



Metafísica y ética en el pensamiento de Hegel

Metaphysics and Ethics in Hegelian Thought

Germán GUTIÉRREZ

Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

San José de Costa Rica.

RESUMEN

Nos proponemos en el presente trabajo centrar nuestra reflexión en la metafísica y ética de la obra hegeliana, destacando la relación entre sujeto, ley e historia. Este tema surge del interés que nos ha suscitado un texto de la *Fenomenología*, situado en el Prólogo, numeral II.1., titulado "El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto". Nuestra interpretación y análisis de este tema en la obra de Hegel, se ubica claramente en un contexto de crisis del pensamiento moderno y declarado fin de la metafísica, y Hegel ha sido identificado a menudo como el mayor exponente de uno y otra.

Palabras clave: Metafísica, ética, sujeto, historia.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to center our thoughts in the metaphysics and ethics of Hegel's works, pointing out the relationship between the subject, the law and history. This theme arises from an interest in the text on Phenomenology found in the Prologue, number 11.1., entitled "The concept of the absolute as a concept of the subject". Our interpretation and analysis of this theme in the works of Hegel are clearly found in the context of crisis in modern thought and are declared to be the objective of metaphysics. Hegel has been identified as the major exponent of both concepts.

Key words: Metaphysics, ethics, subject, history.

1. EL NÚCLEO METAFÍSICO DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL Y LA ÉTICA

La obra de Hegel, asigna a la filosofía la tarea de pensar la vida como totalidad histórica de despliegue del ser humano y del espíritu hacia su plena realización¹, lo cual exige una lectura de su filosofía fuertemente caracterizada por la intención socio-histórica y política, como conciencia de la Modernidad y de la Historia humana interpretada desde aquélla². No obstante, en Hegel se expresan una serie de conceptos que forman un núcleo metafísico del cual depende la estructura y coherencia del sistema. De ahí la importancia de integrar una lectura metafísica (y también teológica) de su sistema como elemento complementario.

Hegel intenta descubrir la lógica del movimiento de lo real, tanto como intenta evitar la lógica de la construcción deductiva del pensamiento. La génesis de dicho núcleo metafísico no es objeto de este estudio, más bien nos proponemos captar su estructura e implicancias para el propio sistema y reflexionar sobre su pertinencia hoy.

No utilizamos el término núcleo metafísico en sentido peyorativo³. Tras los diversos intentos de los siglos XIX y XX por superar definitivamente la metafísica, puede decirse que tales intentos ha mostrado, a pesar de su fuerza desencantadora, no tener el poder suficiente para la eliminación de la metafísica, y menos, de las cuestiones metafísicas⁴. Podría, interpretarse el sistema hegeliano como la culminación o realización plena de la metafísica, en tanto crítica y superación (en el sentido de la *Aufhebung*) de toda metafísica anterior. Pero al mismo tiempo ha de entenderse el pensamiento hegeliano como un peculiar modo de habérselas con los problemas clásicos de la metafísica, un modo que evidentemente no

1 Mora, A (1999): pp. 175-178.

2 Tal y como lo vimos a todo lo largo de nuestro curso con amplitud y profundidad.

3 Cuando nos referimos a núcleo metafísico, debemos precisar el sentido del término metafísico, que cuando se trata de Hegel debe ser distinguido claramente de los conceptos de metafísica precedentes a su trabajo, y también de los conceptos actuales en uso. Nada más ajeno al pensamiento hegeliano que la pretensión de una "filosofía primera" de corte aristotélico o medieval, o de una doctrina del fundamento bien de corte racionalista (Descartes) o trascendental (Kant). Para Hegel la pregunta por el fundamento conduce por sí misma a un concepto insuficiente de lo real, puesto que lo real sólo es real en tanto devenir y realización plena desde sí (inmanencia) (*Enc.* &10 y 17). Tampoco se trata de un fundamento teleológico en tanto el fin no es un apriori como tampoco un simple resultado. Para Hegel el problema que subsiste a la base de toda metafísica es el del pensar el Absoluto, lo infinito no en tanto substancia, no en tanto fundamento, no en tanto principio subjetivo de una razón lógico-deductiva o meramente cognoscente, sino en tanto devenir de lo real, en tanto sujeto en permanente despliegue (La Vida que deviene Espíritu). Por tanto la pregunta metafísica no conduce a un campo del saber, fundamental, llamado "metafísica", sino a un pensamiento de totalidad, de sistema, dentro del cual todos los elementos están orgánica y dinámicamente integrados en su devenir. En este sentido culminación o realización puede entenderse como disolución de la metafísica en el sentido de "filosofía primera" o "filosofía fundamental". Por eso nos referimos a conceptos metafísicos en el pensamiento hegeliano y a "núcleo" metafísico de tal pensar de sistema.

4 Como quiera que toda reflexión que refiera a la totalidad del hombre y del mundo, ha de habérselas inevitablemente con cuestiones metafísicas: "...la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar la religión" Habermas: *Pensamiento postmetafísico*, p.63. En una línea diferente y respecto a Heidegger, dedicado toda su vida a sobreponerse a la metafísica, concluye Gadamer: "Aquello a lo que nos sobreponemos no queda tras nosotros. Sobreponerse a una pérdida, por ejemplo, no consiste únicamente en su gradual olvido y condolencia. O mejor, si se nos permite decir, nos condelemos en el sentido de que no se trata de una gradual extinción del dolor, sino de un consciente soportarlo, de suerte que el dolor no se marcha sin dejar huella, sino que determina, duradera e irrevocablemente, nuestro propio ser. Nos "quedamos con" el dolor, por así decirlo, aun cuando nos hayamos "sobrepuesto" a él". Cfr. Gadamer: *La dialéctica de Hegel*, p. 126.

se inscribe en la lógica de las eliminaciones absolutas de las dimensiones de lo real propias del entendimiento⁵. Hegel asume el principal reto de toda metafísica (pensar la totalidad) y en su peculiar estilo, transforma profundamente el modo de plantearse el problema, logrando combinar esta novedad con toda la tradición anterior como momentos de un único y complejo devenir.

La *Fenomenología del espíritu* describe el movimiento real (la dialéctica), no puesto, de la conciencia; expone el arduo camino que ha de recorrer la conciencia natural para alcanzar el verdadero saber (saber absoluto)⁶, o del alma para elevarse hasta el espíritu, articulando en el análisis diversos niveles de reflexión subjetivo individual como histórico-social). La *Ciencia de la Lógica* al igual que la *Enciclopedia* y las obras posteriores son exposiciones hechas desde el lugar de lo alcanzado en la *Fenomenología*, el saber absoluto. Este, no es el saber de todo sino el saber que ha logrado descubrir la lógica del movimiento de lo real, el sentido del devenir y las diversas fases por las que el espíritu ha tenido que transitar. Es el saber que, a la luz de todo el proceso histórico vivido, interpreta las tareas históricas de su propia época en los diversos ámbitos de la acción humana, y desde la perspectiva de la autoconstitución y despliegue del espíritu.

Para Hegel la filosofía no es sólo amor por el saber sino el saber mismo realizado (y en proceso). En otras palabras no es amor por la verdad sino el encuentro mismo de la verdad. El saber verdadero. Sin embargo, esto conduce directamente al problema del Absoluto⁷ puesto que, para Hegel, "...solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es lo absoluto" (*Fenomenología*, p. 52).

Hegel, en continuidad de una larga tradición de pensamiento filosófico y teológico, sabe que en el pensamiento consecuente del infinito toda diferencia, toda oposición se diluye⁸. El Absoluto, infinitud, es Uno. Es la identidad absoluta⁹. Para Hegel, Spinoza es quien

5 "El problema profundo de la metafísica es comprender el nexo absoluto de esta antítesis" (identidad-diferencia, unidad-multiplicidad, Dios-el todo, infinitud-finitud). *Filosofía de la historia*, p. 88.

6 Cfr. *Fenomenología*, p. 54b.

7 El objeto de la filosofía, compartido con la religión, es la "verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad...ambas tratan de lo infinito, de la naturaleza y del espíritu humano, y de las relaciones que tienen con Dios, como su verdad" (*Enc. & 1*). Aunque aquí habrá que recordar que lo compartido es que su objeto es lo Absoluto, lo infinito, y que el modo filosófico de relacionarse con ello es muy distinto del modo religioso (*Enc. & 4 y 6*).

8 Un claro ejemplo de esta línea de reflexión en este punto específico, la encontramos en Nicolás de Cusa y en Giordano Bruno, línea presente en el idealismo absoluto alemán (especialmente en Schelling) y bien conocida por Hegel, quien de paso, se distancia de esta línea en su concepto de *deus absconditus* y de incapacidad humana de su conocimiento. En Bruno ya se anuncia la salida de la concepción metafísica de Dios como ser o ente supramundano. Bruno tendrá una importante influencia en Spinoza y éste a su vez en Hegel. Sorprende la cercanía de importantes elementos de la concepción metafísica y ética entre Bruno y Hegel, a pesar de que para este último Bruno era un pensador menor completamente asistemático muy influenciado por el neoplatónico Proclo. Sin embargo le dedica un relativamente amplio comentario en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.

9 De ahí su distinción entre la buena y la mala infinitud. La primera, propia de la razón, es infinitud superadora de la multiplicidad contradictoria de la vida, la historia y el pensamiento, es reconciliación y unidad de opuestos; la segunda, la del entendimiento, base de una lógica destructora y autodestructoras de las aproximaciones asintóticas al infinito y de las absolutizaciones de uno de los términos de una contradicción que antes que eliminar la contradicción y superarla profundizan la miseria o tragedia del espíritu. En la tradición de Cusa y Bruno, encontramos una distinción análoga entre infinitud en extensión (universo) e infinitud en comprensión (divina).

introduce en la filosofía europea la concepción de la identidad absoluta¹⁰ y “ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”¹¹. Esto significa que el pensar que aspira al saber de lo Absoluto es un pensar que, adecuado a su objeto, ha de ser un pensamiento de lo Uno. En Hegel, pensar la unidad es pensar la unificación de lo contradictorio, en tanto constata la existencia de un mundo escindido en contraposiciones (finito-infinito, alma-cuerpo, sujeto-objeto, limitado-ilimitado, ser-pensar, etc.) que han de ser reducidas y disueltas, o mejor, superadas¹².

Sin embargo, en discusión con Spinoza, dice Hegel que afirmar la sustancia absoluta como la verdad, no es la verdad entera, pues “para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como espíritu”¹³. De acuerdo con lo cual el movimiento del Absoluto, y por tanto del pensamiento que a él apunta, implica un incesante proceso de negación de lo particular y sus contradicciones, y un duro trabajo de superación de ellas hacia su identidad consigo mismo.

Esta lógica atraviesa todo el sistema hegeliano. En términos abstractos este proceso o devenir se expresa en la *Lógica*, en la cual Hegel muestra el proceso que parte de la más absoluta indeterminación del concepto —el ser— (el momento de Dios antes de la creación) hasta la plena realización del concepto en la Idea, en la que ya se hace presente todo un mundo en plena conciencia y libertad (hacia una plenitud¹⁴ divina). En términos de lo real, de lo concreto, dicho proceso se expresa en términos de una *Filosofía del Espíritu* que integra lo que hoy podríamos denominar una fenomenología del mundo de la vida, la conciencia y la subjetividad, una filosofía de la historia y de las instituciones sociales, y una filosofía e historia del arte, la religión y la propia filosofía.

De manera que la Idea es el Espíritu Absoluto¹⁵ expresado en categorías lógicas. El Absoluto, bajo la forma lógica de Idea o bajo la forma concreta de Espíritu, está inmerso en

10 Hegel: *Lecciones de historia de la filosofía*. p. 280s.

11 *Ibid.*, p. 285.

12 “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. Es...la unidad de pensamiento y ser lo que el concepto de su existencia contiene dentro de sí mismo...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. Y en cuanto aquí el ser y el pensar no forman ya una contraposición como las abstracciones de lo finito y lo infinito o el límite y lo ilimitado, el ser es concebido ahora, de un modo más determinado aún, como extensión; pues en su abstracción, sólo sería en rigor el mismo retorno a sí, la misma identidad simple consigo mismo que es el pensamiento”. *Ibid.* p. 284.

13 *Ibid.*, p. 284. Idea que encontramos muy clara en Bruno, profundamente vitalista, defensor del principio de plenitud de acuerdo con el cual toda posibilidad es realidad en vistas a la infinitud extensiva y comprensiva del universo y su principio divino, aunque este aspecto del pensamiento bruniano no lo encontramos suficientemente reconocido por Hegel.

14 Plenitud que no es como en Bruno un principio realizado a partir del cual emanan las formas, sino una forma alcanzada en un devenir, anticipada en el principio pero no realizada en el principio sino por realizarse.

15 La fenomenología del espíritu ocupa en el sistema un lugar muy determinado del desarrollo del espíritu subjetivo, pero al mismo tiempo el despliegue de todo el sistema sólo se hace posible una vez que dicha fenomenología se ha expuesto en la *Fenomenología*. En ese sentido la *Lógica* y el sistema, así como las dos *Historias* se elaboran desde un lugar que es el alcanzado por dicha obra. Se presentan desde el lugar mismo del saber absoluto al que ha llegado el Espíritu y que tiene como vocero al filósofo. En cuanto a los distintos sistemas

un proceso de autoconstitución del cual la Historia humana es testigo único y privilegiado (testigo de sí misma y en sí misma como veremos). Este es un elemento central en la idea hegeliana del Absoluto como sustancia y como sujeto, es decir, de un absoluto en desarrollo en cuyo proceso él mismo va tomando conciencia de sí mismo.

En la concepción hegeliana el Absoluto comporta un carácter histórico concreto y profundamente antropológico. Ya en su época juvenil, Hegel, enfrascado en profundas reflexiones teológicas ha roto con la metafísica cristiana medieval del Absoluto como ente supramundano y suprahistórico. Como hemos mostrado, esto no era nuevo y se encuentran antecedentes muy anteriores de esta concepción. Sin embargo, surge la pregunta sobre cómo concibe Hegel ese Absoluto del cual habla¹⁶. Hemos dicho que es no sólo sustancia sino también y en la misma medida sujeto. Pero esta concepción admite a su vez varias interpretaciones. En varias de sus cartas de juventud con Hölderlin y Hegel, los amigos de juventud reflexionan sobre la obra de Fichte y el carácter del Absoluto. En una de tales cartas, así como en textos del año 1795, Hegel pareciera inclinarse por pensar el Yo Absoluto

diseñados en la *Fenomenología* y la *Enciclopedia*, y al distinto lugar que en ellos ocupa la primera, ver Heidegger: 1995, 12ss.

- 16 Ya en 1795, el tema de cómo concebir el Absoluto, interesaba mucho a los jóvenes amigos Hegel, Hölderlin y Schelling. Escribe Hölderlin a Hegel acerca de Fichte: "Su Yo absoluto (=sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. De modo que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia y, en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) Nada." *Escritos*, p.56. Por su parte Schelling le escribe en 1795: "Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era *todo*. Para mí lo es el *Yo*. Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la dogmática es que aquella parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto), ésta del Objeto absoluto o No-Yo. Esta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza; aquella a la de Kant. La filosofía tiene que partir del *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta todo está resuelto. Para mí, el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir el Yo en cuanto mero Yo, sin todavía condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *Libertad*. El A y el O de toda filosofía es Libertad. El Yo absoluto ocupa un ámbito infinito del Ser absoluto; en ese ámbito se forman ámbitos *finitos*, que proceden de la *limitación* del ámbito absoluto por un objeto (ámbitos de la *existencia*: filosofía teórica). En éstos no hay nada más que condicionalidad y lo absoluto termina en contradicciones. Pero *debemos* echar por tierra esas barreras...salir del ámbito finito al infinito (filosofía *práctica*). Esta *exigiendo* por tanto la destrucción de la finitud, nos conduce así al mundo de lo suprasensible... Sólo que en ésta lo único que podemos encontrar es nuestro Yo Absoluto, ya que sólo éste ha descrito el ámbito infinito. No hay para nosotros otro mundo suprasensible que el del Yo Absoluto. *Dios* no es sino el Yo absoluto, el Yo en tanto ha aniquilado todo lo teórico y, por tanto es =0 en la filosofía *teórica*. La personalidad es producto de la unidad de la conciencia. La conciencia, a su vez, es imposible sin objeto. En cambio para Dios, es decir, para el Yo absoluto, *no* hay objeto *ninguno*, pues si no, dejaría de ser absoluto; es decir que no hay un Dios personal y nuestra suprema aspiración es la destrucción de nuestra personalidad, la transición al ámbito absoluto del Ser, transición que con todo no es *posible* por los siglos de los siglos; o sea, sólo acercamiento *práctico* al Absoluto y, por tanto, *inmortalidad*." *Ibid.*, pp. 59-60.

como la Idea de la propia humanidad¹⁷, la idea como verdad en y por sí, en cuanto razón¹⁸ y libertad, en cuanto espíritu¹⁹.

En su “Primer programa de un sistema del idealismo alemán” (1796-7), Hegel enfatiza el carácter ético de su metafísica, y afirma que en el futuro “toda la metafísica caerá en la *moral*” pues concibe divinidad como humanidad que ama en libertad superando toda positividad (ley). Su ética, afirma, será un sistema completo de “todas las ideas, o lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos.” Se propone sentar los principios para una historia de la humanidad en la que muestre toda la “miserable” obra humana por superar: Estado, gobierno, legislación. La idea eje del sistema es la de la libertad: “La Libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad *fuera de sí mismos*”²⁰. Sistema que deberá culminar en una estética y una mitológica de la razón. Estamos en la época del Hegel joven, revolucionario, profundamente poético y vitalista, crítico de toda positividad religiosa y política y reivindicador del amor, el mito y la divinidad del ser humano articulados por la *moral*²¹.

17 En respuesta a la carta antes citada de Schelling dice Hegel: “Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente con tan digna de respeto en sí misma... Los filósofos demuestran esa dignidad, lo pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.” *Ibid.*, p. 61.

En el “Borrador a nueva Introducción” de la “Positividad de la religión cristiana” anota Hegel: “El hombre que reconoce este poder superior de un ser, no sólo sobre los impulsos de su vida (puesto que esto tiene que ser reconocido por todo el mundo, ya sea bajo el nombre de naturaleza, destino o providencia), sino también sobre su espíritu, sobre toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a la fe positiva. La disposición para tal fe presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la autonomía de la misma y, así, la incapacidad para oponerse a un poder ajeno” *Escritos*, p. 136. “A este respecto, “creer” significa carecer de la conciencia de que la razón es absoluta, perfecta en sí misma, o sea, carecer de la conciencia de que su idea infinita tiene que ser creada solamente por ella misma, limpia de toda mezcla ajena; pues esta idea sólo puede llegar a su perfección mediante el alejamiento incluso de ese ser extraño tan apremiante y no con la ideación del mismo” *Ibid.* p. 140.

En contraste a esta religión positiva del cristianismo, para los griegos, en cuanto hombres libres, “La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo” *Ibid.*, p. 151.

18 “La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma. El plan cósmico está ordenado pues, en conformidad con la razón; es ésta la que enseña al hombre a conocer su destino, la finalidad incondicionada de su vida; aunque con frecuencia haya estado oscurecida, nunca se extinguió por completo y hasta en las tinieblas se conservó un tenue resplandor”. *Historia de Jesús*, p. 27.

19 “La esencia del espíritu es, por consiguiente, formalmente, la libertad, la negatividad absoluta del concepto como unidad con sí... (en cuanto contenido) la manifestación... el crear el mundo como su ser, en el cual el espíritu será la afirmación y la verdad de su libertad. Lo absoluto es el espíritu: ésta es la más alta definición de lo absoluto. Encontrar esta definición y comprender su significado y su contenido... ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía... toda religión y toda ciencia. *Enc.* &377-384.

20 “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en *Escritos*, pp. 220.

21 “Ahí donde sujeto y objeto -o libertad y naturaleza- se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión. Una divinidad es sujeto y objeto a la vez; no se puede decir que sea sujeto en oposición a objetos o que tiene objetos. Las síntesis teóricas se convierten... en algo que se opone totalmente al sujeto. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad... Se puede llamar a esta unión, unión del sujeto y del objeto, unión de la libertad y de la naturaleza, unión de lo real y de lo posible.” “Esbozos sobre religión y amor”, en *Escritos*, pp. 239-243.

Encontramos en esta etapa de su obra, un Hegel que ya presenta el despliegue de lo Absoluto, del espíritu, como problema humano, concreto e histórico²², corporal viviente, comunitario²³ y contradictorio²⁴, en el cual metafísica y moral están en estrecha relación. El ser humano es aquí infinitud sometida a condiciones de finitud, de manera que el camino de la libertad es el mismo camino de la divinificación. El espíritu puede superar las oposiciones constitutivas entre el pensar y el no pensar, y entre lo pensante y lo pensado pero no de manera definitiva (abstracta en tanto la finitud es condición humana), sino siempre de manera concreta en cada uno de los momentos en que se manifiestan estas oposiciones²⁵ y a través de múltiples mediaciones y momentos. La metafísica de la identidad o de la unidad (o mejor, de la unificación) es una metafísica atravesada por contradicciones y oposiciones de las que no puede escapar y al interior de las cuales se produce el devenir del Espíritu²⁶.

- 22 “Si el espíritu se ha retirado de una constitución y de las leyes y si, en virtud de su metamorfosis, no concuerda ya con las mismas, surge una búsqueda, una aspiración hacia algo diferente. Pronto cada cual encuentra este “algo diferente” en una cosa distinta; así surge una multiplicidad de formaciones culturales, de maneras de vida, de exigencias, de necesidades que, en la medida que lleguen a divergir, poco a poco, hasta tal grado que ya no puedan subsistir una al lado de la otra, producen finalmente una explosión, dando nacimiento a una nueva forma general, a un nuevo vínculo entre los hombres. Cuanto más suelto esté este vínculo, cuanto mayor sea la cantidad de cosas que deja sin unificar tanto más simientes de nuevas desigualdades y de futuras explosiones hay en él”. “Esbozos para “el espíritu del cristianismo”.”, en *Escritos*, p. 267.
Se trata de un texto atravesado por el conflicto entre sujeto y ley, pero entendiendo aquí sujeto como moralidad no en el sentido kantiano de sumisión del individuo a la ley, sino en el sentido de elevación de lo individual a lo universal, unificación de oposiciones no por ley sino por el amor que es vida humana reconciliada, divina: “...convertirlo (a Cristo) en un ideal es quitarle la vida, es hacer de él un pensamiento, una sustancia que se encuentra frente al hombre, y un pensamiento no es el Dios viviente...equivale a despojar al mundo, a la naturaleza, al hombre, de la divinidad...Dios es el amor; sólo lo que *no* es divino, lo que no ama, tiene que tener la divinidad en la idea, fuera de sí mismo. El que no puede creer que Dios está en Jesús, que Dios mora entre los hombres, desprecia a los hombres...” *Ibid.*, p. 274.
- 23 “... (los discípulos) aún no habían hecho suyo el sentido espiritual del reino de Dios como soberanía de las leyes de la virtud entre los hombres.” *Historia de Jesús*, p. 71. “Lo que Jesús llama “el reino de Dios” es la armonía viviente de los hombres, su comunidad en Dios; es el desarrollo de lo divino en el hombre; la relación con Dios en la que los hombres entran al ser colmados por el espíritu Sagrado, es decir, al convertirse en sus hijos y vivir en la armonía de su ser y su carácter entero, de su propia multiplicidad desarrollada. en esta armonía la conciencia diversificada de los hombres entra en consonancia con Un espíritu y las variadas estampas de sus vidas concuerdan con Una vida. Pero lo que es más: se cancelan así también los muros de división levantados contra los otros, los otros seres diviniiformes, y es el mismo espíritu viviente el que anima los diferentes seres, que entonces ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto (como por ejemplo los creyentes) sino por la vida, por el amor.” *Escritos*, p. 363.
- 24 “Esta elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito (puesto que éstos son productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación es absoluta), sino de la vida finita a la vida infinita, es religión. Se puede llamar “espíritu” a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que “espíritu” es la unión concordante, viviente, de lo múltiple, en oposición a lo múltiple en cuanto (propia) configuración (que constituye la multiplicidad que se incluye en el concepto de vida); *no* en oposición al mismo en cuanto mera multiplicidad muerta, separada de ella, porque en este caso el espíritu sería la mera unidad que se llama ley y que es algo meramente pensado, algo carente de vida...Pero precisamente la vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición. Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión.” *Ibid.*, p.401.
- 25 *Ibid.*, p. 402.
- 26 “Escisión es la fuente de la *necesidad de la filosofía* y en cuanto a formación (*Bildung*, cultura) de una época, el aspecto no-libre, dado de la figura. En la formación, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo. Pero, al mismo tiempo, la manifestación no puede negar su origen y debe tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones; la fuerza que limita, el

El devenir histórico del Espíritu no es facticidad puesto que facticidad no sólo es apariencia sino también positividad. Justamente el mundo que se presenta como simple facticidad está atravesado por un conflicto entre lo infinito y lo finito, lo absoluto mismo y la escisión. La cultura (arte, religión y filosofía) no es sólo expresión objetiva del espíritu sino también expresa su positividad, su cristalización, que niegan el devenir (al establecer un abismo entre el ser y el no ser), lo absoluto (al declarar la escisión como insuperable) y la vida (al establecer un abismo entre lo finito y lo infinito). Hegel, crítico de la ilustración y de la modernidad burguesa individualista señala la necesidad de la filosofía como una necesidad de la realidad, como medio para superar la escisión, y hacer presente el punto de vista del Espíritu. Por ello critica tanto el dualismo y de manera especial el pensamiento que eleva la escisión al rango de filosofía (Kant).

Lo anterior explica por qué la metafísica en el joven Hegel se encuentre fuertemente vinculada a la ética (reino de Dios como proyecto humano), y el énfasis de la crítica hegeliana se oriente contra quienes consideran que el conocimiento del Absoluto es imposible y las ideas de mundo y Dios son apenas un postulado de la razón práctica. Tal escisión es para Hegel inaceptable.

Identifica esta postura como el máximo desarrollo de la reflexión propia del entendimiento. A la razón compete habérselas con el Absoluto, la verdad, el saber verdadero de lo real. La razón ha de poder elevarse a un punto de vista más elevado que el del entendimiento, al punto de vista del Absoluto, en el cual es posible comprender la identidad entre el ser y el pensar.

Asumir este punto de vista es para Hegel construir un sistema filosófico que supere todas las tradicionales polaridades de los pensamientos antiguo y moderno, entre ser y pensar, objeto y sujeto, cuerpo y alma, finito e infinito, contingente y necesario, etc. Esto es posible pues el acceso a este punto de vista es el resultado de un aprendizaje histórico de la humanidad alcanzado en la modernidad. Esto no significa que el orden real mundano haya superado tales escisiones, sino significa que el Espíritu en la historia ha alcanzado este punto de vista que es el único verdadero y propiamente real precisamente debido a la existencia de una sociedad y una cultura que ha hecho de la escisión ontología. Porque el espíritu es además de potencia unificadora, negatividad.

La identidad entre pensamiento y realidad puede decirse que se presenta en todos los momentos de la historia, y puede decirse que para Hegel cada época produce su propio modo de conciencia y es producto de ella. De manera que pensamientos insuficientes simplemente manifiestan un insuficiente desarrollo de la realidad en términos de despliegue del espíritu. Es un argumento circular mas no tautológico en cuanto se mueve entre dos términos que son el pensar y el ser. Igualmente, puede decirse que en todo pensamiento anterior pueden rastrearse las huellas o expresiones de ese Absoluto no realizado plenamente pero siempre presente aún como ausencia de total plenitud, como negatividad.

entendimiento, vincula a su edificio que sitúa entre el hombre y lo absoluto todo lo que para el hombre es valioso y sagrado, cimentándolo con todos los poderes de la naturaleza y de los talentos y extendiéndolo hasta lo infinito. Allí se ha de encontrar la completa totalidad de las limitaciones, excepto lo absoluto mismo; perdido en las partes, lo absoluto impulsa al entendimiento a su desarrollo infinito de la diversidad y, mientras se esfuerza por extenderse hasta lo absoluto, pero sin conseguir más que reproducirse sin fin, se burla de sí mismo. La razón sólo alcanza lo absoluto en tanto que abandona esta esencia parcial y diversa.” *Diferencia entre los sistemas...* p. 18.

La implicación de este modo de concebir la relación entre ser y pensar implica un concepto de lo real como despliegue de la Idea, en que el mundo percibido, la apariencia de lo real no se opone a lo real como a la manera de un mundo y un supramundo más allá de lo aparente, sino que lo aparente es la realidad misma (invertida) en cuanto apariencia. De manera que lo verdadero es el mundo invertido que emerge desde la reflexión desde sí mismo del mundo aparente²⁷. No de otra manera se comprende su concepto de que “lo que es racional es real; lo que es real es racional”²⁸. Y no hay acceso a la verdad de lo real más que por medio de la razón, que ha de superar la certeza sensible, la percepción y su determinación de fuerzas y leyes, recuperando el sentido contradictorio y cambiante de la vida, en el concepto²⁹.

Cuando decimos ambivalencia de la obra hegeliana nos referimos en este aspecto al hecho de que varios de los textos del Hegel maduro dan la impresión de una concepción metafísica del Absoluto mucho más emparentada con las metafísicas anteriores, como por ejemplo en la *Filosofía de la historia*, cuando pareciera que Hegel vuelve a reinstaurar la figura de Dios como sustancia y voluntad que conduce a la historia hacia una predeterminada finalidad. No obstante, mantiene Hegel la convicción en la posibilidad humana de acceder al conocimiento de los designios y la voluntad divina. Para Hegel, Dios se ha manifestado a los hombres y ha revelado el fin último del mundo, y con ese conocimiento la humanidad ha entrado a la época absoluta de la historia universal. Aquí la tarea es entonces, poder dar cuenta filosóficamente de aquello que ya en términos de la religión nos ha sido revelado³⁰.

27 Gadamer relaciona esta concepción de lo real con el análisis hegeliano del “mundo invertido” en el capítulo tercero de la Fenomenología titulado “Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”. (*Fenomenología*, pp. 97-100). Comenta al respecto Gadamer: “Pues para dar un a idea de la meta a la que se apunta, resultará allí lo siguiente: lo que permanece es precisamente lo que es real allí donde las cosas están continuamente desapareciendo. El mundo real consiste precisamente en subsistir siendo constantemente otro. La constancia, por tanto, ya no es más el mero opuesto a la desaparición, sino que es, en sí, la verdad de lo que desaparece. Esta es la tesis del mundo invertido.” Gadamer: *La dialéctica...* p. 57.

28 *Enciclopedia &6*. “En esta convicción descansa toda conciencia ingenua así como la filosofía, y de ahí parte ésta tanto en su consideración del universo *espiritual* como del *natural*. Si la reflexión, el sentimiento, o cualquier forma que tuviera la conciencia subjetiva, considera a la *actualidad* como una cosa *vana* más allá de la cual se sitúa ella y conoce mejor, entonces esa conciencia subjetiva se encuentra en lo vano, y dado que la conciencia sólo tiene realidad en la presencia actual, ella misma es sólo vanidad. Si por el contrario la *idea* vale como lo que sólo así es una idea, una representación en un pensar, entonces a la inversa la filosofía otorga la evidencia de que nada es real sino la idea. Importa entonces conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es immanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, cuando entra en su realidad, entra también en la existencia exterior, se manifiesta en un reino indefinido de formas, pareceres y configuraciones, y rodea a su núcleo con la corteza multicolor en que la conciencia habita en primer lugar, corteza que el concepto sólo traspasa para encontrar el pulso interior y sentirle asimismo palpitante todavía en las configuraciones exteriores. Empero, las relaciones infinitamente variadas que se forman en esta exterioridad por el aparecer de la esencia en ella, este material infinito y su regulación no es objeto de la filosofía. De ese modo se inmiscuiría en cosas que no le corresponden...En semejantes detalles no hay que ver ninguna huella de la filosofía y ésta puede abandonar tal ultrasabiduría...” *Filosofía del derecho*, p. 57.

29 “El concepto de mundo invertido nunca jamás es el “puro” *eidos*...El mundo real, tal y como se da, en tanto que apariencia, en oposición a la “verdad” de la ley, es también, en cierto sentido, invertido; las cosas no ocurren en él de una manera que correspondiese al ideal de un matemático abstracto o de un moralista...el ser-invertido-en-sí quiere decir volverse-contra-sí o relacionarse consigo mismo, y ésta es precisamente la estructura del ser vivo...lo inverso es más bien la reflexión dentro de sí mismo y no lo opuesto de otra cosa...si tomo lo contrario (el mundo invertido) por lo verdadero -en y para sí-, entonces lo verdadero es necesariamente lo contrario de sí mismo...” Gadamer: *Ibid.*, p. 63.

30 “...el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar ese gran contenido. Nuestro fin debe ser co-

La ambigüedad en la concepción del Absoluto, como también en la concepción de lo real (como se manifiesta en las diferencias del concepto de “mundo invertido” en la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Enciclopedia*), no es fundamental para Hegel, debido a su concepción de experiencia, de acuerdo con la cual los diversos modos de concebir el Absoluto pueden ser interpretados como modos de la experiencia de la conciencia, cuyo desenlace ha de ser la identidad³¹. Fruto precisamente de esa ambigüedad es que en muchos aspectos de la obra hegeliana, las interpretaciones han tomado caminos muy diversos e incluso opuestos, de modo que mientras muchos autores caracterizan a Hegel como panteísta y otros como panlogista, no faltan quienes rechazan fuertemente tales caracterizaciones. O, que mientras algunos autores identifiquen una teleología de la historia de tipo determinista, otros identifiquen tal teleología fundamentada más que en una metafísica de corte determinista, en su exagerada fe en la racionalidad del ser humano y por tanto de la historia.

Sea cual sea la interpretación que se asuma de la teleología hegeliana de la historia, es claro que en Hegel se afirma una metafísica de la identidad en continuo devenir de modo que el télos de la historia es aquí la identidad y plenitud de realización del Espíritu, formula-

nocer esta substancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón...lo ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos (p. 45)... ¿Cuál es el plan de la Providencia en la historia universal? Ha llegado el tiempo de conocerlo?... En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que El es; de suerte que ya no es un secreto... Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y la evolución del espíritu pensante... debe por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación. ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo? Ello depende necesariamente de que el fin último del mundo haya aparecido en la realidad de un modo consciente y universalmente válido. Ahora bien, lo característico de la religión cristiana es que con ella ha llegado este tiempo. Este constituye la época absoluta en la historia universal. Ha sido revelada la naturaleza de Dios... La religión cristiana es la que ha manifestado a los hombres la naturaleza y la esencia de Dios. Como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios no es ahora ya un desconocido. Si afirmamos que Dios es desconocido, no somos ya cristianos... Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal... En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo... Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados... Hay un fin último, universal, que existe en y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal. (p. 55)... la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra en sí mismo. Por la cual la naturaleza de Dios es verdaderamente conocida, cuando se conocen sus determinaciones. El cristianismo habla de Dios, lo conoce como espíritu, y este no es lo abstracto, sino el proceso en sí mismo, que establece las diferencias absolutas que precisamente la religión cristiana ha dado a conocer a los hombres... Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos... Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo –en el cual lo negativo aparece como algo subordinado y superado-, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que ese fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. (p. 56)... La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su indeterminación, su contenido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su *determinación* es la *cosa*. Lo demás – si permanecemos en la razón- son meras palabras. (p. 57)”. Hegel, *Filosofía de la historia*.

31 *Fenomenología*, pp. 57-60.

da en términos religiosos como reino de Dios y en términos filosóficos como plena reconciliación del Espíritu consigo mismo³².

No podría identificarse su determinismo como un determinismo positivista lineal y de leyes suprahistóricas, en tanto para Hegel la historia es un producto humano aunque no es producto de un plan humano debido a que en la acción humana se produce siempre algo más, “algo que está en lo que hacen, pero que no está en su conciencia ni en su intención”³³. Solamente que al identificar este hecho fundamental de la historia³⁴ con un término como el de *astucia* de la razón, pero sobre todo interpretar la historia humana con toda su riqueza y tragedia como el escenario en el cual se desarrolla la historia verdadera que es la zaga del Espíritu, Hegel da pie a una interpretación de su concepción de la historia como metafísica. Se trataría en todo caso de una metafísica muy distinta a la metafísica de ley como en el positivismo o en el llamado *Diamat* posterior. También aquí se manifiesta esa que hemos llamado ambivalencia del idealismo objetivo propia del pensamiento hegeliano.

No deja de ser problemática la concepción hegeliana de la historia universal del espíritu, como una historia en la cual los individuos e incluso pueblos son desde el punto de vis-

32 “El concepto del espíritu es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo (círculo). El espíritu se busca a sí mismo...la *glorificación de Dios*. Este es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo. Sólo entonces existe realmente como un producto de sí mismo, como un resultado. Comprenderse quiere decir comprenderse pensando. Pero esto no significa meramente el conocimiento de algunas determinaciones arbitrarias, caprichosas, pasajeras, sino la comprensión de lo absoluto mismo. El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esa conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia. Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad... En la honra de Dios tiene el espíritu individual también su honra; pero no su honra particular, sino la honra que trae el conocimiento de que su actividad para la honra de Dios, es lo *absoluto*. Aquél espíritu está en la verdad, entra en relación con lo absoluto; por tanto está en sí mismo. Aquí ha desaparecido la antítesis interna que hay siempre en el espíritu limitado, el cual sólo conoce su esencia como un límite mediante el pensamiento. Aquí, pues, puede sobrevenir la muerte natural... Al concebir la historia universal, tratamos de la historia...como de un pasado; pero también tratamos del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista; no ha pasado, ni puede decirse que todavía no sea, sino que es absolutamente ahora... El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. El es quien sustenta y rige el mundo. El es el resultado de los esfuerzos de seis mil años...todo individuo necesita recorrer en su formación distintas esferas, que fundan su concepto del espíritu...en una determinada época. Pero el espíritu fue siempre lo que es ahora; y es ahora solo una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado, de sí mismo...” *Filosofía de la historia*, pp. 148-150.

33 *Filosofía de la historia*, p. 85 y p. 97. Respecto al determinismo histórico y al determinismo sistémico ver Hinkelammert: 1996, p. 235ss. La concepción hegeliana de la historia integra la concepción ilustrada escocesa de la historia, de acuerdo con la cual “la historia es un producto humano pero no producto de un plan humano”, y no el producto de un plan divino. Pero a diferencia de aquella concepción, para Hegel hay una racionalidad en la historia, y una decisiva influencia de los proyectos humanos en ella; de ahí que exprese el concepto en términos de “astucia de la razón”.

34 En este aspecto es interesante notar cómo enfrentan de modo distinto este hecho Hume, a partir de su análisis sobre la inevitabilidad de los artificios institucionales como medios de enfrentar la parcialidad y fragmentariedad de la acción y el conocimiento humano y a partir de su método de derivación de tal inevitabilidad por imposibilidad lógica y empírica de la infinitud (Libro III del *Tratado*) y también Marx, a partir de su teoría de la división del trabajo.

ta objetivo, meros instrumentos³⁵, al igual que para el Estado³⁶. Son fines en sí mismos exclusivamente desde el punto de vista de la moralidad y la religiosidad. La felicidad no es asunto de la historia. Esta problemática nos conduce directamente al campo de la ética.

LA PROBLEMÁTICA ÉTICA

Las concepciones éticas de Hegel variarán sensiblemente a lo largo de su obra. Especialmente en su período de juventud, Hegel expresa en sus textos una fuerte influencia de la ética y la teología kantianas³⁷, lo cual se manifestará en obras como la *Historia de Jesús* en la que presenta una interpretación de Jesús como pedagogo moral del pueblo judío. En este momento para Hegel la relevancia fundamental de las enseñanzas de Jesús es la educación moral en la libertad humana fundada en la razón. Sin embargo ya también en este texto se anuncian motivos posteriores que serán claramente expresados en obras como *La positividad de la religión cristiana* y el *Espíritu del cristianismo y su destino*.

En estas obras, si bien Hegel asume el punto de vista moral de la ética, se distancia de la concepción kantiana a la cual critica por su rigorismo formal de la ley y el deber, y por su concepto de Dios como postulado de la razón a la base de lo cual intuye ya Hegel un pensamiento que consagra la escisión entre el ser humano y la divinidad, entre lo finito y lo infinito. En este período Hegel opone a la moral kantiana una moral del amor y de crítica a toda positividad y positivización de las relaciones sociales y humanas. Se lanzará fuertemente en contra del cristianismo como religión positiva, de la dependencia de los cristianos respecto a la ley moral, a la Iglesia y a la autoridad religiosa, a Dios mismo como autoridad absoluta metafísica interiorizada. Opondrá a todo esto la figura y el mensaje de Jesús, interpretado ahora como pedagogo de una moral del amor, de la convivencia en comunidad, de

35 “...la ley universal no es sólo para los individuos, los cuales pueden resultar menoscabados por ella...Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión...muchas cosas particulares son injustas en el mundo, habría pues, mucho que censurar en el detalle de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa (p. 77)...Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. este modo de ser puede decirse que nos consuela, frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidad y locura... La filosofía no es... un consuelo; es algo más; es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino...aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?” *Filosofía de la historia*. p. 80.

36 *Ibid.* p. 101. Para Bobbio, “Hegel tiene una concepción orgánica del Estado: una concepción que tiene como blanco principal la concepción atomista, según la cual las partes son antes que el todo y los individuos singulares cuentan más que el conjunto. Organicismo contra atomismo, estatalismo contra individualismo, no son por lo demás antítesis distintas... de la que contraponen derecho público y derecho privado... Las razones por las que Hegel concibe el estado de este modo son sobre todo dos: si el estado no fuese una totalidad ética no se conseguiría explicar por qué el estado puede exigir de sus súbditos incluso el sacrificio de la vida ni por qué los individuos no pueden resolver el vínculo que les liga al estado, a diferencia de lo que es lícito en toda asociación fundada en la voluntad recíproca de sus miembros... Hegel atribuye la máxima importancia a estos dos argumentos porque en última instancia considera al estado desde el punto de vista de las relaciones que todo estado tiene con los demás estados, es decir, desde el punto de vista de la historia universal, en la que el estado cumple su misión y justifica su existencia... Para m’+I resulta un misterio cómo es que una concepción semejante, antiprivatista, antiatomista, antiindividualista, ha podido ser tomada por la apología del estado burgués. La concepción burguesa del estado es exactamente lo contrario”. Bobbio: 1985, p. 236.

37 Principalmente el Kant de la *Crítica de la razón práctica* y la *Religión dentro de los límites de la razón*.

la libertad y divinidad del ser humano, así como también defenderá el carácter humano del reino de Dios y de Dios mismo. Relieva en estos textos Hegel un fuerte sentido sensible y corporal de la vida humana y reivindica el poder transformador de la moral que, criticando el mundo, reclama la necesidad y el deber de la transformación. También en estos textos encontramos fuertes críticas al individualismo y particularismo exacerbado de la sociedad moderna y por tanto al subjetivismo de los intereses particulares, reivindicando frente a ellos el universalismo de la razón y los intereses del conjunto de la sociedad. Motivos cruciales de la obra hegeliana, como la crítica a la mala infinitud, ya aparecen en estos textos tempranos, aunque aún no con la madurez de obras posteriores.

En estos textos Hegel afirma que el radical mensaje de Jesús logra un fuerte impacto y eficacia en escala pequeña, y presenta las dificultades de la aplicación de este mensaje en formas sociales más amplias, lo que le permite explicar en parte la causa del proceso de positividad del cristianismo y por ende su perversión. El espíritu predominante de estas reflexiones y el énfasis más importante descansa en elementos profundamente vitales, corporales, comunitarios y críticos del mensaje de Jesús.

Muchos de los elementos de este período son tomados en cuenta en la *Fenomenología*, aunque por otra parte en esta obra ya está delineado el esquema básico que determinará toda la obra posterior de Hegel. En ese sentido la *Fenomenología* es una obra muy especial en la que confluyen ese Hegel de juventud tremendamente crítico y poético, y el Hegel maduro cada vez más racional, realista, y en el cual el peso de una ética social objetiva y racional va a terminar prácticamente desplazando a un plano muy secundario, como momento subordinado, las dimensiones morales de la ética, y sobre todo las dimensiones más propias de una subjetividad crítica.

Puede verse una constante en toda la obra de Hegel cual es su crítica a todo formalismo ético así como también al individualismo y utilitarismo ético de la ilustración. Aún en los momentos juveniles en que se inscribe muy fuertemente en el enfoque moral y subjetivo de la ética, Hegel se mantiene siempre muy distante de una moral formalista de ley y del deber. Este rechazo es tan fuerte que significará un excesivo rechazo hegeliano a todas las dimensiones de interpelación ética, identificadas a menudo como expresión de intereses particulares, como expresiones subjetivistas, o como ingenuidades, utopismos o "moralina". Para Hegel la tarea de la filosofía no es analizar lo que debiera ser, sino dar cuenta de la realidad que es, que como hemos visto no es facticidad, y presupone un remontarse crítico sobre esta última. Descarta de plano la objetividad y necesidad social de ciertas interpelaciones formuladas en términos de exigencias morales de transformación. Hegel reconocerá el carácter sacrificial incluso del devenir histórico, que afecta a individuos y también a pueblos, pero lo considerará como inevitabilidades del devenir de la Idea, que si bien afectan a algunos, hacen ver como menores tales sacrificios en vistas a lo que de modo sublime emerge en la historia. En temas cruciales como éste es donde se pone en juego el carácter del humanismo hegeliano, que producto de su metafísica, oscila ambivalente entre un humanismo universalista abstracto de la razón y del espíritu, y un humanismo concreto del ser humano corporal como criterio sobre todo universalismo y sobre todo orden social.

De manera complementaria, la visión ética de Hegel irá evolucionando hacia una ética social y objetiva, que se plasma en mediaciones institucionales de la vida social (familia, sociedad civil, Estado) y que se acompaña de normas y modos de subjetividad asociados a ellas, que terminan configurando un sistema de eticidad en el marco del cual se desarrolla la vida social. De este modo la ética en Hegel se convierte en ciencia, y las relaciones éticas en

relaciones objetivas y sociales, dentro de las cuales se da como expresión correspondiente, la moral subjetiva, también social, como moralidad.

Así como lo verdadero, absoluto, eterno, lo real, el devenir del Espíritu en la historia se identifican, el mundo cotidiano, de lo fenoménico, las apariencias, lo corporal-natural, lo individual, va quedando cada vez más relegado dentro de la lógica del conjunto. Y cuando el propio Hegel se refiere a que no es objeto de la filosofía lo contingente, ni los dolores particulares, ni la existencia de pueblos “fuera” de la historia, entonces el propio Hegel está dando espacio a varias de las críticas más fuertes que muy pronto tomarán fuerza apenas dos décadas después de su muerte.

El aporte de Hegel a la historia del pensamiento ético es de primer orden. Recupera para la ética el concepto de una ética objetiva, una ética no discrecional, que se impone socialmente al individuo y que establece un marco dentro del cual se delimita la libertad posible. Se trata de una crítica a la noción subjetivista de la autonomía moral, y también a las éticas de las intenciones. Para Hegel la normatividad social y las instituciones sociales son mediaciones sin las cuales no es posible la vida social, menos en sociedades cada día más complejas. Por ello la crítica casi absoluta a la ley y a la positividad formulada en su juventud le parece en su madurez como tremendamente unilateral e ingenua. El sistema de la eticidad intentará recuperar la importancia de las mediaciones en el desarrollo de la ética, sin caer en el formalismo de la ley. Las éticas comunitarias, basadas en la solidaridad, el amor, la intersubjetividad o, como diríamos hoy, el consenso discursivo libre de dominio, son no sólo utópicas, sino ineficaces y unilaterales. No son universales y por tanto insuficientes y no verdaderas. Por el contrario, lo real existente son sistemas institucionales y normativos universales expresados de manera especial en el Estado moderno. El estado es el espacio de universalización verdadera, que no es posible en la sociedad civil en tanto ésta es un espacio de juego de puros intereses particulares individuales o de grupo. El Estado es la expresión más elevada del espíritu objetivo en la sociedad, es la verdad de toda moral y se realiza plenamente cuando los individuos realmente asumen las formas normativas y morales correspondientes a dicho sistema de eticidad.

Precisamente por confrontar toda moral subjetiva formal y de ley, pero con ella toda moral eudemonista y utilitarista, al tiempo de señalar como insuficiente y en cierto modo ingenua la ética de la compasión y el amor, de denuncia y crítica a la injusticia del mundo social, Hegel cae en otro extremo que es supeditar completamente al individuo a las instituciones y al progreso de la historia, y contribuye a la escisión entre la moral subjetiva y la ética social. No logra captar la universalidad de la interpelación ética (en términos de Hegel, moral). En este énfasis casi unilateral de la eticidad vs. moralidad (de diversos tipos), Hegel termina cerrando espacios para cualquier interpelación crítica, para demandas que él identifica siempre como particularidades, y en cierto modo da pie a la interpretación de acuerdo con la cual Hegel termina sacralizando las instituciones vigentes. Claro que la posición hegeliana no es tan simple al respecto, y no es propiamente un culto a la facticidad burguesa e Ilustrada. Pues aún en su sistema de madurez Hegel no perderá nunca su criticidad frente al formalismo, ni su distinción entre facticidad y verdad.

El problema ético está muy relacionado con la metafísica hegeliana. Tiene que ver con el principio de Identidad de lo Absoluto como principio de la realidad histórica, y más específicamente con el principio de que sólo lo verdadero es absoluto y sólo lo absoluto es verdadero. De estos dos principios supremos de la metafísica hegeliana se desprende la sentencia muy conocida, referida a la identidad entre lo real y lo racional, y el desinterés por la contingencia, la finitud de la vida humana, la reducción de lo humano a lo espiritual en

rechazo abierto al carácter natural del ser humano, y la indiferencia ante los pueblos y seres humanos débiles, en contraste con su excesivo elevamiento de los héroes como portadores del Espíritu en la historia.

Las implicaciones éticas de tal metafísica son necesariamente cuestionables especialmente para los grupos sociales más desfavorecidos y desprotegidos de la sociedad cuyas demandas no alcanzan la universalidad necesaria de la verdad y la realidad.

Sin embargo, al mismo tiempo, la reflexión hegeliana es una constante veta de inspiraciones emancipatorias por su ineludible y elevado concepto de libertad humana, por el carácter penetrante de sus análisis de la subjetividad humana en condiciones de esclavitud real, social y espiritual, y sobre todo en su dialéctica y la fuerza demoledora de la negatividad. En ese sentido hablamos del Hegel ambivalente, que en cierto sentido desarrolla un pensamiento de permanente tensión y conflicto que refleja de manera muy clara la condición humana y la sociedad moderna. Su método y penetrante visión lo ubican claramente como el antecedente más importante de las posteriores teorías del fetichismo, la cosificación y la alineación tan importantes para el pensamiento crítico del siglo XX. De cualquier manera no puede imputarse a Hegel el haber configurado la base de la ideología y el pensamiento del Estado totalitario, como intentaron identificarlo muchos de los ideólogos de la guerra fría en el siglo pasado³⁸.

ÉTICA COMO FUNDAMENTO DE LA METAFÍSICA. HEGEL HOY

Desde posturas muy diversas y completamente opuestas existe hoy en día una serie de opiniones compartidas sobre la obra hegeliana³⁹. El pensamiento de Hegel es considerado como el último gran sistema filosófico. Culminación de la metafísica, cima de la metafísica occidental, último pensamiento de sistema, etc. Para Taylor, la ontología hegeliana no es prácticamente sostenida hoy por ninguna corriente filosófica relevante. Para Habermas, por ejemplo, a partir de Hegel se desarrolla en el pensamiento occidental en los siglos XIX y XX una pluralidad de corrientes identificadas todas ellas en su intención antimetafísica o postmetafísica. El escenario actual de la filosofía en el cual han irrumpido las corrientes postmodernas termina por ratificar este motivo fuerte como sello de nuestra época.

Sin embargo Hegel continúa siendo una figura tremendamente interpeladora de todo pensamiento filosófico actual, fuerte o débil, como interlocutor o como contraejemplo.

Ello se debe a que la filosofía hegeliana es una filosofía que identifica con tremenda profundidad los problemas fundamentales de la condición humana y de la sociedad moderna, sin dar cuenta de los cuales no es posible el examen de nuestro presente. En este examen la filosofía hegeliana ocupa de nuevo un lugar ambivalente. De un lado, sufre menoscabos en su pretensión de validez debido al curso de los acontecimientos acaecidos en el siglo XX, en los cuales se reveló la irracionalidad y destructividad del progreso técnico, industrial y racionalizador de occidente, tanto en lo económico como en lo político y cultural⁴⁰.

38 Como es el caso de Popper en su *Miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos*.

39 Por ejemplo en autores como Heidegger, Habermas, Ch. Taylor, Adorno, Horkheimer, Gadamer, Rorty, por citar algunos.

40 Como puede verse claramente expresado por Adorno y Horkheimer en su extraordinaria *Dialéctica del Iluminismo*.

De otro lado se profundizó el proceso de secularización y de desencantamiento del mundo en el sentido weberiano, pero al mismo tiempo de descentramiento de la sociedad y la cultura haciendo *pretendidamente* obsoletos los discursos ya no sólo de Dios sino también del Absoluto. Al tiempo, la economía capitalista y el estado moderno desarrollaron fuertes tendencias de fechitización y burocratización y al imperio de los intereses particulares y de clase. Los procesos de fetichización en la cultura y de cosificación y alineación se han profundizaron. El trabajo, lejos de cumplir su función liberadora de la sociedad esclava terminó convertido en esclavitud generalizada y más recientemente relativizado en su función social en una sociedad hipertecnificada. Para no hablar de los últimos 30 años de despliegue planetario de una globalización neoliberal completamente privatista y aniquiladora de la identidad cultural, de la cohesión social, de las instituciones realmente sociales y de convivencia, etc.

Este proceso ha puesto en cuestión la metafísica hegeliana, y su concepción de la historia y del Estado, pero también su concepción de la ética. *No porque el proceso desencadenado represente el proyecto hegeliano*. Nada más alejado de la realidad de identificar a Hegel con dicho proceso. En nuestra opinión, el pensamiento hegeliano brinda herramientas muy certeras para la crítica del rumbo tomado por la Modernidad. Pero ha puesto en cuestión la metafísica hegeliana precisamente porque si bien ésta puede interpretarse como capaz de crítica al rumbo tomado por la sociedad occidental en los últimos ciento cincuenta años (en tanto Hegel fue siempre un crítico mordaz del positivismo, el formalismo de ley y el unidimensionalismo de lo humano) comparte con ese rumbo de la Modernidad una sub-sunción (y aquí sí no en el sentido de la superación sino de la subordinación casi total) de lo individual en lo social, de lo subjetivo en lo objetivo, de lo corporal y natural del hombre en el espíritu, de la tragedia humana en la historia en la zaga de sus grandes gestas y logros. Por esto no es extraño que dos de las más fuertes reacciones al pensamiento hegeliano apuntaran unas a un rescate de la importancia del individuo en la sociedad, la historia y la filosofía (de Kierkegaard al existencialismo), y otras a la metafísica de la Idea, asociada a ella a la concepción idealista de las instituciones y de la historia, y dirigida a la recuperación de lo concreto vía recuperación de la materialidad y corporalidad del ser humano (como sucede en Marx), para citar apenas dos ejemplos.

A pesar de ello, el propio Marx salió en defensa de Hegel y de la fuerza de su pensamiento criticando a quienes en su momento consideraron a Hegel un pensador totalmente rebasado (perro muerto). Hasta autores que constantemente intentan refutar a Hegel (como el caso de Heidegger) no pueden dejar de estar constantemente señalando su grandeza y debatiendo en el campo situado por la reflexión hegeliana. Algo similar ocurre con Adorno, aunque su postura ante la obra hegeliana.

En lo que respecta al tema de nuestra reflexión, consideramos que la problemática planteada por el pensamiento hegeliano tiene plena actualidad. No es posible evadir los problemas que plantea la metafísica en tanto la propia condición humana los plantea siempre de nuevo. Consideramos que la concepción hegeliana de la razón (que dicho sea de paso no es en absoluto el concepto de razón que ha predominado en el despliegue de occidente), su concepto enfático de filosofía como saber verdadero, y verdad como saber absoluto, y su concepto de realidad como Idea, si bien son hoy casi generalmente criticadas son modos de responder a preguntas que hoy nos siguen planteadas. En nuestra opinión, el problema está en que este núcleo metafísico hegeliano que hemos mostrado muy sucintamente, es en realidad puesto por Hegel y considerado como ontología y verdad absoluta.

Entre tanto, encontramos en el joven Hegel una postura que deriva estos conceptos básicos de una fe antropológica (en el sentido de Juan Luis Segundo). Es decir, la fe en que el género humano va a optar por el camino de la humanización y no de la irracionalidad, y tendrá la capacidad de lograrlo. Pero no como elemento constitutivo de la realidad ontológica, sino como proyecto humano.

Una vez modificado ese carácter de los “axiomas básicos” del pensar hegeliano, la identidad o unificación se convierte en un proyecto humano en la historia, tal como la construcción del reino de Dios entendido como mundo de reconocimiento mutuo entre sujetos y de reconciliación con la naturaleza.

Esto implica un cambio en la concepción de la historia, introduciendo ya no una visión teleológica determinista, sino una visión de la historia atravesada por la utopía. En segundo lugar, una historia que no sólo tematiza los avances del espíritu en la historia, sino también los costos humanos de dichos avances, sus descalabros y sus fallidas pretensiones de universalidad. Una historia también desde la exterioridad de la historia relevante para Hegel.

Esto significa al mismo tiempo una modificación de la concepción de las instituciones como síntesis y verdad de los componentes subjetivos de la moral, en el sentido de reconocer la permanente tensión entre el sujeto humano y sus objetivaciones sociales, en la cual el criterio de discernimiento fundamental de la tensión no es la universalidad de la institucionalidad, sino la realización posibilitada o no de la vida de los sujetos y sus proyectos. Eso significa que la subjetividad humana o el sujeto ya no sea comprendido sólo como conciencia y tampoco sólo como particularidad pulsional interesada que hay que superar en un horizonte de universalidad institucionalizado, sino que en la medida en que las instituciones se deben a las exigencias y necesidades de vida humana, la vida humana concreta de los seres humanos concretos es el criterio de universalidad. Esto implica transformar también la concepción de la dimensión natural del ser humano como algo por reprimir y superar por el concepto. Por otro lado significa comprender que los procesos de extrañamiento y alienación son constitutivos de toda institucionalidad y por lo tanto la libertad humana no puede ser una libertad por ley (o sea, vía institución) aunque haya de pasar necesariamente por tal mediación.

Hegel supera de lejos el subjetivismo de la ilustración y de la filosofía cartesiana y kantiana. El sujeto hegeliano es un sujeto social e histórico, y eso marca ya indeleblemente todo pensamiento presente y futuro. Pero el sujeto hegeliano todavía quedó preso en un paradigma idealista (a pesar de objetivo) del concepto y la conciencia. Y los motivos post metafísicos anotados por Habermas intentan des-idealizar el sujeto vía giro lingüístico, giro pragmático o vía fenomenológica, por citar algunos. Pero desde América Latina, y en continuidad con una reflexión abierta por el joven Marx, es de vital importancia la recuperación del sujeto concreto, corporal, viviente negado por la lógica de los sistemas sociales, políticos y culturales (y tomado en cuenta por Hegel pero sólo como concepto o como momento del concepto), de los pueblos negados por la historia, como criterios de inteligibilidad de la sociedad y de la historia. Por eso para Marx no se trataba de eliminar el legado hegeliano sino “aterrizarlo” para no repetir la famosa frase de “darle vuelta y ponerlo de pie”.

Esto haría posible una concepción de la ética hegeliana en el cual la eticidad fuera uno de los dos polos de la relación ética, en la cual el otro polo fuera igualmente objetivo y necesario pero ya no sistémico sino lo contrario, sacrificado o no tomado en cuenta o aplastado por el sistema de eticidad. De este modo, la oposición ley-sujeto (aquí ya un sujeto cor-

poral, natural y no sólo conciencia), como tensión constitutiva del mundo humano, se expresaría en la teoría ética en un conflicto entre la eticidad y una ética de la vida proveniente de las voces de aquellos que no tienen lugar en tal eticidad o que ocupan en ella un lugar de exclusión.

Y finalmente, implicaría recuperar del joven Hegel su concepción teológica en términos de una teología utópica y de liberación.

Significa que la relación entre metafísica y ética se invierte, y la segunda impregna todos los momentos de la primera. La identidad entre ser y pensar, de sujeto y objeto, de finitud e infinitud, etc., pasan a convertirse en ideas regulativas (una recuperación de algunos motivos kantianos desde Hegel, si se quiere) de un proyecto humano que precisa para su desarrollo fe, compromiso, y a pesar de convertirse en proyecto universal, aún así relativamente incierto.

Pero esto quiere decir, que aunque hay que ir más allá de Hegel, no puede caminarsse sin pasar por él. Nosotros hemos intentado resaltar en este trabajo la importancia y validez (es decir, como elementos obligados a recuperar en un proyecto actual), su dialéctica, sus ideas metafísicas (desontologizadas si cabe el término), su concepto de eticidad que hace posible la elaboración de una teoría ética fuerte, necesaria, objetiva muy pertinente en nuestra cultura positivista, su teoría del rol de las mediaciones institucionales en el desarrollo y reproducción de la vida, y su concepto ampliado (aunque desmitificado) de razón.

Para terminar, quisiera recuperar una reflexión de Ortega y Gasset en su comentario a la *Filosofía de la historia* de Hegel:

Lo clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado. Pero he ahí lo específico y sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado y sumergido. No se sabe qué extraño poder de pervivencia, de inexhausta vitalidad, le permite flotar sobre las aguas. Quedan, sin duda, como un pretérito, pero de tan rara condición, que siguen poseyendo actualidad. Esta no depende de nuestra benevolencia para atenderlos, sino que, queramos o no, se afirman frente a nosotros y tenemos que luchar con ellos como si fuesen contemporáneos. Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y “eterna” hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros... esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vio algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquellos no mueran. No se les dé vueltas: actualidad es lo mismo que problematismo. Si los físicos dicen que un cuerpo está allí donde actúa, podemos decir que un espíritu pervive mientras hay otro espíritu al que propone un enigma. La más radical comunidad es la comunidad en los problemas.

El error está en creer que los clásicos son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio, el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando la ciencia progresa⁴¹.

41 Hegel: *Filosofía de la historia*, p. 16.

EXCURSO SOBRE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER Y HEGEL

El pensamiento de Hegel está presente en toda la obra de Heidegger en cierta medida como contraejemplo y como ejemplo. Heidegger encuentra en el pensamiento hegeliano el pensamiento por superar. En ese sentido Hegel es aquí un pensamiento con el que hay que combatir. De otro lado, Hegel es quizá el mayor filósofo, quien logró llevar hasta su cima toda la metafísica y la filosofía occidental. Hay aquí un reconocimiento que por momentos suena a fascinación⁴².

Desde *Ser y Tiempo*, Hegel se hace presente en las principales obras heideggerianas. Es curioso que este libro, quizá la mayor obra de Heidegger, inicia con Hegel y termina con Hegel. Inicia con Hegel, a quien, en el primer párrafo de la obra cita al lado de Platón y Aristóteles, como los tres grandes responsables de la constitución de la metafísica occidental, la que precisamente ha olvidado al Ser. Al terminar la obra, vuelve Hegel a aparecer como “la más radical y harto poco estudiada traducción en conceptos de la comprensión vulgar del tiempo”⁴³.

En los años 1930-31, Heidegger dictó un curso sobre la *Fenomenología del espíritu* del Hegel. Este curso, editado en 1976, en el que Heidegger analiza bajo la perspectiva de *Ser y Tiempo* el prólogo y las secciones de Conciencia y Autoconciencia de la *Fenomenología*. El análisis de este curso se complementa con el artículo de *Caminos del bosque* (Sendas Perdidas), en el cual Heidegger analiza la Introducción a la Fenomenología en un artículo titulado “El concepto de experiencia en Hegel”.

Sin embargo, más allá de las directas referencias a la obra hegeliana, es el conjunto del pensamiento heideggeriano el que se encuentra en un diálogo con el sistema hegeliano. Existe una tremenda analogía entre el pensamiento heideggeriano con el pensamiento hegeliano. A primera vista pareciera que el primero es una profundización y ampliación del segundo tras haber pasado por el momento kierkegaardiano profundamente existencialista.

El pensamiento heideggeriano ha sido por muchos autores identificado en dos grandes períodos. Del primero, que se extiende hasta la segunda mitad de los años 30, el pensamiento de Heidegger se identifica con la obra de *Ser y Tiempo*. El “segundo Heidegger”, el Heidegger posterior a su *Carta sobre el humanismo*, se identifica con su concepto de *Kehre*, vuelta, que en cierto modo implica una renuncia al proyecto original de su obra cimera del primer período. Sin embargo toda la obra heideggeriana es una reflexión sobre la pregunta por el ser. Según Heidegger, todo el pensamiento filosófico occidental desde Platón hasta Hegel (culminación de ese proceso), se puede resumir en pocas palabras: olvido del ser. Es decir, olvido de la pregunta por el ser. Para el autor la pregunta por el ser es la pregunta fundamental. En el primer período, Heidegger se formula el cuestionamiento como la pregunta por el significado del concepto de “ser”, por el sentido del ser, entendido como aquello que determina a los entes en cuanto entes. Los entes son, pero el ser de los entes no es un ente, sino aquello que los determina en cuanto entes, es el horizonte desde el cual los entes son lo que son. Para Heidegger, toda ontología ha de partir por este cuestionamiento,

42 Caracterizada como “el más potente pensar de los tiempos modernos...la dialéctica especulativa de Hegel, quien así lo expone en su *ciencia de la Lógica*”, en *Tiempo y Ser*, p. 25

43 Último capítulo de *Ser y Tiempo*, p.435ss, especialmente &82., pp. 461 ss.

antes de proseguir en la determinación del mundo de los entes. Una cosa es lo que los entes sean (nivel óptico) y otra que sean (nivel ontológico fundamental de la pregunta por el ser). La diferencia ontológica entre el ser y el ente, es la diferencia que marca toda la obra heideggeriana. Para Heidegger, cuando la filosofía occidental afirma que “ser” es el más vacío y universal de los conceptos, lo indeterminado o lo ya siempre sabido, y construye el pensamiento sobre estas afirmaciones seguras de sí mismas, está dejando de lado precisamente la pregunta fundamental.

El olvido de esta pregunta fundamental ha significado la constitución de un modo de vida en el que el ente ha desplazado al ser. En otras palabras, la pregunta por el ser del ente ha desplazado a la pregunta por el ser (que a su vez es la pregunta del ser del ente *en cuanto ente*). Esto ha conducido en la historia a una preeminencia de la relación de los seres humanos con el mundo entendido como mundo de los entes, correlativo a ello una actitud existencial completamente sumergida y en servidumbre con respecto al mundo de los entes, y correlativo con ello una simplicidad de la existencia que conduce a la inautenticidad de la existencia en una sociedad cada día más gobernada por la técnica, por el instrumento, por la masificación y el abandono de sí. En términos de las ciencias se trata de la construcción de teorías cada día más sofisticadas sobre la sociedad y el mundo como mecanismos, imaginando con ello que el mundo humano tiene un sólido fundamento y que el ser humano ha desatado las más poderosas fuerzas de control, dominio y despliegue.

Sin embargo, dice Heidegger, en tanto nos cuestionamos un poco se hace patente la angustia, la idea de que no hay sentido en la existencia, que la finitud y muerte pende sobre la existencia humana y ante ellas todo afán mundano se manifiesta vano. El ser humano es una finitud que trasciende al mundo de los entes y se encuentra con la nada, con el sinsentido, y con la muerte. Y a ello debe responder. La metafísica, dirá Heidegger, es una manera de responder a este fundamental problema de la existencia humana, negándola, y tratando de construir un sentido de la vida humana de manera óptica, sobre el concepto del Ser bien como Logos, como Idea, ente supremo, como Dios, como trascendental, como Razón, o como Absoluto. Pero, dice Heidegger, todas estas son maneras de evadir la cuestión fundamental que es el sinsentido de la existencia, o dicho de otro modo, la pregunta por el sentido de la existencia, lo cual conduce a la pregunta por el sentido del ser. ¿Qué es ser? ¿Por qué hay? Más tarde, Heidegger cambiará su punto de vista reconociendo que la metafísica es condición humana, no un modo del conocer o del actuar humano, producto precisamente de esta finitud humana que exige ser trascendida.

La obra de Heidegger será toda ella una larga reflexión entre metafísica y ética, teniendo en cuenta que al igual que en Hegel con la tradición anterior, en Heidegger estos conceptos serán trastocados completamente, siendo incluso el de la ética totalmente estigmatizado. Y esta relación será tratada de modo muy distinto en el primer momento de su obra y en el segundo como intentaremos señalar muy suscintamente.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger da un rodeo. No puede preguntarse por el ser antes de preguntarse por el ente que se hace la pregunta por el ser. Por tanto, el primer paso, es una analítica del ente que se pregunta por el ser. Toda la obra será un estudio de las estructuras ontológicas del ser humano considerado como ente que se pregunta por el ser, es decir, por el dasein, el ser ahí, el estante ahí. El dasein es ante todo ya siempre un ser en el mundo, esto es, un ser ya siempre situado, inmerso en todo un mundo, que no le aparece como objeto externo, sino como el horizonte originario desde el cual él mismo es. El ser es aquí el horizonte fundamental de comprensión desde el cual el dasein se mueve en el mundo y encuentra las cosas en primera instancia como útiles, como cosas a la mano integradas en su existen-

cia, antes que como objetos. Igualmente el ser ahí es un ser-con los otros en un mundo que ante todo es un mundo cotidiano. Desde este horizonte originario el ser humano interpreta el mundo, las cosas, los otros y va construyendo marcos diversos de interpretación y acción mundana (ciencias, técnica, etc.), es decir, que desde su mundo construye un mundo. Su existencia cotidiana es una existencia entregada y sumergida en ese mundo en el cual se encuentra “caído”, sin ser esta una expresión peyorativa. Pero el *dasein* es un ser abierto también, es proyecto, y en medio de ese mundo en que vive una existencia presumiblemente eterna, se descubre mortal, experimenta la angustia de la nada, la muerte, lo único verdaderamente suyo y propio, y al mismo tiempo jamás propio. Y el reconocimiento de este hecho marca la apertura de su libertad entre el vivir una existencia auténtica o no (estado de resuelto, etc.). Toda la obra, en tanto una analítica, va construyendo los conceptos ontológicos fundamentales del *dasein* y su “doble cara” óptica y ontológica, de acuerdo con la concepción heideggeriana de la diferencia ontológica entre ser y ente, entre esencia y existencia. Interpreta las concepciones filosóficas anteriores como propias de los niveles ónticos y propone sus nuevas categorías ontológicas como modos de aproximarse a la formulación de la pregunta fundamental.

El texto deja ver no sólo una concepción filosófica que realmente cree posible lograr su objetivo de desentrañar una respuesta a la pregunta por el ser, y antropológicamente se convierte en todo un llamado existencialista a recuperar la llamada existencia auténtica. Es también claro que el texto muestra una radical crítica a la sociedad de masas, a la sociedad tecnificada y a la cultura científicista. Es claro para muchos, que Heidegger interpretó el nazismo como el proyecto de recuperación del ser, en tanto opuesto al capitalismo y al socialismo, identificados como los representantes de esa metafísica occidental y de ese tecnicismo masificante y alienador de al existencia. La metafísica es para Heidegger el pensamiento y la cultura en la que el sujeto pone el objeto, el sujeto cree poner el mundo, pero no se da cuenta que ese poner no sólo es falaz sino sin fundamento, y es una negación de la finitud y sin sentido de la existencia, a lo cual hay que oponer otro modo de existencia y de pensar.

El nazismo es para Heidegger una experiencia traumática. Se manifiesta para muchos como occidente *in extremis*. Qué haya sido para Heidegger, es una pregunta aún abierta. Sin embargo, es claro que en la época de guerra, en medio de plena guerra, Heidegger se encuentra reflexionando sobre la obra de Nietzsche, una de sus mayores fuentes de inspiración en la crítica a la metafísica occidental (y su ética cristiana). Heidegger ha descubierto ya que *Ser y Tiempo* al pretender una analítica del ser y del *dasein*, quedó preso de lo que él mismo criticaba, que era la filosofía de la conciencia y del concepto, modos propios de tratar el ente pero impropios para tratar el ser. En segundo lugar, al colocar como paso obligado una reflexión del *dasein* para acceder a la pregunta por el ser, estaba ya de cierto modo dentro del pensar mismo del subjetivismo de la filosofía occidental desde Descartes. Pero al analizar la antimetafísica de Nietzsche, Heidegger descubre que toda antimetafísica es también una metafísica. Y ahí queda todo su proyecto antimetafísico puesto en duda. Por eso Heidegger va a cambiar su postura frente a la metafísica y a reconocer que la metafísica está ya siempre con nosotros⁴⁴. En segundo lugar va a declarar la llamada “vuelta”, en el cual el *dasein* ya no emprende el camino de dilucidar la pregunta por el ser, sino que cambia

44 Cfr. el artículo “Qué es metafísica?”

radicalmente de actitud y se ubica en actitud seudomística de escucha del ser, de búsqueda de la voz del ser en el lenguaje, y de acercamiento a la poesía. Empezará muchas reflexiones sobre lo que significa qué es pensar, etc.

Como vemos, se trata de dos posturas distintas frente a la metafísica, y dos posturas sobre cuál ha de ser la actitud del filósofo y del *dasein* (el que se pregunta por el ser, y el pastor del ser). De la misma manera, el ser pasará de fundamento (en las primeras obras) a la de *acaecer*, en su segundo momento.

La postura heideggeriana respecto a Hegel se matizará un poco, siendo en su segundo período cuando encontraremos juicios mucho menos taxativos respecto a Hegel, aunque siempre en discusión crítica.

Ubicado este marco general, encontramos que un diálogo entre estos pensamientos es muy amplio, pero podemos tomar en cuenta algunos temas, como el concepto de Ser, de historia y de humanismo (para no entrar en el espinoso tema de la ética en Heidegger).

Para Hegel, podría decirse que el proyecto fundamental de Heidegger es un proyecto de entrada fallido. En primer lugar porque la pregunta de qué es el ser no lleva muy lejos si se la asume de manera directa. Hecha de manera directa es una pregunta que no puede dejar de ser abstracta si se considera independiente del pensar. La identidad entre ser y pensar significa que el ser no puede ser el fundamento omnipresente de la existencia. Si no se lo considera separado del pensar, es decir, si se concibe en cuanto sujeto, no es más que un momento que tiene que negarse a sí mismo para que el propio sujeto pueda desplegarse, y aquí lo fundamental es el ser sujeto, no el ser a secas. Aproximar un poco los conceptos nos llevaría a intentar relacionar los conceptos de Absoluto hegeliano y Ser heideggeriano.

Hegel elabora un concepto de ser nuevo en su discusión con Kant. Para Hegel el sentido básico del ser, el sentido desde el cual se despliega hacia el concepto, es la unidad originaria de subjetividad y objetividad. Siendo esa unidad originaria, pero al mismo tiempo contradictoria, viva, resulta que el movimiento es el modo fundamental del ser del ente. Y el ser del ente es su devenir, y su esencia es en el devenir. De ahí que cualquier ontología tiene que estar atravesada por la historicidad o el devenir. Lo absoluto es la unidad y totalidad del Ser que abarca todos los entes.

Para Hegel la tarea de la filosofía es, partiendo de un mundo escindido, superar la escisión. Esto significa asumir el punto de vista de lo absoluto, de acuerdo con el cual el ser es devenir, manifestación, vida. Lo absoluto no es ente, no es fuerza, es la unidad y totalidad del Ser que para el entendimiento es lo indeterminado, la nada. Que al mismo tiempo que es unidad, manifestación y vida, por eso mismo es escisión en constante devenir hacia su unificación. Por eso es unidad de subjetividad y objetividad, de pensamiento y ser, de identidad y diferencia, infinitud y finitud. En tanto manifestación el absoluto siempre es escisión, y por tanto sólo en el saber es posible la unidad entre subjetividad y objetividad; por eso la escisión es eterna como el absoluto, y en cada momento histórico se resuelve de forma particular.

¿Qué significa esta concepción? Que el sentido del ser del ente no es posible en el marco de la escisión sino en el marco de la unidad y por tanto de la totalidad. Y en segundo lugar, que la unidad y totalidad es siempre una perspectiva de la subjetividad. En otras palabras. Si la escisión entre objetividad y subjetividad es inevitable, y la unidad necesaria, tanto una como otra son manifestaciones de una unidad, de una totalidad, del absoluto, del Ser, que se sabe a sí mismo en la subjetividad. Y por tanto la relación entre los polos del entendimiento no es una relación indeterminada. En dicha relación la dimensión de la subjetividad

es la dimensión dominante y determinante. Es decir, que la sustancia tiene que ser sujeto, y que lo decisivo en tanto sustancia es que es sujeto. O en otros términos, que en la polaridad entre pensar y ser, entre infinitud y finitud, entre subjetividad y objetividad, entre identidad y diferencia, entre ser y ente, libertad y determinación, negatividad y positividad, siendo todas estas polaridades constitutivas del mundo real (y lo real mismo no escapa a esta polaridad en la forma real-aparente), el sentido del ser, el sentido de la totalidad, el punto de vista del absoluto, corresponde al primero de los términos de la polaridad, siempre y cuando sea un término que se eleva por encima de su condición de término para acceder a la visión de la unidad. Por eso el Absoluto no es tarea para la acción sino para la razón, puesto que no es una posibilidad empírica en términos de positividad y facticidad, sino en términos de espíritu, de saber, de cultura.

Por esto para Hegel la apariencia es la realidad en cuanto apariencia; el mundo invertido es el mundo real en tanto invertido, el mundo escindido es el absoluto en cuanto escindido. No hay aquí una división de mundos a la manera platónica, sino modos de manifestarse el Ser. Por eso el ser humano es sujeto y al mismo tiempo objeto, escisión y al tiempo unidad. Y el acceder a lo Absoluto, a la infinitud en el ser humano es tarea del saber, del espíritu. De la misma manera en el mundo social, se da constantemente la polaridad entre subjetividad y objetividad, entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo y de nuevo, el acceso al punto de vista del absoluto es el tema del saber absoluto, antes que de la institución absoluta, puesto que la reconciliación no es posible en términos positivos, aunque la reconciliación en términos del saber absoluto implica profundos cambios en el mundo de las instituciones y la moralidad. Puede aquí decirse, que para Hegel el Absoluto es un constante autoproducirse, lo que vale también para el Ser; que el ser es el autoproducirse de la totalidad, en el curso de la historia humana, a través de sus diversas etapas, momentos, figuras, en un movimiento infinito que se mueve en su tensión constitutiva entre ser y no ser. Tensión que se da al interior del ser, o que se establece al interior del ser.

Esta es la concepción fundamental de Hegel sobre la metafísica del ser: que el ser es siempre negatividad en su interior; escisión conflictiva entre positividad y negatividad; ser y no ser, igualdad y alteridad, otredad; y que sólo en el paso por la negatividad, la otredad, se encuentra el ser. En rigor, no puede decirse que sea una metafísica de la identidad, sino de la identificación y unificación vía negatividad, es decir, pasando por el conflicto con la otredad. Movimiento incesante, Vida.

Por eso en la concepción hegeliana la inmediatez es el modo del ser. Pero apenas uno de sus modos. De esa inmediatez se parte para ir descubriendo los diversos modos del ser: el ser *algo*, esto es, un simple y abstracto estar en el tiempo y el espacio, el ser *cosa*, el ser devenido y deviniente, el ser otro, el ser para otro, etc. el ser sujeto, que como lo muestra la *Fenomenología* ha de pasar por un difícil camino para descubrirse a sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto libre, en cuanto autoconciencia, en cuanto razón, en cuanto espíritu. Para Hegel hablar de Ser es hablar de la Vida, de la Historia humana, del Espíritu, del Absoluto, de la Totalidad. Y en ese sentido hablar del Ser es hablar de todas las diversas formas y mediaciones que refieren a él, y lo niegan en cuanto indeterminación. No es posible un discurso directo sobre el Ser. Hablar del ser del ente es un camino perdido si nos quedamos fijados en el ente. Si nos quedamos prendidos del ente caemos en mística vacía. Para desentrañar el sentido del ser del ente y de todos los entes, hemos de comprender la totalidad, y acceder a ésta no es posible sino a través de todas sus mediaciones y momentos. Si el Ser es devenir, hay que describir ese devenir para ir allí captando los distintos momentos de lo que deviene, que es ese mismo devenir.

En cuanto a la historia y al humanismo, basta citar una frase de Heidegger al final de sus dos tomos sobre Nietzsche, en un texto sobre la historia del ser:

La historia del ser no es la historia del hombre y de una humanidad ni la historia de la referencia humana al ente y al ser. La historia del ser es el ser mismo y sólo eso. No obstante, puesto que el ser reivindica al ser humano para fundar su verdad en el ente, el hombre queda incluido en la historia del ser, pero en cada caso sólo respecto del modo en que, a partir de la referencia al ser a él y de acuerdo con ella, asume, pierde, pasa por alto, libera, profundiza o dilapida su esencia⁴⁵.

Críticos ambos de la modernidad, las obras de Hegel y Heidegger son como los lados opuestos de una figura y su imagen ante el espejo, que aunque se muevan en una dirección común (pe. a la derecha), lo hacen de manera contraria. Humanismo y antihumanismo, ambos críticos del falso humanismo de la sociedad burguesa y contemporánea, ambos críticos del cientificismo, del imperio de la técnica, de la existencia alienada del ser humano, de la metafísica ahistórica y del culto a la positividad y facticidad del mundo cotidiano, pensar un Hegel vs Heidegger es un esfuerzo supremo que debería en el más estricto espíritu hegeliano, intentar verlos como momentos por integrar en un momento superior, aunque Hegel dijera que la metafísica heideggeriana es apenas un momento de su sistema, y Heidegger dijera que el discurso hegeliano es apenas uno más de los distintos discursos sobre el Ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Hegel, G.W.F (1975): *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid.
- Hegel, G.W.F (1978): *Escritos de juventud*, FCE, México.
- Hegel, G.W.F (1980): *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal*, Alianza, Madrid.
- Hegel, G.W.F (1981): *El concepto de religión*, FCE, México.
- Hegel, G.W.F (1985a): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3T., FCE, México.
- Hegel, G.W.F (1985b): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México.
- Hegel, G.W.F (1987): *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- Hegel, G.W.F (1990): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid.
- Hegel, G.W.F (1992): *Creer y saber*, Norma, Bogotá.
- Hegel, G.W.F (1993): *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Ed. Libertarias, Madrid.
- Adorno, T (1969): *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid.
- Bloch, E (1985): *Sujeto/Objeto, El pensamiento de Hegel [1947]*, FCE, México.
- Bobbio, N (1985): *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid.
- Díaz, J. A (1986): *Estudios sobre Hegel*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Dussel, E (1991): *Método para una filosofía de la liberación*, U. Guadalajara, México.
- Dussel, E (1992): *El encubrimiento del indio: 1492*, Cambio XXI, México.
- Gadamer, H-G (1988): *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid.
- Habermas, J (1975): *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.

45 Nietzsche, T.2., p. 404.

- Habermas, J (1987): *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid.
- Habermas, J (1989): *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J (1990): *Pensamiento postmetafísico* [1988], Taurus, Madrid.
- Habermas, J (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Madrid.
- Heidegger, M (1991): *Lógica, lecciones*, Anthropos, Barcelona.
- Heidegger, M (1995): *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M (1997): *El ser y el tiempo*, FEC, México.
- Heidegger, M (1999): *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid.
- Heidegger, M (2000a): *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M (2000b): *Nietzsche*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M (2001): *Introducción a la filosofía*, Frónesis-U. Valencia, Madrid.
- Hinkelammert, F (1970): *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Paidós, Chile.
- Hinkelammert, F (1995): *El mapa del emperador*, DEI, Costa Rica.
- Hyppolite, J (1974): *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona.
- Horkheimer, M (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kojeve, A (1987): *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, La pléyade, Buenos Aires.
- Marcuse, H (1970): *La ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona.
- Marcuse, H (1984): *Razón y revolución*, Alianza, Madrid.
- Marx, Karl (1984): *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mora, A (1999): *Perspectivas filosóficas del hombre*, Euned, San José.
- Papacchini, A (s/f): *El problema de los derechos humanos en Kant y Hegel*, U. del Valle, Cali.
- Taylor, J (1996): *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, J (1993): *Hegel*, Cambridge Press Syndicate, Canadá.
- Valcárcel, V (1988): *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona.

Teorías débiles

(Para una crítica de la deconstrucción
y de los estudios culturales)

Roberto A. Follari

SERIE
ESTUDIOS
SOCIALES


HomoSapiens
UNIVERSIDAD DE CHILE

Ver reseña de M. Claudia Yarza (p. 135).