



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**LAS RAÍCES DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL.
EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA Y LA
INTERSUBJETIVIDAD**

**TESINA QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
FERNANDO ALMARAZ MARTÍNEZ**

ASESOR: DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

LECTORA: MTRA. GUADALUPE OLIVARES LARRAGUIBEL

México, D. F. Mayo del 2005

ÍNDICE

	Pág.
Introducción	3
1. El contexto histórico-social a finales del siglo XVIII en Europa.	
1.1 La Ilustración	7
1.2 La Revolución Francesa	11
1.3 La situación política en Alemania	14
2. El contexto filosófico.	
2.1 Antecedentes	22
2.2 La herencia de Kant	24
2.3 Los inicios del idealismo alemán	27
3. Desarrollo del pensamiento hegeliano hasta 1807.	
3.1 Los primeros años	33
3.2 Los estudios en el seminario de Tubinga (1788-1793)	35
3.3 Un joven preceptor en Berna (1793-1797)	38
3.4 La estancia de Hegel en Frankfurt (1797-1800)	45
3.5 El periodo en Jena y la elaboración de la <i>Fenomenología del Espíritu</i> (1801-1807)	50
4. El problema de la racionalidad práctica y la intersubjetividad.	
4.1 El carácter práctico de la autoconciencia	57
4.2 La autoconciencia como intersubjetividad y el movimiento hacia el espíritu	72
Conclusiones	89
Bibliografía	93

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Hegel ha sido motivo de diversos e innumerables debates, ello se debe principalmente a dos causas: la primera consiste en la dificultad de elaborar una correcta interpretación de su filosofía (problema que se fundamenta en la amplitud de la misma), y la segunda se basa en la enorme influencia que ha tenido su sistema en el pensamiento filosófico contemporáneo. Estos dos hechos muestran por sí mismos la importancia de la filosofía de Hegel. Por otra parte, si deseamos entender el pensamiento moderno no debemos prescindir de la lectura de sus obras, pues Hegel fue un filósofo que estudió de manera profunda, los problemas de la sociedad burguesa que comenzó a consolidarse a partir de la Revolución Francesa; hecho que nos remite al estudio de sus obras, especialmente si nuestra pretensión es comprender las bases ideológicas que sustentan a la sociedad actual.

La *Fenomenología del Espíritu* es producto de un largo y duro proceso de reflexión que inicia con los estudios teológicos del joven Hegel en Tubinga, para culminar en 1807 con su publicación. En este libro Hegel conjugó sus intereses de juventud, entre los cuales se cuentan: las ideas de la Ilustración y la Revolución Francesa, los postulados del idealismo alemán, y la búsqueda de una solución para la situación política de Alemania, mismos que concluyen en un sistema filosófico, cuyas bases se encuentran en la *Fenomenología del Espíritu*. En esta obra, Hegel expone las ideas principales de su futuro sistema, en ello radica su importancia.

Eso, en primer lugar. En segundo, tenemos que la obra comprende dos aportes importantes para el campo de la filosofía política: 1) la exposición del carácter práctico de la autoconciencia; y 2) mostrar que el espíritu se forma con base en las relaciones de reconocimiento mutuo o intersubjetivas. Para elaborar una exposición que consiste en

rescatar ambas contribuciones, me apoyo en los siguientes textos: *Razón y revolución* de Herbert Marcuse, y *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del Espíritu>>* de Hegel, de Jean Hyppolite.

La interpretación de Marcuse, resulta útil en el momento de distinguir el carácter práctico de la autoconciencia, el cual debe entenderse como la capacidad que tiene todo ser humano para transformar su propio entorno, misma que le es precisa para llevar a cabo la adecuación del mundo según sus necesidades. En tanto la lectura de Hyppolite ayuda a presentar al espíritu como razón intersubjetiva o reconocimiento mutuo; de este modo, la perspectiva que adopto del espíritu, es aquella que lo define como la totalidad de las relaciones mantenidas entre conciencias singulares o sujetos racionales.

Es necesario aclarar que, el principal interés de este trabajo, es señalar los acontecimientos históricos, y los problemas sociales y filosóficos que influyeron en Hegel para elaborar la *Fenomenología del Espíritu*, indicar el camino que siguió para llegar a esta obra, y por último presentar el problema de la racionalidad práctica y la intersubjetividad.

El presente estudio consta de cuatro capítulos. En los primeros dos trato de ubicar a Hegel dentro de su contexto histórico y filosófico, para mostrar la importancia de ambos en la construcción de su concepción filosófica puesto que, y según lo he indicado líneas arriba, si no contamos con dichos conocimientos, muchos de los problemas abordados por él resultarían incomprensibles. No debemos olvidar que Hegel veía en la filosofía el reflejo del saber de una determinada época histórica. En este sentido, su filosofía aparece como la cristalización de algunas ideas de su tiempo, y por ello considero que no podemos entender el pensamiento de Hegel fuera de su contexto histórico-social y filosófico. El tercer capítulo es una exposición del desarrollo del pensamiento de Hegel hasta 1807, fecha en la que aparece su *Fenomenología del Espíritu*. En él pretendo mostrar *grosso modos* los

acontecimientos y personajes principales que influyeron en el pensamiento del joven Hegel. En su conjunto los tres capítulos buscan proporcionar las herramientas básicas y necesarias para entender de mejor manera la *Fenomenología*. El cuarto y último capítulo es el más importante, pues en éste rescaté aquellos dos puntos que más me interesan de dicha obra, a saber, la racionalidad práctica y la intersubjetividad.

No está de más, agregar que estoy convencido de la necesidad de un nuevo acercamiento al pensamiento hegeliano. Hay que estudiarlo sin prejuicios, sin hacer mucho caso de las falsas imágenes que se han levantado sobre su persona, como aquéllas que nos muestran a un pensador bastante abstracto y frío, ajeno a las cuestiones más humanas. Un estudio más serio de su obra y de su biografía es suficiente para refutar estas imágenes.

Volvemos a vivir en un periodo de transición que nos conduce hacia un nuevo orden mundial y, en esta medida, el sistema actual muestra su incapacidad para resolver los problemas políticos económicos y sociales más recientes. Desde América Latina hasta Medio Oriente y África, las manifestaciones masivas se apoderan con más frecuencia de las calles, y esto sucede no sólo en los países subdesarrollados, sino también en los más ricos del mundo. Ya Hegel había señalado que, cuando un Estado se torna incapaz de solucionar los problemas de la comunidad, éste se vuelve ineficaz y por lo tanto innecesario, pero tampoco se trata de destruirlo desde la raíz, tirando por la borda las viejas conquistas sino, más bien de superarlo, conservando aquello que todavía cumple con las necesidades de la comunidad.

La vigencia de Hegel radica en que muchos de los problemas que trató siguen presentes en la actualidad. De nosotros depende la construcción de un sistema económico y político más adecuado a nuestras nuevas necesidades. Para ello debemos superar los

fracasos y errores del pasado, o de lo contrario, seguiremos cayendo en los mismos. El legado de Hegel es de gran ayuda para que esto último no suceda.

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL A FINALES DEL SIGLO XVIII EN EUROPA

1.1 LA ILUSTRACIÓN

Si pretendemos comprender el pensamiento de Hegel contenido en la *Fenomenología*, es necesario acercarnos a la realidad histórico-social en que vivió y buscar en ella las causas que dieron origen a sus ideas, pues en gran parte su filosofía es una propuesta histórica a los problemas generados en su época. Esto se debe a que Hegel fue un filósofo cuyo interés primordial fue siempre la actividad social, como bien lo ha señalado Lukács: “Para Hegel, el punto de partida y el objeto central de la investigación es siempre la actividad, la práctica de la sociedad.”¹ Por ello es necesario contextualizar el momento histórico en el cual construyó su filosofía, si no llevamos a cabo esta labor, resultará inútil todo esfuerzo para apropiarnos de su pensamiento.

El siglo XVIII es el periodo histórico caracterizado por el desarrollo de las grandes revoluciones sociales: la guerra de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, efectuada en 1776 y la Revolución Francesa de 1789. Estos acontecimientos son producto de las transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales que se venían gestando con lentitud en el pasado. La Revolución industrial de Inglaterra fue una de las principales causas de estas transformaciones: “Ella [la Revolución industrial], representó un marcado cambio en los métodos de producción que alteraron visiblemente el orden económico, transformaron el social y sembraron las cimientos que habían de renovar el campo político.”²

¹ Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 39.

² Juan Mora, *Mundo y conocimiento*, p. 15.

La Revolución industrial impulsó tanto el crecimiento de las ciudades como el de la burguesía, a su vez originó la expansión del pensamiento político burgués; surge así un nuevo grupo de intelectuales sensibles a los cambios de la época y ansiosos de respirar otro ambiente. Esta actitud se cristaliza en los grandes pensadores de la Ilustración francesa como son: Montesquieu, Voltaire, Diderot, Holbach y Rousseau principalmente. Si bien el siglo XVII se puede considerar como la época en que se desarrollaron los grandes sistemas filosóficos racionalistas, los pensadores del siglo XVIII se encargaron de reflexionar los postulados de dichos sistemas. La Ilustración pretende recuperar los aspectos gloriosos del pasado y fundamentar sobre éstos las normas más adecuadas para el futuro, es también un esfuerzo que busca elementos cosmopolitas, para lograr la comunicación y unión entre pueblos.

Las instituciones políticas de aquella época se muestran incapaces de reconciliar el progreso técnico, económico y racional con un progreso moral y cultural, por ello la Ilustración asume este papel y deja al descubierto la ineptitud de las instituciones, éstas han perdido su capacidad para reconciliar las contradicciones de la naciente sociedad burguesa, por tanto, se han vuelto innecesarias para los requerimientos de aquél periodo histórico. “La segunda mitad del siglo XVIII es el momento crítico en que toda la fuerza de las instituciones políticas se revela definitivamente incapaz de controlar la evolución, la Ilustración se realiza a contrapelo de una reacción generalizada al nivel de las instituciones.”³

Ante la ruptura de las instituciones políticas la Ilustración propone la exaltación de las capacidades del ser humano, la pasión por la belleza, el retorno hacia la enseñanza de los antiguos; sobre estos cimientos se levanta el humanismo racionalista. La Ilustración

³ José Ripalda, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués*. G. W. F. Hegel, p.18.

pretende expandir su proyecto humanista, por medio de un método didáctico e informativo: la cultura ilustrada.⁴ Así las publicaciones de divulgación científica crecen considerablemente, por medio de éstas se espera que el público tenga acceso a los avances de la filosofía, la literatura y la ciencia. La promoción de la cultura también se lleva a cabo en otros ámbitos, como son la fundación de bibliotecas públicas, la creación de empresas editoriales, el incremento de publicaciones. En síntesis, durante el siglo de las luces la cultura se secularizó y penetró de manera profunda en las capas más variadas de la sociedad.

El punto culminante de la Ilustración Europea se da con la presentación de La *Enciclopedia Francesa* cuya elaboración estuvo al cuidado de Jean Le Rond d'Alembert y Denis Diderot. El objetivo de la Enciclopedia fue condensar y ordenar los logros de la cultura universal que quedaron impresos en un gran diccionario del conocimiento. Este diccionario trata de elevar el entendimiento racional hasta la categoría de deidad. La razón es planteada como la guía insuperable que debe conducir el destino tanto del hombre como el de la sociedad:⁵

Todas las filosofías de la Ilustración francesa y sus sucesoras revolucionarias entendieron la razón como fuerza histórica objetiva, la cual una vez liberada de las cadenas del

⁴ Recordemos que una de las obras más importantes de Rousseau: el *Emilio o de la Educación*, trata de cumplir con este objetivo, desarrollando un sistema completo de educación fundado en el principio de que todo lo procedente de la naturaleza es bueno y por ello el mejor método pedagógico es permitir el libre desarrollo de las aptitudes del niño.

⁵ Desdichadamente, la historia nos ha mostrado lo contrario, un progreso racional no implica de manera necesaria un progreso moral. ¿Acaso tendremos que admitir con Schopenhauer que la historia se empeña en mostrar que todo es y será diferente y mejor sin fundamento alguno? Si no queremos caer en este pesimismo es necesario volver a estudiar con espíritu sumamente crítico los fundamentos de la sociedad moderna, para echar por la borda aquellos prejuicios que nos han llevado a los desastres experimentados en el siglo XX. Un retorno al pensamiento político de Hegel nos servirá para llevar a cabo dicha empresa, no se trata de justificar todo sistema utilizando el pensamiento político de los grandes autores, ello ya ha dejado consecuencias nefastas, se trata más bien de superar los errores que ya hemos experimentado, esta superación no puede originarse de la nada, el estudio de los clásicos siempre será indispensable.

despotismo, hará de la tierra un lugar de progreso y felicidad [...]. En virtud de su propio poder, la razón triunfará sobre la irracionalidad social y derrocará a los opresores de la humanidad.⁶

La Ilustración en Alemania se encontró con un país sumamente atrasado tanto en lo económico como en lo político. En el siglo XVIII Alemania se encontraba dividida en más de 300 reinos, las zonas industriales eran realmente escasas a excepción de unas cuantas regiones en los poblados del sur. España, Inglaterra y Francia habían obtenido la unidad política desde el siglo XV, por su parte Alemania se encontraba dividida y sumergida aún en las relaciones de producción feudal. A pesar del atraso económico político y social de Alemania sus intelectuales lograron apropiarse del espíritu de la Ilustración. En las Universidades los problemas eran discutidos con base en el racionalismo del siglo XVIII, en estos debates se abogaba por la dignidad del hombre, y por el derecho que tiene éste para manejar su vida, descartando todas las formas anticuadas de autoridad, asimismo se exaltaba la tolerancia y la justicia. No obstante, el contraste entre estos ideales y la miserable realidad del Imperio alemán seguiría por mucho tiempo. Ante este panorama los jóvenes intelectuales de Alemania, no podían hacer más que buscar con nostalgia en el pasado aquellos periodos históricos en los cuales existía una verdadera unidad entre la cultura intelectual del hombre con su vida política y social, como ejemplo podemos tomar la caracterización que elaboró Hölderlin de la Grecia antigua o la glorificación de la antigua Ciudad-Estado que escribió el mismo Hegel en su época de juventud.

La Ilustración alemana fue un fenómeno sorprendente, que dejó a modo de legado la lección que demuestra cómo, a partir de la experiencia de otro pueblo se puede dar un gran desarrollo intelectual. Como bien ha señalado Juan Mora Rubio, a nuestra América Latina

⁶ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, p. 13.

le haría muy bien apropiarse de este legado del pueblo alemán, pues no fue necesario que éste experimentara un fuerte desarrollo económico y político para presentar un importante desarrollo intelectual: “No fueron indispensables en esta nación ni el desarrollo económico, político y social, sino que bastó que sus hombres atisbaran por encima de sus fronteras para colocar su cultura al lado de los grandes aciertos de la desenvuelta Europa.”⁷

1.2 LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Como señalamos anteriormente la Revolución Francesa encontró en el desarrollo del capitalismo a su principal impulsor, es por ello que los filósofos franceses contemporáneos a la Revolución, asimilaron el progreso de la industria con la evolución social, moral e intelectual. El desarrollo industrial fue considerado como un poder capaz de establecer una sociedad libre y racional, de este modo las relaciones económicas se presentaban como dirigidas por una organización interna estrechamente vinculada con el progreso social. Así, la Revolución Francesa refleja también el triunfo de la ideología burguesa. En el plano filosófico esta ideología era en esencia racionalista. La Revolución exigía que la Constitución estuviese conformada de acuerdo con las normas de la razón; esta idea ejerció una importante influencia en el pensamiento de Hegel, él mismo elabora en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* una interpretación de la Revolución en Francia:

Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento. Anaxágoras había dicho él primero que el noús rige al mundo; ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes

⁷ Mora Rubio, *op. cit.*, p. 28.

han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo.⁸

Kant, Fichte, Schelling y Hegel elaboraron una interpretación de la Revolución Francesa; el objetivo de tales interpretaciones era resolver en el plano filosófico el reto que se le presentaba a Francia, el cual consistía en reorganizar la sociedad y el Estado sobre una base racional. No obstante, fue Hegel quien reflexionó con más profundidad los problemas de la Revolución Francesa: “Hegel se presenta, pues, ante la historia con mayor motivo que los demás filósofos alemanes (Kant, Fichte), como el pensador de la revolución francesa. La percibe y reflexiona sobre ella y sobre su continuación.”⁹

Cuando Hegel estudiaba en Tubinga participó en los clubes políticos junto a Schelling y Hölderlin, entre los tres plantaron un árbol de la libertad, el día catorce de julio de 1793, como testimonio de fidelidad a la Revolución Francesa.¹⁰ Para Hegel, lo importante de la Revolución, es que ésta le ha enseñado al hombre que él mismo es capaz de organizar la realidad de acuerdo con las exigencias de su libre pensamiento racional; así el ser humano ya no se encuentra perdido dentro de las circunstancias que lo rodean, por el contrario, ahora es capaz de someter estas circunstancias a las normas más altas dadas por la razón. Hegel mantuvo este punto de vista —a pesar de la experiencia de la época del terror y el terriblo— hasta su etapa de madurez como lo muestra el texto citado de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

La Revolución Francesa representaba una amenaza ideológica y político-militar para los estados monárquicos de Europa, por ello estos reaccionan contra la joven

⁸ Georg Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 692.

⁹ Henri Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche o el reino de las sombras*, p. 75.

¹⁰ Citado por Terry Pinkard, *Hegel*, p. 57.

república. En febrero de 1792 Prusia y Austria se aliaron, y Francia les declaró la guerra. La primera ofensiva francesa contra los países bajos fracasó; a su vez los prusianos cercaban Francia y tomaban Verdun y Longwy, comienzan así las guerras ofensivas de la Revolución que no culminarían hasta que Francia es derrotada en la famosa batalla de Waterloo llevada a cabo el 18 de Junio de 1815.

Estas guerras ofensivas amplían el campo de batalla, el cual ya no se limita al territorio francés, sino que se traslada a Prusia, Austria y parte de Italia. La mezcla de guerra defensiva y guerra de propaganda política que era característica de los primeros años de la Revolución, se convierte en una guerra de conquista. El gobierno francés de la época se ve en la necesidad de exterminar en los territorios conquistados los restos feudales y aproximar la situación económica y política a la que predomina en Francia. Así las guerras contra Francia afectan de manera directa y profunda la vida de los alemanes.

Hegel, que fue un férreo partidario de la abolición de los privilegios feudales y por tanto hostil al desarrollo de Prusia y Austria, ve con buenos ojos las guerras ofensivas llevadas a cabo por Napoleón. Para Hegel, como para la mayoría de los pensadores contemporáneos a él, el Estado moderno no puede surgir, si no es abolido antes el régimen feudal, para posteriormente integrar y superar las conquistas democráticas de la Revolución Francesa, por ello no es extraño que Hegel reciba de manera cordial a los invasores galos, pues como señala Lukács: “Por una parte, los ideólogos mejores y más progresistas de Alemania han puesto en la influencia de la Revolución Francesa sus esperanzas por lo que hace a una renovación de su país, y a veces las han puesto incluso en la intervención armada francesa.”¹¹ Sin embargo, el impacto revolucionario que llegaba hasta los ilustrados alemanes no podía manifestarse en la acción política en una nación atrasada, como lo fue

¹¹ Lukács, *op. cit.*, p. 116.

Alemania, esas acciones eran realmente inoperantes, así que este impacto se redujo a la renovación cultural. Por otra parte, la burguesía como clase social era incapaz de dirigir una Revolución en Alemania, pues sólo se limitaba a atender sus asuntos privados y renunció a la intervención en la política. De esta manera se produce una separación de campos entre las actividades de la burguesía y el Estado.

En general la población no puede reconocerse en el Estado, no ve en éste más que una organización cuyos elementos esenciales son el monarca y las cámaras representativas estamentales. Por tanto, a diferencia de Francia, Alemania carecía de una poderosa clase media consciente de la etapa histórica que estaba viviendo, la cual se aislaba de los asuntos políticos, ésta es impotente para aplicar su razón a la remodelación de la sociedad, se refugia en los ámbitos de la ciencia, el arte, la filosofía o la religión. Para la burguesía alemana estos ámbitos se convierten en la verdadera realidad. En Alemania existía la libertad de pensamiento interior, no obstante, ésta no se podía realizar en la práctica, a pesar de sus efectos negativos, ello trajo una consecuencia efectiva, pues en su interior esta cultura pudo reflexionar y proponer una mejor organización para la sociedad.

1.3 LA SITUACIÓN POLÍTICA EN ALEMANIA

La Alemania de fines del siglo XVIII se encontraba sumergida en una división tanto geográfica como política a esta situación se sumaba un rezago económico con respecto a las otras potencias europeas. Estos problemas derivaron en gran parte de las condiciones impuestas por el tratado de Westfalia. Éste se interpuso en la consolidación de Alemania como Estado. Al perder la desembocadura de los ríos Weser, Oder y Rhin, en la guerra de los treinta años, el tráfico comercial de Alemania se vio gravemente afectado. Este desorden político y económico, trajo como consecuencia un escaso desarrollo industrial, de

este modo los feudos pudieron seguir funcionando por un tiempo más prolongado que en los otros territorios europeos. “Esta decadencia comercial y este atraso industrial restaron mucha importancia a las ciudades y los pequeños señores feudales desarrollaron su poder a expensas de ellas. Así pudieron éstos aumentar su influencia sobre los campesinos y reforzar el régimen feudal.”¹²

Alemania estaba compuesta por un conjunto de estados independientes gobernados por pequeñas monarquías absolutistas, cada una de las cuales velaba por sus propios intereses. En estas monarquías, el ciudadano no participaba en las actividades políticas. Dentro de este contexto las ideas democráticas y las aspiraciones nacionalistas se mostraban como inalcanzables, en un territorio donde los restos del despotismo feudal todavía ejercían un gran influjo sobre la economía y por tanto en la ideología también, pues a pesar de la popularidad de las ideas de la Revolución Francesa en Alemania, los señores feudales ejercían una agobiante censura contra todas las ideas de la Ilustración.

Por otra parte, la burguesía escasa y dispersa en numerosas ciudades, se veía imposibilitada para efectuar alguna oposición considerable. La Reforma había logrado que las masas se conformaran con una libertad interior, la cual podía ser compatible con cualquier forma de dominación: “La cultura alemana es inseparable de su origen protestante. En ella surgió un reino de belleza, libertad y moralidad, que había de permanecer ajeno a la realidad y a las luchas externas; desligado del miserable mundo social, se anclaba en el <<alma>> del individuo.”¹³

Esta desorganización social y económica también se ve cristalizada en el hecho de que Alemania se tuvo que apoyar en las monarquías feudales para llevar a cabo la defensa

¹² Roger Garaudy, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, p. 18.

¹³ Marcuse, *op. cit.*, p. 20.

nacional contra la joven república francesa. Después de la batalla de Waterloo se originó en Alemania una ola de reacción que hace imposible la realización de las ideas democráticas y nacionales. De este modo, mientras la Revolución Francesa había comenzado a afirmar la realidad de la libertad, los intelectuales de Alemania se limitaban a ocuparse sólo de la idea de esa libertad; los esfuerzos reales por fundamentar una forma racional de libertad eran trasladados al plano filosófico.

Hegel en un principio confió en que las guerras ofensivas de la república francesa lograrían expandir los ideales de la Revolución hacia las monarquías feudales de Alemania, por lo que esperaba con ansía el triunfo de Francia: “Hegel ardiente partidario de la abolición de los privilegios feudales, es violentamente hostil al desarrollo de Prusia y Austria. Para él el Estado moderno no puede nacer si no es integrando y superando las conquistas democráticas de la Revolución Francesa.”¹⁴

Ante este panorama de una Alemania desgarrada, Hegel opta por defender los principios de la Revolución Francesa en la cual encuentra un resurgimiento de la idea de libertad humana consolidada en la Grecia antigua. Para Hegel, el espíritu mismo de Grecia, volvía a encontrar su camino en las ideas de la Revolución. Este movimiento político — según Hegel— trataba de realizar en la realidad la exigencia de instaurar el gobierno del hombre sobre las cosas. Cabe señalar que esta convicción fue compartida por la mayoría de los sabios y románticos de la época, la ciudad griega fue para ellos un ideal necesario de recuperar:

La fascinación por la Grecia antigua es uno de los rasgos fundamentales de todo el romanticismo alemán. Tan sólo Novalis dirigirá su mirada hacia la Edad Media. Herder, Goethe, Schiller y antes que ellos Lessing habían visto en la Grecia descrita por Winkelmann

¹⁴ Garaudy, *op. cit.*, p. 20.

un paraíso que debían tratar de recuperar. A lo largo de todos sus años de seminario, Hegel exalta la religión griega, natural y sin compulsiones. El más alto ideal ha encarnado en la tierra y todos los que sufran la miseria creen su deber intentar resucitarlo. También es éste el ideal que animó a Schelling y sobre todo a Hölderlin cuyos *Himnos* no hacen más que confirmar las aspiraciones de Hegel.¹⁵

El mismo Hegel, en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* manifiesta este ideal de juventud, el cual ve en la Revolución Francesa el resurgimiento de la idea griega de libertad, la conciliación del cielo con la Tierra. Hegel primero expone la importancia de este concepto en la Grecia antigua:

Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces en vez de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá; hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado.¹⁶

En las últimas líneas de este párrafo Hegel señala la necesidad de realizar esta idea en la Tierra, La Revolución Francesa fue el acontecimiento que reveló que la sociedad estaba lista para apropiarse y realizar dicha idea:

así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos

¹⁵ Jean-Michel Palmier, *Hegel*, p. 21.

¹⁶ Georg Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 11.

desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo se ven bruscamente interrumpidos por la aurora de que pronto ilumina como un rayo la imagen del nuevo mundo.¹⁷

Las precarias condiciones de Alemania generan un sentimiento de indiferencia hacia las actividades políticas en el ciudadano, Hegel ve en ello un grave problema, pues para él, el individuo sólo puede encontrar la libertad, si éste se halla reconciliado con el Estado, es decir, si éste se realiza en las actividades del Estado, no obstante, en Alemania la consolidación política continúa siendo una abstracción, pues la burguesía con sus intereses egoístas y particulares, más la división política y social, impedían la construcción de un Estado en el cual se pudiera realizar la voluntad general de los ciudadanos. Ante este panorama Hegel, dirige su atención hacia la Revolución Francesa y la Grecia antigua, creyendo hallar en el helenismo el modelo de ciudad, religión y libertad que aspira ver realizado en Alemania.

En la ciudad griega los intereses del individuo se reconocen con los intereses de la sociedad; para el individuo lo esencial es el interés de la cosa pública, el griego sólo se sentía identificado y realizado dentro de su ciudad. Para Hegel, esta idea debe ser recuperada por el Estado, dentro de él debe existir una participación activa del individuo en la vida social:

La ciudad griega realiza, según Hegel, la relación viva entre el individuo y la sociedad. El individuo separado del todo no es más que una abstracción. En esta dichosa juventud del mundo que representa el helenismo, el individuo su razón de ser, su verdadera existencia y su plenitud sino en y por su participación en el todo, que es indivisiblemente el de la Ciudad y de la religión nacional, el organismo concreto de la vida y del espíritu del pueblo.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸ Garaudy, *op. cit.*, p. 30.

Para el joven Hegel, la Antigüedad es un modelo vivo y actual, es verdad que ésta ya pertenece al pasado, pero se trata de renovar su grandeza, y esta renovación constituye la principal tarea política cultural y religiosa del presente. Pero, como ya hemos señalado, este proyecto no puede ser cristalizado en Alemania, ahí el Estado permanece ajeno a los ciudadanos que lo forman, el ideal helénico también permanece como una abstracción dentro de este contexto histórico-social.

Otro obstáculo que se interpone entre la reconciliación del individuo y el Estado es la moral cristiana, la cual defiende tan sólo los intereses del hombre privado, aísla al individuo de la vida social, los transforma en hombres cuyo rasgo esencial es ser discípulo de Jesús: “Según las concepciones del joven Hegel, el fundamento del carácter normal del mundo antiguo —a diferencia de la patología deformada y deformadora de la vida cristiana— es el hecho de que queda siempre abierto el camino para la vuelta del individuo a la vida pública.”¹⁹

La religión griega no impide la realización de los fines vitales humanos, el verdadero despliegue de las fuerzas esenciales de la personalidad humana, estas fuerzas son las que tienen que ver con la entrega del individuo a los intereses de la vida pública. En esencia ésta es la crítica que elabora Hegel a la moral cristiana:

Ahora bien, el cristianismo es una religión privada, como ya lo había señalado Rousseau; la religión antigua, por el contrario, es una religión de la ciudad, una intuición que el pueblo tiene de su realidad absoluta. Religión de un pueblo y religión privada se oponen como helenismo y cristianismo y Hegel se pronuncia, en primer término, contra el individualismo de su tiempo, al cual le atribuye, a veces la paternidad del cristianismo.²⁰

¹⁹ Lukács, *op. cit.*, p. 77.

²⁰ Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, p. 23.

Así, para Hegel el ciudadano antiguo era libre en virtud de que no oponía su vida privada a su vida pública, la ciudad no permanecía ante él como una potencia ajena que lo oprimía, por el contrario, la ciudad era para el individuo una realidad viviente, ésta es la diferencia entre la situación del ciudadano antiguo y el ciudadano alemán.

Como conclusión, podemos decir que la situación de Alemania le mostró a Hegel que este territorio ya no podía ser considerado como un Estado, la experiencia culminante que le sirvió para llegar a esta conclusión fue la guerra que Alemania libró contra Francia a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Para Hegel, toda guerra es una situación límite en la cual se cristaliza la realidad de un Estado. En las primeras líneas de su ensayo titulado *La constitución de Alemania*, manifiesta su preocupación y dolor ante el fracaso del Estado alemán:

¿Cuál va a ser el resultado de la devastadora guerra que el imperio alemán ha llevado contra Francia? ¿Se reducirá a que le sean arrebatados algunos de sus países más bellos y algunos millones de sus hijos? ¿Y será la única compensación por esta pérdida el que los soberanos perjudicados sean indemnizados mediante la aniquilación de sus coestamentos clericales? [...] Las siguientes páginas son la voz de un sentimiento al que le cuesta abandonar su esperanza de ver levantarse al Estado alemán de su insignificancia. Antes de despedirse totalmente de sus ilusiones, querría volver a reanimar con fuerza sus cada vez más débiles deseos y disfrutar de nuevo, en la imaginación de su débil fe en que se realicen.²¹

Para Hegel, el imperio Alemán se ha formado y permanece en el feudalismo, de este modo su organización no se encuentra caracterizada por la de un Estado moderno en el que lo público ha llegado a su plena madurez y ha recuperado su autonomía, por el contrario, Alemania no es más que un conjunto de pequeñas monarquías con intereses particulares,

²¹ Georg Hegel, *Escritos de juventud*, pp. 387-388.

que se limitaban a defender su propiedades. Con estas características Alemania ya no se puede considerar un Estado, pues como afirma Fernando Prieto: “[...] el elemento definitorio del Estado es la sumisión a una autoridad pública organizada de acuerdo con una Constitución racional y, por tanto, coherente y operativa, que ejerce su imperio por medio de un sistema legal, es decir, órdenes eficaces de carácter general”.²²

En síntesis, ésta es la situación histórico-social que le tocó vivir al joven Hegel. Como en todo filósofo, esta situación ejerció una fuerte influencia en su pensamiento, gran parte de éste, se encontraba encaminado hacia la búsqueda de una solución política para la situación de Alemania.

²² Fernando Prieto, *El pensamiento político de Hegel*, p. 43.

2. EL CONTEXTO FILOSÓFICO

2.1 ANTECEDENTES

En el siglo XVII, Descartes había declarado que el pensamiento racional tiene la capacidad de dominar la naturaleza; ello significa que el ser humano no se encuentra a merced de los hechos naturales; por el contrario, es capaz de dominarlos y transformarlos en favor de su beneficio. Para que el ser humano ejerza el dominio sobre la naturaleza es menester que descubra y se apropie de las leyes que la determinan. Los fenómenos que se nos presentan en la realidad no pueden ser establecidos en principios contingentes; si eso fuese así, el ser humano no sería capaz siquiera de caminar unos cuantos metros con la plena seguridad de que los fenómenos no van a cambiar de una manera sumamente brusca. En un mundo constituido por hechos contingentes, no podríamos sobrevivir unos cuantos días.

El orden en que se presentan los hechos naturales, presupone que éstos se rigen por leyes, entre más avancemos en el conocimiento de éstas, más podremos utilizar la naturaleza a nuestro favor. Ahora bien, surge así una pregunta: ¿En qué se estructuran estas leyes? Para los racionalistas, la respuesta consiste en que sólo la razón puede constituir leyes y conceptos universales por los cuales se rige la naturaleza. No obstante, la respuesta del empirismo inglés negaba el carácter universalista de la razón. David Hume trató de mostrar, en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, que la conexión causa-efecto no está fundamentada en una ley racional y que, por tanto, la razón no gobierna los hechos empíricos, de manera inversa éstos determinan nuestro pensamiento. Así, el pensamiento no es más que el hábito o la costumbre ante el mundo. Por ello —según los empiristas— no es la razón la que guía a la vida, sino la costumbre. De esta tesis, se deriva la negación de la libertad; si la costumbre es nuestra guía y ésta se encuentra determinada por los hechos,

entonces el hombre se encuentra encarcelado dentro de los límites del mundo empírico y no puede ir más allá de lo dado. Ello quiere decir que la existencia del ser humano se encuentra sometida al orden empírico de la vida.

El empirismo es una filosofía que va del objeto al yo, que trata de explicar al sujeto, basándose en las relaciones que éste mantiene con los objetos o con otros sujetos. El empirismo al defender que el conocimiento no se deriva de la razón, sino de los datos suministrados por los sentidos, minaba el pensamiento metafísico. Hume trató de mostrar la imposibilidad de toda ciencia metafísica. Para él, ésta no cumplía con los requisitos primordiales que debe tener todo conocimiento, los cuales son: rigurosidad y exactitud; la metafísica se fundamenta en principios geniales pero imaginados y falsos. No obstante, a pesar del desarrollo del racionalismo y el empirismo, ambas filosofías fueron incapaces de explicar los nuevos avances de la ciencia objetiva que se vio fuertemente impulsada por los estudios de Isaac Newton. Esta incapacidad demostró la excesiva subjetividad de ambas.

Dentro de este contexto filosófico Kant, fue quien trató de conciliar las propuestas de la corriente racionalista con las de la corriente empírica también intentó superar el determinismo empírico y para ello era necesario mostrar que las leyes racionales y universales efectivamente eran posibles y no fundamentaban su validez en la experiencia. El problema es importante, pues como ya se ha señalado, el afirmar que el hombre se encuentra determinado por los límites de lo dado y no puede ir más allá, no atenta sólo contra la metafísica, sino al mismo tiempo es un ataque contra las condiciones de la libertad humana. Por eso, el tema de la libertad es de fundamental importancia, tanto para Kant, como para los pensadores del idealismo alemán.

2.2 LA HERENCIA DE KANT

La importancia de Kant en la historia de la filosofía, radica entre otras muchas cosas, en que rescató los principios más importantes del racionalismo y el empirismo:

Kant adoptó el punto de vista de los empiristas, de que todo conocimiento humano empieza y termina en la experiencia, de que sólo la experiencia suministra el material para los conceptos de la razón [...]. Kant sostiene, sin embargo, que los empiristas no lograron demostrar que la experiencia suministra también los modos y los medios con los cuales es organizado este material empírico.¹

Kant proclama y estudia los límites del conocimiento empírico, pero también pretende mostrar que los principios de organización del material empírico se fundamentan sobre el entendimiento humano y no tienen su origen en la experiencia; según Kant, de este modo se puede salvar a la razón como principio unificador. En efecto, el autor de la *Crítica de la razón pura*, hace de la razón o del *yo pienso* el principio supremo del conocimiento: “Nada puede ser conocido que no esté en relación con el yo pienso.”² En relación con la filosofía kantiana, sólo me limitaré a rescatar aquellas conclusiones que más influyeron en el pensamiento del idealismo alemán.

Para señalar que el *yo pienso* o la razón es el principio supremo del conocimiento, Kant primero muestra que el entendimiento humano posee las formas generales que organizan los datos empíricos. Las formas se refieren a la *intuición* (espacio y tiempo) y al *entendimiento* (las categorías). Estas formas son los universales por los cuales el *yo pienso* ordena los datos múltiples de la experiencia. Son ordenaciones que el espíritu imprime a las sensaciones, en virtud de una ley fija e innata, por ello son *a priori*, independientes de toda

¹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, p. 26.

² Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, t. 2, p. 11.

sensación e impresión. “La experiencia presenta un orden universal y necesario sólo en virtud de la actividad *a priori* del espíritu humano, el cual percibe todas las cosas y acontecimientos en la forma de espacio y tiempo, y las comprende según las categorías de unidad, realidad, sustancia, causalidad.”³

De estos argumentos se deriva que el mundo de los objetos que se presenta en un orden universal y necesario es producido por los actos de la intuición y del entendimiento, los cuales son comunes a todos los sujetos y fundamentan las condiciones en las que se presenta la experiencia. Kant llama a esta estructura común del espíritu la *conciencia trascendental*. Esta conciencia opera en el acto de aprehender y comprender y se desarrolla, también mediante esos actos. No obstante, para Kant la conciencia trascendental depende del material que recibe por medio de los sentidos y puesto que sólo tenemos acceso a las impresiones bajo el contexto de las formas *a priori* del espíritu, no podemos saber cómo o qué son las *cosas en sí*:

Conocemos tan sólo las cosas que constituyen el “mundo exterior” (e incluso nuestro propio yo), tal como se nos aparecen y no como son en sí, esta doctrina (que constituye el idealismo trascendental o crítico) no transforma ni las cosas externas ni nuestro propio yo en apariencias, antes al contrario, ambas permanecen objetivamente reales. Esta doctrina dice tan sólo que lo que ha de ser aprehendido por nosotros tiene que afectar nuestra facultad de aprehensión (nuestro sentido externo o interno), y que las impresiones así condicionadas se ordenan en nuestra sensibilidad según el espacio y el tiempo. Sin duda cabe distinguir entre el fenómeno y el objeto tal como es, aparte de la manera en que se nos aparece y, en general de toda relación con nosotros; es decir la cosa en sí.⁴

³ Marcuse, *op. cit.*, p. 27.

⁴ Augusto Messer, *Historia de la filosofía: De Kant a Hegel*, p. 33.

A pesar de que las cosas en sí no son meras apariencias, ya que éstas existen fuera de las formas del espíritu son completamente incognoscibles para el sujeto. Los idealistas se percataron de que esta parte escéptica de la filosofía kantiana minaba el intento de rescatar a la razón del ataque empirista. La *cosa en sí* es el único obstáculo que impide a la razón convertirse en principio absoluto y, con ello, la libertad del sujeto también se ve limitada: “Mientras las cosas en sí permaneciesen fuera del alcance de la capacidad de la razón, ésta seguiría siendo un mero principio subjetivo, sin poder sobre la estructura objetiva de la realidad.”⁵ La cosa en sí se convierte en un estorbo por lo que hay que suprimirla, y al hacerlo, lo que queda es un sujeto que engloba en su ser el orbe entero del conocimiento, un sujeto que sólo es en él y por él; lo que Fichte llama el “Yo”.

Los primeros pensadores que criticaron la filosofía kantiana fueron: Hamman, Herder, Jacobi, Reinhold y Salomón Maimon. Para Hamman, el logro más importante de Kant consistió en volver a unir sensibilidad y entendimiento en el conocimiento humano, no obstante, le reprocha el haberse quedado en una unidad imperfecta. Herder, quien fue discípulo de Kant, pronto se separa del pensamiento de su maestro. En su obra *Metacrítica de la crítica*, Herder le reprocha a Kant el haber aislado excesivamente la razón de las otras facultades humanas y de no percatarse de la importancia que tiene el lenguaje para la elaboración del pensamiento.

Jacobi está de acuerdo con el rechazo que siente Kant hacia el racionalismo de la Ilustración, pero no concuerda con él en la negación del conocimiento de la *cosa en sí*. Para Jacobi la afirmación de la *cosa en sí* es un acto de fe necesario e inmediato, según él por medio de la sensibilidad nos es dada la realidad del mundo exterior, pero mediante la fe nos es dada la realidad de Dios. Reinhold, publica en 1789, una obra llamada *Ensayo de una*

⁵ Marcuse, *op. cit.*, p. 28.

nueva teoría de la facultad humana de representación, con la que pretendió librar al kantismo de sus discusiones internas. Para él las representaciones que se elaboran en el seno de la conciencia son distintas del objeto para la conciencia; la *cosa en sí* sólo es accesible por medio de las sensaciones. Reinhold busca relacionar de una manera más estrecha que en Kant la *cosa en sí* a una fuente de cognosibilidad interna del sujeto. Salomón Maimon es aún más radical que Reinhold, pues para él la *cosa en sí* no sólo es incognoscible, sino también inconcebible e ininteligible. Todo el conocimiento ha de explicarse desde la conciencia, no es necesario acudir a una *cosa en sí* que sólo expresa la irracionalidad del pensamiento.

Podemos mencionar a otros dos críticos importantes Sigismund Beck y Ernst Schulze. Beck proclama que el único principio sobre el cual se fundamenta la filosofía kantiana, no es ni una proposición ni un hecho de la conciencia, sino tan sólo la acción de producir. Por su parte, Ernst Schulze en un ensayo publicado con el sobrenombre de *Aenesidemus* afirma que si se quiere evitar el surgimiento de nuevas contradicciones hay que mirar hacia atrás o aceptar de una vez por todas la existencia y la cognosibilidad de cosas distintas del sujeto y ello significa volver al dogmatismo o renunciar a la ficción de las cosas en sí y volver al escepticismo de los empiristas.

2.3 LOS INICIOS DEL IDEALISMO ALEMÁN

En el año de 1790 Fichte conoce la filosofía kantiana y se convierte en un férreo apologista de la misma. En el pensamiento de Kant, Fichte encuentra la demostración de la libertad por medio del deber, desde ese momento él fundamenta su pensamiento en la razón práctica. En el otoño de 1791 Fichte emprende un largo viaje a Königsberg para obtener la opinión del maestro sobre su obra titulada *Crítica de toda revelación*; Kant recibe con

gusto la obra del joven Fichte y queda sorprendido por ella, a tal grado que le consigue un editor para que se la publique. Por error, la obra se publica sin mencionar al autor. Los lectores creyeron que se trataba de la tan esperada obra de Kant sobre filosofía de la religión. De inmediato Kant hace la aclaración de que la obra fue escrita por Fichte, de este modo, el joven Fichte alcanza la celebridad intelectual.

La mejor exposición que Fichte elabora de su filosofía se encuentra cristalizada en su obra *Doctrina de la ciencia*. En ésta, Fichte busca responder la siguiente pregunta: ¿En qué se fundamenta la experiencia o la ciencia? Para el autor —como para Hegel— la experiencia no se limita a la simple sensación empírica, sino que es una experiencia teórica o interior que nos va revelando la presencia del Yo. Así, cuando Fichte habla de experiencia o ciencia, se refiere a la ciencia del Yo:

Una ciencia debe ser algo uno, un todo [...]. Sin duda porque cada una de sus proposiciones no serían en absoluto ciencia, sino que sólo llegan a serlo en el todo, mediante su puesto en el todo y mediante su relación con el todo. Ahora bien, mediante simple unión de partes nunca puede resultar algo que no deba hallarse en una parte del todo. Si absolutamente ninguna proposición entre las proposiciones enlazadas tuviera certeza, tampoco tendría ninguna el todo originado mediante el enlace.⁶

Ahora bien ¿en qué se fundamenta esta ciencia de la totalidad? El fundamento de esta ciencia no puede estar contenido en la experiencia, por el contrario, tiene que estar fuera de ella. Para ir más allá de toda experiencia, hay que separar lo que permanece unido en la experiencia: el objeto y el sujeto, es decir, hay que recurrir a la abstracción. “Así se llega, o bien a la doctrina de las ‘cosas en sí’, al dogmatismo; o bien a la doctrina de la

⁶ Johann Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, p. 15.

‘inteligencia en sí’, al idealismo; estas son las formas fundamentales de los sistemas filosóficos.”⁷ ¿Cuál elegir?

Este problema no se resuelve por vías teóricas, es cuestión de una libre elección. Aquí es donde Fichte pregunta ¿Qué clase de filosofía se escoge? La respuesta ofrecida es que ello depende del tipo de hombre que se sea; un sistema filosófico está animado por el espíritu del hombre que lo construyó. En cuanto a Fichte, él se inclina por el idealismo, puesto que es imposible que la inteligencia, el Yo, haya salido de un mundo sin espíritu.

Hay que olvidarnos de nuestra dependencia de las cosas y encontrar la independencia y espontaneidad del Yo, éste no puede deducirse de un mundo de puras cosas, por el contrario, nuestra conciencia del mundo se deduce del Yo. De este modo, la ciencia del Yo se fundamenta en sí misma: “La *Doctrina de la Ciencia* es ella misma una ciencia [...]. Sobre ella se funda todo saber, y sin ella ningún saber en absoluto sería posible; mas ella no se funda sobre ningún otro saber, sino que es el principio del saber en cuanto tal.”⁸ Así, la existencia del Yo deviene en un perpetuo conocerse a sí mismo. Esto es posible a causa de la *intuición intelectual* que para Fichte es una capacidad mediante la cual se hace cognoscible para el yo individual el *yo en sí*, el yo activo anterior a todo filosofar que se encuentra en nosotros. Este *yo en sí* produce también el mundo material, sin tener conciencia de ello, por eso el resultado de su actividad se le aparece como un algo extraño como un *no yo* que es producto de su movimiento. Sin embargo, “En la acción el Yo demuestra su superioridad sobre el no Yo, metiendo mano en él y sometiéndolo a sus

⁷ Messer, *op. cit.*, p. 124.

⁸ Fichte, *op. cit.*, p. 21.

propios fines. En la actitud práctica, las cosas son lo que nosotros *debemos hacer* con ellas.”⁹

De este modo Fichte desecha la postulación de una *cosa en sí* fuera del sujeto cognoscente y proclama que el yo en sí no tiene una naturaleza material, sino que debe pensarse como un yo espiritual fuente del saber, no sólo teórico, sino también natural y religioso. Es fuente del saber porque éste precisamente es producto de su obrar. Con Fichte pasamos del idealismo crítico de Kant a un idealismo del yo subjetivo.

Para Fichte la convicción de que el mundo de cosas fuera del sujeto no es otra entidad que el producto de la acción del Yo, nos suministra la certeza de nuestra libertad. El idealismo de Fichte salva al sujeto del determinismo y de la creencia de tener que entregarnos fatalmente al curso de la naturaleza. El sujeto ya no debe temer ser oprimido por las cosas, pues éstas no son más que productos de su actividad. El ser humano no se encuentra determinado por supuestas cosas que existen independientemente de él; por el contrario, el mundo no es más que la creación del Yo o del género humano.

Schelling se encuentra situado históricamente entre Fichte y Hegel; fue íntimo amigo de este último y de Hölderlin a los cuales conoció cuando ingresa a estudiar teología en el seminario de Tubinga. El joven Schelling es caracterizado por un extraño genio fecundo y precoz. En 1798, a la edad de 23 años, es nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Jena por recomendación de Goethe. Como filósofo, Schelling se dedica a introducir la naturaleza en el idealismo Fichteano del Yo, y lo invierte por así decirlo. Para Schelling, la evolución no va como en Fichte del Yo al no yo o del espíritu a la naturaleza, va más bien de la naturaleza al espíritu, del no yo al Yo para volver luego del espíritu a la naturaleza y al término descubrir la identidad de ambos en lo absoluto.

⁹ Colomer, *op. cit.*, p. 31.

Según Schelling la naturaleza no es algo muerto e inconsciente, sino que está llena de vida, de espíritu consciente, ello es así porque el espíritu se revela en la naturaleza; en ésta se puede observar una serie de formas animadas, lo que aparece como inanimado es en realidad vida sin desarrollar. Los grados de desarrollo de la naturaleza deben ser comprendidos como producciones del espíritu, mediante las cuales se eleva a la conciencia de sí y a la libertad. La naturaleza es el espíritu inconsciente de sí que despierta progresivamente de la inconsciencia a la conciencia.

En su obra titulada *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling se apoya en la intuición intelectual de Fichte y la define como fuente de conocimiento. No obstante, para Schelling, ésta es una intuición sensible más que intelectual, la cual nos lleva al conocimiento del absoluto. La intuición sensible sólo la obtienen unos cuantos elegidos, a ellos el absoluto se les revela por medio del arte: “Si la historia es la revelación de lo absoluto, el *arte* es su manifestación más expresa y acabada. En efecto, si lo absoluto es la identidad de lo objetivo y lo subjetivo, se debe poder indicar en la inteligencia un fenómeno en el que el yo sea a la vez actividad inconsciente y consciente, necesidad y libertad, tal es la actividad estética.”¹⁰ Así, por medio de la obra de arte, el yo absoluto logra la intuición de sí mismo, mediante ésta se realiza la unidad de lo teórico con lo práctico. Ello es posible porque la obra de arte es creada por una libre actividad que surge de una necesidad interior que debe ser llevada a la práctica. El arte tiene un valor propio y un sumo valor. Su valor propio radica en que no sirve para ningún fin externo a él, no tiene ningún provecho moral, económico o científico sólo vale en sí mismo. Por otra parte tiene un valor sumo al ser la más perfecta manifestación del Yo absoluto, el cual constituye la base originaria de toda realidad.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

Schelling termina por afirmar la identidad de la naturaleza y el espíritu en una razón absoluta, que es el fundamento último de toda realidad. No obstante, Schelling no se percata de que esta razón absoluta es efectivamente un panteísmo en el cual no se puede distinguir una cosa de otra. Este error, se ganó la burla de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, pues como él afirma en ese absoluto no se puede hablar de un algo particular, puesto que ahí todo es uno:

Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo *absoluto*, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A = A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.¹¹

El objetivo de estos dos breves capítulos fue contextualizar el marco histórico-social y filosófico que precedió y acompañó al desarrollo del pensamiento del joven Hegel. Ahora expondré el camino que siguió para llegar a la publicación de su obra fundamental la *Fenomenología del Espíritu*, la cual puede considerarse como la obra que señala la maduración del pensamiento Hegeliano.

¹¹ Georg Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 15.

3. DESARROLLO DEL PENSAMIENTO HEGELIANO HASTA 1807

3.1 LOS PRIMEROS AÑOS

Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart y se crió en el seno de una familia sencilla y protestante, la cual influyó en la formación de su carácter humilde, sensato y con la capacidad de adaptación ante las circunstancias más adversas. Si bien en su etapa infantil, Hegel se vio afectado por la debilidad de su salud y la torpeza física, ello no impidió que desde esta temprana edad con ayuda de su sensatez y disciplina superara las limitaciones de su delicada salud. Al entrar al gimnasio de Stuttgart, se convierte en un alumno modelo. En esta época comienza a escribir un diario en el cual va registrando con sumo detalle la mayoría de sucesos que acontecen en su vida, ya desde entonces va tomando notas detalladas de las lecturas que realiza, costumbre que no abandonó a lo largo de su vida.

En los años que acudió al gimnasio, Hegel leyó algunos autores románticos, pues esta etapa coincide con la aparición de los textos más importantes de este movimiento:

Hegel vivió durante la gran época de la literatura alemana: Lessing nació en 1729, Goethe en 1749 y Schiller en 1759 [...]. Las juveniles obras goethianas del estilo <<tempestad e ímpetu>> [storm und drang], *Götz* y *Werther*, aparecieron cuando él era un niño, y lo mismo sucedió con el *Nathan* de Lessing que Hegel citaría más que ninguna otra obra en sus escritos tempranos sobre la religión; en cuanto a las obras de madurez de Goethe y Schiller, todas ellas se publicaron cuando tenía edad suficiente para tener noticia de su aparición.¹

Como señala Kaufmann, en este periodo, el autor de cabecera de Hegel es Lessing. Sin embargo, no se puede afirmar que en esta etapa Hegel presentara influencias del

¹ Walter Kaufmann, *Hegel*, p. 24.

romanticismo, pues desde muy joven se dejó guiar por el pensamiento objetivo: “En esta época en que el sentimiento de la vida y la poesía sentimental constituían la potencia en ascenso, su interés se orienta exclusivamente por las cosas, y se dirige con una fuerza desembarazada y radical hacia la realidad, sin reflexión alguna sobre sí mismo. Y lo que trata de asimilarse en primer lugar son la antigüedad y la historia.”²

Hegel prestó más atención a los autores griegos, en especial, se sintió atraído por Sófocles y su tragedia llamada *Antígona*, a ello se sumaba su interés por los postulados de la Ilustración, sobre todo por aquél que pretende la comprensión filosófica de la historia, de hecho utilizó los métodos de la historiografía universal y filosófica del siglo XVIII. También en este periodo elabora algunas observaciones acerca de las diferencias de los poetas clásicos y los modernos. Hegel defiende la superioridad de los poetas griegos, pues ellos no separan el arte de la vida comunitaria. Los poetas griegos escribían para el pueblo y éste respondía con un sentimiento común al arte. Por otro lado, Klopstock, el más grande poeta épico contemporáneo a Hegel, escribe sólo para la parte educada del pueblo alemán e interesada por las ideas cristianas. Hegel, desde una edad muy temprana se percata de la necesidad de conectar la religión y el arte con la vida de las comunidades; en sus primeros años de desarrollo intelectual, Hegel se encuentra influenciado por las enseñanzas de la Ilustración, en especial por aquéllas de carácter pedagógico e histórico, influencia que encontramos aún en la *Fenomenología del Espíritu*.

El diario de Hegel presenta su universal deseo de saber, pues su interés abarca la mayoría de las ramas del conocimiento, estudia historia filosofía y poesía, así como física y matemáticas, ello confirma que Hegel fue intelectualmente precoz, podemos dar los siguientes ejemplos: a los dieciséis años elaboró una traducción del griego de la obra de

² Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, p. 12.

Longino: *Sobre lo sublime*, a esa misma edad estudió a Cicerón y a Eurípides y dos años después la *Ética* de Aristóteles y el *Edipo en Colona* de Sófocles.

Tenemos ya un panorama general del desarrollo intelectual del joven Hegel hasta antes de su ingreso al seminario de Tubinga. En síntesis, se puede decir que fue disciplinado y constante, con un amplio conocimiento de los clásicos de Grecia y Roma, dominaba el latín y el griego, la literatura alemana contemporánea a él no le era ajena. Si bien sus conocimientos científicos no eran amplios, tampoco eran escasos, más bien fueron los suficientes y necesarios para un joven culto de aquella época. Las enseñanzas de la Ilustración fueron de su interés y aunque aún no se deja ver en él una pasión por la filosofía, sus conocimientos en esta disciplina también eran vastos.

3.2 LOS ESTUDIOS EN EL SEMINARIO DE TUBINGA (1788-1793)

En 1788 Hegel comienza sus estudios en el seminario protestante de Stif, en Tubinga. Este seminario había llegado a ser uno de los centros educativos más importantes de Wurtemberg; en él, Hegel permanecería cinco años, hasta el otoño de 1793. En Tubinga Hegel entabla amistad primero con Hölderlin y posteriormente con Schelling, cinco años menor que él. Con Hölderlin, Hegel comparte una habitación en el seminario y con ambos amigos comparte la pasión por la Revolución Francesa, así como una decepción ante el atraso alemán, decepción que les hace voltear la mirada hacia el esplendor de la Grecia antigua.

En los años que Hegel permanece en Tubinga ocurren dos grandes acontecimientos uno histórico y el otro filosófico: la Revolución Francesa y la transformación del pensamiento alemán que se lleva a cabo con la publicación de las tres *Criticas* de Kant. Los tres amigos se entregan con entusiasmo a las manifestaciones y consecuencias de estos dos

acontecimientos, pues en ellos encontraban la mejor exposición de la autonomía de la razón. “Lo que les llama la atención de Kant es sobre todo la posición soberana de la razón frente a las manifestaciones sensibles, a la autoridad y a la tradición.”³

Los alemanes más avanzados en cuestiones de política fueron partidarios de la Revolución Francesa, como Hegel, Schelling y Hölderlin los cuales llegaron a plantar un árbol de la libertad y entonar la Marsellesa. Los tres amigos intuyeron que la Revolución Francesa y la filosofía kantiana fueron indicaciones de la aproximación de un nuevo periodo histórico, caracterizado por la manifestación de la libertad. Con la Revolución Francesa, la grandeza del mundo griego ya no parece inalcanzable. A Hölderlin y a Hegel, más que a Schelling les fascinó la Grecia Antigua y en la Revolución vieron el resurgimiento de los viejos postulados políticos de Grecia. La libertad recién conquistada en Francia tenía que completarse con las enseñanzas helénicas.

La ocupación del joven Hegel en Tubinga, básicamente, se centra en el desarrollo de su educación, conoce la filosofía de Kant, pero no hay ningún indicio que señale el cultivo de una pasión especial por ésta, su atención se ubica más bien en los escritos de Fichte, Lessing y en especial Rousseau, quien influyó por mucho tiempo en el pensamiento de Hegel.

La teología ortodoxa que se enseñaba en Tubinga no es de su agrado y ésta no le interesa en sí misma, si es que no logra conectarla con la problemática de la comunidad. Ya en este periodo Hegel pretende conectar las concepciones teológicas con una religión popular que exprese el sentimiento real del pueblo. Esta religión popular sería la culminación del camino que recorre la humanidad que va de la fe en los fetiches a la religión moral de la razón, en este momento se nota también en el pensamiento del joven

³ *Loc. cit.*

filósofo una orientación historicista guiada por la noción de progreso racional. Lo que impulsa el progreso de esta religión es el amor, éste es la fuerza ética que desarrolla el sentimiento moral de los hombres. “Con hondura destaca Hegel cómo el amor tiene algo de análogo con la razón y constituye el tránsito de ésta a principio moral.”⁴

Hegel también explica que el amor sólo puede manifestarse en el pueblo con ayuda de la educación, la cual debe ser proporcionada por el Estado o las instituciones gubernamentales. Para él, en la religión de un pueblo se manifiesta la situación del Estado. De este modo, la religión es concebida por Hegel como el alma del Estado, como la realización de lo moral en el todo político. Por ello, la religión no debe limitarse al seguimiento de leyes y preceptos abstractos y fríos que permanecen al margen de la vida, de hecho la religión debe ocuparse de los asuntos que interesan al pueblo, por tanto, ésta debe ser popular y sólo así puede convertirse en el alma del Estado.

Los griegos conocieron esta unión entre lo divino y lo humano, pero el cristianismo contemporáneo a Hegel ha perdido la capacidad de manifestarse en el espíritu del pueblo, puesto que permanece ajeno a la mayoría de los intereses de éste, porque se ha convertido en un conjunto de dogmas y mandamientos fríos y duros.

En resumen, en su estancia en Tubinga, Hegel recibió la influencia de Schelling y de Hölderlin, sus estudios se centran en la filosofía y la teología; trata de conectar esta última con una problemática viva, con el espíritu del pueblo, pues una religión ajena a éste, —según Hegel— se encuentra inevitablemente condenada a la decadencia.

⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

3.3 UN JOVEN PRECEPTOR EN BERNA (1793-1797)

En 1793, Hegel concluye su época de estudiante y acepta una plaza de preceptor con la familia Steiger, perteneciente a la clase aristócrata de Berna. Hegel continúa con sus estudios teológicos que comenzó en Tubinga; se apasiona por el tema de la transformación de la religión cristiana en dogma positivo. Las cuestiones filosóficas que atraen su atención se centran en las prósperas investigaciones de su amigo Schelling quien ya había publicado un ensayo titulado: *Posibilidad de una forma de la filosofía*. También lee las cartas de Schiller sobre *La educación estética del hombre* y las califica con entusiasmo como una verdadera obra maestra.

Al acercarse a los trabajos de su amigo Schelling, Hegel profundiza en la filosofía de Fichte al mismo tiempo que prosigue con sus estudios sobre Rousseau. Estos tres autores (Rousseau, Schiller y Fichte), le inspiran la voluntad de trabajar por un nuevo orden de la sociedad que se fundamente en la dignidad, la bondad y la fuerza creativa de la humanidad.

De esta época data un escrito de Hegel titulado *La positividad de la religión cristiana*, el cual trata de responder la siguiente pregunta: ¿Qué elemento logró que la doctrina de Jesús se convirtiera en una religión positiva? La cuestión fundamental que se plantea Hegel en su estancia en Berna es la de cómo una religión puede derivar en positiva. Ahora bien ¿Qué entiende Hegel por positividad de una religión? Para responder esta pregunta veamos lo que él mismo nos dice en su ensayo: “Una religión positiva es una religión anti o sobrenatural que contiene conceptos y conocimientos que trascienden el entendimiento y requiere sentimientos y acciones que no surgen del hombre natural:

sentimientos que se inducen por medios mecánicos y violentos, acciones que se cumplen por obediencia, por que son ordenadas y no por interés propio.”⁵

Una religión es positiva cuando se vuelve independiente y ajena a los intereses del sujeto y exige que el individuo admita como verdaderos aquellos mandatos formales que él no ha creado y en los que no se reconoce; de este modo positividad significa la supresión de la autonomía moral del sujeto. La religión cristiana en su etapa de positividad se opone a la autonomía del sujeto individual y la obediencia de sus mandamientos supone entonces la pérdida de la libertad y una constante reproducción de la opresión y el despotismo.⁶ Cabe destacar que Hegel estudia el problema de la positividad de la religión cristiana no desde un punto de vista moral, sino histórico; como señaló Lukács a Hegel le interesa el sujeto histórico más que el sujeto moral: “Pero tenemos que llamar la atención sobre el hecho de que el sujeto en el que Hegel piensa propiamente no es idéntico con el sujeto moral de Kant; más bien es siempre algo histórico-social.”⁷

En realidad, Hegel profundiza en los conflictos sociales que llevan a la pérdida de la libertad del ser humano o lo que más tarde llamaría alienación. En este escrito señala cómo la realidad objetiva se torna en un mundo, muerto extraño y contrario a la vida del sujeto; esta contraposición es histórica, pues la indiferencia de la religión ante la actividad vital del hombre se da tan sólo en un momento de la historia, a saber la Edad Media y la Edad

⁵ Georg Hegel, *Escritos de juventud*, p. 419.

⁶ Así, los miembros de una religión positiva han perdido su libertad, ya que han cedido su autonomía a los mandatos de su religión; sus acciones no son guiadas por su libre voluntad, sino por reglas formales que no tienen mucha relación con su vida. Para Rousseau renunciar a la libertad implica renunciar a nuestra condición de hombres: “Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, e implica arrebatar toda moralidad a las acciones el arrebatar la libertad a la voluntad” (Rousseau, 1977, p. 21).

⁷ Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 49.

Moderna, pero esta característica no se encuentra presente en las antiguas ciudades democráticas y republicanas.

La contradicción entre libertad y religión positiva se presenta en un Estado cuyos ciudadanos no son libres: “La religión griega y romana eran religiones sólo para pueblos libres, más con la pérdida de la libertad tenía que perderse también el sentido de esta religión, su fuerza, su adecuación a los hombres. ¿De qué sirven los cañones a un ejército que ha quedado sin municiones? Tendrá que buscar otras armas. ¿De qué le sirven las redes a un pescador si el río se ha secado?”⁸

La religión de la Antigüedad no es positiva porque es producto y expresión de la libre actividad de los hombres que pertenecen a una sociedad democrática. La propuesta de Hegel no es hacer a un lado la religión oficial del Estado, sólo señala que es necesario lograr una reconciliación entre la actividad vital del hombre y la religión oficial como sucedía en la antigua Ciudad-Estado de Grecia. Una renovación de la religión puede ser el comienzo de un movimiento de liberación para Alemania, pues la situación en la cual se encontraba este Estado, se debía en parte al desarrollo de la positividad en su religión y a la nula capacidad que había tenido el pueblo alemán para formarse una fantasía religiosa y política:

Tal vez con la excepción de Lutero para los protestantes, ¿Qué héroes podríamos tener nosotros que nunca fuimos una nación? ¿Quién podría ser nuestro Teseo, que hubiera fundado un Estado y le hubiera dado sus leyes? ¿Dónde está nuestro Harmodio y nuestro Aristogitón, a quiénes pudiéramos cantar escolios como a liberadores de nuestra patria? Las guerras que devoraron a millones de alemanes las hicieron los príncipes por sus ambiciones o por su independencia; la nación era solamente un instrumento que, aunque haya luchado

⁸ Hegel, *op. cit.*, p. 150.

con rabia y furor, al final ni siquiera sabía decir porqué lo había hecho y qué es lo que había conseguido.⁹

Para Hegel, la cultura alemana carece de fantasía política y religiosa, lo que él quiere destacar principalmente es la carencia de popularidad nacional de la cultura alemana, el escaso o nulo fundamento que ésta tiene en el pueblo. La imagen de una Alemania carente de una verdadera cultura popular constituye la principal crítica de Hegel a la cultura alemana de su tiempo:

En general, la fantasía de la parte ilustrada de la nación se desenvuelve en un campo totalmente distinto al de los estamentos comunes, y los escritores y artistas que trabajan para aquella son del todo incomprensibles —en cuanto a escenas y personajes— para dichos estamentos. En cambio un ciudadano ateniense que por su pobreza se viera excluido de dar su voto en la asamblea pública del pueblo, y hasta aquel que tenía que venderse a sí mismo como esclavo, sabía tan bien como Pericles o Alcibíades quién era Agamenón y Edipo cuando Sófocles o Eurípides los presentaban bajo las nobles formas de una humanidad bella y sublime, o cuando Fidias o Apeles los representaban en las figuras puras de la belleza corporal.¹⁰

En este párrafo también podemos observar la diferencia entre Alemania y la Antigüedad y como Hegel se manifiesta nuevamente a favor de la segunda al señalar que el arte de los antiguos fue un arte popular que no era ajeno a las cuestiones políticas del pueblo. Para Hegel, la situación política y cultural de Alemania se deriva en gran parte del dominio de la religión cristiana y positiva. La solución consiste en recuperar el modelo político y religioso de los antiguos. Es verdad que la Antigüedad es asunto del pasado,

⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰ *Ibid.*, p. 145.

pero de lo que se trata es de recuperar su grandeza, ésta es la tarea política cultural y religiosa más importante que debe llevar a cabo el pueblo alemán.

La vida de los hombres en la Antigüedad giraba en torno al ámbito de lo público. Sin embargo, no por ello los hombres dejan de ser libres individuos y autónomos, los cuales tienen la capacidad de construir su propio destino; para clarificar esta idea Hegel utiliza la comparación entre los discípulos de Jesús y los de Sócrates:

Los discípulos de Jesús habían renunciado a todo interés (en verdad éstos no eran muy amplios ni muy difíciles de abjurar); habían abandonado todo para seguir a Jesús. No tenían interés por el Estado, tal como lo tiene el republicano por su patria; todo su interés se limitaba a la persona de Jesús. Desde su infancia los amigos de Sócrates habían desarrollado sus dotes hacia una variedad de direcciones. Habían respirado dentro de un espíritu republicano que da más independencia a cada uno y que hacía imposible a todo espíritu medianamente formado la dependencia de una única persona. En su estado valía todavía la pena interesarse en él, y un interés de esta clase no se abandona jamás.¹¹

Jesús enajena a sus discípulos de la vida, los aísla de la sociedad; por el contrario, los discípulos de Sócrates permanecen como hombres sociales, sin que pierdan su autonomía individual, así en Grecia quedaba siempre abierto el camino para que el individuo volviera a la vida pública. La crítica de Hegel toca también al individualismo moderno, él lo considera como producto de la decadencia de la positividad de la religión cristiana pues, para el joven los sentimientos subjetivos meramente privados como los del cristianismo, son indignos del pueblo, para él es más importante la patria y la libertad, una vez más se muestra la influencia que ejerció la Revolución Francesa en estas ideas hegelianas:

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

Está claro que Hegel está desarrollando aquí el elogio del heroísmo ascético de la Revolución Francesa, y hasta que traslada rasgos de ésta a la Antigüedad. Pero lo que más claro está en todas estas manifestaciones de Hegel es lo radicalmente que ve en este periodo la plena realización de los fines vitales humanos, el verdadero despliegue de las fuerzas esenciales de la personalidad humana, en la entrega absoluta a la patria, a los intereses de la vida pública, a la república; y que no ve más que un egoísmo limitado en cualquier aspiración del individuo orientada a su vida privada.¹²

Ésta es la forma en que Hegel compara la moral cristiana e individualista con la moral heroica de la vida pública. En síntesis, éstos son los rasgos y diferencias esenciales que Hegel encuentra en la Antigüedad y en el cristianismo .

La siguiente pregunta que se plantea Hegel en su exposición es la siguiente: ¿cómo pudo sucumbir una sociedad tan hermosa y digna del hombre, para dar paso a una religión positiva? La respuesta se basa en el desarrollo de la desigualdad de las fortunas que trajo como consecuencia la pérdida de la libertad y el despotismo. En un Estado formado por hombres desiguales y muchos de ellos esclavos, una religión como la cristiana se torna necesaria. La religión de un pueblo es la cristalización de su espíritu. “El fenómeno de cómo una religión positiva encontró tan amplia aceptación, es explicado según esta opinión afirmando que ninguna otra religión responde tanto como ésta a las necesidades del género humano.”¹³

El Estado que vio surgir la religión cristiana estaba caracterizado por la progresiva disolución de la antigua libertad democrática. Roma día a día dejaba de ser una república, para convertirse en un imperio que aniquilaba toda aspiración de libertad. Así, en el seno del imperio romano, surge la necesidad de una nueva religión, acorde con la extinción del

¹² Lukács, *op. cit.*, p. 81.

¹³ Hegel, *op. cit.*, p. 77.

carácter público y libre de la vida republicana, una religión que llevará la libertad real hasta la manifestación de una libertad interior en el individuo; de este modo surge una religión de la vida privada, a saber: el cristianismo.

El cristianismo se torna positivo cuando los mandamientos morales en que se fundamenta se vuelven ajenos y, por tanto, inservibles para la vida en sociedad. En la Edad Moderna, esta religión se ha convertido en una iglesia positiva que transforma la moral individual de Jesús en una dogmática hipocresía; ésta es la religión más adecuada para una sociedad fundamentada en los intereses privados como la moderna. Por tanto, no se puede superar la positividad de la religión cristiana si antes no se elabora una reforma de la comunidad y el Estado, ya he señalado anteriormente que para llevar a cabo dicha empresa es necesaria la recuperación de la antigua libertad y de la actividad autónoma del individuo. En tanto los hombres permanezcan bajo el dominio del cristianismo en su etapa positiva, no podrán dejar de vivir en un mundo social extraño a ellos, ya que esta religión ha quebrantado la voluntad del hombre, que aspira a tener un mundo construido por él mismo, una sociedad libre fundamentada en sus propios intereses. La voluntad que aspira a ver realizada la libertad es el principio de lo práctico, por ello la religión positiva se ha convertido en el principal obstáculo para la liberación de la humanidad.

Podemos decir que en los estudios de Berna, Hegel aborda los problemas sociales desde un punto de vista histórico, el sujeto en sí mismo no le interesa, más bien le interesa el sujeto social. Nos podemos percatar también que ya en este momento Hegel concibe la historia como un constante progreso hacia la libertad. La religión es un elemento inseparable del camino que sigue este progreso, de hecho mediante ella podemos observar qué tan libre es un pueblo. El camino de la humanidad hacia la libertad se ve en su progreso religioso que va desde las primitivas representaciones fetichistas hasta la adquisición de una

religión popular. La historia se convierte en una historia de las transformaciones religiosas y puesto que la religión es producto de la acción del pueblo, entonces la historia de la religión es a su vez la historia de la actividad social de los hombres.

En 1796, Hegel emprende un viaje por los alpes de Berna, en este periodo redactó un diario que habla principalmente de su recorrido y de sus experiencias estéticas ante la naturaleza, en especial la descripción que elabora de las cascadas es bella y en ocasiones sublime:

En cambio el vuelo fino, flexible, libre de esta cascada tiene algo cautivador, no es un poder, una gran fuerza lo que se ve; al contrario, el *pensamiento se encuentra lejos del yugo, de la necesidad imperiosa de la naturaleza, y lo vivo, siempre descomponiéndose y dispersándose en vez de concentrarse en una masa, lo eternamente en proceso y acción produce la imagen de un libre juego.*¹⁴

En la última fase de su periodo bernés escribe el poema *Eleusis*, que dedica a Hölderlin, composición que no es nada notable y en cuyas líneas podemos notar un claro sentimiento panteísta, escrito con un estilo muy inferior al de Hölderlin, no obstante, el poema refleja con claridad lo unidos que se encontraban en aquel momento ambos amigos.

3.4 LA ESTANCIA DE HEGEL EN FRANKFURT (1797-1800)

Hölderlin encuentra para Hegel un empleo de preceptor en Frankfurt, él acepta con gusto pues tendría la oportunidad de estar cerca de su viejo amigo. En este lugar redacta otro extenso ensayo: *El espíritu del cristianismo y su destino*, que es una discusión acerca del cristianismo y su porvenir, discusión que gira en torno a la siguiente pregunta: ¿sigue siendo válida la solución que aporta Jesús y su iglesia para las contradicciones de la vida?

¹⁴ *Ibid.*, p. 197.

La respuesta de Hegel no es favorable para el cristianismo, ya que lo acusa de ser por esencia incapaz de ir más allá de su positividad subjetiva basada en el amor: “La clase de enemistad, sin embargo, que él intentó suprimir [Jesús] se vence solamente a través de la valentía y no se puede reconciliar por el amor. Por eso, su elevado intento de superar la totalidad del destino tuvo que fracasar en su pueblo y él mismo debió convertirse en víctima de la tentativa.”¹⁵ El amor es incapaz de reconciliar a la comunidad con el Estado, pues éste exige una actitud pasiva ante el dominio o el poder. Si bien el amor es una manifestación de la divinidad en el hombre, no deja de ser incapaz de establecer relaciones vivas entre los sujetos.

Otro concepto importante que podemos encontrar en este manuscrito es el de *destino*; Hegel trata de explicarlo haciendo uso de la figura histórica de Abraham: “Su historia es la historia de un conflicto y una lucha perpetua con el mundo y con los hombres, anda errante sobre la tierra, incapaz de amar, y sin saber de otro nexo que la dominación. Los judíos nunca han conocido la feliz armonía del pueblo griego; son esclavos de su dios y sólo se relacionan con lo divino a través de lo negativo.”¹⁶ El juicio de Hegel respecto al pueblo judío es bastante negativo:

Al pasar revista (Moisés) a su vida política (de los judíos) compara la manera en que el Dios de los judíos guiaba a éstos por su intermedio con el comportamiento del águila que quiere acostumbrar sus pichones al vuelo; despliega continuamente sus alas y los transforma por el aire. Únicamente que los israelitas no cumplieron con esta bella imagen; estos pichones no se han convertido en águilas. Ofrecen más bien en relación con su Dios. La imagen de un águila que, engañada, calienta piedras, las enseña a volar y las lleva sobre sus alas hasta las nubes; sin embargo, la pesadez de las mismas nunca se aligera para

¹⁵ *Ibid.*, p. 303.

¹⁶ Jean-Michel Palmier, *Hegel*, p. 26.

convertirse en vuelo, el calor que les transmitió nunca se enciende para arder con la llama de la vida.¹⁷

Jesús representa al salvador del pueblo judío, porque es él quien carga con el destino de este pueblo para superarlo, pero sus enseñanzas tendrían el mismo destino que el de su pueblo. Cristo contrapone una moral del amor, ante la moral rígida y formalista de la religión judía. Hegel encuentra semejanzas entre la moral kantiana y la moral judía. “Kant no hace más que interiorizar al maestro exterior, al Dios Todopoderoso de Abraham. Por tanto el kantiano no es sino su propio esclavo, y tal es el único resultado de la empresa de Kant. El dios celestial sólo ha sido remplazado por la razón, pero la sensibilidad sigue estando humillada y herida.”¹⁸

La principal tarea de Jesús consiste en luchar contra este tipo de moral. No obstante, al encerrarse dentro de las paredes de un amor subjetivo, su destino se torna desdichado y se convierte en un *alma bella*, un alma que renuncia a la vida social y se retira a un vacío total, renuncia a todos los bienes y males mundanos, se refugia en su interior; sin embargo, éste permanece vacío, pues nada puede encontrarse dentro de él, si es que se mantiene al margen de los acontecimientos del mundo.

Las enseñanzas de Cristo no se llevan a cabo entre los judíos, pero sus discípulos se encargan de transformarlas en religión, y su Iglesia, al hacer de estas enseñanzas mandatos ortodoxos y formales, transformó el cristianismo en una religión positiva que ya no es necesaria para el nuevo orden social que se anunciaba con la Revolución Francesa, éste es pues, el desgarrador e inevitable destino del cristianismo.

¹⁷ Hegel, *op. cit.*, p. 298.

¹⁸ Palmier, *op cit.*, p. 27

En Frankfurt, Hegel escribe también un ensayo llamado *La Constitución alemana* que puede considerarse como el más importante de los escritos políticos del joven Hegel. En éste, Hegel pretende buscar las causas de la decadencia política en la que se encontraba sumergida Alemania; después de la guerra que libró contra Francia su situación era la de una nación dividida:

Hacia 1800, el imperio alemán sufre las consecuencias ruinosas de su guerra contra la Francia revolucionaria; derrotas militares muy costosas en vidas y pérdida de sus territorios en el margen izquierdo del Rin. Más grave aún, si es posible, La situación exhibe la incapacidad del imperio para defenderse, manifestada ya desde el Congreso de Rastad en 1797, cuyo propósito era indemnizar a los propietarios de los territorios alemanes cedidos en secreto después de la batalla de Campofornio.¹⁹

Para Hegel, un territorio con estas características ya no puede ser considerado como un Estado, pues no basta la presencia de la constitución y las leyes, debe existir también un poder político y militar que sea capaz de defender los intereses de la comunidad. El pueblo alemán es incapaz de llevar a cabo una defensa común de sus intereses; ello se deriva de la multiplicidad e incompatibilidad de los mismos. La guerra ha puesto en evidencia la falta de asociación del pueblo alemán. Como ya he mencionado, en 1800 Alemania estaba compuesta por 360 pequeños estados que velaban por sus propios intereses egoístas, bajo esta organización política era sumamente difícil organizar la defensa de Alemania. Los intereses particulares han provocado la desintegración del Estado alemán, Hegel nos dice al respecto:

La soberanía local, orgullo de los estamentos alemanes [...] es con respecto al todo, el principio de que éste se halla desgastado; lo uno es incompatible con lo otro. Pero esta

¹⁹ Sergio Pérez, *La política del concepto*, p. 24.

soberanía local tiene unos atractivos tan seductores, se hallaba tan respaldada por el carácter del pueblo, que todos los estamentos olvidaron ver en esta separación la tumba que ellos mismos se cavan, que cuanto más progresos hacen en su afán de aislamiento, tanto más se debilitan, que cada logro aumenta el peligro.²⁰

El fundamento del Estado no debe buscarse en semejanzas culturales o legales, sino en la voluntad común que se refleja en la defensa de los intereses generales del pueblo. Así, la capacidad que tiene un Estado para defender colectivamente sus bienes es el principal síntoma de su salud. El primer bien que debe defender todo Estado es su soberanía, la cual debe entenderse como la capacidad que tiene para darse leyes a sí mismo. La soberanía debe manifestarse tanto en el exterior como en el interior del Estado. En el exterior se manifiesta cuando las decisiones de la voluntad general de los ciudadanos de un Estado no depende de la voluntad de otro Estado y en el interior cuando las decisiones dejan de ser expresión de los intereses limitados de un grupo que sólo busca la aceptación de éstos por la voluntad general. Puesto que Alemania no cuenta con estas características no puede ser considerada como un Estado.

La crítica que Hegel elabora a la Constitución Alemana se fundamenta en que ésta ya no puede tener validez y debe ser superada, pues ya no satisface las necesidades políticas de la sociedad alemana, su Constitución ya ha caducado:

El edificio de la constitución alemana es obra de siglos pasados; y no es la vida de nuestro tiempo quien la sustenta. Todo el destino de más de un siglo ha ido dejando huella en sus formas; y en ellas siguen viviendo justicia y violencia, valor y cobardía, honra, abuelo, miseria y abundancia de tiempos ya lejanos, de linajes desaparecidos hace tiempo. La vida y las fuerzas cuyo desarrollo y actividad son el orgullo de la generación actual carecen de

²⁰ Hegel, *op. cit.*, p. 390.

toda parte en esas formas, de intereses comunes con ellas, de apoyo por ellas. El edificio con sus pilares y sus arabescos se encuentran en medio del mundo, aislado del espíritu de su tiempo.²¹

Así, la Constitución de Alemania ha perdido toda finalidad práctica, pues es ajena a las nuevas necesidades de la comunidad. En síntesis, en *La Constitución de Alemania* Hegel indica que la causa del desastre alemán se fundamenta en la defensa obstinada de intereses egoístas y particulares que trajeron como consecuencia la pérdida de la voluntad general del pueblo. Por otro lado, la Constitución de Alemania es ineficiente porque el momento histórico por el cual estaba atravesando exigía otro tipo de leyes, que ayudaran a la recuperación de su unificación y soberanía. El Estado que requiere la sociedad debe tener la capacidad de reconciliar los intereses del individuo con los de la comunidad:

El Estado moderno debe lograr esa unión en el mundo objetivo, y la filosofía debe alcanzar esa reunificación en el plano del pensamiento; a ésta corresponde reunir lo subjetivo y lo objetivo que han sido separados y mostrar que es inútil y absurdo elegir uno de estos extremos suprimiendo al otro. Es por eso que reserva el nombre eminente de “racional” sólo para aquel estado que cristaliza la unión de lo uno y lo múltiple, que es totalidad que incluye la diversidad sin oprimirla, que es síntesis de lo diverso, unidad de la unidad y de la diferencia.²²

3.5 EL PERIODO EN JENA Y LA ELABORACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU (1801-1807)

Hegel se propone comenzar su carrera como docente universitario y elige Jena, pues en ese momento era el centro del movimiento filosófico, Reinhold y Schiller habían enseñado allí,

²¹ *Ibid.*, p. 388.

²² Pérez, *op. cit.*, p. 52.

al igual que Fichte, hasta que fue acusado de ateísmo y debido a ello tuvo que abandonar la ciudad. El romanticismo también influyó en el aumento del prestigio de Jena. Friedrich Schlegel estudió en ese lugar el sistema de Fichte. La filosofía de Schelling había despertado el interés de los románticos con su exaltación de la naturaleza y el acceso al absoluto por medio de las experiencias estéticas. En Jena, Schelling era el filósofo más prometedor y aunque Hegel tenía cuatro años sin verlo, no duda en comunicarle su idea de trasladarse a Jena y el 2 de noviembre de 1800 le envía una carta:

Creo, querido Schelling, que pese a una separación de varios años, no debo tener vergüenza por pedirte un favor sobre un asunto particular [...]. Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así que tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres. De todos los que me rodean, sólo en ti veo a quien quisiera tener por amigo en mi proyección e influjo sobre el mundo.²³

Desde los primeros momentos en que Hegel llega a Jena comienza a publicar junto con Schelling una nueva revista: *Revista crítica de filosofía*, hasta que, en 1803, Schelling abandona Jena para trasladarse a Baviera. En Jena, el debate en torno al futuro de la filosofía era intenso. En 1800, Bardili publica los: *Elementos de lógica*, en esta obra, el autor elabora una crítica general a la lógica kantiana, y a lo que según él, ha sido la peor consecuencia de ésta: el haber abierto las puertas al idealismo del Yo de Fichte.

Reinhold trata de desarrollar los puntos de vista de Bardili y los opone a los planteamientos del idealismo de Fichte y Schelling. Hegel se decide a tomar parte en esta intensa polémica con el ensayo sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte*

²³ Hegel, *op. cit.*, p. 433.

y *Schelling*, en el que da a conocer su propia posición ante el debate. El escrito está dividido en tres secciones: “Diversas formas que aparecen en el filosofar contemporáneo”, “Exposición del sistema de Fichte” y “Comparación del principio de la filosofía de Schelling y Fichte”.

Independientemente de la magistral exposición que Hegel elabora de los sistemas de Fichte y Schelling, en este ensayo podemos encontrar muestras de su originalidad filosófica. Hegel trata de señalar la necesidad de la filosofía contestando la siguiente pregunta: ¿por qué necesitamos la filosofía? Pues bien, la filosofía es necesaria porque ella es el reflejo del espíritu de una cierta época. Podemos ver que en ese momento Hegel cambió de opinión con respecto al papel de la religión, ahora la filosofía es la que asume el papel de reflejar el espíritu de la época. Por ello, la investigación filosófica requiere ser desarrollada basándose en un punto de vista histórico.

Ningún sistema filosófico puede sustraerse a la posibilidad de una acogida semejante; todo sistema es susceptible de ser tratado históricamente. Lo mismo que toda figura viviente pertenece a la vez al fenómeno, así una filosofía, en cuanto fenómeno, se ha entregado a aquel poder que puede convertirla en una opinión muerta y desde el comienzo en cosa del pasado. El espíritu viviente, que había en una filosofía, exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín; ante el comportamiento histórico.²⁴

El carácter histórico de la filosofía debe entenderse en el sentido de una historia esencial y propia de la filosofía, sería un error considerar que la filosofía está determinada por la historia práctica. Los sistemas filosóficos son más bien una serie de configuraciones que manifiestan la situación en que se encuentra la historia de la filosofía.

²⁴ *Id. Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 12.

Hegel también critica el sentido común, pues éste no basta para comprender los acontecimientos que suceden en el mundo, puesto que no nos proporciona una visión coherente del mundo real, es contradictorio en sí mismo e incapaz de integrar las ideas a las que llega la filosofía. Por la capacidad que tiene la filosofía de elaborar conexiones racionales, ésta se ve en la necesidad de presentarse como un sistema fundado en la razón: “Como totalidad del saber producida por la reflexión, la filosofía deviene un sistema, un todo orgánico de conceptos, cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón.”²⁵

En la *Diferencia*, Hegel critica el sistema de Fichte, pues para él, Fichte no comprende la libertad como es debido, cuando él se pregunta cómo es posible una comunidad de seres que sean libres o que dependan únicamente de su voluntad y de su interacción con otros sujetos para tomar decisiones. Fichte responde que para lograrlo la comunidad se debe regir por una voluntad común que desarrolle las leyes a las que todos deben someterse. La crítica de Hegel radica en que este planteamiento desemboca necesariamente en un formalismo jurídico que se hace valer mediante relaciones de dominio, un formalismo que limita la libertad del individuo, pues la policía debe vigilar constantemente que este orden sea respetado y para ello tiene que entrometerse en la vida privada del individuo:

Y en este ideal de Estado no hay ningún acto ni movimiento que no tenga que ser necesariamente sometido a una ley, colocado bajo control inmediato y observado por la policía y por las demás autoridades, así que en un Estado con una constitución establecida, según este principio la policía sabe bastante bien dónde está cada ciudadano a cada hora del día y qué está haciendo.²⁶

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁶ *Ibid.*, p. 99.

Según Hegel, el individuo que se desarrolla dentro de un Estado regido por relaciones de dominio pierde su autonomía, pues para Hegel, —al igual que para Kant y Rousseau— la autonomía es la capacidad que tiene el sujeto de darse a sí mismo las leyes que deben guiar su conducta. No fue mi propósito elaborar una exposición detallada de este ensayo de Hegel, tan sólo trate de señalar aquellas ideas que más influyeron en el posterior desarrollo de su filosofía política.

El escrito de Hegel sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* fue recibido con interés por la comunidad académica, éste le abrió las puertas para que el 27 de agosto de 1801 realizara el examen de habilitación para la docencia en la Universidad de Jena, debe escribir también una disertación en latín: *Dissertatio Philosophica de orbitis planetarum*. No es de sorprender que Hegel tuviese la competencia necesaria para escribir una disertación sobre semejante tema, pues él había conservado siempre vivo el interés por las ciencias de la naturaleza. No obstante, el tiempo mostraría que este ensayo es en su mayor parte incorrecto como señaló Dilthey: “La tesis acerca de las órbitas de los planetas, redactada en la ocasión, representa uno de los más desdichados ensayos de filosofía natural”.²⁷

En la Universidad de Jena, Hegel dio cátedras de Lógica y Metafísica, Historia de la filosofía y Filosofía de la naturaleza. Cuando en 1803, Schelling se marcha de la Universidad de Jena deja de publicarse la *Revista crítica de filosofía* y Hegel no vuelve a publicar nada hasta el año de 1807, fecha en que aparece su primer libro: *Fenomenología del Espíritu*.

El 20 de septiembre de 1806 Hegel anuncia su proyecto de escribir un libro sobre Lógica y Metafísica precedido por la *Fenomenología del Espíritu* como introducción; ésta

²⁷ Dilthey, *op. cit.*, p. 176.

no estaba destinada a ser una obra completa por sí sola. Sin embargo, en el transcurso de su redacción la obra adquirió una estructura en sí misma y se convirtió en un libro brillante que presenta las bases del sistema hegeliano.

Hegel redactó esta obra en medio de enormes dificultades personales: “Lejos de ser verdad que su vida estuviera en blanco y que sus pensamientos se encontraran lejanos a las preocupaciones de la carne y de la sangre, dictados solamente por una lógica helada, aún no se ha señalado toda la hondura de los tormentos que experimentaba.”²⁸ El editor no había mostrado mucho interés por publicar el libro de Hegel y tenía como fecha límite para entregar el manuscrito el 18 de octubre; Napoleón invade Jena y ocupa la ciudad el 13 de octubre de 1806, aún así Hegel terminó el libro la noche del día 12 al 13, mientras se llevaba a cabo un gran incendio en Jena. En enero de 1807 corrigió las pruebas y envió el prólogo al editor, el cual como se sabe fue escrito posteriormente a la obra. A inicios de abril estaban ya impresos los primeros ejemplares del libro.

A pesar de la desesperada situación en la que se pudo haber encontrado Hegel al redactar la *Fenomenología del Espíritu*, esta obra es el primer intento de sistematizar su filosofía, en ella pone en orden todas sus influencias e intereses juveniles; que como le comunicó a Schelling en la carta ya citada, derivaron en sistema.

Hasta este momento, me he limitado a exponer el contexto histórico y filosófico anterior y contemporáneo a Hegel, así como el desarrollo de su pensamiento hasta 1807. En el siguiente capítulo pretendo rescatar dos ideas fundamentales de la filosofía política de Hegel, contenidas en la *Fenomenología*; la practicidad de la autoconciencia y la intersubjetividad o el reconocimiento mutuo que se tiene que dar entre los individuos de

²⁸ Kaufmann, *op. cit.*, p. 106.

una comunidad. La autoconciencia práctica es fundamental para la construcción de una comunidad, no obstante, sin el reconocimiento mutuo, ésta no se puede mantener.

4. EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA Y LA INTERSUBJETIVIDAD

4.1 EL CARÁCTER PRÁCTICO DE LA AUTOCONCIENCIA

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel parte de la conciencia natural —la cual puede ser comprendida como el dominio de la experiencia común— y prosigue por el camino que ésta ha de seguir para llegar al conocimiento filosófico real, es decir, al saber absoluto, que consiste en concebir el conocimiento y el mundo como espíritu. Se trata de comenzar desde la experiencia de la conciencia humana en general y seguir por el camino que esta conciencia traza al experimentarse a sí misma, de este modo, la conciencia promueve su autosaber y el del mundo como autoconocimiento. En la *Fenomenología*, Hegel dice que la misma puede considerarse:

Como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.¹

El propósito de Hegel al redactar la *Fenomenología* fue mostrar el recorrido que realiza la conciencia natural para llegar hasta el saber absoluto; de este modo, la obra presenta la historia inmanente de la experiencia humana. Al iniciar la exposición de este recorrido con la experiencia de la conciencia natural, Hegel pretende demostrar que es ella misma quien desconfía de su capacidad para percibir lo real, al hacerlo indica el camino que proseguirá para llegar hasta estados más altos de comprensión.

Antes de seguir con la exposición del recorrido que realiza la conciencia natural para llegar al saber absoluto, es preciso explicar qué entiende Hegel por *real* ya que éste es

¹ Georg Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 54.

un concepto fundamental en su sistema. Según Hegel, sólo lo real es racional, sin embargo, en un principio no hay una unidad de razón y realidad, ésta se presenta en el saber absoluto, al final del recorrido que realiza la conciencia natural. Lo real se refiere, sólo a lo que existe en concordancia con las leyes de la razón; mientras exista una separación entre lo real y lo racional, lo real tiene que ser llamado apariencia, es necesario actuar sobre lo real que más bien sería apariencia y transformarlo hasta lograr que concuerde con la razón. Para Hegel, sólo lo racional es real.

Al dudar de su propia capacidad para conocer, la conciencia comenzará a recorrer el camino que la llevará hacia estados más altos de comprensión. El avance hacia estos estados es un proceso interno de la conciencia natural que por medio de la propia experiencia se percata de que los objetos que conoce no son reales, sino meras apariencias. “Si el hombre presta una atención esmerada a los resultados de su experiencia abandonará un tipo de conocimiento por otro; irá de la certeza que dan los sentidos a la percepción, de la percepción al entendimiento, del entendimiento a la autocerteza, hasta llegar a la verdad de la razón.”² Este proceso es efectuado por la relación que se da entre la conciencia y su objeto.

Cuando el filósofo centra su atención en los objetos mismos, se percata del cambio que éstos experimentan. Al principio parece que la existencia del objeto es independiente del sujeto, pero el progreso del conocimiento muestra que ninguno de los dos puede subsistir por sí mismo. El punto de vista de Kant al respecto, que se encuentra en la *Crítica de la razón pura* nos servirá para comprender más a fondo esta tesis. Kant acepta que todos nuestros pensamientos se relacionan con las sensaciones, puesto que de ninguna otra forma podemos tener acceso a la experiencia de los objetos, sin embargo, la experiencia no

² Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, p. 97.

suministra los modos y los medios con base en los cuales es organizado este material empírico. Kant trató de probar que el entendimiento humano posee las formas que organizan los datos proporcionados por los sentidos; estas formas corresponden a la *intuición* (espacio y tiempo) y a las *categorías*. El conocimiento de ellas no se deriva de la experiencia, por el contrario, la experiencia se origina en ellas, pues sólo podemos recibir impresiones y sensaciones bajo estas formas que son producto del entendimiento. Los actos de la intuición y del entendimiento son comunes a todos los individuos y constituyen las condiciones por medio de las cuales se presenta la experiencia, el progreso del conocimiento nos reveló que el objeto toma su objetividad del sujeto, lo cual significa que el objeto real está constituido por la actividad del entendimiento del sujeto. “El sujeto descubre que es él mismo lo que está <<tras>> de los objetos, que el mundo se hace real sólo mediante el poder de comprensión de la conciencia.”³

Para Hegel el conocimiento de esta verdad está reservado inicialmente para *nosotros*. Cuando Hegel utiliza la palabra *nosotros*, se refiere a las conciencias propiamente filosóficas, a los sujetos que adoptan una postura crítica ante los sucesos de la vida cotidiana. Si esta verdad se presenta sólo a las conciencias filosóficas, entonces la evaluación del saber tiene que ser efectuado por éstas y no se ve por qué la conciencia común iba a estar obligada a aceptar dicha evaluación:

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que *éste es en sí*. Sin embargo, en esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultara sería más bien su ser *para nosotros*; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de

³ *Ibid.*, p. 98.

recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta.⁴

Aunque los filósofos son quienes se percatan de los cambios que se dan en la relación entre el mundo empírico y el entendimiento conforme la conciencia avanza hacia el saber absoluto, la medida del saber no se puede remitir al saber de la conciencia filosófica. Recordemos que se pretende seguir el camino que la propia naturaleza de la conciencia le traza; por medio de la experiencia completa de sí misma ésta se percata de lo que en sí misma es. Es por ello que al designar lo que para ella es la verdad, la conciencia nos da la pauta de su propio saber. “La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella misma.”⁵ La medida del saber no se encuentra en los filósofos, sino en la conciencia misma. Para Hegel no es posible separar la conciencia de lo que para ella es su objeto de investigación, a saber, la propia conciencia; la conciencia es también autoconciencia. Finalmente de lo que se trata es de comenzar la investigación a partir de la conciencia natural que cree saber su objeto y mostrar que en realidad en el saber de su objeto, la conciencia es autoconciencia, es decir, saber de sí misma. Según la interpretación de Marcuse la autoconciencia aparecerá por oposición a la conciencia como conciencia activa o conciencia práctica. Por ahora trataré de exponer esta interpretación.

El conocimiento inicia cuando la filosofía mina la confianza que se le tiene a la experiencia de la vida cotidiana, con el examen de esta experiencia inicia la búsqueda de la verdad. Los objetos se dan a la experiencia por medio de los sentidos, al conocimiento

⁴ Hegel, *op. cit.*, p. 57.

⁵ *Loc. cit.*

adquirido por este medio se le da el nombre de conocimiento sensible o certeza sensible. Para Hegel, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre: “Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo como puro esto.”⁶ Hegel hace alusión aquí al hecho de que la certeza sensible capta al sujeto y al objeto como un <<esto individual>> que aparece aquí y ahora. Cualquier objeto que se me presenta a la certeza sensible, se ubica en un sitio y en un momento particulares. En ese momento el objeto parece existir por sí como algo real. El yo, es decir, el individuo cognoscente, parece inesencial a la existencia del objeto, éste puede ser tanto como no ser y sólo conoce al objeto porque el objeto existe.

Yo, éste no estoy cierto de *esta cosa* porque me haya desarrollado aquí como conciencia y haya puesto en marcha el pensamiento de diversos modos. Ni tampoco porque la *cosa* de que estoy cierto sea en ella misma, atendiendo a multitud de diversas cualidades, una relación plena de riqueza o un múltiple comportamiento con respecto a otras. Nada de esto interesa a la verdad de la certeza sensible; ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple, el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es y *es* solamente porque *es*; ella *es*: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta inmediatez simple constituye la *verdad* de la cosa.⁷

Si se investiga un poco más podremos darnos cuenta que el conocimiento al cual tiene acceso la certeza sensible no se refiere al objeto, sino al Aquí y al Ahora. El Aquí se refiere al momento en el cual aparece el objeto a la certeza sensible. En este momento estoy

⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁷ *Loc. cit.*

observando una mesa, si vuelvo mi cabeza observo una cama, si la vuelvo hacia el otro lado observo la pared. El Aquí no se refiere al momento particular en el cual percibo un objeto por el contrario se refiere al universal. El Aquí no es ni la mesa ni la cama ni la pared, sino lo que es y permanece en la desaparición de la mesa, la cama, la pared, etc. Y es indiferente a la mesa o a la cama, es por tanto un universal. Por su parte el Ahora es lo que permanece idéntico a través del tiempo, es ahora porque no es ningún otro momento del tiempo por el contrario, el ahora se preserva a sí mismo a través de la negación de todos los demás momentos del tiempo. El Aquí y el Ahora existen como algo negativo y universal. De este modo la certeza sensible nos lleva hasta el conocimiento de lo universal: “A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues lo, verdadero de la certeza sensible.”⁸ La verdad del universal es mostrada por la experiencia de la certeza sensible.

En un principio parece que el objeto que se muestra a la certeza sensible contiene su realidad en sí mismo, que es independiente del sujeto y que el conocimiento también depende de él mismo —se conoce al objeto tan sólo porque el objeto existe—. Un análisis más a fondo mostró que la verdadera relación es lo contrario de lo que parecía ser al comienzo. El universal es el contenido real de la experiencia. “Y el lugar del universal es el sujeto y no el objeto; el universal existe en el conocimiento, que antes era un factor no esencial. El objeto no es por sí, es porque yo lo conozco.”⁹ El conocimiento de la experiencia sensible ya no se funda en el objeto, sino en el sujeto, en el yo.

⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁹ Marcuse, *op. cit.*, p. 107.

No se habla aquí del yo particular, pues la verdad no puede relacionarse con un solo individuo. Cuando yo hago una afirmación sobre los objetos que me muestra la experiencia como decir que esa mesa es azul, supongo que cualquier individuo puesto en mi lugar experimentaría las mismas sensaciones. Por otra parte, la verdad tampoco puede vincularse a un individuo, porque la verdad de las experiencias de éste tienen una validez inmediata. Si yo afirmo que es de noche y que veo la luna registro una verdad, pero cuando salga el sol y la noche se convierta en día, la verdad anterior perderá validez y surgirá una nueva; ambas verdades tienen la misma autenticidad y ambas se convierten en falsas con un cambio de lugar y tiempo. Por lo tanto, la verdad no puede relacionarse a un individuo particular. Hegel propone al respecto al *yo universal*, cuya percepción no se limita a un objeto, sino al percibir en general:

La idea de un yo universal es una abominación para el sentido común, aunque el lenguaje cotidiano hace uso constante de él. Cuando digo <<yo>> veo, oigo, etc., pongo a cualquiera en mi lugar, sustituyo cualquier yo con mi yo individual. Cuando digo <<yo>>, <<este individuo>> digo generalmente <<todos los yo>>, todos son lo que yo digo, todos son yo, este yo individual.¹⁰

La misma experiencia nos ha llevado a la siguiente afirmación, ni el objetivo particular, ni el yo individual nos pueden indicar la verdad; ésta se presenta al final de un doble proceso de negación; el primero representa la negación de la existencia por sí del objeto y la segunda la negación del yo individual. La objetividad queda construida por la conciencia y ligada a ella. La argumentación que va desarrollando Marcuse, nos muestra que no hay una división radical entre el mundo objetivo y el desarrollo de la conciencia, por el contrario ambos procesos son en realidad uno; el desarrollo del mundo objetivo está

¹⁰ *Ibid.*, p. 108.

implícito en el desarrollo de la conciencia. Al demostrar que su contenido verdadero no es el particular, sino el universal, la certeza sensible transita por su propia historia hacia un modo más alto de conocimiento que nos señala el universal, de este modo la certidumbre sensible se convierte en percepción: “Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia.”¹¹ El principio de la percepción es pues la universalidad.

Los objetos de la percepción son llamados *cosas*. Una cosa es la que permanece idéntica a sí misma en los cambios del Aquí y el Ahora. Cuando Hegel habla de la cosa no se refiere a una cosa en particular, sino a la unidad específica de todas las cosas, la unidad que entre la diversidad de sus propiedades las hace ser cosas, se habla aquí de la *coseidad* de la cosa. Una cosa tiene ciertas características universales, que son comunes a muchas otras cosas; así, cuando Hegel habla de la *coseidad*, no se refiere a las características particulares de cada cosa, sino a la contigüidad de las propiedades generales que pertenecen a las cosas de una misma especie y que las hace ser lo que son. No obstante, si investigamos más a fondo podremos darnos cuenta que la cosa, es más que esta contigüidad, de propiedades, pues las cosas también excluyen y niegan otras propiedades. La cosa se define a sí misma excluyendo lo que no es, por lo tanto, la cosa es una unidad que niega a otra, es decir, excluyente.

Cuando la percepción intenta definir y determinar lo que la cosa es, se sumerge en una serie de contradicciones, cada una de las cuales excluye a la otra. Hegel muestra que los intentos que se hacen para escapar de esta serie de contradicciones, tan sólo sirven para apoyar la tesis de que no se puede escapar de éstas. La contradicción constituye el contenido de la percepción. La cosa es en sí misma unidad y diferencia, unidad en la

¹¹ Hegel, *op. cit.*, p. 69.

diferencia. “La cosa es, por tanto, indudablemente, en y para sí, igual a sí misma, pero esta unidad consigo misma se ve perturbada por otras cosas; así se mantiene la unidad de la cosa y, al mismo tiempo el ser otro tanto fuera de ella como fuera de la conciencia.”¹² De este modo lo universal contiene la diversidad y al mismo tiempo se mantiene a sí mismo, en todas las condiciones particulares, como unidad excluyente y repelente, esto quiere decir que la unidad de la cosa no está sólo determinada, sino constituida por sus relaciones con otras cosas, su cosidad consiste en esa misma relación. El agua es lo que es sólo en relación con nuestra sed, con los usos que se le da, con la negación de ser un sólido. La cosa se hace a sí misma en tanto se oponga a otras cosas. Es por ello que: “La <<sustancia>> misma de la cosa tiene que ser recogida de la relación que esta misma establece con otras cosas. Empero no está en el poder de la percepción el llevar a cabo esto; esta tarea le corresponde al entendimiento [conceptual].”¹³

La investigación de la percepción establece la cosidad o el *universal incondicionado* como el estado real del objeto de conocimiento; este universal es incondicionado porque la unidad de la cosidad se crea a sí misma por medio de todas las condiciones que la definen; la cosa resulta ser una unidad que se autoconstituye en la diversidad de relaciones con las demás cosas. Ahora bien, cómo puede la cosa mantenerse como unidad que se autodetermina en el proceso de relación con las demás cosas. Para resolver este problema Hegel introduce el concepto de fuerza. La sustancia de la cosa sólo puede ser entendida como fuerza:

Pero, de hecho, la fuerza, es lo universal incondicionado que es en sí mismo lo que es *para otro* o que tiene en él mismo la diferencia, pues no es otra cosa que el ser *para otro*. Así,

¹² *Ibid.*, p. 78.

¹³ Marcuse, *op. cit.*, pp. 110-111.

pues, para que la fuerza sea en su verdad hay que dejarla completamente libre del pensamiento y establecerla como la sustancia de estas diferencias, es decir, *de una parte*, como fuerza íntegra que permanece esencialmente *en y para sí y, de otra parte*, sus *diferencias* como momentos *sustanciales* o que subsisten para sí.¹⁴

Se trascienden las características perceptibles de las cosas, con ello llegamos a algo que está más allá y detrás de ellas lo cual es definido como lo real. La fuerza no es una propiedad perceptible de la cosa, como lo líquido o lo transparente. A lo más que podemos llegar es a percibir sus efectos, su existencia se expresa a través de los efectos que provoca. La fuerza es en sí misma por medio de sus efectos. Si la sustancia de las cosas es la fuerza, su forma de existencia en tanto cosa resulta ser una mera apariencia. El término apariencia tiene para Hegel, —en este contexto— dos significados. El primero nos dice que una cosa existe de tal modo que su existencia es diferente de su esencia; la existencia de la cosa, en tanto que no esté configurada conforme a su esencia es mera apariencia. El segundo nos dice que aquello que aparece no es mera apariencia, sino la expresión de la esencia que existe sólo como apariencia. La apariencia no es un no ser, sino que es la apariencia de la esencia. Es el ser que se muestra en su estado de apariencia.

Con el descubrimiento de que la fuerza es la sustancia de las cosas, se da pie al conocimiento de la esencia. “El mundo de la experiencia sensible y de la percepción es el reino de la apariencia. El reino de la esencia es un mundo <<supersensible>> situado más allá del dominio cambiante y evanescente de la apariencia.”¹⁵ Ésta es la primera y por tanto imperfecta manifestación de la razón. Recordemos que para Hegel sólo lo real es racional, en este sentido lo real sólo puede ser si la conciencia se encuentra a sí misma en él, en ello

¹⁴ Hegel, *op. cit.*, p. 84.

¹⁵ Marcuse, *op. cit.*, p. 112.

consiste la racionalidad. Lo racional aún no es real en el mundo de la esencia porque la conciencia todavía encuentra su verdad <<en la forma de un objeto>> como algo opuesto al sujeto. El mundo de la esencia se muestra como el mundo <<interno>> de las cosas, como la verdad de la *cosa en sí*. Este mundo interno de las cosas, es para la conciencia un simple más allá, dado que la conciencia aún no se encuentra a sí misma en él.

La realidad no puede permanecer ajena al hombre, éste tiene que escapar de una existencia falsa en un mundo falso. Por ello Hegel se da a la tarea de mostrar que detrás de las cosas está el sujeto mismo, el cual constituye su esencia. Cuando el hombre se percató de esto tratará de transformar este mundo ajeno en un mundo que sea realmente suyo. Este momento en la exposición de Marcuse es muy importante, porque es aquí donde nos muestra como Hegel da un salto del ámbito epistemológico al ámbito de la historia para exponer que no son dos realidades diferentes e independientes una de otra, por el contrario la epistemología nos ha llevado al conocimiento del sujeto, ahora éste tiene que dominar su mundo: “[...] la *Fenomenología del Espíritu* procede a fundir la esfera de la epistemología y el mundo de la historia pasando del descubrimiento del sujeto a la tarea de dominar la realidad a través de la práctica autoconsciente”.¹⁶

Para poder dominar el mundo a través de la práctica autoconsciente, primero es necesario mostrar la realidad de la autoconciencia. Para ello retomaremos el concepto de fuerza. Si ponemos atención, podremos percatarnos de que una fuerza ejerce un poder definido sobre sus efectos y se mantiene a sí misma en medio de sus distintas manifestaciones. Ello quiere decir que la fuerza actúa conforme una *ley* de tal modo que la verdad de la fuerza es la ley de la fuerza, a esto se refiere Hegel cuando afirma que: “Esta *diferencia como universal* es, por tanto, *lo simple en el juego de la fuerza misma* y lo

¹⁶ *Loc. cit.*

verdadero de él; es la *ley de la fuerza*.”¹⁷ Al principio parecía que el reino de la esencia era un juego de fuerzas, sin embargo, no es así, lo que domina en verdad son las leyes permanentes que determinan la forma del mundo perceptible. Las cosas le revelan al conocimiento que son capaces de preservar su identidad esencial en sus relaciones con las demás cosas, es decir, que ellas mismas existen bajo la autoridad de la ley. En resumen, la esencia de la cosa es la fuerza regida por la ley. Esta fuerza es de manera precisa lo que caracteriza al sujeto autoconsciente. La esencia del mundo objetivo nos muestra la existencia del sujeto autoconsciente, el entendimiento se encuentra a sí mismo cuando busca la esencia tras la apariencia de las cosas: “Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto como para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.”¹⁸ Por tanto la verdad, del entendimiento es la autoconciencia; llega a su fin la primera parte de la *Fenomenología* y comienza la historia de la autoconciencia.

Con anterioridad se mencionó que en tanto el hombre no se reconozca a sí mismo ni reconozca a su propia vida detrás de las cosas, el mundo permanecerá como un mundo falso y ajeno a él, pero cuando el hombre se da cuenta de que detrás de las cosas se encuentra él mismo alcanza la autoconciencia, y con ello está en el camino de la verdad sobre sí mismo y sobre su mundo, ya que con este reconocimiento viene el hacer: “El hombre tratará de poner esta verdad en acción y *hacer* del mundo lo que es esencialmente, a saber, la realización de la autoconciencia del hombre.”¹⁹

Si bien el hombre se ha percatado de que el mundo es la realización de la autoconciencia, esto no se puede quedar en el conocimiento del individuo, por el contrario,

¹⁷ Hegel, *op. cit.*, p. 92.

¹⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹ Marcuse, *op. cit.*, p. 115.

se tiene que elevar al nosotros, la verdad de la autoconciencia no es el yo, sino el yo es el nosotros y el nosotros el yo. Se llega al plano del nosotros mediante el conflicto del amo y el esclavo. El individuo sólo puede convertirse en un ser autoconsciente a través de otro individuo, dado que su misma existencia consiste en su <<ser para otro>>. Esta relación no es una relación armónica, es una lucha de vida o muerte entre individuos desiguales, en la que uno es el esclavo y el otro el amo; el hombre sólo puede tener acceso a la autoconciencia, es decir, al conocimiento de sus potencialidades dando inicio a esta cruenta batalla para ser reconocido. La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto es reconocida por otra autoconciencia.

El mundo en el que la autoconciencia debe probarse a sí misma se encuentra dividido por dos regiones en conflicto en una de ellas el hombre se encuentra encadenado a su trabajo, ésta es la región del esclavo, en la otra el hombre se adueña y posee el trabajo de otro hombre, esta es la región del amo. Para Hegel, el esclavo no es propiamente un ser humano, pues su valor no se fundamenta en su condición de persona autónoma, por el contrario su valor radica en la capacidad que éste tiene para transformar los elementos de la naturaleza en objeto útiles, el esclavo es en esencia un trabajador, puesto que su ser radica en su trabajo. El esclavo trabaja con objetos que no le pertenecen a él, sino al amo, estos objetos son la cadena que no puede destruir “[...] el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por la cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*”.²⁰ El esclavo tiene que realizar la voluntad del dueño de los objetos, a saber, el amo. La dependencia del hombre respecto a otro hombre, se encuentra mediada por las cosas, se fundamenta en la relación del hombre

²⁰ Hegel, *op. cit.*, p. 118.

con los productos de su trabajo, esta relación encadena al esclavo con su objeto de tal forma que se convierte en una cosa cuya existencia misma consiste en el hecho de ser utilizado. El ser del trabajador es un ser para otro.

Por otra parte el trabajo también provoca que esta relación se transforme. El trabajo del esclavo no desaparece cuando el producto final se encuentra acabado, por el contrario, se mantiene en éste; los productos del trabajo le dan permanencia al mundo, éste permanece y se transforma a través del trabajo, el esclavo se reconoce a sí mismo en las cosas que ha elaborado. “Su conciencia está ahora <<exteriorizada>> en su trabajo y <<ha pasado a la condición de la permanencia>> [...]. Los objetos de su trabajo no son ya cosas muertas que lo encadenan a otros hombres, sino productos de su trabajo y, como tales, parte constitutiva de su propio ser.”²¹ Cuando el esclavo configura la cosa a través del trabajo, ésta misma no se convierte en algo distinto de él, ya que el producto del trabajo es la exteriorización de la conciencia del trabajador. Cuando el trabajador se percata de esto las cosas ya no le son ajenas, ahora se reconoce en ellas. El proceso del trabajo crea la autoconciencia en el esclavo. Ahora veamos cómo la crea también en el amo.

El amo es el señor que encarga los objetos que requiere, sin elaborar ninguna acción sobre ellos; satisface sus necesidades mediante el trabajo del otro, a saber, el esclavo. El amo no se encuentra atado a las cadenas del trabajo, pues el esclavo le suministra los objetos necesarios para llenar sus requerimientos. El esclavo salva al amo de la necesidad de encontrarse con el lado negativo de las cosas, el lado en que éstas se convierten en cadenas para el hombre. Cuando el amo recibe las cosas que son producto del trabajo del esclavo, recibe cosas que llevan la marca del sujeto que trabajó en ellas; cuando utiliza a éstas como propiedad de él mismo, el amo está tratando realmente con otra autoconciencia;

²¹ Marcuse, *op. cit.*, p. 118.

el esclavo es el ser, por medio del cual alcanza la satisfacción de sus necesidades. “El señor descubre de esta manera que no es un <<ser para sí>> independiente, sino que es esencialmente dependiente de otro ser, es decir, de la acción de aquel que trabaja para él.”²² La relación del amo y el esclavo, es la relación en la que cada una de las partes reconoce que tiene su esencia en el otro y alcanza su verdad, sólo por medio del otro. La oposición entre sujeto y objeto ha desaparecido puesto que en el objeto que es configurado y creado por el trabajo humano se exterioriza la conciencia del sujeto, cuando éste se percata de ello se torna autoconsciente.

El hombre por fin se vuelve un ser autoconsciente y con ello tiene la capacidad de negar cualquier condición dada y hacer de ella su propia obra consciente. Ésta no es una actividad propiamente epistemológica, ya que no puede realizarse sólo dentro del proceso del conocimiento, pues este proceso no puede ser separado de la lucha histórica entre el hombre y su mundo, esta lucha indica el camino hacia periodos históricos más racionales: “Si ha de reconocerse a sí mismo como la única realidad, el sujeto tiene que hacer del mundo su propia hechura. El proceso del conocimiento se convierte en el proceso de la historia.”²³

A manera de conclusión, se puede decir que al descubrir la experiencia que hace la conciencia, Hegel describe en realidad una cierta manera de existir; de esta forma la práctica autoconsciente de la razón, como tarea de autodomínio de la realidad y del mundo, se convierte también en un proceso histórico. La práctica autoconsciente de la razón se ve cristalizada en el mundo histórico y social: “Cada forma de conciencia que aparece en el progreso inmanente del conocimiento se cristaliza como vida de una determinada época

²² *Ibid.*, p. 119.

²³ *Ibid.*, p. 98.

histórica.”²⁴ Así, se sitúa el problema del conocimiento como un proceso epistemológico e histórico; epistemológicamente este proceso va desde la certidumbre sensible hasta la razón, históricamente desde la esclavitud hasta la libertad: “Los <<modos o formas (Gestalten) de conciencia>> aparecen simultáneamente como realidades históricas objetivas, <<estados del mundo>>.”²⁵

El acierto de Marcuse que he querido rescatar consiste en que él expone de manera amplia el carácter histórico de la práctica autoconsciente de la razón y con ello insiste, que en la autoconciencia se encuentra la esencia del mundo en que vivimos pues cuando el hombre finalmente se percata de que en las cosas mismas se encuentra la exteriorización de su conciencia, sabrá que él mismo es quien transforma el mundo, en ello radica la autoconciencia. Sin embargo, el hombre no se conforma con la adquisición de este conocimiento, pues tratará de llevarlo a la práctica; cuando lo hace configura el mundo conforme a los mandatos de su autoconciencia. Ésta es la tarea fundamental de la autoconciencia práctica.

4.2 LA AUTOCONCIENCIA COMO INTERSUBJETIVIDAD Y EL MOVIMIENTO HACIA EL ESPÍRITU

La tarea que me propongo llevar a cabo en este apartado, es desarrollar con ayuda de la interpretación que hace Hyppolite de la *Fenomenología del Espíritu*, la tesis contenida en la misma que expone a la autoconciencia como reconocimiento mutuo o intersubjetividad.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁵ *Ibid.*, p. 98.

²⁶ Se puede considerar al reconocimiento mutuo como otra propuesta para el problema que trata de resolver Rousseau en el *Contrato social*, el cual consiste en lo siguiente: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1977, p. 27).

En el capítulo anterior se mostró de que forma la autoconciencia se presenta como la verdad de la conciencia; en síntesis, este movimiento se da de la siguiente manera: el entendimiento se conoce a sí mismo al transformar los elementos de la naturaleza, en este sentido su saber de lo otro es un saber de sí, de este modo el mundo es el espejo en donde la conciencia se ve a sí misma: “Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.”²⁷ Es claro que en este pasaje Hegel está realizando una aguda crítica al realismo kantiano, según el cual, no se puede llegar a tener conocimiento alguno de la *cosa en sí*. Para Hegel, el acceso al conocimiento de la *cosa en sí* es posible puesto que la conciencia es el verdadero objeto de la misma conciencia, ésta no puede permanecer ajena a su propio conocimiento, así la verdad de la conciencia no es ninguna *cosa en sí* imaginaria, sino la conciencia que ella tiene de sí misma, por ello es autoconciencia. No es necesario elaborar una exposición más profunda sobre este punto —ya lo hice en el apartado anterior—. Para cumplir con el propósito de este apartado es necesario comenzar con el movimiento de la autoconciencia que se expresa como deseo, para llegar al momento en que la autoconciencia que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar otra autoconciencia viviente igual a ella.

Para Hyppolite el punto de partida de esta deducción se encuentra en la oposición entre el saber de sí y saber de lo otro. “La conciencia era saber de otro, saber del mundo sensible en general; la autoconciencia, en cambio, es saber de sí, se expresa por medio de la identidad del yo=yo.”²⁸ Ello quiere decir que en un principio la reflexión que hizo la conciencia sobre los objetos del mundo percibido la llevó hasta la autoconciencia; la

²⁷ Hegel, *op. cit.*, p. 104.

²⁸ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p. 143.

conciencia abandona el saber de lo otro para llegar al saber de sí, aquí el saber de lo otro se refiere al saber del mundo sensible y el saber de sí se refiere a la verdad de este mundo que ya no está en él, sino en el yo, a ello se refiere Hegel cuando nos dice: “Con aquel primer momento la autoconciencia es como *conciencia* y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma.”²⁹ Cuando se presenta este segundo momento la verdad del mundo ya no se debe buscar en la naturaleza, sino en el yo. El mundo ya no se presenta por medio de él mismo, su persistencia se muestra haciendo referencia a la autoconciencia que se muestra como su verdad:

Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia: es decir, que ésta es, en general, *apetencia*.³⁰ La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter* de lo negativo, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero.³¹

Aquí se presenta el movimiento que va de la conciencia que percibe a la conciencia que desea, lo que Hegel quiere dejar en claro es que al principio la autoconciencia permanece ante los objetos de la naturaleza, como un ente pasivo —por decirlo de alguna manera— que se limita a percibirlos, sin embargo, la autoconciencia no permanece siempre en ese estado, pues se apropia de los objetos de la naturaleza para satisfacer su deseo o

²⁹ Hegel, *op. cit.*, p. 108.

³⁰ En la traducción que Wenceslao Roces hizo de la *Fenomenología del Espíritu*, utilizó la palabra *apetencia* en vez de *deseo*, es por ello que en las citas aparecerá *apetencia*, y no *deseo*.

³¹ Hegel, *Loc. cit.*

apetencia. El objeto deseado por la autoconciencia es consumido por ésta para satisfacer tal deseo. No obstante, la satisfacción del deseo no se presenta cuando se consume el objeto: “La autoconciencia es deseo, pero lo que desea, sin saberlo todavía explícitamente es ella misma, su propio deseo y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo otra autoconciencia.”³² El deseo nos conduce primero a los objetos del mundo, después a la vida —pues la autoconciencia desea la vida— y finalmente a otra autoconciencia. En un principio la autoconciencia encuentra su alteridad en el objeto sensible, no obstante, lo que ella desea es un objeto que se caracteriza por ser algo vivo: “Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como *lo que es* tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo *vivo*.”³³ Según Hyppolite la vida es el médium en que la autoconciencia se prueba y se busca por lo que constituye la primera verdad de ésta:

El deseo de la autoconciencia se reproduce de manera constante, pues cada vez que la autoconciencia se apropia de un objeto para consumirlo, el deseo es negado y satisfecho, no obstante, después el deseo se vuelve a presentar, así el deseo no se termina nunca. Al respecto Hegel dice que la autoconciencia no puede satisfacer su deseo apropiándose de los objetos, por el contrario ésta debe de apropiarse de otra autoconciencia. El deseo de la autoconciencia sólo puede satisfacerse, si el propio objeto que se le presenta es otra autoconciencia. “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.”³⁴ Este movimiento en el que las autoconciencias se encuentran deseándose unas a otras se presenta en la vida misma; es en la sustancialidad de la vida, en donde una autoconciencia

³² Hyppolite, *op. cit.*, p. 145.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Hegel, *op. cit.*, p. 112.

que desea reconoce a otra autoconciencia, así es en la vida donde se presenta el tránsito de la autoconciencia que desea a la pluralidad de las autoconciencias. Aquí se presenta también el tránsito de la conciencia singular que se eleva de su ser para sí exclusivo a la categoría de espíritu; se trata de que la autoconciencia salga de su ser para sí y se relacione con otros seres para sí, de este modo la autoconciencia singular se eleva a autoconciencia universal, este movimiento se da con ayuda del reconocimiento mutuo:

En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: *el yo es el nosotros y el nosotros el yo*.³⁵

El encuentro de las autoconciencias deriva en una lucha que las mismas entablan para lograr que cada una de ellas sea reconocida: “[...] el movimiento hacia el reconocimiento se manifestará en la oposición de las autoconciencias; será necesario en efecto, que cada una de las conciencias se muestre como debe ser, es decir, como elevada por encima de la vida que la condiciona y de la que todavía es prisionera”.³⁶

Las autoconciencias encontrarán su verdad haciéndose reconocer de manera recíproca, de este modo la autoconciencia sólo puede llegar a ser, si es reconocida por otra autoconciencia y si de la misma manera acepta reconocer a aquélla que le ofrece su reconocimiento, Hegel nombra a este movimiento el reconocimiento mutuo; puesto que nos referimos a la autoconciencia en su aspecto singular, el reconocimiento mutuo se debe entender como el que se entabla entre los individuos, estamos hablando, de una pluralidad de autoconciencias, la cual en un principio se encuentra en un estado de diferencia cada una

³⁵ *Ibid.*, p. 113.

³⁶ Hyppolite, *op. cit.*, p. 149.

con respecto a la otra, pues cada autoconciencia sólo ve en la otra una figura singular de la vida que en apariencia no tiene relación alguna con ella, por consiguiente el reconocimiento mutuo aún no se presenta en ambas. A ello se refiere Hegel cuando nos dice lo siguiente: “La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión *de sí* de todo *otro*; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es singular [...]. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad.”³⁷

La certeza de la autoconciencia sigue siendo subjetiva, para salir de este aislamiento es necesario que la autoconciencia enfrente la lucha por el reconocimiento. Esta lucha se da para probar a los otros y probarse a sí misma que se es una autoconciencia autónoma, y esto sólo se lo puede probar uno mismo si en principio se lo muestra a los otros y se obtiene de ellos dicha prueba, es en este nivel donde se presenta la dialéctica del amo y el esclavo:

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.³⁸

Aquella autoconciencia que arriesga la vida escapa a la esclavitud que se genera en la vida misma, pues arriesgar la vida significa trascender la vida biológica. El amo se convierte en tal porque arriesgó la vida y puso su identidad por encima de su determinación biológica, por ello, escapó a los grilletes colocados por las necesidades vitales. La otra autoconciencia singular queda como esclava, no del amo, sino de la vida misma, se

³⁷ Hegel, *op. cit.*, p. 115.

³⁸ *Ibid.*, p. 116.

convierte en tal porque ha retrocedido ante la lucha por el reconocimiento, no fue capaz de arriesgar la vida y eligió la seguridad, sin embargo, su cobardía lo ha ligado a las necesidades biológicas: “El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad.”³⁹

El esclavo le brinda el reconocimiento al amo y el amo no lo reconoce a él. Sin embargo, así como la oposición entre las autoconciencias conduce a la esclavitud y dominación, del mismo modo la dominación y la esclavitud llevan a la liberación del esclavo a través de una inversión dialéctica: “En la historia el verdadero señorío pertenece al esclavo trabajador y no al noble, que no ha hecho más que poner en juego su vida descartando la mediación del ser ahí vital.”⁴⁰ El amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autonomía ante la vida se debe a la mediación de otra autoconciencia, a saber, la del esclavo. No obstante, la independencia del amo con respecto al esclavo es muy relativa, pues éste necesita por una parte, aquellas cosas que el esclavo transforma por medio de su trabajo y por otra de su reconocimiento para reafirmarse a sí mismo.

El amo no se relaciona con las cosas directamente, sino por mediación del esclavo, aquél es quien goza de los productos del mundo que con anterioridad han sido transformados por el trabajo del esclavo: “El amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora. Para el amo lo que vale es la negación que le da la certeza inmediata de sí, para el esclavo lo que vale será la producción, es decir la transformación del mundo, que es un

³⁹ *Ibid.*, pp. 117-118.

⁴⁰ Hyppolite, *op. cit.*, p. 155.

<<goce retardado>>.”⁴¹ Aquí podemos ver que el amo sólo puede gozar la vida por medio de otra autoconciencia, a saber, la del esclavo, de este modo la verdad de la autoconciencia del amo es inesencial lo que importa es la autoconciencia del esclavo, sin embargo, ¿cómo puede ser la conciencia del esclavo, la verdad de la autoconciencia, siendo extraña a sí misma, es decir, si tiene su ser fuera de sí?

Al principio parece como si el esclavo estuviera prisionero de la vida biológica, hundido en la pura existencia animal. Se encuentra en este estado por su cobardía ante la muerte. El amo que no retrocedió ante el peligro de la muerte, trascendió las determinaciones de la vida. Según la interpretación de Hyppolite, la conciencia humana sólo puede formarse experimentando la angustia que lleva al todo de su ser y es precisamente el esclavo quien ha experimentado el estado de angustia. “El *todo de la vida* se ha presentado ante él y todas las particularidades del ser ahí han sido disueltas en esta esencia. Por ello la conciencia del esclavo se ha desarrollado como puro ser para sí.”⁴² El esclavo es quien ha tomado conciencia de la totalidad de su ser, sin embargo, esta conciencia no se presenta en la inmediatez de la vida biológica, ello sólo sucede cuando el esclavo supera esta inmediatez. “Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general*, sino que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo”.⁴³

La angustia y el servicio no bastan para elevar la conciencia del esclavo hasta la autoconciencia, hace falta otro elemento de suma importancia el trabajo. El esclavo transforma el mundo para adecuarlo a los deseos humanos, al trabajar sobre los objetos del

⁴¹ *Ibid.*, p. 158.

⁴² *Ibid.*, p. 159.

⁴³ *Ibid.*, p. 119.

mundo el esclavo exterioriza su conciencia en ellos, de este modo se encuentra a sí mismo en su obra. “Este término medio *negativo o la acción formativa* es, al mismo tiempo, *la singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de *sí misma*”.⁴⁴ La coseidad es eliminada y lo que aparece en el producto del trabajo es el ser para sí de la conciencia.

El temor o la angustia, el servicio y el trabajo han logrado que la autoconciencia se eleve hasta el reconocimiento de lo que ella misma es. Por medio de la dialéctica del amo y el esclavo Hegel demuestra la verdad de su tesis que dicta: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.*”⁴⁵ Esta dialéctica nos muestra que cada una de las partes que se mueven dentro de ella tienen su esencia en la contraria y se elevan a la verdad de lo que realmente son en sí a través de la otra.⁴⁶

Esta relación de mutuo reconocimiento se cristaliza en la historia del pensamiento humano, comenzando por la libertad del estoicismo, sin embargo, ésta no es más que una libertad individual que se cumple tan sólo en el plano subjetivo. Para Hegel esta libertad no es la libertad real, efectiva y viva, la conciencia estoica, sólo es libre en el pensamiento, pero sigue siendo una conciencia que permanece todavía en el seno de la servidumbre. Para

⁴⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁶ Cabe señalar en este momento que la interpretación que realizan Marcuse e Hyppolite de la dialéctica del amo y el esclavo, difiere en un aspecto fundamental, para Marcuse el elemento que juega un papel central en esta dialéctica lo representa el trabajo y lo dice literalmente: “El proceso del trabajo crea la autoconciencia no sólo en el trabajador, sino también en el señor” (Marcuse, 1998, p. 119). Hyppolite minimiza la importancia que tiene el trabajo para alcanzar la autoconciencia y maximiza el papel del temor en dicha dialéctica, también él es muy claro al expresar esta idea: “En cualquier caso, para que semejante liberación tenga lugar deben estar presentes todos los elementos que hemos distinguido: el temor primordial, el servicio y el trabajo. Sin el temor primordial el trabajo no imprime a las cosas la verdadera forma de la conciencia”. (Hyppolite, 1991, p. 160). Desarrollar este punto excede por ahora los límites de este trabajo de investigación, sin embargo, no deja de ser interesante estudiar cómo los intérpretes marxistas y existencialistas de la *Fenomenología del Espíritu* casi siempre elaborarán una exposición diferente de la dialéctica del amo y el esclavo.

el estoico se puede ser libre tanto atado a las cadenas como en el trono, lo que importa es poder comportarse como ser pensante independientemente de las circunstancias. Según Hegel este tipo de pensamiento sólo podía surgir en una determinada etapa de la historia: “[...] el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en la que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento”.⁴⁷ Sin embargo, como señala Hyppolite esta libertad del sujeto es una libertad que le brinda un papel secundario a la existencia: “[...] de manera que la verdad de ese mundo de personas abstractas será semejante a lo que es para la autoconciencia la confusión escéptica y sólo va a conducir a una conciencia desgraciada en el terreno social y ético”.⁴⁸ El estoicismo representa la primera noción de la voluntad en el pensamiento, la segunda será representada por el escepticismo.

En las secciones de la *Fenomenología* dedicadas al estudio del estoicismo, escepticismo y la conciencia desgraciada, Hegel demuestra cómo la libertad reside en el elemento del pensar, no obstante él insiste en un progreso que va desde la libertad en el pensamiento hacia la libertad viviente o real. Esta libertad real sólo se aparece cuando el espíritu está presente en la comunidad y se cristaliza en su organización ética. El espíritu es la sustancia ética, la vida de un pueblo libre en la cual cada conciencia singular es reconocida por las otras:

La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real, ciudadano* del pueblo. *Esta* conciencia tiene su *esencia* en el espíritu simple, y la certeza de sí misma en la *realidad* de este espíritu, en

⁴⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁸ Hyppolite, *op. cit.*, p. 164.

todo el pueblo, e *inmediatamente* en ello su *verdad*, y no en algo, por tanto, que no sea real, sino en un espíritu que tiene *existencia* y *validez*.⁴⁹

Ahora bien, surge la siguiente cuestión: ¿cómo llegamos al espíritu? Hegel habrá de referirse al espíritu en dos sentidos primordialmente, el primero de ellos hace alusión al movimiento que eleva la razón individual a razón colectiva; el segundo de ellos, al movimiento que tiene que realizar el espíritu para progresar hasta tener conciencia de lo que es, por ello Hyppolite nos dice que: “La *Fenomenología* se propone una doble tarea. Por una parte llevar la conciencia ingenua hasta el saber filosófico y, por otra, obligar a salir a la conciencia singular de su pretendido aislamiento de su ser para sí exclusivo, y elevarla a la categoría de espíritu.”⁵⁰

La autoconciencia singular se eleva a autoconciencia universal, por medio de la lucha por el reconocimiento como vimos en la dialéctica del amo y el esclavo. Esta dialéctica nos ha mostrado que cada autoconciencia singular es para sí y al mismo tiempo para otra, pues cada autoconciencia exige el reconocimiento de otra autoconciencia, de manera recíproca, ésta debe otorgarle el reconocimiento a aquélla que le reconoce. Por medio de este reconocimiento mutuo llegamos a la autoconciencia universal y, con ello, al espíritu. La razón como espíritu es precisamente esta relación intersubjetiva que realiza al mismo tiempo la unidad y la separación de las autoconciencias singulares, ahora bien ¿cómo es posible este movimiento que se da en la pluralidad de autoconciencias? Para Hyppolite, lo que Hegel pretende es encontrar los fundamentos de la comunidad humana a partir de las autoconciencias singulares, pues el pensamiento universal, sólo es posible mediante la relación de reconocimiento mutuo que se da entre autoconciencias: “La verdad

⁴⁹ Hegel, *op. cit.*, p. 263.

⁵⁰ Hyppolite, *op. cit.*, p. 291.

que se manifiesta en el plano de la razón presupone la existencia de las autoconciencias.”⁵¹ Esta proposición adquiere sentido en el tránsito de la razón a espíritu, pues —según Hyppolite— la verdad tiene que mostrarse como la sustancia espiritual, obra de todos y cada uno de nosotros.

Así, la universalidad de la razón que busca Hegel no es propiamente el yo pienso en general de Kant, sino más bien la comunidad humana en cuanto intersubjetividad. Lo que importa destacar en este momento es que la cuestión de la comunidad humana que se presenta como intersubjetividad, se resuelve en el mundo de la racionalidad práctica de las personas concretas; la historia nos muestra el movimiento que eleva la razón a espíritu, por ello, Hyppolite nos dice que: “El espíritu es justamente la razón que es, la categoría que se desarrolla a sí misma como historia.”⁵² Así, el espíritu no es nada ajeno a este mundo; por el contrario, el mundo es el sí mismo del espíritu. La intersubjetividad o reconocimiento mutuo nos ha llevado a la universalidad de la razón y con ello al espíritu entendido como un nosotros, la certeza subjetiva ha quedado atrás, puesto que el espíritu comienza a tener certeza de sí, en este sentido se sabe a sí mismo como el proceso de la historia humana.

Antes de proseguir, es preciso aclarar un punto importante, cuando la lucha por el reconocimiento nos lleva al espíritu entendido como una razón de carácter universal, es posible edificar un conjunto de normas racionales que serán reconocidas por todos los sujetos, este conjunto de normas permitirá resolver por medio de un orden racional cristalizado en el derecho, los conflictos que se originan dentro de la comunidad, ello es posible porque todos los sujetos reconocen que su visión normativa del mundo es reconocida por otro sujeto, así se establecen las normas impuestas por una comunidad de

⁵¹ *Ibid.*, p. 293.

⁵² *Ibid.*, p. 294.

agentes racionales; el conflicto por el reconocimiento ahora se desarrolla dentro del ámbito de la legalidad.

El espíritu, que es una razón de carácter universal, se refleja en la historia, el espíritu comprendido como historia tiende hacia la libertad, la finalidad de la historia es la libertad; tanto la razón de carácter universal como la libertad sólo se pueden alcanzar mediante el conflicto entre autoconciencias. La racionalidad de contenido universal sólo puede practicarse en tanto exista una verdadera libertad, es decir, una libertad que efectivamente se pueda ejercer; razón y libertad se presuponen una a la otra. Cuando una comunidad es dominada por la razón y por la libertad, efectivamente los conflictos que surgen en ella pueden ser solucionados por medio de la legalidad. Ahora bien veamos como se da este movimiento en la historia:

El desarrollo dialéctico de este mundo en tres tiempos —el espíritu inmediato, el espíritu extrañado de sí mismo y el espíritu cierto de sí mismo— corresponde a tres periodos de la historia universal, el mundo antiguo [Grecia y Roma], el mundo moderno [desde el feudalismo a la Revolución Francesa], el mundo contemporáneo [el de Napoleón y la Alemania de la época de Hegel].⁵³

Los diferentes momentos del espíritu corresponden a un desarrollo histórico, ello significa que la evolución experimentada por el espíritu al ir progresando en el conocimiento de sí mismo es cristalizada en una evolución histórica. Este mundo es, por tanto, para Hegel *el sí mismo del espíritu*, y se configura al mismo tiempo que se va descubriendo, ya que el sí mismo sólo existe en tanto se sabe. Esta toma de conciencia es indicada por el propio Hegel:

⁵³ *Ibid.*, p. 295.

El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.⁵⁴

La toma de conciencia aparece en la *Fenomenología* como un proceso histórico: el espíritu es inseparable de una historia, porque el espíritu mismo es historia y sólo es construyendo su propio ser. La historia, es una revelación continua y progresiva del espíritu. Así, el espíritu tiene un autodesarrollo propio, de tal modo que permanece por sí mismo en cada una de sus particularizaciones y cuando las niega las conserva para elevarlas a un nivel superior. “Sólo el espíritu tiene un pasado al que interioriza [Erinnerung] y un porvenir que proyecta ante sí porque debe pasar a ser para sí lo que es en sí.”⁵⁵ Según Hyppolite, aunque en la *Fenomenología* el espíritu se presenta a sí mismo como historia, no se puede afirmar que en esta obra se encuentre una filosofía de la historia propiamente elaborada.

La historia tiene una función importante en la *Fenomenología*, no obstante en algunas ocasiones, la historia tan sólo sirve para ejemplificar la conciencia que va tomando de sí mismo el espíritu. En conjunto, la *Fenomenología* no es una filosofía de la historia de la humanidad, únicamente el espíritu es un todo concreto que tiene un desarrollo histórico, es por ello que las figuras del espíritu difieren de las figuras anteriores a este apartado: “Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia son

⁵⁴ Hegel., *op. cit.*, p. 261.

⁵⁵ Hyppolite, *op. cit.*, p. 34.

figuras de un mundo.”⁵⁶ El desarrollo del espíritu sí parece coincidir con un desarrollo histórico real, la historia de la formación de una conciencia del espíritu coincide con la historia real, sin embargo, para Hyppolite incluso este desarrollo presenta muchas lagunas históricas si se le comprara con la historia real; no se menciona nada sobre el Renacimiento, se encuentran pocos y muy breves señalamientos sobre la Reforma. “Si se tratase de una completa filosofía de la historia habría que confesar su fracaso”.⁵⁷ Siguiendo a Hyppolite en la primera parte de la *Fenomenología* ni siquiera podría plantarse la cuestión de si es una filosofía de la historia, en la segunda tan sólo encontraremos una relación más estrecha entre el desarrollo fenomenológico y el desarrollo de la historia. Por último, los diversos momentos elegidos en estos dos capítulos no abarcan la historia universal, sino que tan sólo coinciden con problemas históricos. Es claro que para Hyppolite en la *Fenomenología del espíritu* no se encuentra una filosofía de la historia, por el contrario, el problema que se plantea en esta obra no es tanto el de la historia del mundo, sino más bien se refiere a la educación del individuo singular que debe formarse tomando conciencia del saber de su tiempo, el individuo debe hallar en sí mismo la historia de la humanidad. “La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconciente mismo.”⁵⁸ La historia de la cultura universal es lo que debe ser enseñado al sujeto, éste debe encontrar en sí mismo la sustancia entendida como cultura universal; en un principio se le aparecerá como algo externo. No obstante, cuando él se percate de la importancia que tiene la cultura universal para su desarrollo se dará cuenta de que él es un sujeto histórico.

⁵⁶ Hegel, *Loc. cit.*

⁵⁷ Hyppolite, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁸ Hegel, *op. cit.*, p. 21.

La relación que existe entre la filosofía de la historia y la *Fenomenología*, radica en que se puede considerar a ésta como el desarrollo que muestra la elevación del individuo singular al individuo universal, este movimiento sólo puede realizarse utilizando los momentos de la historia, pues para que el individuo se torne universal debe hallar en sí mismo estos momentos, por ello, habrá de estudiar y reconstruir cada uno de ellos: “La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la *largura* de ese camino, en el que cada momento es necesario de otra parte hay que *detenerse* en cada momento.”⁵⁹

Después de este movimiento, la historia del mundo que es inmanente al individuo, pero de la que éste no tenía conciencia pasa a ser una historia entendida y, por tanto, interiorizada, cuyo sentido debe irse descubriendo paulatinamente. Para Hyppolite, la *Fenomenología* así entendida parece proponerse una doble tarea: “Por una parte, quiere introducir la conciencia empírica en el saber absoluto, en la filosofía que es para él, el sistema del idealismo absoluto, el sistema en que la conciencia de sí y la conciencia del ser se identifican; por otra parte, quiere elevar el *yo individual* al nivel del *yo humano*.”⁶⁰ Hyppolite se refiere al paso que se da entre el yo abstractamente singular, al yo que abarca en sí a todo el espíritu de su tiempo.

La conciencia singular va teniendo un conocimiento progresivo de la historia, al hacerlo, comprende también la importancia de su relación con otras conciencias. Tanto la historia como esta revelación permiten que la conciencia individual capte el sentido del espíritu de su tiempo. Así, la conciencia individual se puede elevar hasta la conciencia universal. Cuando una conciencia individual no es capaz de reconocerse en su relación con

⁵⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁰ Hyppolite, *op. cit.*, p. 41.

otras conciencias y como producto de la historia, no podrá salir de su aislamiento por ello Hegel nos dice: “El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos.”⁶¹

Para comprender el desarrollo fenomenológico y su relación con la historia de la humanidad, hay que tener siempre en cuenta la dialéctica de la individualidad universal, que consiste en pensar la universalidad en la particularidad, así como la particularidad en la universalidad. Para Hyppolite este esfuerzo por reunir lo universal y lo particular en el espíritu es lo que le da interés al hegelianismo y dentro de éste a la *Fenomenología*.

En este apartado expuse con ayuda de Hyppolite, como es que la conciencia singular, sale de su pretendido aislamiento, de su *ser para sí exclusivo* y se eleva a la categoría de espíritu, y el importante papel que juega el reconocimiento mutuo para que se de este movimiento.

⁶¹ Hegel, *op. cit.*, p. 21.

CONCLUSIONES

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel conjuga sus intereses juveniles, las influencias que habían ejercido sobre él la Revolución Francesa y el idealismo alemán, en una concepción filosófica necesaria para los nuevos requerimientos teóricos de la modernidad. Los sistemas filosóficos basados en la tradición, la naturaleza o el poder fueron superados —en el ámbito político— por las propuestas de la naciente sociedad burguesa; el nuevo orden social necesitaba de otros fundamentos. Para Hegel, uno de esos fundamentos es la razón interpretada desde el punto de vista histórico y social. Un estudio de este tipo es necesario para que la razón no se presente ante nosotros como un concepto vacío, sino como un postulado real e ineludible para la acción.

Con la Revolución Francesa da inicio una renovación de la modernidad que impulsó un cambio político, el cual reivindicaba a la razón como principio supremo. La filosofía alemana terminaría de manera teórica lo que la Revolución se limitó a realizar en la práctica. De entre los filósofos alemanes que desarrollaron el proyecto de la Revolución, fue Hegel quien realizó una crítica y exposición más completa de sus ideas. Así, Hegel se convirtió en el filósofo de la vida moderna.

Dos legados de Hegel al pensamiento moderno que se rescatan en este trabajo son: 1) señalar que el ser humano puede transformar de manera racional al mundo para adecuarlo a sus necesidades, las cuales se encuentran en un constante cambio; 2) mostrar que la sociedad debe regirse por estructuras normativas de reconocimiento mutuo.

El carácter práctico de la autoconciencia radica en que ésta debe y se cristaliza en el mundo real, ello sucede cuando el ser humano se percata de que el mundo, es producto de su propia actividad. Cuando es obtenido este reconocimiento, el ser humano pondrá esta

verdad en acción y hará del mundo —aunque ahora de manera consciente— lo que es en realidad, a saber, la realización práctica de la autoconciencia del hombre. De este modo la autoconciencia aparece por oposición a la conciencia como conciencia activa o conciencia práctica que transforma su entorno guiándose por los mandatos de la razón.

La autoconciencia se encuentra en un estado de apetencia o deseo, mismo que satisface apropiándose y transformando los objetos. Ésta es la primera relación que tiene la autoconciencia con el mundo, sin embargo, la autoconciencia no puede estar conforme con ello, pues sólo puede satisfacer su deseo, por medio de otra autoconciencia. Así, el objeto que en realidad desea la autoconciencia es otra autoconciencia. Esta relación derivará en el reconocimiento mutuo. Por otra parte, el desarrollo del reconocimiento mutuo sólo puede llevarse a cabo si las autoconciencias son libres e iguales y se encuentran dentro de un orden civil. En este sentido, el espíritu aparece como la totalidad de las relaciones intersubjetivas que se dan entre autoconciencias.

Con ayuda de Marcuse rescaté una de las aportaciones fundamentales de Hegel (concretada en la *Fenomenología*), la cual consiste en destacar el carácter histórico que ha tenido y tiene la práctica autoconsciente racional. Según se ha visto, Hegel se percató de que la esencia del mundo social en el cual vivimos es resultado de esta práctica autoconsciente.

Para Hyppolite la *Fenomenología* es también una obra didáctica con contribuciones útiles para la formación de los individuos. Con ayuda de él indiqué la aportación pedagógica básica de Hegel, presentada en esta obra, la cual reside en mostrar la importancia que tiene el reconocimiento mutuo entre individuos, para desembocar en una comunidad determinada por la racionalidad intersubjetiva, capaz de resolver los conflictos

que se originan en ella a través de medios impuestos por la razón y cristalizados en el derecho.

En síntesis, Marcuse resalta uno de los aspectos más importantes de la *Fenomenología*: su capacidad para mostrar que el hombre puede transformar racionalmente el mundo en el cual se desarrolla. En tanto, Hyppolite destaca otra aportación central de Hegel precisada en la misma obra: ésta consiste en indicar pedagógicamente el reconocimiento mutuo entre individuos, el cual juega un papel fundamental para llegar a una comunidad humana regida por la razón.

Por otra parte la lectura de la *Fenomenología* realizada por J. Hyppolite y H. Marcuse difiere en tres aspectos fundamentales: Marcuse trata de rescatar el aspecto práctico y revolucionario de la *Fenomenología* contenido en la tesis, según la cual, los enfrentamientos históricos han hecho consciente al sujeto de que el mundo es la realización de su propia actividad; asimismo señala la importante función que tiene la historia en esta obra, pues los conceptos filosóficos son productos históricos y a su vez la historia es la cristalización del conocimiento. Al desarrollar la interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo, declara que es el trabajo fundamentalmente el que da movimiento y solución a esta dialéctica.

No obstante, no ocurre lo mismo con la lectura de Hyppolite, para él uno de los aciertos básicos de la *Fenomenología* radica en su aspecto pedagógico, que indica cómo se da la elevación de conciencia singular a espíritu, elevación desarrollada por medio del reconocimiento mutuo. Eso en primer lugar, en segundo, Hyppolite no encuentra en la *Fenomenología* una filosofía de la historia. Según él, ésta última es empleada por Hegel como una herramienta útil para elevar la conciencia singular a espíritu y, por último, en la

dialéctica del amo y el esclavo, no es el trabajo, el aspecto principal que crea la autoconciencia, sino el temor o la angustia.

BIBLIOGRAFÍA

- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, t.2, Herder, Barcelona, 1986.
- Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, FCE, México, 1956.
- Fichte, Johann G., *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, UNAM, México, 1963.
- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.
- Hegel, Georg W. F., *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978.
- _____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- _____, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.
- _____, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1994.
- Hyppolite, Jean, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Calden, Buenos Aires, 1970.
- _____, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.
- Kaufmann, Walter, *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Lefebvre, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche o el reino de las sombras*, Siglo XXI editores, México, 1998.
- Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1985.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, Altaya, Barcelona, 1998.

Messer, Augusto, *Historia de la filosofía. De Kant a Hegel*, Revista de Occidente, Madrid, 1927.

Mora, Juan, *Mundo y conocimiento*, UAMI, México, 1990.

Palmier, Jean-Michel, *Hegel*, FCE, México, 1971.

Pérez, Sergio, *La política del concepto*, UAMI, México, 1989.

Pinkard, Terry, *Hegel*, Acanto, Madrid, 2001.

Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Hegel*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1983.

Ripalda, José M., *La nación dividida. Raíces de un pensador Burgués. G. W. F. Hegel*, FCE, México, 1978.

Rousseau, Juan J., *Contrato social*, Espasa-Calpe, México, 1977.