencia en términos de una oposición entre idealismo subjetivo e idealismo objetivo. El idealismo kantiano es subjetivo, pues afirma que la racionalidad de lo real tiene sus fuentes en la actividad del sujeto; más allá de lo cual lo real es una cosa en sí incognoscible e irracional. Para el idealismo objetivo, en cambio, la racionalidad no es algo que el sujeto imponga al mundo (y en la siempre limitada medida de sus capacidades), sino algo inherente a ambos.

Hay, sin embargo, un sentido en el cual el idealismo absoluto otorga cierta preeminencia a la subjetividad por sobre la objetividad. Y en esto encontramos, justamente, un punto de ruptura importante entre Hegel y Spinoza, respecto de su concepción del absoluto. Según Hegel, Spinoza no había reconocido debidamente la superioridad de la subjetividad respecto de la naturaleza. Desde su punto de vista, por el contrario, la subjetividad representaba el grado más alto de organización y desarrollo del absoluto. De allí la demanda que Hegel hacía al planteo de Spinoza, tal como hemos podido comprobar en el apartado anterior: la demanda de pensar al todo no sólo como sustancia, sino como algo vivo, más específicamente como sujeto o espíritu.

De modo que Hegel introduce, en el monismo llano de Spinoza la idea de una jerarquía de formas naturales, que comienza con la materia y se desarrolla progresivamente a través de los minerales, los vegetales, los animales, hasta culminar en el ser humano. Si bien el absoluto puede existir de hecho con anterioridad a la subjetividad, no se puede desarrollar plenamente sin ella. Para Hegel la subjetividad es el estadio final en el proceso de organización y desarrollo de la realidad, no el comienzo. En el comienzo, considerado en sí mismo, o en potencia, el absoluto no es sujeto, sino sustancia.

Así pues, el idealismo absoluto suponía la operación de una síntesis bastante problemática. Fichte había dejado en claro que, a su juicio, debía elegirse entre la posición de Spinoza y su propio idealismo. El atractivo del idealismo de Fichte radicaba, como ya hemos señalado, en su idea de libertad radical que reivindicaba el poder del yo de crearse a sí mismo y a la totalidad de su mundo. Pero esta idea de libertad radical se chocaba con dos aspectos centrales del naturalismo de Spinoza. En primer lugar, su filosofía es determinista: según Spinoza, el absoluto actúa sólo por la necesidad de su propia naturaleza, y en tanto que todo pensamiento y acción humanos no son más que modos del absoluto, también ellos deben ser necesarios. En segundo lugar, su naturalismo es también quietista: la esencia del absoluto es perfecta y eterna, y en vista de que todo es expresión o manifestación del absoluto, debe ser también perfecto y eterno. ¿Cómo habría de ser posible la libertad en la realidad monista y naturalista de Spinoza? Para Hegel el dilema planteado por

Fichte no podía ser definitivo. Consideró que Fichte estaba en lo cierto al hacer de la subjetividad el primer principio de la filosofía, sin embargo, el error de éste había consistido en confundir la causa primera con la causa final: la subjetividad no era el fundamento ontológico de la realidad sino más bien su propósito o fin.

Este idealismo hegeliano está atravesado por una dimensión orgánica que el lector quizás ya haya comenzado a entrever. La solución que Hegel entrevió al dilema de Fichte deja en claro que concebía su absoluto en términos dinámicos, explícitamente orgánicos. El absoluto sigue la misma pauta de desarrollo que encontramos en los seres vivos: partimos de una unidad indiferenciada, luego esta se desgarró en funciones separadas, y retorna finalmente a la unidad mediante la integración de estas funciones en una totalidad singular.

La dialéctica en la *Fenomenología del espíritu*

La *Fenomenología del espíritu* fue escrita hacia el final del período de Jena, alrededor de 1806, y se propone a sí misma como una introducción al sistema filosófico de Hegel. Su función principal sería la de conducir al lector, que se encuentra sumergido en los prejuicios de la conciencia ordinaria, hasta el punto de vista adecuado del conocimiento científico. El objetivo principal de Hegel es ayudar a sus lectores a ver que el mundo es racional, llevándolos a una posición en la que puedan comprenderlo de manera adecuada, pues para Hegel el mundo se muestra racional a quien lo contempla racionalmente. Si nuestra razón no encuentra satisfacción en el mundo, o si de alguna manera éste se nos presenta como ininteligible, y en diversos aspectos como indiferente o contrario a nuestra satisfacción intelectual y práctica, esto quizás se deba a alguna deficiencia en lo que podríamos denominar nuestro “esquema conceptual”.

Ahora bien, ¿hay algún diagnóstico general desde el cual podamos iniciar esta tarea de reconstrucción de nuestro esquema conceptual? ¿Alguna intuición

más bien general acerca de qué es lo que anda mal con nuestro sistema de conceptos que nos permita poner manos a la obra de una manera organizada e integral? Hegel entiende que el problema fundamental a superar es nuestra inclinación a pensar en términos unilaterales o mediante oposiciones: creemos que las cosas son o bien finitas o bien infinitas, singulares o múltiples, libres o necesariamente determinadas, humanas o divinas, autónomas e independientes o partes de una comunidad o un todo.

Tomemos, por caso, una de estas oposiciones y veamos el problema que se genera. Si suponemos que actuar libremente es tanto como actuar sin determinación previa alguna, nos encontramos con el absurdo de que sólo las acciones arbitrarias cuentan como libres, pues sólo entonces parece que actuamos sin que algo específico nos haya determinado en nuestra conducta. Pero si la libertad es esto, no parece ser una cosa demasiado valiosa o significativa. Nos encontramos perplejos, y en este punto debemos comenzar a plantearnos la posibilidad de que algo esté profundamente equivocado en nuestros supuestos iniciales: tenemos que preguntarnos si quizás no estamos equivocados al considerar que libertad y determinación se excluyen mutuamente, como hemos supuesto. Si no llegamos a este punto quedaremos atrapados en alguna forma de comprensión unilateral, o en el mejor de los casos en un movimiento de vaivén, pasando de un punto de vista unilateral al otro, sin resolver nunca la dificultad. Este movimiento de vaivén, sin embargo, es condición de posibilidad del trabajo de la razón, que arribará a un nuevo punto de vista que permita comprender la unidad subyacente de las concepciones que se consideraban inicialmente excluyentes.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel se refiere a los tres momentos constitutivos de este movimiento general del pensamiento como: a) abstracto, o propio del entendimiento, b) dialéctico o racional-negativo, y c) especulativo o racional-positivo. En el primero de estos momentos, el entendimiento es caracterizado como una facultad de nuestro pensamiento que considera a sus conceptos como discretos y autosuficientes, independientes unos de otros en el grado de la mutua exclusión. El error del entendimiento (la limitación propia de su punto de vista), es que tiene una actitud ingenua ante

los conceptos con los que opera y su aparente independencia; olvida que estos conceptos son el resultado de la abstracción a partir de un contexto de relaciones de interdependencia más amplio. Pero la limitación de este primer momento se hará sentir tarde o temprano y la razón tendrá la oportunidad de experimentar la dialéctica de los conceptos del entendimiento (el movimiento de vaivén al que nos hemos referido antes). Este segundo momento puede ser el caldo de cultivo del escepticismo, pues cuando el entendimiento reconoce que las divisiones que él mismo establece mediante la aplicación de sus conceptos conducen a la incomprensión, bien puede llegar a pensar en la imposibilidad de llegar a una captación satisfactoria de la realidad. Sin embargo, para Hegel, es posible superar esta etapa meramente negativa de la razón hacia una etapa positiva. En esta etapa lo fundamental es que se abandona la actitud ingenua propia de las etapas iniciales. Los conceptos contrapuestos ya no se toman como naturalmente dados y se procede a cuestionarlos y a reconstruirlos en los diversos aspectos en los que ahora comienzan a mostrarse como problemáticos (por caso, su condición de mutuamente excluyentes).

Lo que venimos comentando corresponde a lo dicho por Hegel en la *Enciclopedia*, y por lo tanto constituye ya una parte del sistema filosófico al que la *Fenomenología* debe introducirnos (se trata puntualmente de un asunto de lógica). ¿Qué tiene que ver esto con la *Fenomenología*? ¿En qué sentido es ésta una introducción a aquellas cuestiones?

Hemos dicho, al comenzar, que la intención de Hegel es poner en posesión de los lectores un punto de vista tal que les permita ver el mundo de manera racional, encontrar en él una satisfacción intelectual y práctica adecuada. Y ahora podemos agregar que, desde el punto de vista de Hegel, dicha satisfacción no está a disposición de la razón en tanto y en cuanto ésta se limite a la primera etapa o momento de los mencionados, es decir, en tanto la razón se comporte sólo como entendimiento abstracto. La *Fenomenología* es, pues, una invitación a trascender ese momento en la dirección de los dos restantes. Una invitación a abandonar la actitud propia del entendimiento, con el fin de superar las tensiones conceptuales que hacen que el mundo no nos

resulte completamente inteligible. Una vez logrado esto, habremos superado las dificultades intelectuales y prácticas que se nos presentan como resultado de nuestra incapacidad de contemplar el mundo racionalmente.

Hegel sugiere que nuestro esquema conceptual, la red interconectada de conceptos que orientan nuestro trato con la realidad y nos permiten articular el saber que tenemos de ella, está peculiarmente determinado por la manera en que concebimos las categorías de un universal, particular, e individuo. Así, sostiene que sólo cuando se supera la oposición entre estas categorías podemos esperar resolver las tensiones que afectan a nuestro esquema conceptual y arribar a una visión del mundo completamente racional y unificada. Hegel afirma, pues, que los problemas centrales de la metafísica, la epistemología, la ética, así como del pensamiento religioso y político, están asociados con las maneras en que concebimos los mencionados conceptos o categorías. Hegel creía que la división entre las categorías de universal y de individuo estaba a la base de la mayoría de los debates filosóficos más significativos, de modo que sus problemáticas se resolverían al comprender que en toda realidad la universalidad y la individualidad se combinan como aspectos que dependen el uno del otro.

Ahora bien, podemos suponer que un proceso de cambio radical en nuestra estructura conceptual no es algo que se pueda enfrentar sin algún temor. El temor y la resistencia a la revisión de nuestras creencias y las múltiples estrategias que en todos los ámbitos de nuestra actividad empleamos para enmascarar las deficiencias de nuestros esquemas conceptuales han sido objetos de atención por parte de diversos filósofos, y Hegel es uno de ellos. Resultaba claro para Hegel que de nada serviría el intento de introducir por la fuerza a los lectores a un punto de vista que contraría de tal manera los supuestos fundamentales de la conciencia ordinaria. Y esta dificultad tiene, propiamente, dos costados que podemos analizar por separado.

En primer lugar debemos afrontar la posibilidad de que la sugerencia hegeliana no sea bien recibida por la conciencia ordinaria. Al fin de cuentas, la conciencia ordinaria puede muy bien no sentir la necesidad de encarar la terapia conceptual que Hegel prescribe, pues no encuentra problema alguno que la

amerite. Ante este problema, que podríamos denominar “motivacional”, Hegel responde que, si bien usamos todo el tiempo estos conceptos fundamentales, o categorías, no reconocemos, por lo general, el impacto que su aplicación tiene en la manera en que vemos el mundo y actuamos en él. Por esa razón no vemos la importancia de reflexionar críticamente sobre ellos:

Todos poseen y usan la categoría completamente abstracta de ser. “El sol está en el cielo”; “estas uvas están maduras”, y así *ad infinitum*. O, en un grado más elevado de educación, procedemos a las relaciones de causa y efecto, fuerza y manifestación, etc. Todo nuestro conocimiento e ideas está enredado en una metafísica y gobernado por ella; ella es la red que mantiene junto todo el material concreto que nos ocupa en nuestra acción y emprendimientos. Pero esta red y sus nudos están hundidos en nuestra conciencia ordinaria debajo de muchas capas de materia. Esta materia la constituyen nuestros propios intereses y los objetos con los que nos ocupamos, mientras que los hilos universales de la red permanecen fuera del alcance de nuestra vista y no son hechos el tema de nuestra reflexión de manera explícita. (Hegel, 1984: 265. La traducción del pasaje ha sido modificada en base a la edición inglesa, en Hegel, 1985)

Para convencer a la conciencia ordinaria de que es necesario adoptar el punto de vista de la razón especulativa, o dialéctica, bastará con mostrarle las muchas formas en que la perplejidad intelectual y la frustración práctica se manifiestan cuando no lo hacemos. Teniendo esto en cuenta podemos caracterizar a la *Fenomenología* como un catálogo de intentos fallidos o experiencias frustrantes, profusamente comentado. Ante el desfile dramático de los diversos esquemas conceptuales (o formas de conciencia), el lector comprenderá la necesidad de emprender la terapia recomendada.

En segundo lugar, y aun habiendo resuelto el problema motivacional, debemos afrontar el hecho de que el proceso pedagógico que la *Fenomenología* propone al lector se presenta como contraintuitivo e intelectualmente demandante, en la medida en que el punto de vista del conocimiento filosófico supone que las certezas del sentido común sean derribadas, una tras otra. Hegel reconoce que al negarle el uso de las ideas que le son familiares, la conciencia ordinaria siente que el suelo firme sobre el que se asentaba se esfuma bajo sus pies. En este respecto la *Fenomenología* cumple con la tarea de ayudar a la conciencia a cuestionar gradualmente sus antiguas certezas hasta el punto en el que sea capaz de abandonarlas.

Estas dificultades que la *Fenomenología* debe afrontar para lograr su objetivo determinan en buena medida ciertos rasgos particulares del texto que suelen dificultar la comprensión, si no prestamos la debida atención. El relato de la *Fenomenología* avanza de la mano de dos puntos de vista divergentes que no siempre es sencillo mantener separados. Por un lado está el punto de vista de la conciencia ordinaria, que transita las distintas experiencias como una progresión que va de la certeza a la desesperación. Por otro lado está el punto de vista de Hegel (y del propio lector), en tanto observador que ya ocupa el punto de vista especulativo o filosófico, y que por lo tanto es capaz de ver lo que la conciencia ordinaria por sí sola no puede ver, a saber: qué es lo que está mal en una forma de conciencia determinada y por qué. Tenemos que hacer un esfuerzo importante para distinguir aquellos pasajes del texto que articulan el punto de vista de la forma de conciencia en cada caso examinada, de aquellos que corresponden más bien al comentario y las reflexiones del propio Hegel.

La dialéctica de la conciencia (dialéctica del objeto)

La dialéctica de la *Fenomenología* se pone en marcha, en el capítulo titulado “A. Conciencia”, con el examen de una serie de concepciones acerca de nuestro conocimiento: distintas respuestas a las preguntas de qué es lo que conocemos y cómo lo conocemos. A medida que la dialéctica de la conciencia progresa vemos sucederse distintas concepciones de lo que es su objeto, lo otro de la conciencia. La primera tentativa es analizada por Hegel en el apartado que lleva por título “La certeza sensible, o el esto y la suposición”. Vamos a seguir con algún detalle esta primera figura del capítulo sobre la conciencia con la intención de ilustrar algunos de los planteos generales que hemos venido desarrollando.

Desde el punto de vista de esta primera forma de la conciencia la mejor manera de conocer el mundo consiste en experimentarlo de manera directa o intuitiva, sin aplicar conceptos a lo experimentado. Se trata de lo que Hegel

denomina conocimiento inmediato, por oposición a una forma de conocimiento mediata; mera aprensión, por oposición a la comprensión.⁶ Ahora bien, ¿cuál es la suposición problemática que subyace al punto de vista analizado? Pareciera que la suposición fundamental que Hegel considera problemática es la de que en la medida en que no utilizamos conceptos estamos en condiciones de captar las cosas en su más estricta individualidad, sin hacer abstracción alguna de su especificidad o su pura particularidad, y que de este modo nos hacemos con el conocimiento más rico y verdadero. Éste es un conocimiento de las cosas como entidades singulares concretas.

Recordemos, antes de seguir, el diagnóstico hegeliano general sobre nuestro esquema conceptual y la importancia asignada a las categorías de individuo y universal. El objetivo de Hegel es mostrar que la concepción que la certeza sensible tiene de la individualidad de los objetos de conocimiento debe conducir tarde o temprano a problemas, pues se trata de una concepción inadecuada o unilateral de la individualidad, en tanto que este rasgo de las cosas es concebido como algo independiente, o incluso opuesto, al rasgo de la universalidad.

La estrategia central de Hegel consiste en argumentar que aquello que la “certeza sensible” capta en la experiencia no es algo único, privativo del objeto individual (lo que Hegel denomina “el esto”). Así, la crítica de esta forma comienza cuando Hegel pregunta qué es “el esto” de la certeza sensible:

Deberá, pues, considerarse el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma, una esencia como la que pretende ser; si este su concepto de ser esencia corresponde al modo como se halla presente en dicha certeza. Para lo cual no debemos pararnos a reflexionar y meditar sobre lo que en verdad pueda ser, sino considerarlo solamente tal y como la certeza sensible lo tiene en ella.

Hay que preguntarle, por tanto, a *ella* misma: *¿qué es el esto?* Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el ahora y el aquí, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta de ¿qué es el ahora? Contestaremos, pues, por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si ahora, este mediodía revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.

El ahora que es la noche se conserva, es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo que es; pero se muestra más bien como un algo que no es. El ahora mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es

noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como algo negativo en general. Por lo tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene por el hecho de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, el ahora, y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él; del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche; no le afecta para nada este su ser otro. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un no esto al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un universal; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible. (Hegel, 2009: 64-65)

Se ve entonces que en el intento mismo de articular su pretendido saber, la forma de la conciencia ordinaria que llamamos “certeza sensible”, termina arribando a una posición contraria a la suposición fundamental que le servía de partida. Se suponía que nuestro conocimiento era conocimiento de un objeto individual, único en su singularidad; un “esto”, determinado como lo que está aquí y ahora. Pero al tratar de expresar este conocimiento que se consideraba inmediato y puramente individual terminamos descubriendo que su contenido verdadero es lo universal. Hegel puede afirmar esto pues la misma estrategia que hemos considerado respecto del ahora puede dirigirse contra la otra forma del esto, que es el aquí. También puede oponerse una objeción similar al siguiente intento de la conciencia ordinaria por salvaguardar la integridad del punto de vista de la certeza sensible: restablecer la capacidad individualizadora de las expresiones “aquí” y “ahora” relativizándolas a un sujeto determinado que tiene la experiencia. Veamos como fracasa este intento:

La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nos otros suponemos se evita porque yo los tengo. El ahora es día porque yo lo veo; el aquí es un árbol por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. Yo, éste, veo el árbol y afirmo el árbol como el aquí; pero otro yo ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra... El yo sólo es universal, [tanto] como ahora, aquí o este, en general; cierto es que lo que supongo es un yo singular, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. (Hegel, 2009: 66)

Podemos observar que en ningún momento se trata de instruir a la conciencia ordinaria con verdades que le son ajenas. Es la propia conciencia ordinaria la

que experimenta la unilateralidad de sus propias concepciones, en la medida en que cada intento de expresar mediante el discurso lo que ella supone se ve coronado por la frustración. A medida que las frustraciones se acumulan vemos el tránsito de la conciencia ordinaria, desde la certeza a la desesperación. Finalmente la estructura conceptual que articulaba el punto de vista de la conciencia ordinaria en esta etapa es abandonada a favor de una nueva forma que parece capaz de resolver las aporías que surgieron durante el primer intento. Llegamos así a la primera transición de la dialéctica de la conciencia (que es también la primera de las transiciones de la *Fenomenología*): la nueva forma de conciencia que surge como alternativa es abordada por Hegel en el apartado que lleva por título “La percepción, o la cosa y la ilusión”.

Habiendo comprobado que es imposible pensar de manera coherente su objeto en términos de una esencia única individual, la conciencia está preparada ahora para concebir a los objetos como constituidos por características comunes compartidas por otros individuos, y, de este modo, a pensar los objetos tanto en términos de individualidad como de universalidad:

La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el esto. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es (...) Como su principio, lo universal, es en su simplicidad algo mediado, el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza, mostrándose así como la cosa de múltiples cualidades. (Hegel, 2009: 71)

Ahora, la conciencia concibe a sus objetos como combinaciones de propiedades sensibles y de este modo trata a cada objeto individual como un haz o manajo de universales.⁷ Sin embargo, por muy prometedora que la nueva forma de conciencia parezca, incluso en la medida en que su concepción del objeto parece más equilibrada al incorporar el aspecto de la universalidad en la determinación del individuo, el esquema conceptual que articula el punto de vista de la “Percepción” no carece de dificultades. Las dificultades provienen, justamente, de la concepción unilateral o limitada de lo universal que subyace a esta forma de conciencia, concepción que, en última instancia, hará imposible superar la oposición entre las categorías de universal

e individuo. En el siguiente pasaje de la *Fenomenología* Hegel recapitula la situación dilemática en que viene a caer esta segunda forma de conciencia:

Partiendo del ser sensible, [el objeto] se convierte en algo universal; pero este universal, puesto que proviene de lo sensible, es esencialmente condicionado por ello mismo, y, por tanto, no es, en general, verdaderamente igual a sí mismo, sino una universalidad afectada de una contraposición, y esto explica por qué se separa en los extremos de lo singular y lo universal, del uno de las propiedades y del también de las materias libres. ... La sofistiquería del percibir trata de salvar estos momentos sustrayéndolos a su contradicción y de retenerlos mediante la separación de los puntos de vista, mediante el también y el en tanto que, y, por último, de captar lo verdadero por medio de la distinción de lo no esencial y de una esencia contrapuesta a ello. Sin embargo, estos recursos, en vez de cerrar el paso a la ilusión en el aprehender, se muestran por sí mismos como nulos; y lo verdadero, que debe ser ganado mediante esta lógica del percibir, resulta desde uno y el mismo punto de vista lo contrario y tiene como su esencia la universalidad carente de toda distinción. (Hegel, 2010: 80)

Esta forma de conciencia genera una oscilación entre dos puntos de vista contrapuestos, desde los cuales el objeto exhibe, alternativamente, los rasgos de la unidad y la multiplicidad. Los diversos conceptos y formulismos que esta forma de conciencia pone en juego con la intención de salvar la situación (la “sofistiquería” que Hegel denuncia), no logran resolver la tensión, en la medida en que no es posible comprender la unidad del objeto partiendo de una concepción de lo universal limitada por su origen en el ámbito sensorial.

Hemos abordado el apartado de la percepción sin dedicarle la misma atención que a la forma de conciencia anterior. Hemos dejado fuera, en este caso, el examen de varias de las estrategias que la conciencia ordinaria ensaya, sucesivamente, para tratar de defender su punto de vista. Todas ellas son, por cierto, muy interesantes, y habilitan innumerables referencias a complejos debates ontológicos que perduran hasta la actualidad. A pesar de estas omisiones, nuestra presentación ha sido adecuada al objetivo de ilustrar las ideas generales que habíamos introducido al comienzo. Hemos tratado de poner en relación las dificultades que experimenta la conciencia en cada una de las formas examinadas con la limitación o parcialidad con la que, en cada caso, son comprendidas las categorías básicas de individuo y universal. Esta pauta general puede aplicarse a la transición a la forma subsiguiente de la dialéctica de la conciencia, abordada por Hegel en el apartado “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”.

La conciencia no encontrará, sin embargo, reposo en esta forma, y la dialéctica del objeto se interrumpirá en ella para dar paso a una dialéctica de la subjetividad. Con esta transición el foco de interés se traslada del modo en que la conciencia concibe las cosas en el mundo al modo en que ésta se concibe a sí misma como sujeto. Pasamos de la actitud puramente teórica que es el denominador común de las formas examinadas en la dialéctica de la conciencia, a la actitud práctica, según la cual nos comprendemos como agentes que actúan en el mundo, y de este modo nos ponemos a nosotros como sujetos en el centro de las cosas.

Hay que advertir que las razones de esta transición no son del todo claras, y que reconocidos intérpretes del pensamiento de Hegel ofrecen respuestas divergentes a esta cuestión. Podemos encontrar una explicación plausible de esta transición en el hecho de que habiendo encontrado que la actitud teórica de la ciencia conduce a diversas aporías, en la medida en que intenta comprender el mundo haciendo abstracción del modo en que aparece a sujetos como nosotros que estamos en él, la conciencia pasa ahora a ensayar diversas formas de ver el mundo como algo con lo que está primariamente involucrada de manera práctica.

La dialéctica de la autoconciencia (dialéctica de la subjetividad)

Vamos a encarar ahora la parte final de esta exposición con el abordaje de la primera etapa de la dialéctica de la subjetividad examinada en la segunda parte de la *Fenomenología*, titulada “B. Auto-conciencia”. Se trata de un pasaje célebre que lleva por título “Independencia y dependencia de la autoconciencia: señorío y servidumbre”, y que es generalmente referido como la “dialéctica del amo y el esclavo”.

Debemos tener en cuenta que, así como la actitud teórica de la conciencia mostraba ser parcial o unilateral al sustraerse a sí misma del mundo para adoptar la perspectiva puramente objetiva en un espectador, la actitud práctica de la autoconciencia también comienza por exhibir una forma unilateral en

tanto intenta imponerse en el mundo de una manera absoluta o ilimitada. Tal como ha hecho en la dialéctica de la conciencia, Hegel intenta mostrar que las aporías de la autoconciencia también se deben imputar a las formas deficientes en que son concebidas las categorías de universal e individuo; aunque esta vez no en relación con el objeto, sino con el sujeto.

La primera forma, fugaz, que adquiere la autoconciencia en esta perspectiva nos ofrece una representación del sujeto como ser vivo arrojado a un mundo de cosas vivas:

Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también, en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo. (Hegel, 2010: 108)

Hegel sugiere, sin embargo, que la autoconciencia no puede encontrar una satisfacción adecuada si procede a identificarse a sí misma con este mundo de cosas vivas, puesto que en el nivel de la existencia biológica no hay propiamente lugar para la individualidad y la independencia que la autoconciencia reivindica para sí misma: lo importante en este nivel es más bien lo universal o el género, que se perpetúa a través de los sucesivos individuos que nacen, se reproducen, y mueren. De modo que el yo, en tanto individuo, debe concebirse a sí mismo como algo distinto de la mera animalidad, y en general como algo distinto de una mera cosa natural con sus determinaciones dadas.

Luego de esta comprobación la subjetividad intenta preservar el sentido de su propia individualidad e independencia en el marco de la relación práctica del deseo o la apetencia: la autoconciencia intenta afirmar su independencia ejerciendo su voluntad sobre las cosas, sometiendo el objeto. El problema es que la satisfacción del deseo por esta vía implica la negación de la independencia del objeto, y, en última instancia su destrucción; pero una vez que éste es destruido el sujeto no tiene nada sobre lo que pueda ejercer control y de ese modo afirmar su individualidad:

La apetencia y la certeza de sí mismo alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la

superación de este otro; para que la superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar el objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce, así como reproduce la apetencia. (Hegel, 2010: 112)

A continuación del pasaje citado Hegel ofrece una anticipación de lo que vendrá a resolver el conflicto. Aprovechamos la oportunidad para recordar algo sobre lo que se llamó la atención unas páginas atrás: en el texto de la *Fenomenología* se confunden, muchas veces, las voces de dos enunciadores. Por un lado está la voz de la conciencia que trata de superar los escollos que surgen en el despliegue de sus propias suposiciones. Por otro lado está la voz de un observador que comprende las situaciones y las dificultades que atraviesa la conciencia desde una perspectiva exterior, aportando a veces un comentario o resumen *a posteriori* y otras veces una suerte de adelanto de lo que está por venir. Algo así como los resúmenes que estamos acostumbrados a ver al principio y al final de los distintos capítulos de las series televisivas:

La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia... Es una autoconciencia para una autoconciencia. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; y solamente el objeto de la apetencia es independiente, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. (Hegel, 2010: 112-113)

La autoconciencia sólo comenzará a comprender correctamente lo que ella es cuando empiece a ver que el mundo contiene otras autoconciencias, pues en ellas encontrará un objeto en el que puede reconocerse a sí misma (un otro de su misma índole). La clave de la autoconciencia yace, pues, para Hegel, en la relación de reconocimiento mutuo de las autoconciencias o sujetos individuales. En este adelanto, Hegel deja en claro, sin embargo, que la autoconciencia no comprende esto de manera inmediata, sin pasar previamente por una serie de experiencias pedagógicas más bien dolorosas. En el primer momento en que dos autoconciencias se enfrentan cada una de ellas intenta obtener este reconocimiento de la otra, sin otorgarlo

simultáneamente a ésta. El logro de este reconocimiento unilateral implica, según Hegel, una lucha a muerte entre las dos autoconciencias. Esta implicación es bastante curiosa y amerita un breve examen.

Para algunos interpretes la lucha a muerte que se establece entre las dos autoconciencias es un mero efecto colateral de la unilateralidad de la relación que se intenta establecer: cada uno intenta someter al otro sin ser sometido, y la muerte aparece aquí como un límite más bien accidental de las estrategias que cada uno emplee de cara a este objetivo. Sin embargo, esta interpretación no parece hacer justicia a lo que Hegel tiene en mente. La muerte parece tener un papel central en la experiencia que deben atravesar las dos autoconciencias. En primer lugar, no parece haber otra manera de que un sujeto se muestre como tal ante otro sujeto (y que esto ocurra es condición de todo lo demás que pueda ocurrir), si no resalta en el entorno como algo distinto de una mera cosa natural, y esto se cumple sólo en la medida en que cada uno de ellos se muestra dispuesto a arriesgar su vida, esto es, en la medida en que cada uno de ellos muestra al otro que está preparado para sacrificar su existencia como objeto. Por otro lado, esto mismo es lo que cada una de las autoconciencias reivindicaba para sí misma antes del encuentro, pues, como hemos visto, al identificarse con su mera existencia natural era posible retener el sentido de su individualidad.

Ahora bien, la disposición a poner en riesgo la propia vida es una condición del reconocimiento, pero la muerte no deja de ser, con esto, también un límite de cara al mismo. En palabras de Hegel:

Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues, [así] como la vida es la posición natural de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. (Hegel, 2010: 116)

Cuando la lucha culmina con la muerte de uno de los sujetos el camino al reconocimiento se ha cerrado: el sujeto triunfante no tiene ya en frente a otro sujeto al cual imponerse. A lo sumo ha quedado demostrado que ambos estaban dispuestos a arriesgar sus vidas hasta *la última consecuencia*.

Este resultado negativo se evita sólo en la medida en que alguna de las dos autoconciencias tema por su vida, abandonando la lucha por el reconocimiento y sometiéndose, así, a la otra. El sujeto que ha temido por su vida será ahora esclavo, el otro será el amo. Nos encontramos así con una cierta relación de reconocimiento, pero no es todavía la relación de reconocimiento mutuo que, según Hegel, está a la base de una comprensión satisfactoria de la autoconciencia. La estructura del reconocimiento mutuo se encuentra, en esta etapa, distribuida unilateralmente entre los dos sujetos: por un lado tenemos al amo, el sujeto que es reconocido sin reconocer, y por el otro al esclavo, el sujeto que reconoce sin ser reconocido. En la estructura resultante el amo afirma su individualidad y su independencia ante el esclavo, ejerciendo su poder sobre él. Al mismo tiempo afirma su independencia frente al mundo interponiendo al esclavo trabajador entre él y la naturaleza. Sin embargo, la condición del amo no debe ser sobrevalorada. A pesar de que ha probado su condición a los ojos del otro, no queda claro de qué manera pueda considerarlo como algo distinto de un mero objeto, en la medida en que el esclavo, como cualquier objeto, es un mero instrumento de su voluntad. Lo que inicialmente parecía ser el logro del amo se muestra, en una segunda inspección, como lo contrario. La autoconciencia que ha triunfado en la lucha a muerte obtiene su reconocimiento de un individuo al que considera indigno de su reciprocidad, y por esto mismo, y contra toda apariencia, el amo se encuentra de pronto en la situación de la que había partido: a merced de los objetos.

Nos queda todavía por recoger el segundo aspecto de esta experiencia que han transitado las dos autoconciencias al considerar la situación del esclavo. Es éste el que, según Hegel, habrá de convertirse finalmente en una autoconciencia independiente, en un sujeto libre. El primer paso en esta dirección lo ha dado el esclavo en el momento mismo en que adquirió su condición de tal: al haber experimentado el temor ante la muerte el esclavo supera la condición de una mera cosa, con las determinaciones que le eran propias como un ser vivo antes de que hubiera tomado esa elección en el marco de la lucha a muerte:

En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. (Hegel, 2010: 119)

Esta experiencia del temor a la muerte es, sin embargo, tan sólo el comienzo de la sabiduría. El trabajo es, también, un elemento formativo esencial. En función de su condición servil el esclavo se ve forzado a reprimir sus propios deseos, y en la medida en que aprende a controlarlos, finalmente, se ubica en una posición superior a la del amo. Este último interponía al esclavo entre él y el objeto de su deseo, de modo que su satisfacción se realiza en la mera negación o consumo del objeto que el esclavo le proporciona. Pero por esa razón, esa satisfacción, afirma Hegel, tiende a desaparecer, pues “le falta el lado objetivo o la subsistencia” (Hegel, 2010: p. 120).

El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma. (Hegel, 2010: 120)

El esclavo no consume las cosas que produce, pues produce para su amo; debe trabajar sobre ellas para elaborarlas dejándolas, sin embargo, en la existencia. De este modo puede expresar su individualidad en el trabajo y reconocerse, así, en el objeto perdurable que es su producto.

Con las experiencias del amo y del esclavo, y su correspondiente dialéctica, apenas hemos comenzado el trayecto formativo que la *Fenomenología* ofrece al lector. Sin embargo, en este tramo inicial, el lector que reflexiona con Hegel sobre las experiencias que sucesivamente atraviesa la conciencia ya puede empezar a reconocer las insuficiencias y la unilateralidad de algunas de sus convicciones más firmes. En la misma medida en que se aleja de sus viejos hábitos se aproxima al punto de vista del conocimiento científico, el punto de vista propiamente filosófico. La exposición sistemática de las categorías

fundamentales del conocimiento científico y su interrelación, y el despliegue del contenido mismo del conocimiento filosófico no corresponden, como ya hemos dicho, a la *Fenomenología*.

En estos pasajes de la dialéctica de la autoconciencia que hemos abordado también podemos ver un elemento característico de la concepción hegeliana de la subjetividad. Podemos, por caso, poner en contraste las dificultades y las diversas y complejas mediaciones (interacciones) que condicionan, para Hegel, el logro concreto de la subjetividad y la libertad con la inmediatez y la abstracción propias del *cogito* cartesiano. Podríamos incluso culpar a Descartes por la marcada inclinación hacia la primera persona que es un rasgo característico de la filosofía moderna. Lo cierto es que Descartes, y muchos filósofos que lo siguieron, dieron por sentado que la certeza y el conocimiento que tenemos de nosotros mismos son inmediatos y de un orden superior al que podemos esperar obtener respecto de otros objetos, o incluso de otros sujetos: yo estoy seguro de mí mismo y de mi absoluta independencia como de ninguna otra cosa. No menos importante es el hecho de que es esta absoluta independencia del yo se descubre, en Descartes, por medio del puro pensamiento (lo que prepara el camino para la posterior caracterización de la subjetividad en términos espirituales, al margen de la dimensión corporal). El sujeto hegeliano, por el contrario, es inconcebible desde una perspectiva meramente teórica, y con esto no sólo se hace lugar a la corporalidad insoslayable del sujeto, sino que además se señala que la subjetividad no es algo dado a la actividad teórica para su contemplación, sino más bien un logro práctico que se vuelve incomprensible si hacemos abstracción de las formas concretas en que este sujeto se relaciona con su mundo. En última instancia, la relación del reconocimiento mutuo que está a la base de la concepción hegeliana de la subjetividad sólo se realiza plenamente en el marco de una cierta comunidad política.

Actividades

1. En el apartado “Contexto cultural” se hace referencia a una serie de críticas que, hacia fines del siglo XVIII, habían hecho tambalear al pensamiento ilustrado. Te propongo que construyas un cuadro sencillo, de tres columnas por tantas filas como consideres necesarias para hacer lugar a todos los debates que se mencionan. Te sugiero que pongas título a cada columna. En la primera columna consignarás la posición ilustrada y en la tercera la que corresponde a los críticos. Tendrás un poco más de trabajo al completar la columna central con un título que sea representativo del tema específico de cada debate.

2. En algunas ocasiones, el texto refiere a otros filósofos o corrientes intelectuales que se consideran importantes para comprender el pensamiento hegeliano. Te propongo que, luego de un rastreo integral del texto, redactes un breve informe (de alrededor de una carilla por cada tópico) en el que plantees las diversas consideraciones que pueden aducirse acerca de la relación entre el pensamiento de Hegel y:

- a) el romanticismo
- b) Baruch Spinoza
- c) Aristóteles
- d) Immanuel Kant
- e) Johan G. Fichte

3. Algunas palabras llevan sobre sí una carga excesiva. De este tipo son muchas de las palabras que podríamos denominar “filosóficas”. Así, la etiqueta de “idealista” se puede colocar (y de hecho se coloca) a cosas que son bastante diferentes las unas de las otras. Platón y Aristóteles, Kant, Berkeley, Hegel, Bradley y muchos más pueden considerarse desde la perspectiva de alguna forma de idealismo. Te sugiero que investigues en este mismo libro o en un diccionario de filosofía (podrías empezar por la entrada “idealismo”), otras posiciones consideradas idealistas y que compares las razones que en un caso y otro hacen aplicable dicha caracterización. Consigna por escrito los resultados de la búsqueda.

4. Confecciona un texto breve que cumpla con las siguientes condiciones: a) debe ofrecer una respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el objetivo general de la *Fenomenología del espíritu*?, b) debe ilustrar lo dicho en a) mediante referencia concreta a la dialéctica de alguna de las formas de conciencia abordadas.
5. Respecto de la dialéctica de la subjetividad, responde a los siguientes interrogantes:
- A. ¿Qué dirías que se propone Hegel con el pasaje comúnmente aludido como “la dialéctica del amo y el esclavo”?
 - B. ¿Por qué razón, los primeros intentos de la autoconciencia por lograr el reconocimiento conducen a una lucha a muerte?
 - C. ¿Cuál es, en general, el valor de la muerte en la dialéctica que atraviesan las autoconciencias en busca del reconocimiento? ¿De que maneras está implicada la muerte en las experiencias específicas del amo y del esclavo?
 - D. ¿En qué sentido puede decirse que la posición del esclavo es más ventajosa que la del amo?
6. ¿Podrías establecer una comparación entre la concepción hegeliana de la subjetividad y alguna otra de las abordadas en este libro? ¿Qué tanto difieren o se asemejan, en otros aspectos, las posiciones filosóficas sujetas a comparación?

Notas

¹El *Gymnasium* corresponde a nuestro nivel medio o preuniversitario en el sistema educativo alemán y de otros países europeos que conservan el esquema educativo básico implantado durante la Reforma Protestante. Curiosamente, hay actualmente en la Argentina un *Gymnasium* dependiente de la Universidad Nacional de Tucumán.

²La figura del *Privatdozent* suponía un primer reconocimiento académico. Se le otorgaba la habilitación para ofrecer sus cursos en el ámbito de la Universidad, pero sin establecerse una relación de dependencia laboral estable con la institución que, por supuesto, no pagaría salario alguno. La mantención de un

Privatdozent dependía exclusivamente de los aportes económicos de su alumnado.

³ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), fue un filósofo y escritor alemán, crítico del racionalismo de la Ilustración alemana tardía. Sus polémicas más importantes las mantuvo con el idealismo trascendental kantiano (especialmente en la formulación de Fichte) y el idealismo romántico propuesto por Schelling hacia el final de su carrera.

⁴ El movimiento estaba integrado, entre otros, por Friedrich Schlegel, Friedrich von Hardenberg (más conocido como Novalis), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Friedrich Schleiermacher, Ludwig Tieck. Friedrich Hölderlin también frecuentaba el círculo.

⁵ Ocurre, por lo general, que los primeros ensayos de interpretación de un pensador cualquiera no se apoyan sobre la totalidad de la obra. La interpretación comienza a trabajar sobre la base de las obras que han llegado a llamar la atención en primera instancia y solo luego, y paulatinamente, comienza a profundizar en los antecedentes de estas. El enfoque que hacemos desde la primera perspectiva puede verse enriquecido y corroborado desde la segunda, pero también puede ser que la demanda más bien sea la de modificar nuestra interpretación inicial, incluso en aspectos sustanciales.

⁶ El lector puede poner este planteo en relación con lo expuesto a raíz de Kant. Este último considera a la intuición como una forma de representación que se refiere de manera inmediata a su objeto, mientras que los conceptos lo hacen siempre de manera mediata; esto es, en última instancia a través de alguna intuición. Pero no podemos ser conscientes de nuestras intuiciones si estas no han sido sometidas, previamente, a la actividad sintética del entendimiento, y esto requiere de la aplicación de conceptos.

⁷ El lector, sin dudas, encontrará esta posición semejante a la de David Hume.

Bibliografía

- Atkins, K. (Ed.). (2006) *Self and Subjectivity*. Oxford: Blackwell.
- Beiser, F. (2005). *Hegel*. New York: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Vol. III). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- (1984). *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- (1985). *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- (2009). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. En Hegel, G.W. F. *Hegel* (Vol. I). Madrid: Gredos.
- Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Kroner, R. (1981). *El desarrollo filosófico de Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Reale, G. (1999). *Guía de Lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Solomon, R. C. (1983). *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's "Phenomenology of Spirit"*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Stern, R. (2002). *Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*. New York: Routledge.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Valls Plana, R. (1979). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Laia.