

HE GEL

RODOLFO CORTÉS DEL MORAL

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

HEGEL

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

GALERIA DE
ideas y
letras

Rodolfo Cortés del Moral

HEGEL

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

Hegel

Primera edición electrónica, 2020

Segunda edición electrónica, 2024

D.R. © *Del texto:*

Rodolfo Cortés del Moral

D.R. © *De la presente edición:*

Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana 5

Centro, C. P. 36000, Guanajuato, Guanajuato

ISBN de la versión electrónica: 978-607-580-066-0

ISBN de la colección: 978-607-441-745-6

Todos los derechos reservados. Se prohíbe la reproducción total o parcial de la presente obra, a través de cualquier medio, sin el consentimiento previo del editor.

Hecho en México

Made in Mexico

Contenido

<i>Prólogo</i>	9
<i>Pequeña Galería del Pensamiento</i>	37
Introducción	41
La filosofía como sistema	55
Totalidad, espíritu, dialéctica y racionalidad	67
La dialéctica	89
Verdad, conocimiento y racionalidad	125
<i>Bibliografía</i>	173
<i>Sobre el autor</i>	175

Prólogo

EMPLEAREMOS EL ESPACIO Y LA OPORTUNIDAD que nos brinda la segunda edición de este pequeño texto para abordar una cuestión polémica que no sólo se relaciona con su tema específico (el pensamiento de Hegel), sino también, y de manera esencial (cabría decir incluso de manera apremiante), con la razón de ser de la filosofía en general; una cuestión que entraña aspectos borrosos y ambiguos que a pesar de no ser de reciente aparición ni privativa del mundo contemporáneo, se encuentra vinculado con éste en virtud de que en buena medida es una consecuencia de los procesos y eventos que en él han surgido o alcanzado magnitudes extremas.

Sucede que en el horizonte sociocultural contemporáneo (cuya gestación se remonta a las décadas finales del siglo XIX y las iniciales del

XX) el quehacer filosófico, sus intervenciones y sus contribuciones vienen enfrentándose a un cúmulo creciente de desencuentros, confrontaciones, reacciones liquidacionistas y sobre todo descalificaciones sumarias que en su mayoría no obedecen a enjuiciamientos radicales o a formas alternativas de concebir el mundo y sus problemas, como cabría suponer en un contexto menos intrincado y conflictivo que el actualmente prevaleciente, sino más bien a posturas intelectuales esnobistas y oportunistas que con abundancia de giros retóricos y gestos grandilocuentes proclaman una supuesta ruptura definitiva con los valores, tendencias y objetivos de la cultura y el pensamiento del pasado, para dar paso al advenimiento de una “cultura” nihilista y hedonista, en la que los individuos y sus relaciones quedarían liberados de todos los imperativos universalistas instaurados por la razón moderna, no sólo los de índole ética, política o humanística, sino también los relativos al conocimiento, a la conciencia y la comprensión del mundo. A golpe de vista, se trata de la emancipación más plena y trascendente a que podría aspirar (al margen de las implicaciones y condiciones objetivas que habría de comportar) el género humano, y más o menos en esos términos la presentan sus promotores,

quienes al mismo tiempo suelen no escatimar ocasiones ni adjetivos para deplorar el mundo del pasado y exaltar el que se avecina (con ellos a la cabeza, desde luego). No hace falta añadir que entre los componentes más impugnados e invalidados de esa sedicente cultura agonizante figura la filosofía, que ahora aparece como forma supina del saber autoritario, y en particular la filosofía de Hegel, como una de sus expresiones culminantes y paradigmáticas. En conjunto (con excepción de los principales planteamientos de los intelectuales de primer nivel que desde hace tres o cuatro décadas son agrupados mediante la designación de “posmodernos”), los criterios, las argumentaciones y las propuestas procedentes de esta dilatada tendencia resultan de entrada tan objetables y arbitrarias, tan unilaterales y simplistas que en cualquier contexto sociocultural que no fuera el actual (el del último medio siglo, el de la sociedad de consumo, la sociedad mediática y la cultura del espectáculo y el entretenimiento) sólo suscitarían una atención momentánea y superficial, como la que se le concede a una serie de opiniones triviales o circunstanciales de las que con intenciones humorísticas se extraen conclusiones perentorias e inapelables sobre la trama del mundo, la vida, el conocimiento y

la verdad. Pero justamente esto no ocurre en el contexto actual en la medida en que éste se halla conformado en un sentido esencial y creciente por fenómenos y estados de cosas históricamente inéditos derivados de los procesos antes referidos entre paréntesis, procesos que a despecho de su apariencia positiva, incluso promisorio, han generado ya en el presente (cuando aún se hallan en su desarrollo inicial) mutaciones, aceleraciones y concentraciones en la vida individual y colectiva que escapan al control y a las previsiones del entendimiento (y hasta de la imaginación) actual. Expuesta esta problemática emergente en términos más llanos: vivimos hoy en día en una sociedad globalizada en la que merced al avance intensivo del orden tecnológico, principalmente de la tecnología cibernética, junto con la expansión planetaria del mercado neo-capitalista y otros factores estructurales concurrentes (como los nuevos esquemas de control y gestión micrológica del poder) ha sido posible la instauración de una nueva sociedad de consumo cuya más destacada y determinante propiedad estriba en la capacidad aparentemente ilimitada de absorber, procesar, dirigir y diseñar la totalidad de los deseos, necesidades y fines objetivos y subjetivos de los individuos y las colectividades

existentes, sin importar la diversidad y heterogeneidad que revistan en cada caso. Gracias a esta insólita capacidad de diseñar, estimular e incrementar los deseos y las necesidades (y por lo tanto la capacidad de modificar y reconfigurar las formas de vida establecidas), todos esos elementos aparecen ante la conciencia y la imaginación de los sujetos revestidos con los formatos y el repertorio entero de los recursos y efectos publicitarios de la gestión, y de esta suerte todos esos elementos, hasta las necesidades y los asuntos más penosos y recalcitrantes pierden su carácter opresivo y adquieren la significación lúdica y festiva que les proporciona el espacio publicitario, dentro del cual el sujeto consumidor ciertamente se desenvuelve como el feliz protagonista de una vida y un mundo integrados exclusivamente con hechos y cosas encantadoras, puestos ahí a efecto de que el sujeto ponga en práctica su poder de elección y su derecho a concebir el mundo como un inmenso repertorio de escenarios cuasifantásticos en el que puede satisfacer todos sus gustos y deseos, entendido esto como la plena y verdadera realización de su existencia.

Es necesario estar ya completamente inmerso y arraigado en las diversas capas de la cultura mediática para no advertir de inmediato la

concordancia que impera entre los atributos y bienes que ofrecen las mercancías que esta promueve y los valores e intereses que preconiza la corriente nihilista-hedonista posmoderna. Pero en realidad nos expresamos mal al emplear aquí la palabra concordancia. Para que tal fuera el caso sería indispensable imaginar una dilatada conjunción de coincidencias y paralelismos causales que solo estarían al alcance de las mentes más estrambóticas. Por más que los intelectuales posmodernos intenten dar constancia de originalidad y agudeza crítica a fin de que sus diagnósticos y expectativas no se confundan ni equiparen con los productos de la cultura comercial, la consustancialidad que los identifica resulta inocultable. Bien puede ocurrir que al ras de su conciencia y de sus motivaciones personales, así como en punto a las premisas ideológicas, axiológicas o políticas que asumen estén sinceramente persuadidos de que sus posturas críticas, sus balances negativos sobre el agotamiento de la razón, la modernidad, el pensamiento y el conocimiento no solamente son distintos o ajenos a los valores y objetivos suscritos por la cultura mediática, sino que en última instancia son contrarios e inasimilables entre sí. Ciertamente es muy posible que por lo menos entre los miembros

más solventes de esta tendencia prevalezca sin reservas ni fingimientos semejante convicción. Sin embargo, la firmeza de esa determinación subjetiva no impide en absoluto, ni siquiera atenúa o matiza, el efecto liquidacionista y trivializante con que sus pronunciamientos se hacen directa o indirectamente concurrentes con los signos y mensajes de la cultura del espectáculo y el entretenimiento. Al nivel de los flujos dominantes de las prácticas discursivas de la sociedad actual el resultado masivo más recurrente consiste en la progresiva asimilación consciente o inconsciente de que vivimos en una sociedad emancipada que ha dejado atrás las ataduras anacrónicas de los valores universales, el conocimiento teórico, el pensamiento abstracto y los compromisos sociales, y nos da acceso a la auténtica libertad, la del individuo abocado a su propia realización y felicidad. Para lograr una comprensión cabal de la trama y la configuración peculiar de la realidad social contemporánea es preciso rastrear de la manera más amplia y versátil posible, y sobre todo más alejada de estereotipos e ideas preconcebidas, la singularidad de sus procesos y encadenamientos causales. En primera instancia, dicha singularidad se finca en la complejidad creciente y multívoca que se manifiesta en la

mayoría de los eventos, relaciones y problemas que entraña. Sin lugar a dudas, toda formación histórica es intrínseca e irreductiblemente compleja. Pero tal complejidad no es uniforme ni permanente; aunque la complejidad de cada formación puede comportar aspectos o transformaciones de las precedentes, ninguna puede consistir en la mera prolongación de éstas. Si ese fuera el caso no se trataría de una auténtica formación histórica. Porque concierne específicamente al mundo contemporáneo, hay motivos para sostener que su desenlace no sólo acusa la emergencia de una nueva complejidad, sino el surgimiento de varias complejidades o clases de complejidad, que al entrar en interacción dan lugar a irrupciones y estados de hiper-complejidad que hasta el momento únicamente han sido registrados de manera aproximada y fragmentaria, echando mano de conceptos, enfoques e hipótesis surgidos de temáticas e investigaciones preexistentes. Entre los motivos que inducen a pensar así figuran, entre otros fenómenos reconocibles a simple vista, los vinculados con la mundialización de la vida y la actividad sociales, que redundan en formas y niveles de interdependencia merced a los cuales una cantidad creciente de hechos, relaciones y comportamientos del mundo

circundante se desconectan de las acciones y decisiones (incluso de la conciencia) de los individuos y las colectividades para insertarse en las redes insondables de una causalidad global cada vez más extensa y penetrante, con el añadido de que su crecimiento multilateral y sus efectos acumulativos, al ser básicamente funcionales y pragmáticos, distan mucho de estar exentos de actuaciones catastróficas, crisis recurrentes y tendencias entrópicas de magnitudes insospechadas. A esto se puede sumar la enorme cadena de repercusiones objetivas y subjetivas que acarrea el gigantesco e irrefrenable proceso del hiper-desarrollo y la sobreproducción que prácticamente atraviesan todas las esferas de la actividad (productiva y no productiva) y la experiencia social, y que mantienen a la conciencia y a las formas de vida bajo un régimen de cambio permanente a manera de imperativo categórico que tanto la cultura mediática como la ideología neo-capitalista erigen en el bien supremo, a pesar de que no cuesta ningún trabajo advertir que constituye el más efectivo dispositivo disciplinario para convertir cualquier cosa del mundo circundante (inclusive los deseos, el éxito, la salud, la belleza, etc.) en instrumento de control y subordinación, y cualquier forma de vida o acción

humana en parte de un engranaje destinado a una expansión permanente. La informatización integral de la vida individual y colectiva, la reducción del conocimiento a información especializada, la invasiva e ingobernable comunicación cibernética (Internet y las redes sociales) y los incesantes flujos de consumo inercial son algunos procesos y mecanismos mediante los cuales la causalidad global de la sociedad mundializada es capaz (ya sea premeditada o accidentalmente) de transformar actividades y productos consagrados al mejoramiento de la condición humana, en instrumentos de control y dominio.

Según lo previamente indicado, la primera y más importante exigencia que debe satisfacer la comprensión de la complejidad del mundo contemporáneo es la de evitar al máximo las simplificaciones y los reduccionismos que hasta la fecha y desde hace mucho tiempo (acaso desde siempre) abundan en el discurso teórico, tanto en el filosófico como en el meta-científico. Al respecto, el cuestionamiento de las concepciones posmodernas en torno del supuesto agotamiento o declive de los valores y realizaciones de la razón moderna, esbozado en las páginas anteriores, sólo puede ser válido y congruente con la complejidad histórico-social

emergente a condición de que se asuma en un sentido tendencial y con un enfoque perspectivista, capaz de dar cabida a gradualidades y alteridades de diversa naturaleza en cada caso. Pero sobre todo es indispensable tener presente en todo momento que de ninguna manera se trata de defender a toda costa a la razón moderna o de ensalzar obstinadamente sus valores, instituciones y emprendimientos. Tampoco se trata de negar o invalidar de entrada las alternativas culturales y las rupturas irreversibles que han experimentado las prácticas sociales a lo largo del siglo XX y del actual (comenzando con los eventos de dimensiones planetarias que dieron marco e inicio a la mundialización de la realidad social, que por un giro por demás emblemático e irónico fueron presididos por las guerras mundiales, ni más ni menos). En una palabra, no se trata de negar o descalificar sin matices ni atenuantes lo que afirma o reivindica cada una de las corrientes contrincantes, sino de impedir su absolutización, la extrapolación dogmática de sus significados e implicaciones, por la cual se convierten en un obstáculo infranqueable para el discernimiento de la multiplicidad de relieves inherentes a los procesos u objetos sobre los que se discute. En la discusión aquí

aludida, tarde o temprano se llega a un punto en el que se hace necesario reconocer con toda explicitud y puntualidad la existencia de varias modernidades, el despliegue de diversas ideas de mundo, de formas de conocimiento, de conceptos y criterios de verdad, de sentidos de la existencia, de valores y de modos de convivencia, cuya exploración reflexiva constituye la tarea vertebral de la filosofía del presente, tarea a todas luces intrincada y multilateral, en cuya verificación el pensamiento de Hegel ofrece perspectivas, recursos conceptuales y estrategias de reflexión excepcionalmente aportativas y orientadoras. Ello no a pesar de su inactualidad, sino gracias a ella, como trataremos de mostrar en su momento.

La cuestión específica que consideramos oportuno dejar apuntada en relación con la crisis panorámica recién descrita es la que se refiere precisamente a esto último: la inactualidad de Hegel. Ello con la intención de ilustrar el hecho de que algunas características y manifestaciones del discurso filosófico que parecen ser negativas o deficitarias, y que a juicio de sus detractores revelan su incorregible obsolescencia, en realidad son todo lo contrario, a saber: rendimientos y significaciones adicionales y subsecuentes que asumen las concepciones

filosóficas más allá del tiempo y el contexto histórico en que surgieron y en el que tuvieron una incidencia explícita y directa, lo cual no sólo hace patente la invalidez de los diagnósticos nihilistas que anuncian su agotamiento y próxima desaparición, sino la insolvencia y la índole tendenciosa de los argumentos que sus detractores ponen a contribución.

En las líneas iniciales de este texto, como se hace constar en la Presentación que le antecede, se afirma literalmente: hoy en día no es posible ser hegeliano. Aunque en seguida y al final del texto se explica que esta afirmación de ninguna manera equivale a sostener que en el presente la obra y el pensamiento de Hegel resultan anacrónicos y carecen de toda relevancia y significación, salvo la que adquieren las obras del pasado para los historiadores o los anticuarios, un número no pequeño de lectores ha manifestado reservas y se ha adherido a la opinión de que independientemente de la intención del autor la susodicha afirmación no deja de auspiciar interpretaciones erróneas o tendenciosas que vienen a reforzar (espontáneamente o de mala fe) los puntos de vista de los críticos y los enemigos militantes del filósofo alemán que, como quedó advertido, hasta la fecha son tan numerosos, inflexibles

y persistentes que muy bien podrían ser una amplia investigación psicoanalítica.

Al margen de los argumentos y propósitos con los que se reafirma en el texto la vigencia y la particular pertinencia que la filosofía de Hegel revisten de cara a diversas problemáticas propias del horizonte sociocultural del presente (argumentos que obviamente no cabe repetir en este lugar), importa señalar que nuestra intención consistía en tomar distancia desde el primer momento frente a todo tipo de militancia doctrinaria o afán corporativista que pretenda erigir a Hegel en objeto de culto. Además de reparar en lo improcedente y panfletario que en principio puede resultar actualmente para el discurso filosófico en general ese tipo de filiaciones y asociaciones, se da el caso de que otorgar a la concepción hegeliana semejante carácter la convertiría justamente en aquello que Hegel más deploraría y que le obligaría sin duda a abjurar del fruto de todo su trabajo reflexivo, es decir, el ver convertido su pensamiento filosófico en una doctrina cerrada, en una colección de dogmas que deban ser adoptados y defendidos como patrimonio de una secta. Seguramente consideraría que sería ésta la forma más explícita y directa de dar la razón a sus detractores, quienes suelen

entender de ese modo su obra y aceptar por ello la designación de anti-hegelianos, pues justamente en función de una concepción filosófica solidificada, reducida a fórmulas y conclusiones rígidas, definitivas, sus receptores pueden dividirse en dos grupos igualmente rígidos: el de los seguidores y el de los opositores, debidamente pertrechados con consignas y lineamientos probados y autorizados previamente por las ortodoxias respectivas.

En la actualidad no podemos ser hegelianos —y en consecuencia tampoco podríamos ser anti-hegelianos— porque no existe una teoría hegeliana que pueda o deba ser rescatada y revalidada, o bien evitada y combatida. Como se advierte en el texto, las versiones que se hacen pasar por tal teoría suelen ser fragmentos de las ideas de Hegel elegidos a discreción y adaptados con mayor o menor tino a las circunstancias, expectativas y corrientes de opinión prevalecientes. Cuando estas versiones no se llevan a cabo con el fin de demostrar la vigencia integral e irrestricta o la insalvable y total inoperancia del pensamiento hegeliano, sino con el propósito de apreciar el desenvolvimiento de sus reflexiones, sus emplazamientos y desarrollos conceptuales, amén de los modos y los medios en que procede a problematizar

constantemente el conocimiento y la experiencia disponibles, lo mismo que los movimientos y resultados de su propio trabajo reflexivo; en síntesis, en cuanto se busca comprender la trama de su reflexión filosófica (y la conciencia filosófica que se adquiere de las cuestiones abordadas al hilo de dicha trama), entonces el ejercicio es cualitativamente distinto y su rendimiento es verdaderamente fecundo en la medida en que implica el acceso a una genuina perspectiva filosófica, la apertura a un modo original y profundo de hacer filosofía, un modo en el que es factible replantear y repensar los problemas de nuestro tiempo en una perspectiva alternativa, un modo a la luz del cual se pueden visualizar las orientaciones, los alcances, las limitaciones y las tareas pendientes de las vertientes del discurso filosófico actual, y al mismo tiempo descubrir relieves y potencialidades que no se podrían percibir en su interior, al ras de las líneas de interlocución en que se ha desarrollado en su contexto de origen y a la vista de las prioridades en él imperantes, cuyas determinaciones históricas sólo se pueden distinguir claramente desde la alteridad de las elaboraciones filosóficas de otras épocas.

El sentido esencial de este planteamiento se puede exponer en términos más elementales.

Si cuando se alude a la filosofía de Hegel (o de cualquier otro pensador del pasado) se tiene en mente el conjunto de tesis, argumentos y conclusiones que aparecen en sus obras, en ese caso su inactualidad equivale a obsolescencia sin más (y a su vez, tal obsolescencia se traduce en inaplicabilidad), ya que las nociones, los criterios y los fines con que fueron tratados los objetos y cuestiones que en ellas se abordaron cobraron sentido y pertinencia en el interior de un emplazamiento histórico remoto y en gran medida inequivalente con los del presente, de manera que las teorías y las ideas ahí consignadas sólo pueden ser recuperadas a fuerza de interpretaciones exógenas, es decir, sólo pueden ser reconstruidas y entendidas mediante una cantidad indeterminada de significaciones, connotaciones, creencias o suposiciones implícitas oriundas de las prácticas discursivas del presente. Por lo tanto, o bien las teorías del pasado son inaplicables en el presente (en caso de que su sentido original y verdadero fuese asequible para el entendimiento actual), o bien, únicamente pueden tener recepción e incidencia en el presente a condición de transfigurarlas, de ajustar su contenido a los juegos de lenguaje, las tendencias ideológicas y los problemas, conflictos y alternativas del mundo

contemporáneo, lo que a fin de cuentas es tanto como inventar una nueva teoría.

—Sin embargo, hay que añadir entre paréntesis que dichas ideas y teorías no quedan desprovistas completamente de significación e interés. Si bien en conjunto y en su unidad originaria resultan objetivamente inaplicables fuera de su marco histórico, desconectadas de las situaciones y problemas que les dieron origen, en sí mismas constituyen un objeto de estudio de indiscutible importancia en el ámbito de las disciplinas historiográficas, entre ellas la propia historia de la filosofía, la que muy a contracorriente de los continuos episodios de crisis y desinterés que sufre la práctica y el estatus de la propia filosofía, hasta ahora no deja de ser cultivada por personas y agrupaciones más o menos marginales que sin apoyo y reconocimiento institucional de ninguna especie continúan abocadas al acopio y reconstrucción de sus documentos y testimonios, lo cual bien puede considerarse como un gesto de autonomía y de genuina valoración del pensamiento en sí mismo, al margen de su utilidad, trascendencia y aceptación social, lo que a su vez podría considerarse como una forma de resistencia digna y legítima frente a los valores establecidos y frente a las formas habituales de

oposición al sistema cultural y educativo. Pero es evidente que en esta labor se hallan en juego intenciones y objetivos netamente distintos de los que intervienen cuando se pone a discusión la posibilidad de que las teorías del pasado sean aplicables a los problemas y necesidades del presente sin sufrir alteraciones. Por lo demás, la presente acotación responde al requerimiento de no olvidar ni subestimar el hecho de que el lenguaje, como todo factor constituyente de la realidad histórico-social, es complejo en cualquiera de sus niveles y modalidades, y por ende no es reductible a una sola estructura o configuración, ni a una sola función o forma de significar, o de intervenir objetiva o subjetivamente en el hacer humano. En consecuencia, la ponderación de alguna de sus funciones o modalidades implica la referencia a otras funciones, ya sean opuestas o correlativas, como sucede en esta ocasión, en la que, por lo menos marginalmente, se hace necesario dejar asentado que el discurso teórico (particularmente el filosófico, pero también podría mencionarse el científico) no limita su rendimiento al campo epistemológico, sino que en sí mismo puede ser una fuente fecunda de otras clases de significación, respecto de las cuales las determinaciones cognitivas pierden vigencia y autoridad—.

Ahora bien, si en lugar de dirigir la atención y el interés a las ideas y proposiciones que integran el sistema de Hegel se atiende a la construcción de éste, a las pautas y estrategias de su desarrollo, al trazado de los planos y los núcleos problemáticos en que se desenvuelve y se articula dicho desarrollo (al hilo del cual se gesta una dialéctica ontológica y epistemológica singular, distinta de la que se suele adjudicarle), y sobre todo a la construcción y el movimiento de los conceptos (que representan el meollo de su actividad reflexiva), entonces la inactualidad del pensamiento hegeliano cobra un valor paradigmático, se convierte en un atributo del que el pensamiento filosófico (y aun el no filosófico) del presente puede obtener grandes beneficios, comenzando con la dotación de un emplazamiento alternativo desde el cual le sea posible por la vía del contraste identificar sus inercias, estrecheces y callejones sin salida, que a menudo no sólo se pasan por alto o se minimizan, sino que se llegan a ensalzar como si se tratara de logros cruciales. En una palabra, si la atención se centra en la dinámica interna de esta concepción, en su modo peculiar de hacer filosofía a partir de los procesos, tendencias, proyectos y contradicciones de su momento histórico, la inactualidad

de Hegel puede resultar verdaderamente aportativa y prolífica; ello, empero, bajo el entendido de que no se trata en absoluto de darnos a la tarea de imitar ese modo de hacer filosofía, como si pudiera adoptarse como un método o una fórmula estandarizada susceptible de utilizarse eficazmente en cualquier momento y para resolver todo tipo de problemas o debates que se catalogaran como filosóficos. Amén de absurda y ridícula, una expectativa de esta naturaleza (que por desgracia no está ausente del todo en las mentes de algunos intelectuales y profesores universitarios) viene a ser un síntoma inequívoco del debilitamiento y de las tendencias degenerativas que el discurso filosófico viene padeciendo en las últimas décadas y que en ocasiones redundan en representarlo como un cúmulo de paquetes teóricos o meta-teóricos que se pueden adquirir e intercambiar de acuerdo con el gusto personal o las preferencias del momento.

Por otra parte, una vez que queda descartada la pretensión de trasladar al presente el sistema de Hegel, es obligatorio desmentir igualmente la resolución (con frecuencia condimentada con un radicalismo insulso ya muy manido a la sazón) de erradicarlo por completo al grado de evitar nombrarlo (al estilo del señor Giles

Deleuze, quien al parecer para abordar cierta cuestión recomendaba proceder como si Hegel no hubiera existido, soslayando ramplonamente la circunstancia de que si así fuera una parte de sus propias concepciones sería distinta o de plano no se hubiera producido). En efecto, no obstante la ingente cantidad de discusiones, descalificaciones y reacciones aversivas que ha provocado su filosofía a lo largo del tiempo, ésta no ha dejado de tener incidencia y de desempeñar un papel activo en la filosofía contemporánea y es hartó probable que semejante presencia se prolongue en el futuro durante un lapso considerable. Para colmo de sus detractores, debe advertirse que ellos mismos, sus cuestionamientos y desaprobaciones, han contribuido a tal incidencia. Así como es imposible que una concepción filosófica sobreviva íntegra, sin cambios y con plena vigencia a lo largo de los siglos y las épocas (para lo cual sería menester que la historia se detuviera e ingresara en una fase de repetición integral y permanente), también es imposible que una concepción que en su momento llegó a ser relevante e influyente desaparezca completamente después sin dejar vestigio o repercusión de ningún tipo (para ello sería preciso que la realidad histórica sufriera una mutación absoluta, una

transformación tan profunda que los nuevos procesos y prácticas discursivas carecerían totalmente de antecedentes, y hubieran surgido por generación espontánea). En virtud de ambas imposibilidades ocurre generalmente (con las salvedades debidas a contingencias adversas) que las concepciones filosóficas, lo mismo que otras elaboraciones teóricas, sobreviven de manera fragmentaria y cambiante, por lo que algunos de sus componentes (conceptos, ideas, principios, criterios, enfoques, etc.) se convierten en objeto de reformulaciones y nuevos desarrollos con los que adquieren una vigencia renovada, aunque no necesariamente en los mismos sentidos y contextos temáticos de su desenvolvimiento inicial.

En razón de ese rendimiento adicional cabe afirmar que el pensamiento filosófico, merced a su naturaleza histórica, dispone de una persistencia extemporánea, una existencia suplementaria en la que entran en relación con intereses, orientaciones y problemáticas diferentes de los que lo originaron, y en la que casi siempre sus partes se disgregan y convierten en materia de múltiples recepciones que pueden llegar a ser manifiestamente contrarias y excluyentes, por lo que prevalece la opinión de que, en rigor, esta supervivencia no forma parte de

la vigencia de las concepciones filosóficas, sino que más bien representa un periodo de descomposición y de permanencia degenerativa que no debe confundirse con su real y auténtico desarrollo histórico. En principio, son claros y convincentes los motivos y criterios que amparan esta postura, misma que en innumerables análisis y exposiciones se hace valer sin inconveniente alguno.

Con todo, es indispensable convenir en que esa claridad y esa evidencia impecable no son muy compatibles con el tejido y el entramado de los hechos históricos, y menos quizás con las producciones discursivas y las elaboraciones teóricas. Independientemente del acuerdo que se pueda adoptar en el sentido de restringir los límites y la denominación de las concepciones filosóficas a lo literalmente consignado en las obras de sus autores y a sus respectivos contextos, lo cierto es que al nivel de la historicidad contante y sonante, el desarrollo y la incidencia efectiva de aquéllas comprende la persistencia suplementaria antes aludida; a mayor abundamiento, por más espuria y degenerativa que pueda ser o parecer, en muchísimos casos es esa persistencia la que suministra los motivos, desenlaces y repercusiones que determinan el valor y la trascendencia histórica de

las concepciones y corrientes filosóficas. ¿Qué podría haber significado el pensamiento de Platón en la historia de la filosofía si hubiera que entender por tal el contenido de sus Diálogos e ignorar sin excepción todas las reapariciones, interpretaciones y reinterpretaciones, junto con las incontables influencias explícitas e implícitas que ha registrado a lo largo de los siglos? En última instancia habrá que admitir que esa existencia suplementaria, lejos de equivaler a una mera etapa degenerativa, constituye la sustancia neta y mayoritaria de la historia de la filosofía, en ausencia de la cual esta última quedaría reducida a un repertorio de teorías inconexas, de alcances extremadamente limitados, de suerte que no integrarían una verdadera historia, y sucede que al margen de su historicidad dichas teorías poco o nada tendrían de filosóficas, habida cuenta de que el pensamiento filosófico surge y se mantiene en la interlocución; de ahí que su primera y prototípica facturación histórica proceda del antiguo Ágora ateniense. Hegel afirmaba que una obra o una proposición poseen valor filosófico en la medida en que hacen pensar, y es en el seno de esa historicidad donde se realiza esa capacidad de hacer pensar.

Tanto en el entendimiento ordinario como en el ilustrado predomina casi en la misma medida la presunción de que lo histórico es sinónimo de lo efímero y caduco, y que su existencia describe una línea recta y continua, con un inicio y un final puntuales. Lo curioso de esta creencia radica en que su arraigo es tan grande como su falsedad. Cuando se le contempla a fondo, sin abstracciones y criterios preconcebidos, se cae en la cuenta de que lo histórico es justamente lo contrario, lo que persiste en el tiempo, lo que después de su muerte o desaparición continúa teniendo efectos y consecuencias (objetivas y subjetivas), además de cobrar significaciones diversas en nuevos y distintos contextos, de manera que su trayectoria no es lineal, sino irregular y multívoca, y que no queda acotada por un principio y un final, sino que abarca numerosos principios y finales, algunos de ellos borrosos e irreconocibles, pero no menos reales.

Al error recién aludido se añade otro en el caso de la filosofía: con harta frecuencia se confunde o se identifica sin aclaración o advertencia alguna la historia de una concepción con la de su autor. Muchas veces ello resulta inocuo, pero en otras viene a ser la fuente de equívocos recalcitrantes y controversias insolubles, como

las que derivan de la situación antes referida a propósito del propio Hegel. Paradójicamente, él ha sido uno de los pensadores que mayor y más conciencia histórica han tenido. Para él sería evidente que el vínculo de su vida y de su obra representa un episodio inicial, tras el cual el desenvolvimiento de la segunda habría de asumir significados, desarrollos y resonancias múltiples e imprevisibles para su conciencia (entre ellas las incesantes tergiversaciones y críticas mezquinas). Ciertamente, de acuerdo con lo expuesto, descartaría de entrada que su sistema mantuviera su unidad y fuera reivindicado como tal; de hecho, como es sabido, varios autores destacados del siglo XIX, principalmente de ascendencia marxista subrayaron el valor de su método dialéctico y la precariedad de su sistema. Pero sin duda tendría la certeza de que varios elementos del mismo (conceptos, enfoques, razonamientos, formas de discurrir y de plantear interrogantes de fondo, y sobre todo la agudeza con que percibía la formación y el movimiento de los conceptos y las categorías) serían retomados y revalorados en presencia de las posibilidades y las demandas de nuevos horizontes históricos (en sus palabras: de nuevas formaciones del espíritu).

En conclusión, efectivamente, hoy en día no es posible ser hegeliano (no podemos instalarnos en el interior del sistema de Hegel); pero gracias a ello está a nuestro alcance un vasto elenco de sus componentes y significaciones potenciales, que incorporados al trabajo del pensar actual pueden abrir perspectivas que nos permitan contemplar alternativas más allá de los lugares comunes y de los esquemas consagrados. En todo caso, aunque esa incorporación no se llevara a cabo, el adentrarse en el pensamiento de la talla de Hegel siempre será provechoso, pues el esfuerzo por comprenderlo será un ejercicio formativo que ampliará nuestra capacidad de reflexión y el conocimiento de su obra (de su modo de hacer filosofía) nos brindará la oportunidad de examinar el pensamiento del presente desde una óptica alternativa. La introducción a la filosofía de Hegel que ofrece este diminuto texto obedece a estos objetivos con base en el siguiente corolario: Hoy en día no es posible ser hegeliano, pero sí es posible apropiarnos creativamente de su pensamiento, del rendimiento de su inactualidad.

Rodolfo Cortés del Moral

Pequeña Galería del Pensamiento

“HOY EN DÍA NO ES POSIBLE SER HEGELIANO”, apunta Rodolfo Cortés en las páginas iniciales de esta primera entrega de la Pequeña Galería del Pensamiento. La exposición de la filosofía de G. W. F. Hegel comienza y concluye poniendo de realce su inactualidad. Así y todo, la escritura de Cortés borda los relieves que revisten la trama del pensamiento profundo del filósofo. En este proceder, nos ofrece una lectura detenida y cuidadosa, lograda tras largos años de adentrarse en los senderos de este sistema filosófico, y de los encuentros y desencuentros con sus detractores. El lector tiene en sus manos no sólo una exposición clara del pensamiento hegeliano, las páginas de este libro le ofrecen una mirada comprometida y apasionada, consiente de que la inactualidad del pensamiento hegeliano es, asimismo, parte

de su riqueza en nuestros días. Rodolfo Cortés recupera el asidero reflexivo del filósofo y propone una serie de cuestionamientos que se formulan desde el espíritu de un pensamiento que estima al conocimiento y al despliegue conceptual por lo que son en sí mismos en el desarrollo de la conciencia. Apunta Cortés, “no se conforma con la educación y la cultura informatizadas, para las cuales la meta suprema consiste en triunfar a toda costa, incluso a costa de reducir la conciencia a un simple dispositivo de recepción y emisión de datos, y en las que el pensamiento reflexivo (no pragmático, no productivista, no subordinado al imperativo del éxito) viene a ser un mal negocio, un estorbo, una pérdida de tiempo”.

La Pequeña Galería del Pensamiento, cuya primera entrega versa sobre este pensador fundamental, pertenece al proyecto de excelencia académica de la Universidad de Guanajuato denominado Galería de Ideas y Letras. En él, *habitan* la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, la Pequeña Galería de la Cinematografía, sin olvidar a su contrapunto –por el formato de estos “libritos”–, llamado *Aguafuerte*.

Llamarle *Galería* a este esfuerzo que reúne el trabajo y la dedicación de académicos del

Departamento de Filosofía y del Departamento de Letras Hispánicas, obedece al origen de la propia palabra. Del latín *galilaea*, que quiere decir pórtico, atrio, estas galerías son la entrada, para el extranjero, para el que no conoce, a la obra de escritores, ensayistas, filósofos y cineastas. De tal suerte que quien tiene en sus manos alguno de los ejemplares de las *Pequeñas Galerías* podrá encontrar una invitación a la lectura o a la visita a las obras del creador o pensador en cuestión. Cabe decir, al respecto, que los autores de cada uno de los libros —o “libritos”— son académicos que conocen en profundidad el estado de la cuestión y la obra del creador o pensador del que se ocupan, pero, además, escriben sobre ellos con un lenguaje afable, llano, sencillo y sobre todo amoroso. Se trata de volver a las cosas sencillas, como diría Jorge Luis Borges.

Esta *galería*, dedicada al pensamiento filosófico, y que tiene ahora en sus manos el lector, surge luego de que una *galería* análoga ha alcanzado ya su doceava entrega. Nos referimos a la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, colección editorial que, desde su inicio, tomó su nombre a propósito del ensayo de Walter Benjamin, “Pequeña historia de la fotografía”, en el sentido de que el título

proviene o está inspirado –en el sentido etimológico de la palabra *inspiración*, compuesta del verbo latino *spirare*: respirar– en el ensayo de “Pequeña historia de la fotografía”. Creemos, quienes participamos en el proyecto Galería de Ideas y Letras, que la escritura sobre las obras literarias o filosóficas no debe ser un encorsetamiento, sino un respirar, un inspirar; esto es, como la misma palabra *inspiración* lo indica en su acepción etimológica, a lo que se refiere a la necesaria iluminación del espíritu, previa a cualquier acción humana.

Asunción Rangel
Responsable del proyecto
Galería de Ideas y Letras

Ramón Bárcenas Deanda
Coordinador de la Pequeña Galería del Pensamiento,
perteneciente al proyecto de excelencia académica
Galería de Ideas y Letras

Introducción

AUNQUE PAREZCA EXAGERADO Y SENSACIONALISTA, acerca de Hegel resulta lícito afirmar en primer término que, hasta el presente, es uno de los filósofos más controversiales de la historia de la filosofía, quizás el más controvertido, el que desde su muerte (1831) hasta los días que corren ha suscitado más discusiones, desacuerdos y desencuentros, y en consecuencia, el que más ha sido objeto de malas interpretaciones y tergiversaciones recurrentes, incluso premeditadas, al grado de que, en algunos periodos y contextos intelectuales y políticos del siglo XX, el malentenderlo y reducir su pensamiento a caricaturizaciones y fórmulas simplistas, fácilmente refutables, ha llegado a convertirse en signo de vanguardismo y solvencia crítica. La oposición militante a la filosofía de Hegel se inició prácticamente desde

su muerte. Al grupo cada vez más nutrido y diverso de sus detractores, entre los que prevalecía la aprensiva convicción de que el pan-racionalismo y el sentido de totalidad dialéctica del sistema hegeliano entrañaban peligros teóricos y prácticos terribles (para la religión, el Estado, la moral y la individualidad de las personas), se sumaron pensadores de la época tan destacados y contrastantes como Schelling y Schopenhauer; los cuales, a pesar de suscribir ideas y objetivos antagónicos entre sí respecto de la mayor parte de las cuestiones fundamentales que abordaron, encontraron suficientes motivos —no todos cabalmente filosóficos, a decir verdad algunos francamente sórdidos— para unir sus fuerzas contra la influencia que había alcanzado el autor de *La fenomenología del espíritu*.

Sin embargo, antes de abundar en aspectos de esta clase (que de ninguna manera son puramente anecdóticos, toda vez que permiten apreciar los relieves terrenales y concretos que reviste la trama del pensamiento filosófico al ras de las situaciones sociales, la cual con frecuencia dista mucho de obedecer sólo a iniciativas y fines estrictamente filosóficos) importa reparar en que, paradójicamente, una recepción tan adversa y generalizada es un inequí-

voco testimonio de la relevancia y de la medida en que este filósofo incidió objetivamente en la trama del pensamiento y del horizonte cultural modernos. En efecto, una reacción de esa amplitud y esa persistencia sólo la puede provocar un sistema de pensamiento realmente sólido, original e influyente (aunque, por extraño que parezca, Hegel siempre desestimó sus méritos personales, lo cual en modo alguno representaba un gesto de falsa modestia, sino una expresión consecuente con su concepción del quehacer filosófico, como más adelante se mostrará). De esta suerte, las innumerables campañas que se han emprendido en su contra dan constancia de su valor y relevancia. De cara a esto último cabe anticipar muy puntual y lacónicamente que para quienes, antes y ahora, no hayan sido inducidos a sumarse a la legión de sus detractores, la lectura de sus obras enseña a pensar, a pensar en serio y a fondo, aun a los que no se identifican con las ideas que planteó o no pretenden dedicarse a la filosofía ni adquirir una formación filosófica.

Las críticas y descalificaciones de las que ha sido objeto son tan diversas y contradictorias entre sí que hasta el más esquemático recuento podría conducir al convencimiento de que se refieren a obras y concepciones dis-

tintas, a pesar de que en todas éstas aparezca el nombre de un solo autor. En algunos casos la dialéctica de Hegel ha sido acusada de ser demasiado afirmativa y conciliadora, mientras que en otros (sobre todo durante el siglo XX) se le reprocha el haber dado una versión puramente negativa del conocimiento y la vida del espíritu. Por otro lado, con frecuencia se ha sostenido que acerca de esta última el sistema hegeliano ofrece una visión historicista (lo que es sinónimo de relativismo); pero al mismo tiempo, y acaso con mayor insistencia, se ha dicho categóricamente que cierra la historia (y que anuncia el fin del arte, por si aquello fuera poco). Asimismo, a juicio de muchos Hegel era un pensador esencialmente conservador, cuyo principal cometido era la legitimación de la monarquía prusiana, muy a pesar de la defensa del régimen parlamentario que llevó a cabo y de su enfática adhesión a la revolución francesa y a sus ideales (en algunas ocasiones casi se le echa en cara que no haya asumido un enfoque marxista en el análisis del sistema político de su tiempo); pero se da el caso de que, en el sistema político de su tiempo, la filosofía de Hegel siempre representó un serio peligro, y no sólo de cara a los valores y las instituciones políticas imperantes, sino también en rela-

ción con la mentalidad cultural y religiosa en general (que en la Alemania de las primeras décadas del siglo XIX continuaba siendo semi-medieval). Esto se ponía de manifiesto en el hecho de que el rey decidiera estar al tanto de la actividad académica y extra-académica de Hegel por medio de espías habilitados para el efecto, así como en el hecho de que tras su muerte personajes como Kierkegaard y Schelling se abocaran a la tarea de contrarrestar los efectos subversivos y heréticos que sus ideas habían suscitado, según su parecer y del de la mayoría de quienes simpatizaban con el orden institucional y espiritual establecido.

No es preciso añadir otros ejemplos para comenzar a sospechar que, en el extenso abanico de críticas que a lo largo del tiempo se han hecho a Hegel y su obra, ha intervenido algo más que la habitual alteridad polémica con que toda concepción filosófica es acogida por la posteridad. No resulta exagerado ni fantástico imaginar que ese algo más tiene poco que ver con motivos e intereses estrictamente teóricos. Muchas conjeturas y de varias clases pueden ensayarse al respecto, pero al menos un punto es suficientemente plausible y claro: a la vista de un elenco de críticas tan numerosas y contrapuestas como el que se presenta en este

caso es lícito y hasta forzoso ver un signo de los tiempos, de los horizontes histórico-discursivos de los que proceden tales críticas. Dicho de otro modo, es lícito dirigir la atención no sólo a la concepción criticada, sino también y principalmente a los criterios y expectativas de los críticos. En síntesis, en un cúmulo tan copioso y contradictorio de interpretaciones lo que sale a relucir no son tanto los elementos e implicaciones del sistema filosófico examinado, sino las inclinaciones y prioridades, así como los prejuicios o temores o fantasmas que consciente o inconscientemente obran en la mente de los intérpretes.

Toda exposición contemporánea de la filosofía de Hegel debe tener como punto de partida la advertencia de que hoy en día no es posible ser hegeliano. ¿Qué puede ser más antihegeliano que el presente, que una cultura fincada en el consumo intensivo del entretenimiento y animada por el espíritu de ligereza, como el que a últimas fechas pregona Lipovetsky? ¿Qué puede ser más contrario a una época como la actual, en la que los intelectuales y los pensadores de vanguardia proclaman a los cuatro vientos su repulsión por el pensamiento sistemático y por la idea de totalidad (a la que atribuyen crímenes atroces) y se auto-compla-

cen con un ensayismo minimalista que se practica como un deporte porque no compromete a nada y resulta encantador? ¿Qué puede ser más opuesto a semejante atmósfera discursiva que un filósofo como Hegel, que ni más ni menos pretende dar cuenta de la historia universal, del espíritu y de lo absoluto desde el plano de la totalidad inmanente?

Al margen de tan radical contraste, hay que comenzar por advertir que el propio Hegel desestimaría la posibilidad de que su filosofía pudiera ser adoptada y aplicada tal cual en un horizonte histórico distinto e inequívoco con aquel en que él vivió y gestó su obra. Acto seguido, y en virtud de lo antes referido, habrá que notificar que la exposición de esta filosofía debe comenzar y concluir subrayando su inactualidad, incluso su doble inactualidad. Una directa y visible, ocasionada por el patente contraste que existe entre sus premisas, características y metas, las que imperan en el discurso filosófico del último siglo. Otra indirecta y colateral, con efectos propositivos o regenerativos, del mismo género que la inactualidad nietzscheana, por extraño que se antoje a golpe de vista; la inactualidad con la que Nietzsche buscaba que sus obras interrumpieran las inercias y los engreimientos intelectuales que

prevalecían en su tiempo y propiciaran una reorientación creativa del pensamiento. Este pequeño trabajo acatará esa prescripción, y con base en ella se ocupará de mostrar el valor, el sentido y los efectos revitalizadores que puede tener en nuestros días entrar en contacto con una filosofía como la de Hegel.

Ambas inactualidades irán saliendo al paso a lo largo del texto y se retomarán al final. Por ahora, hay que atender a la indicación de que, por expresa declaración de Hegel, no se puede en el presente ser hegeliano. Desde luego, semejante postura no obedece de ningún modo a una suerte de autonegación o a una invalidación a priori del mundo actual, sino a una de las consecuencias más destacadas de su concepción de la filosofía. De acuerdo con el autor de la *Fenomenología del espíritu*, toda obra filosófica es hija de su tiempo, y su valor neto depende de la medida en que logre mostrar a profundidad las orientaciones, posibilidades, contradicciones y metas sustanciales del mismo. Como se explicará más adelante, para Hegel la tarea fundamental de la filosofía estriba en dar cuenta de la racionalidad de lo real, y dicha racionalidad es histórica, pues lo real siempre se halla en formación (su categoría vertebral es el *devenir*). Por lo tanto, en cada caso le

corresponde revelar los procesos y estados de cosas que determinan la forma y el contenido peculiares alcanzados a la sazón por la sociedad y la cultura, por la conciencia y el espíritu; ello en el plano del pensamiento reflexivo y con los conceptos que el discurso filosófico de la época haya acuñado. En tal virtud, una concepción como la suya, elaborada durante las décadas iniciales del siglo XIX en un contexto socio-político en el que la instauración de la modernidad aún enfrentaba considerables retrasos y resistencias derivados de la persistencia de costumbres, valores e instituciones del mundo anterior, no podría disponer de cabal vigencia en el horizonte del siglo XXI; para ello sería necesario que desde entonces hasta la fecha la realidad social hubiera permanecido inalterada, lo cual resultaría objetiva y subjetivamente imposible a juicio del propio filósofo. Sin embargo, como se pondrá de relieve en su momento, esta determinación histórica de la filosofía dista mucho de desembocar en la deriva del relativismo historicista. Por lo pronto hay que dejar advertido que el hecho de que no se pueda dar cuenta del presente mediante la obra de Hegel no significa que ésta se encuentre desprovista de relevancia filosófica; en principio, es relevante porque el mismo reco-

nocimiento de la diferencia existente entre sus términos y los del pensamiento actual permite identificar los rasgos y contenidos distintivos de este último, toda vez que solamente a la luz de lo otro, de lo que no somos, nos es dable cobrar efectiva conciencia de lo que somos; en ausencia de esa relación diferencial tendemos a perder de vista el origen histórico y el alcance específico de nuestros valores y saberes, hasta hacerlos aparecer como bienes universales y eternos.

Pero además, en la trama del pensamiento filosófico, las formas de reflexión y los modos de construcción crítica de las ideas, son más fecundos y persistentes que las ideas mismas, pues a través de ellos se configura la estructura discursiva y los tipos de interlocución que se producen entre las corrientes de pensamiento que abarcan una época o más de una época. No son pocos los filósofos cuyo mérito y celebridad no se debe tanto a su obra como tal, o no sólo a ella, sino a la relevancia que ésta adquirió en la obra de sus contemporáneos y de pensadores posteriores. Y aunque esos tipos y esa estructura también tienen una vigencia limitada en el tiempo, su reconocimiento nos permite apreciar claramente el rendimiento del discurso filosófico en una escala histórica

más amplia y representativa que la ofrecida por las ideas y teorías que se destacan en nuestro contexto teórico. Así, gran parte de los conceptos y las tesis que figuran en las obras de Hegel pueden ser inaplicables o difícilmente adaptables a las nociones y formas de argumentación que se emplean en el presente, pero ello no impide que su comprensión (de la naturaleza, de la dinámica interna y de la función de la filosofía en el acontecer de la sociedad, la cultura y la conciencia colectiva) resulte no sólo interesante e instructiva para los lectores actuales, sino que además permita a éstos conocer una visión del devenir histórico más profunda y compleja, así como una concepción del papel objetivo que en él desempeña el pensamiento, más multilateral y abarcante que las fomentadas por las teorías y tendencias intelectuales prevalecientes hoy en día, las cuales, influidas seguramente por los eventos catastróficos y aberrantes que se producen a diario al nivel mundial, al igual que por los esquemas fragmentarios y simplificantes que impone el mercado y la industria cultural, prefieren adoptar enfoques “incidentales” o “contextualistas” y emprender campañas en contra de la razón y su presunta vocación totalitaria –lo que, por otro lado, no les impide hacer uso de ella tan-

tas veces y de tantas maneras, incluidas las que deploran, como les conviene, es decir, como cualquier racionalista dogmático—. Este efecto de contracorriente, de discrepancia y resistencia frente a las tendencias dominantes, es una manifestación de la segunda inactualidad antes mencionada.

Por último, cabe advertir que a pesar de que el mundo cultural de Hegel no es el nuestro, la distancia histórica que media entre uno y otro no es tan grande como para que los problemas y líneas de reflexión de los que él se hizo cargo sean para nosotros ajenos o ininteligibles del todo. Como se mostrará en párrafos posteriores, es probable que la mayoría de los conceptos con los que trabajó Hegel resulten ahora obsoletos o revistan significados distintos a los ahora vigentes, de modo que su empleo se torne demasiado complicado; pero la concepción que desarrolló acerca del movimiento formativo del concepto y de la razón (de la racionalidad de lo real), en sentido ontológico y epistemológico, no sólo resulta entendible y particularmente pertinente para apreciar el plano en que discurre el pensamiento filosófico (en contraste y relación diferencial con los restantes discursos teóricos y prácticos), sino que, al mismo tiempo, abre la posibilidad de

pensar en el desarrollo y funcionamiento objetivo de la razón (es decir de la razón como el orden intrínseco, siempre en formación, de mundo), lo cual equivale a contemplar a esta última de una manera y en una perspectiva diferentes de las caracterizaciones y definiciones que predominan en la actualidad, que suelen reducirla a un conjunto funcional de actos y relaciones subjetivas, dando por supuesto sin mayor trámite que se trata de un mero atributo de la mente humana.¹ Pensar la formación de la racionalidad de lo real como Hegel lo hizo en su momento no nos hace hegelianos, no nos compromete a abrazar el conjunto de sus conceptos e ideas; simplemente se ofrece a nosotros como un modo de pensar alternativo al que impera casi sin resistencia ni excepción en el discurso filosófico de nuestros días. Bajo este entendido, podemos afirmar con certeza que, tanto sobre la racionalidad como sobre varias otras cuestiones, la revisión del pensamiento hegeliano sin duda viene a ser enriquecedora y estimulante para el lector actual, especialmente

¹ Una exposición clásica y suficientemente comprensible para el público filosófico actual del conjunto de la filosofía de Hegel, entre las innumerables obras que se han escrito el tema, es la de A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*.

para aquel que no se conforma con la educación y la cultura informatizadas, para las cuales la meta suprema consiste en triunfar a toda costa, incluso a costa de reducir la conciencia a un simple dispositivo de recepción y emisión de datos, y en las que el pensamiento reflexivo (no pragmático, no productivista, no subordinado al imperativo del éxito) viene a ser un mal negocio, un estorbo, una pérdida de tiempo.

I. La filosofía como sistema

JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL (1770-1831)² formó parte de una corriente filosófica conocida bajo la denominación de Idealismo alemán, cuyo origen se encuentra en el sistema crítico trascendental de Kant, que indiscutiblemente constituyó un hito en el desarrollo del pensamiento moderno. Entre sus principales logros figura, ni más ni menos, la transformación de la filosofía, de su estatus teórico, de sus procedimientos metodológicos y de sus objetivos. Considerada en sus relieves esenciales, dicha transformación implicó el paso del discurso metafísico tradicional, entendido como un saber fundante, a la filosofía moder-

² Entre las biografías que se han publicado sobre Hegel destacan las dos siguientes: J. D'Hondt, *Hegel*, y T. Pinkard, *Hegel*, 2001.

na, entendida como reflexión crítica orientada a la identificación de las posibilidades y los límites de la razón de cara a tres interrogantes vertebrales: ¿Qué puedo conocer?, ¿qué puedo hacer? y ¿qué puedo esperar? Las repercusiones de la concepción kantiana fueron amplias y diversas, aunque entre ellas a menudo abundaban las interpretaciones erróneas o superficiales, así como los cuestionamientos injustos. Sin soslayar matices y distanciamientos más o menos importantes, cabe sostener que las tres figuras originales del idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) asumieron como punto de partida dicha concepción, y en ella encontraron las directrices y los elementos básicos para la acuñación de sus propias categorías, en especial las de *Espíritu*, *Yo* y *Absoluto*. Fichte afirmó reiteradamente que su obra sólo apuntaba a complementar el sistema de Kant y corregirlo en algunos aspectos particulares (lo mismo que Schopenhauer); a su vez, Schelling, en las etapas iniciales de su larga carrera, declaraba que se proponía complementar la concepción de Fichte (aunque posteriormente rompió abruptamente con éste y terminó por dar a su pensamiento una dirección muy distinta). Por su parte, Hegel, que en un principio se adhirió a la postura de Schelling (en

la *Fenomenología del espíritu*, su primera obra capital)³ llevó a cabo una ponderación crítica de sus tres antecesores y delimitó de esta manera los perfiles y las pautas de su propio sistema; ello sin desconocer ni regatear en modo alguno el mérito de aquéllos y la influencia que había recibido de ellos. –Este reconocimiento no se debía, o en todo caso no se debía únicamente, a la gratitud y amabilidad propias de su carácter personal; tenía que ver en principio con la idea de que el pensamiento comporta una articulación dialéctica objetiva, merced a la cual cada nueva manifestación constituye a la vez una superación y una profundización de las elaboraciones anteriores, de manera que al margen de éstas aquélla carecería de sustento y razón de ser, o peor aún no se daría la posibilidad de su aparición, ya que su contenido y propósito no podrían comprenderse. Toda nueva concepción filosófica, si es aportativa y relevante, se inscribe en un contexto teórico y discursivo históricamente determinado, con cuyos componentes mantiene una específica relación de continuidad y ruptura, de la que

³ Para un análisis detallado de esta obra, Cfr. J. Hypollite, *Génesis y estructura de la Fenomenología de Hegel*.

no necesariamente es del todo consciente su creador—.

En un texto como el presente, sería imposible hacer un recuento de las múltiples coincidencias y discrepancias que privan entre las concepciones de los autores aludidos. Además de que equivaldría a un trabajo difícil y altamente especializado, no habría manera de impedir que a la postre arrojara resultados inciertos y discutibles en varios puntos más o menos significativos a causa de la distancia histórica que nos separa de ellos. Por lo demás, no es indispensable efectuar semejante trabajo para dar cuenta de las cuestiones que se deben abordar.

La primera de ellas concierne al nuevo estatus de la propia filosofía auspiciado por la revolución kantiana. En la “Introducción” a la *Crítica de la razón pura*, Kant se lamentaba de que la metafísica, siendo la disciplina filosófica más importante en virtud de la preeminencia de sus objetos de estudio, hasta entonces hubiera tenido una trayectoria errática y muy poco satisfactoria, jalonada por equívocos y controversias interminables; ello en contraste con el desarrollo de disciplinas como la lógica, la física o las matemáticas, que desde una etapa temprana habían encontrado “el recto camino

de la ciencia”. Precisamente, el cometido principal de la obra (y de las restantes obras críticas) consistía en establecer un marco lógico-transcendental que permitiera determinar con todo rigor si la metafísica era capaz o no de proporcionar verdadero conocimiento, y con base en esta clarificación de fondo lograr que la filosofía en conjunto adquiriera la estructura y el modo de discurrir de la ciencia.

Éste debería ser el nuevo estatus de la filosofía, según los objetivos y expectativas del idealismo alemán. Desde Fichte en adelante imperó al interior de esta corriente la convicción de que había llegado el momento de que la filosofía dejara de ser “amor a la sabiduría”, como se la definió desde la antigüedad griega, para convertirse en ciencia, en el pleno sentido de la palabra; ciencia de la totalidad, que a diferencia de las ciencias particulares, cuyos objetos de estudio y recursos metodológicos y conceptuales se especifican a partir de la experiencia y del lenguaje ordinario, tiene prohibido partir de suposiciones o nociones preexistentes, de suerte que debe remontarse a la condición primaria de la conciencia y atenerse a lo que en ella se hace patente y da lugar a su actividad constituyente (de la que ella misma depende, al igual que sus contenidos y

relaciones). –Es evidente que la noción o las nociones de ciencia que se hallan en vigencia actualmente acusan diferencias considerables respecto de las que se institucionalizaron en la época que nos ocupa, sobre todo la que estableció el idealismo alemán para la filosofía–.

La primera característica esencial que debía adquirir la filosofía en su nuevo estatus era la referente a su forma discursiva, a saber, la forma de sistema, de la que hablaremos en seguida. Antes, empero, es necesario detenernos para subrayar la circunstancia de que (a juicio de Fichte y de Schelling, pero especialmente de Hegel) la transformación de la filosofía estaba vinculada con otra causa, con un proceso de una índole muy distinta a la del cambio de paradigma discursivo llevado a cabo por Kant, un proceso que habría de contribuir decisivamente a la transformación del orden político y la organización del poder, primero en Europa y después en la casi totalidad del mundo; es decir, la revolución francesa, de la que los miembros de esta corriente eran firmes y entusiastas partidarios (lo que no les impidió tomar distancia crítica de su desenlace terrorista). Para Hegel, este episodio de la Europa moderna era algo mucho más trascendente y decisivo que una crisis política que hubiera desembo-

cado en el reemplazo del sistema de gobierno; asimismo, era un proceso que en modo alguno podría considerarse accidental y privativo de un país en particular. Desde su punto de vista, la revolución francesa no constituía un momento estelar de la historia de Francia, sino un resultado culminante de la historia universal. En ella, alcanzaba puntual verificación la directriz vertebral de esta última; a través de ella, comenzaba a adquirir realidad efectiva la finalidad esencial que había impulsado y dado unidad sustancial al devenir histórico desde sus inicios. A raíz de este evento surgió un orden social en el que todos los hombres son iguales, lo cual habrá de erigirse desde entonces en una meta primordial e irrenunciable para todos países y pueblos modernos y, más allá de ellos, para la humanidad entera. Pues para Hegel la libertad constituye el fin crucial de la historia, ya que, merced a la libertad, los individuos y los pueblos dejan de ser meros instrumentos de los poderes tiránicos o producto de las necesidades y las contingencias naturales para convertirse en sujetos, en seres que no sólo existen en sí, sino también para sí (un fin en sí mismos, como afirmara Kant).

En la perspectiva de Hegel, la revolución francesa y sus consecuencias de fondo son la

condición objetiva por la que justo en esa coyuntura histórica y no antes se hacía factible la transformación de la filosofía en ciencia; dicho de otra manera, tal transformación no puede depender de factores, medios y propósitos puramente teóricos. En la medida en que para nuestro autor la filosofía es en cada caso la manifestación y la expresión reflexiva de la racionalidad alcanzada por la realidad histórica, su transformación sólo podría producirse a instancias de un cambio cualitativo de dicha realidad. La filosofía solamente era capaz de acceder al rango de ciencia (o sea, de saber sistemático de la totalidad) a partir de que la sociedad —el *espíritu*, según la terminología del idealismo alemán— lograra adquirir cabal conciencia de sí misma y se percatara de que tanto su existencia como el conjunto de su desarrollo a lo largo del tiempo no han dependido de la decisión de los dioses, ni de las fuerzas y leyes de la naturaleza, ni del puro azar, sino de su propia actividad, de las acciones, las conquistas, los fracasos, las contradicciones y las superaciones en que ha invertido sus esfuerzos en cada etapa de la historia. Pero, en el seno de este entramado, la transformación de la filosofía obedece de manera particular al hecho de que la conciencia individual y la colectiva

ha descubierto finalmente que ella misma es el resultado histórico de su propia experiencia; de que al hilo de los desplazamientos y alteridades, de la mutación de sus contenidos y conceptos, se ha formado ella misma y ha transformado sus objetos de conocimiento y las formas de éste hasta llegar a comprender que (a despecho de sus creencias anteriores, según las cuales su pasado consistía en un cúmulo de situaciones azarosas y fenómenos dispares e inconexos) su historia conforma una totalidad dotada de racionalidad y unidad interna, de una racionalidad que atraviesa una multiplicidad de alteridades, negaciones, conquistas y fracasos, etc.

La filosofía consigue transformarse en saber de la totalidad cuando la conciencia colectiva, gracias a sus realizaciones objetivas y subjetivas (pero también a sus tropiezos y fracasos), adquiere la capacidad de asumirse a sí misma, junto con su pasado, como una totalidad en formación. —Para Hegel, la historia siempre se presenta como una totalidad en formación, incluso en sus momentos culminantes—. Ahora bien, la comprensión filosófica de la totalidad es propiamente científica porque su misión consiste en descubrir y mostrar de modo consistente la necesidad inmanente que

articula los diferentes momentos y procesos que han formado parte del desarrollo de dicha totalidad; lo cual equivale a decir que la comprensión filosófica se hace científica cuando se halla en condiciones de dar cuenta (en el plano del concepto y la reflexión) de la racionalidad de lo real. Dado que dicha exposición de la racionalidad se lleva a cabo en el plano del concepto, la forma discursiva que debe adoptar es la de *sistema* o, dicho de otra forma, la de una estructura lógica en la que los diversos momentos, contenidos y manifestaciones de la racionalidad, productos del devenir de lo real, aparecen en forma de conceptos (o sea, de categorías filosóficas), de suerte que sus mediaciones y articulaciones se muestran con claridad, libres de las apariencias engañosas y las representaciones confusas que revisten al nivel del conocimiento empírico y revelan su necesidad interna, la mediación dialéctica por la que precisamente resultan ser componentes objetivos y necesarios de una totalidad en formación, y no meros fenómenos o conjunciones circunstanciales que se desvanezcan sin dejar huella con el paso del tiempo.

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma

de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo... El demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia constituiría, por tanto, la única verdadera justificación de los intentos encaminados a este fin, ya que, poniendo de manifiesto su necesidad, al mismo tiempo la desarrollan (Hegel, 1978: 9).

II. Totalidad, espíritu, dialéctica y racionalidad

A FIN DE EVITAR QUE TAMBIÉN EN EL PRESENTE ensayo las nociones empleadas por Hegel den lugar a interpretaciones equivocadas o unilaterales, es conveniente esclarecer y puntualizar el sentido de las que han aparecido en lo que llevamos expuesto hasta ahora.

Sin duda alguna, el concepto que primeramente se debe abordar es el de *totalidad*, ya que es una pieza fundamental de la concepción hegeliana y, al mismo tiempo, ha representado el blanco principal de las críticas y descalificaciones de las que ha sido objeto. En efecto, la mayor parte de las acusaciones y los reclamos formulados en contra de este pensador se dirigen al hecho de que haya situado a la filosofía en el plano de la totalidad y le asignara

la tarea de convertirla en materia de estudio. Tales reclamos han sido inusitadamente radicales y beligerantes, al extremo de que parecen extraídos de un relato cómico y estrambótico. Se ha llegado a sugerir de modo implícito o explícito que la obra de Hegel contribuyó de alguna forma al surgimiento o a la justificación ideológica de los regímenes totalitarios del siglo XX, lo cual, amén de ser a todas luces falso y absurdo, revela hasta qué punto las corrientes de opinión políticas, intelectuales y filosóficas, que de manera militante o soterrada son tributarias del llamado pensamiento posmoderno, han creado un ambiente discursivo en el que hasta las figuraciones más caprichosas y aberrantes encuentran acomodo, y en el que cualquier principio, valor o institución, sin importar la mayor o menor vigencia objetiva que pueda mantener, es susceptible de las más imprevisibles sospechas y descalificaciones; para tal fin, basta con una serie de asociaciones de ideas que parezcan sofisticadas y unas cuantas declaraciones que suenen radicales y originales. Como quiera que sea, casi nunca pasan de ser desplantes retóricos que tienen poca o ninguna incidencia en la práctica social prevaleciente, ni siquiera en la suya misma, que generalmente transcurre sin mayores conflic-

tos ni inconvenientes en los causes y mecanismos del orden establecido (ello, por supuesto, con las prebendas y los estilos de las elites y los sectores privilegiados). De ahí que no cause sorpresa el que, en medio de sus seductoras diatribas contra la cultura moderna y el orden establecido, a menudo hagan valer sin empacho algunas totalizaciones y postulaciones metafísicas de diversas clases, con la ingenua o descuidada suposición de que unas y otras experimentan una mutación positiva gracias al encanto y al poder neutralizante de sus invenciones terminológicas.

Las críticas al concepto de totalidad insisten en ver en ésta una entidad metafísica mediante la cual los hechos, relaciones y procesos que integran la realidad aparecen subsumidos en un orden trascendente y omniabarcante en el que cada uno de ellos tiene un lugar y un significado predeterminado, de manera que el desarrollo entero del mundo real termina apareciendo como la necesaria materialización de una idealidad o un orden preexistente e incondicionado. Alternativamente, cuando se le examina en la modalidad de perspectiva filosófica, la totalidad es presentada como la última y más ambiciosa expresión del saber metafísico, en el que todos y cada uno de los hechos y los entes

son descritos como si se contemplaran desde la óptica de Dios o de un ser omnisciente que en un solo acto pudiese captar el conjunto de las posibilidades y encadenamientos que entraña en la extensión completa del tiempo el devenir del mundo, en particular el desenlace de la realidad social.

Difícilmente se podría ofrecer una interpretación más ajena y contraria al verdadero sentido de la noción de la totalidad que se desenvuelve en la concepción hegeliana. Es preciso hacer abstracción de muchos aspectos esenciales, de numerosos argumentos, aclaraciones y razonamientos insistentemente expuestos por Hegel a lo largo de sus escritos, para proponer o dar crédito a versiones de esta especie. Justamente, hay que destacar que la característica más notable de dicha noción estriba en que, a contracorriente de la tradición metafísica, surge y se desarrolla al ras de la experiencia que la conciencia adquiere acerca de su mundo y su racionalidad. La totalidad de la que habla Hegel de ninguna manera es trascendente, inmutable, abstracta o puramente ideal. Es inmanente al conocimiento y el comportamiento de la comunidad espiritual que se despliega en el curso de la historia (del acaecer objetivo y subjetivo del que deriva en cada momento un

mundo cultural y una constelación de formas de vida y de conciencia). ¿Qué hay que entender por totalidad inmanente? En un sentido elemental, es la unidad o el conjunto de mediaciones y determinaciones recíprocas que se dan entre de los entes, los eventos y las relaciones que integran la realidad en cada momento de su desenvolvimiento histórico; es la red de interacciones existentes entre los hechos, las cosas y los procesos que conforman la realidad en cada caso. El carácter de inmanente obedece al hecho de que tal unidad o red de interacciones no está dada de antemano ni proviene de una instancia distinta o independiente, sino que surge y se modifica en el propio desarrollo de los entes y procesos que conforman en cada caso la realidad.

En primer lugar, importa advertir que, en el presente caso, totalidad no equivale a la suma completa y exhaustiva de las cosas y los hechos que existen o puedan existir en cualquier momento. Lejos de eso, es el conjunto de procesos interactuantes que en cada época u horizonte histórico integran un mundo espiritual y cultural específico, que entraña formas de vida y de conciencia igualmente específicas. Es la unidad dialéctica de los múltiples factores y relaciones que determinan la vida del espíritu.

En el plano de la subjetividad y el conocimiento ordinario, la manifestación elemental de la totalidad consiste en la idea que la conciencia individual y la colectiva tienen acerca de la realidad natural y social con la que entran en contacto mediante el cúmulo de prácticas y saberes que producen, idea que continuamente se amplía y recompone de acuerdo con la trama y las tendencias que su actividad reviste en cada horizonte histórico. Por lo tanto (como posteriormente habrá que afirmar a propósito del concepto de lo absoluto), no se trata de un más allá, sino de lo contrario, de un más acá del que los sujetos individuales y colectivos forman parte activa, a pesar de que en el discurrir de su conciencia inmediata y del conocimiento ordinario, enfrascados casi siempre en fines y asuntos factuales, se soslaye o pase desapercibido el sentido de totalidad que de cualquier forma subyace e interviene implícita e inadvertidamente en la configuración de sus diversas operaciones y desempeña una función integradora respecto de la pluralidad y heterogeneidad de sus objetos; función por obra de la cual el entendimiento y el comportamiento humanos no quedan en cada momento atrapados o extraviados en las relaciones inmediatas que establecen con las cosas y las situaciones sin-

gulares y cambiantes de las cuales consta tanto la vida cotidiana como la suma de las prácticas especializadas que conforman la reproducción social. Sin ese trasfondo integrador proporcionado por el sentido de totalidad, la conciencia inevitablemente se vería a menudo paralizada y replegada en sus contenidos inmediatos recién adquiridos; para ella resultaría extremadamente problemático transitar de éstos a otros nuevos y diferentes, ya que no contaría con el medio que le permitiera asumir el plexo de relaciones mediatas que ligan a unos y otros.

A golpe de vista se antoja pensar que esta función podría correr a cargo de la memoria y el aprendizaje; pero basta un análisis somero para caer en la cuenta de que el funcionamiento de ambas supone de entrada la existencia de ese trasfondo integrador y vinculante. Aun dejando de lado este problema inicial, resulta claro que sus límites naturales pronto se alcanzarían en el curso de la experiencia; en un lapso relativamente corto la memoria quedaría imposibilitada para retener y articular el flujo creciente de relaciones cambiantes, mientras que la capacidad de aprendizaje se vería obligada a reiniciar y rectificar constantemente sus ciclos y puntos de referencia. Esto último se explica por lo apuntado al comienzo del pá-

rrafo: la totalidad no es la relación sumaria de todo lo que existe o puede existir en el mundo, sino la mediación de los procesos y la unidad virtual de sus interacciones, en cuyo marco se despliegan los fenómenos y las correspondientes experiencias que en cada contexto registra la conciencia. Así pues (no obstante que la totalidad no suele figurar entre los objetos y referentes de esta última, y que cuando llega a darse el caso se conforme con una representación superficial o puramente cuantitativa de ella) tanto su desarrollo diacrónico como su contenido sincrónico incluyen el sentido de totalidad como un factor estructurante imprescindible.

Ahora bien, lo que al nivel de la conciencia y del conocimiento ordinario figura como un factor subyacente e innominado, en el nivel del pensamiento filosófico aparece como una cuestión crucial e insoslayable, como un objeto vertebral y vertebrador. Sería lícito decir que a juicio de Hegel significa algo más, pues determina el emplazamiento y el objeto canónico del propio pensamiento filosófico, sobre todo a raíz de que el espíritu ha logrado su realización histórica (su consumación como sujeto y no sólo como sustancia), y le es posible comprender la unidad de los momentos y las figuras

de su formación y comprenderse a sí mismo como totalidad, por cuanto ahora posee plena evidencia de que (lo mismo en el terreno de los acontecimientos y de los estados de cosas objetivos que en el de las experiencias y transformaciones de la subjetividad) la causa primordial de su formación histórica ha sido su propia actividad, cada uno de cuyos momentos y realizaciones remite a los restantes, integrando así una totalidad histórica.

EL ESPÍRITU

Para contar con una caracterización suficientemente asequible y clara de los sentidos de totalidad recién referidos (totalidad como emplazamiento o punto de vista y como objeto de la filosofía) es indispensable comenzar por efectuar una estipulación sucinta, pero libre de connotaciones inciertas, de la noción de *espíritu*; tal y como ésta es adoptada y convertida en categoría filosófica estelar por parte del idealismo alemán. En cualquier otro caso, bastarían las escuetas indicaciones que antes hemos hecho para confiar en que esta noción se entendiera adecuadamente; pero sucede que, ya sea por las fallidas interpretaciones a las que se ha visto sometida reiteradamente esta corrien-

te de pensamiento, ya sea por las acepciones y asimilaciones figurativas que ha adquirido fuera del lenguaje filosófico, la noción no sólo no ha sido entendida correctamente, sino que en ella radica la causa más frecuente de las valoraciones equivocadas e injustas de la concepción hegeliana. Con harta frecuencia por espíritu se ha entendido una entidad etérea y fantasmal que deambula en los límites del mundo real y que es invocada por mentes fantasiosas, que por motivos patológicos o por una profunda insatisfacción moral ante la realidad imperante buscan en tal entidad un refugio o sucedáneo de la cruda existencia material. En ocasiones se le concibe con términos menos drásticos y negativos: como una especie de personificación abstracta de los valores, ideales y aspiraciones más elevados que se anidan en el alma de los hombres y los pueblos y que reflejan al mismo tiempo las peculiaridades culturales e históricas de los mismos; pero también en esta acepción se enfatiza su naturaleza marginal y ajena a la trama concreta e intrincada de la vida real, en particular de sus aspectos sórdidos y sus condicionamientos materiales, de modo que, al igual que la interpretación anterior, termina entendiéndose como una representación

escapista que con relieves negativos o positivos apunta a un más allá de la vida real.

La definición del concepto de espíritu que protagoniza la concepción de Hegel y del conjunto del idealismo alemán se encuentra en las antípodas de las versiones precedentes. Lejos de constituir un ente inmaterial e intangible, tanto Hegel como sus antecesores sostienen que el espíritu concentra y regula los múltiples valores, obras, actividades, instituciones, saberes, costumbres, formas de vida, modos de organización, actividades productivas, lenguajes, organizaciones y técnicas militares, etc., etc., que integran en cada horizonte histórico la vida real y concreta de los pueblos. De hecho, difícilmente podría señalarse alguna cosa, conducta o situación que no forme parte del acaecer del espíritu; basta con que una cosa o acontecimiento entre en contacto con la subjetividad y la objetividad que son inherentes al actuar y el conocer de los individuos para que se incorpore de alguna manera a este acaecer. Por principio de cuentas, el individuo es en sí mismo producto y expresión de la vida del espíritu. Hegel subraya en repetidas ocasiones que los individuos humanos sólo pueden aparecer y existir en el seno de la comunidad humana, pues justamente su condición hu-

mana únicamente puede surgir y preservarse en la intersubjetividad que se despliega en los diferentes planos y escenarios en que se verifica la vida y la actividad de la comunidad. Y el espíritu es en esencia el contenido sustancial de la vida de la comunidad. A ello se debe que los individuos sean portadores y transmisores de los valores, creencias y estilos de vida de la sociedad a que pertenecen, incluso cuando no son del todo conscientes de tal herencia o cuando la rechazan y buscan erradicarla de sus existencias –la propia índole y la magnitud de los esfuerzos que tienen que realizar para conseguir su propósito (si es que acaso llegan a conseguirlo efectivamente) dan testimonio de la profundidad con que el espíritu de la comunidad arraiga en ellos–. Por lo demás, aun en el caso de que el espíritu de la comunidad pudiera erradicarse, los individuos animados por la pretensión de tener una existencia absolutamente autónoma y libre de toda filiación moral, cultural o social a la postre tropezarían con una barrera positivamente infranqueable, tan infranqueable que ni siquiera acertarían a reconocerla, a saber: la barrera del horizonte histórico en el que tuvo lugar su nacimiento y la formación de su conciencia, junto con la serie de fobias y obsesiones que alimentan sus

afanes rupturalistas; fobias y obsesiones cuya gestación también se remonta a ese horizonte.

No se necesita abundar más en esta línea para desembocar en la conclusión de que el individuo es el portador del espíritu de su colectividad y de su tiempo, y que por lo tanto su individualidad es depositaria de una totalidad históricamente determinada. De nueva cuenta, importa no olvidar que esta incidencia del espíritu en la vida del individuo y esta co-presencia de la totalidad en lo singular no son extensivas, sino intensivas, son virtuales, no actuales; no se trata de que la conciencia disponga a título de contenido positivo y debidamente procesado el elenco entero de la cultura y de la organización objetiva de su comunidad. De hecho, como ocurre con la noción de totalidad, en el trámite de su desenvolvimiento habitual, la conciencia sólo hace uso de una pequeña porción de su acervo cognoscitivo y cultural, sin percatarse de que sus acciones y sus proyectos son parte del tejido espiritual de su comunidad y de su momento histórico. Esto pone de manifiesto que la formación de la conciencia no es algo que sea registrado de modo puntual y exhaustivo por ella misma. Vale afirmar que la sustancia espiritual se expresa y realiza a través de ella en buena medida en forma

inconsciente o inadvertida porque ella misma, la conciencia, está hecha y nutrida desde su nacimiento con esa misma sustancia, la cual naturalmente la precede y la desborda –cosa que se halla debidamente ilustrada mediante su relación con el lenguaje, en cuyos usos y ejercicios específicos se desarrolla, sin que por lo general tenga un conocimiento completo y solvente de su estructura gramatical y de todo su vocabulario, y menos todavía del modo en que el lenguaje condiciona sus capacidades y sus vivencias–. En una palabra, la conciencia se desarrolla en el interior del espíritu y se desenvuelve en él sin disponer de una visión integral de éste. Para ello es necesario que remonte el plano de la experiencia ordinaria y que asuma una disposición reflexiva y crítica; es decir, que transite del plano de actitud natural o espontánea al del pensamiento filosófico, en el que el sentido de totalidad sale a su encuentro. Lo que importa recalcar aquí es que, en todos los respectos, el concepto de espíritu acuñado por Hegel y el idealismo alemán significa todo lo contrario de lo que suelen atribuirle sus detractores. En lugar de representar una idealidad trascendente y remota, desvinculada de los hechos y los fines que conforman nuestra realidad, es algo tan inmanente, tan inextrica-

blemente fusionado con nosotros y el mundo que nos rodea, que nos cuesta trabajo reconocerlo, así como el ojo puede ver todo lo que se encuentra a su alrededor, pero no puede verse a sí mismo.

Lo expuesto hasta el momento, principalmente referido a la relación de los individuos y los pueblos con el espíritu, puede entenderse como el lado o el desarrollo subjetivo de este último, como Hegel lo dejó señalado en varios pasajes. El lado objetivo, al que se refiere Hegel en la mayoría de las ocasiones en que menciona al espíritu sin más, está compuesto por la masa de saberes, prácticas discursivas, actividades educativas, artísticas, religiosas, políticas, procesos productivos, instituciones públicas, organismos civiles, jurídicos, militares y gubernamentales, etcétera; lo que obliga a admitir que en la concepción de Hegel el espíritu es tan terrenal o material, tan visible y tangible como ideal. Pero, en punto al contenido sustancial del espíritu, nos parece que todavía es preciso reiterar un relieve que examinado con detenimiento resulta esencial para desechar las interpretaciones erróneas antes aludidas. De acuerdo con lo expuesto, en el interior del espíritu se verifica la unidad y la determinación recíproca de lo universal y lo singular, del

individuo y la comunidad, del mundo actual y su historia, de la vida de la conciencia y el desenvolvimiento de la cultura. Ciertamente, esta unidad interactiva es el núcleo y el factor primordial, pues viene a ser el motor dialéctico del incesante devenir. Pero al ser descrita de esta manera (que sin embargo no se puede sustituir por otra mejor), da la impresión de que es el resultado de una concurrencia; por lo menos en algunos casos se corre el riesgo de imaginar que el espíritu es el lugar de encuentro de lo universal y lo singular, del individuo y la colectividad, lo cual implicaría que unos y otros existen previamente, y que en un momento dado entran en contacto y se entabla entre ellos un vínculo dialéctico. Pues bien, hay que descartar de entrada esa hipotética existencia previa. Ni lo universal ni lo singular pueden ser ni concebirse al margen de su mediación dialéctica. El hecho de que el entendimiento pueda concebirlos o representárselos por separado es un hecho posterior a su asimilación primaria, y su separación formal presupone en todos los casos la correlación lógica que los hace recíprocamente dependientes; fuera de esta correlación pierden inmediatamente su sentido.

Algo idéntico ocurre con los individuos y su conciencia, por un lado, y la colectividad y su cultura o mentalidad, por el otro. Como se advirtió en su momento, para Hegel resulta imposible (aun como representación abstracta o puramente analítica) concebir la existencia de individuos aislados, cuyo nacimiento y desarrollo se efectuara por separado de una manera por demás inimaginable, y que eventualmente se reunieran para fundar una comunidad. Lo opuesto es igualmente insostenible, incluso por definición. Esto debe llevar al reconocimiento de que el espíritu no es en ningún respecto (ni siquiera en el más abstracto) la suma de dos cosas, de dos tipos de entidades que en él alcanzaran su unidad. Ocurre justamente lo contrario: ambas entidades son manifestaciones implicantes y simultáneas de la misma sustancia, el mismo proceso en marcha que se despliega en diversos planos y fenómenos. En razón de esto tampoco cabe suponer que el espíritu pueda preexistir o anteceder de alguna manera a dichas manifestaciones, pues tal posibilidad no sería otra cosa que un desdoblamiento absurdo, amén de inútil para cualquier intento de comprensión. El espíritu, por lo tanto, es en sí mismo una totalidad, de la que formamos parte independientemente del

grado y el modo en que seamos conscientes de ello; pero en todos los casos y momentos es una totalidad históricamente determinada y en estado de formación.

Por lo demás, una vez que esta condición queda plenamente establecida, es necesario prever el malentendido que pudiera derivarse de ella, que sería la contrapartida de los anteriores. Tal malentendido consistiría en creer que, por ser lo universal y lo singular (o lo individual y lo colectivo) manifestaciones concomitantes del espíritu, no existe diferencia u oposición alguna entre los dos, y que ambos contienen lo mismo y evolucionan en plena armonía. Si esta inferencia no es más fallida y contraproducente que aquéllas, es seguro que no lo es menos. Si fuera acertada, habría que llegar a la conclusión de que el espíritu es una entidad simple e indiferenciada, una suerte de sustancia homogénea cuyas manifestaciones específicas serían puramente externas y aparentes. Pero, si ese fuera el caso, a juicio de Hegel resultaría imposible que esa entidad existiera, pues tendría que ser completamente estática, inmutable, toda vez que la causa del movimiento y la vida es la diferencia y la contradicción interna, como se mostrará dentro de poco. Precisamente a ello se debe el que en

todo momento el comportamiento y el contenido del espíritu sean dialécticos, es decir, que sufran alteridades y negaciones continuas, merced a las cuales (y sólo merced a las cuales) su existencia es un devenir incesante, cada vez más rico en determinaciones y posibilidades.

Tanto en el terreno del conocimiento y de la cultura como en el de la política y la ética, entre lo universal y lo singular priva una casi permanente disparidad, que sólo se interrumpe momentáneamente en los episodios en los que las ideas y los intereses de los sujetos se ven reflejados en las conquistas de la sociedad o las necesidades y fines de ésta son reconocidos y asumidos por la conciencia de los individuos. Pero, como queda dicho, esos episodios son transitorios y limitados. De ninguna manera se trata de que los individuos se reduzcan a la condición de simples instrumentos o emisarios del orden social (como aseguran los críticos de Hegel), ni de que el orden social termine siendo la suma aritmética de las voluntades y acciones individuales. Si lo universal realmente se desarrolla y enriquece mediante la actividad de lo singular es porque éste es algo más y algo distinto que una mera extensión de aquél; de igual manera, si la sociedad sólo puede existir y transformarse a través del trabajo teórico

y práctico de los individuos, necesariamente debe generarse en ellos o a través de ellos algo (algo objetivo y subjetivo) que no puede surgir espontánea o mecánicamente en ella.

Los individuos sólo pueden aparecer y vivir en el ámbito de la sociedad, pero al interior de este ámbito sus actividades y fines continuamente modifican y sobrepasan las regularidades y disposiciones del orden establecido; aun en los casos en que se esfuerzan por atenerse a tales disposiciones, el modo de acogerlas y los efectos acumulativos de las acciones que realizan con ese cometido terminan por suscitar estados de cosas que rebasan los márgenes del orden establecido. Lo propio ocurre en el sentido inverso. La complejidad intrínseca e inerradicable del espíritu estriba en esa doble irreductibilidad. Encontramos aquí la razón de ser y el auténtico significado de una de las tesis finales del sistema hegeliano (la cual también ha sido objeto de numerosas interpretaciones falaces y ramplonas): tesis según la cual la verdadera identidad consiste en la identidad de la identidad y la no identidad. Entre el individuo y la comunidad prevalece una identidad inmediata y mediata que comprende por completo a la conciencia y la conducta del primero y a las normas, instituciones y actividades de la

segunda. Pero esa identidad no anula sus diferencias, más bien las articula y retroalimenta, de suerte que el incremento de la individualidad, de sus posibilidades y realizaciones, redundan en el fortalecimiento de los recursos y alternativas de crecimiento de la comunidad. Individuo y sociedad son recíprocamente irreductibles, y en innumerables ocasiones sus intereses y afanes aparecen como contrarios o contrapuestos; pero al mismo tiempo, y con igual inminencia, son implicantes. El diverso e imprevisible desenlace de esta conjunción esencial de divergencia y concordancia, el interminable juego de alteridad y unidad que se verifica a todo lo largo del tiempo histórico, es la vida del espíritu.

III. La dialéctica

A PESAR DE QUE HASTA AHORA NO HEMOS ofrecido una definición formal o siquiera una caracterización preliminar de la dialéctica en el sistema de Hegel, no es difícil contar ya con una idea general de su naturaleza y del papel que juega. Como muchos otros conceptos de la terminología filosófica (en los últimos tiempos, particularmente a partir del desmantelamiento del bloque socialista soviético y de la precipitada bancarrota del marxismo ortodoxo instaurado en éste como ideología oficial), la *dialéctica*, que figuraba como pieza central de esta última (en la que se le definía como la ciencia de las leyes más generales del movimiento, es decir, de todos los procesos de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento), no sólo fue abandonada rotunda y masivamente, sino que se convirtió en blanco de todo tipo de

acusaciones y denostaciones. De un momento a otro, aquello que J. P. Sartre había considerado como la adquisición más importante del pensamiento contemporáneo (por lo que aun los intelectuales no marxistas o antimarxistas, o los que no se ocupaban de cuestiones políticas, se habían habituado a emplear sin reservas sus términos y enfoques) pasó a encarnar la forma más nefasta del dogmatismo y la mentira; en opinión de sus nuevos críticos (a cuyas filas se incorporaron grandes cofradías de intelectuales y académicos marxistas, para quienes, así como antes era imperativo ensalzar a toda costa a la dialéctica, ahora era obligatorio denunciarla y condenarla), llegó a representar un obstáculo epistemológico del que era indispensable librarse cuanto antes. A partir de entonces el uso de la palabra dialéctica se convirtió en un error por demás gravoso y difícil de perdonar; en el menos infortunado de los casos, a quien incurría en él se le veía como un impenitente y obnubilado emisario del pasado que debía ser corregido con severidad. Desde luego, dado que para los marxistas sobrevivientes era preciso proteger de algún modo la figura de Marx, pronto descubrieron que en realidad la dialéctica tenía que ver muy poco con su obra, prueba de lo cual era que

tan abominable palabra no aparece en ésta con frecuencia, y que la limitada relación que hubiera que admitir entre ella y el verdadero pensamiento de Marx se debía sin duda a la perniciosa influencia que sobre él llegó a tener la obra de Hegel. En suma, un pequeño y dispensable pecado de juventud. A últimas fechas, transcurridos ya más de veinticinco años de esa aciaga coyuntura, una vez que las viejas víctimas del comunismo han tenido tiempo suficiente para transformarse en las nuevas víctimas del capitalismo, la noción de dialéctica comienza a reaparecer tímidamente en la literatura filosófica y sociológica. Aunque no es seguro que llegue a recuperar su anterior preeminencia, por lo menos es un hecho halagüeño el que haya amainado el furibundo linchamiento que sufrió durante las décadas pasadas. En rigor, por el momento lo que, en términos generales, prevalece a su alrededor es el olvido y el silencio. Sin embargo, no viene al caso dramatizar en demasía. Apreciada esta pequeña historia con la conveniente distancia histórica, y sobre todo con el realismo discursivo que a la sazón resulta imprescindible para digerir innumerables expedientes de la cultura actual, cabe considerar que se trata de una muestra más o menos destacada, pero no

excepcional, del oportunismo consuetudinario de los intelectuales, que en sí mismo no tiene nada de nuevo o de sorprendente. Tal vez el único rasgo que merezca destacarse es la extrema laxitud y ausencia de escrúpulos con que se practica en nuestros días, por lo apremiante que resulta mantener o elevar tanto como se pueda el nivel de competitividad dentro de los diversos rubros de la industria cultural.

La concepción dialéctica de Hegel tiene su origen directo en la doctrina de Fichte, particularmente en su teoría del Yo como un ser que no sólo es en sí (como los objetos y los fenómenos cuya esencia se funda y manifiesta en la sustancia), sino también para sí (que por ser esencialmente activo y existir a partir de su propia actividad se desarrolla como sujeto). Para ambos pensadores el espíritu es absoluto en virtud de que, habiendo surgido de la naturaleza y de su aplastante determinismo, en el curso del acontecer histórico ha devenido sujeto. Cada nuevo estadio de dicho acontecer comportaba un grado mayor de autodeterminación, o lo que es igual, una mayor distancia respecto de los condicionamientos naturales y una mayor capacidad de actuar en función de sus propios fines, lo cual representa el tránsito gradual (pero no lineal ni uniforme) del orden

causal al orden teleológico, el paso del reino de la necesidad y de las leyes inmutables al de los fines y la libertad. Los planteamientos que sobre este punto fundamental formularon los integrantes del idealismo alemán no coincidieron por completo —entre Fichte y Schelling la actividad creativa del Yo dio pie a una controversia que se tornó radical e insuperable—. Pero, cualesquiera que sean la forma y los términos en que se describa la formación del espíritu, lo decisivo estriba en que a lo largo de su trayectoria, con o sin conciencia de causa, la actividad que despliega redundante en su transformación. En cualquier plano y momento, ser sujeto significa ser un ente que se autoproduce, que sólo puede existir y persistir modificándose a sí mismo por medio de su propia actividad (aunque en no pocas ocasiones, sobre todo en sus primeras etapas formativas, no lo sepa ni lo quiera ni lo celebre). Ahora bien, sólo puede autoproducirse el ser que contiene en sí el principio de su propia actividad, y a su vez esto significa que entraña una negatividad incesante e irrefrenable, o mejor dicho, que lo peculiar y distintivo de su esencia es la negatividad, en razón de la cual todo nuevo presente, todo fin realizado, resultado de luchas y esfuerzos precedentes, acaba por ser experimentado como

un obstáculo que debe ser superado en aras de nuevas metas e ideales. El espíritu es un sujeto absoluto porque es una totalidad objetiva y subjetiva que a cada paso se encauza a superar las obras y el mundo social y cultural en que ha desembocado. Lo único constante e invariable que puede señalarse a lo largo de su formación histórica es su negatividad, misma que se manifiesta tanto al nivel de lo universal como de lo singular, lo mismo en el plano de la vida social que de la existencia de los individuos, en el terreno del conocimiento, la religión y la filosofía que en el de la moral, el arte y la política. Así entendida, la negatividad se revela como lo propiamente positivo, como el movimiento generador de nuevos contenidos, experiencias y posibilidades, como el impulso interno que lleva al espíritu a superarse a sí mismo en cada presente, y en virtud de que se trata de un impulso interno (no inducido por fuerzas o necesidades externas o preexistentes), la negatividad refrenda el hecho de que el espíritu es y actúa como una totalidad (como un mundo objetivo y subjetivo que se autoproduce). Sin embargo, no hay que olvidar que esta aparentemente paradójica cualidad positiva de su negatividad, junto con todas las cruciales consecuencias que entraña, han permanecido

ignoradas o mal comprendidas o reconocidas de modo fragmentario en la mayor parte de su historia; únicamente en el curso de la modernidad, cuanto a la luz de la revolución francesa y del propio sentido de historicidad revelado por la nueva filosofía idealista le fue objetivamente posible cobrar conciencia de sí mismo, pudo elevar a la altura del concepto el hallazgo de semejante propiedad dialéctica de la negatividad. Dice Hegel:

en el pensamiento conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo *positivo*, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la *totalidad* de ambos. Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negativo determinado y, con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo (Hegel, 1978: 49).

La negatividad, que según lo recién afirmado no depende en primera instancia de la conciencia o de la voluntad (vale decir, no es en primera instancia una determinación epistemológica ni ética, sino ontológica), puede entenderse como la forma o manifestación primaria de la dialéctica; pero a su vez ella remite a otro principio, en que hay que reconocer el real y verdadero motor del movimiento y el devenir del espíritu, a saber: el principio de con-

tradicción. Para evitar confusiones ulteriores (que llegan a parecer profundas y abstrusas no obstante que se reducen a equívocos terminológicos) conviene tomar nota de la diferencia existente entre la contradicción simple o formal y la contradicción dialéctica. La primera es aquella que surge entre dos proposiciones o estados de cosas que se excluyen mutuamente, de modo que la afirmación o presencia de uno implica la negación o inexistencia del otro; así, la única relación que tiene cabida entre ellos es la de exclusión, que a fin de cuentas equivale a una ausencia de relación. La segunda consta de los aspectos o determinaciones que se cumplen simultáneamente: por un lado, los contrarios se oponen y excluyen, cada uno es la negación del otro; pero por otro lado, al mismo tiempo, se implican, al grado de que ninguno de los dos puede existir ni concebirse al margen del restante; tan pronto como uno de los dos desaparece el otro deja de ser lo que era: o bien desaparece también él o se convierte en algo distinto, y pone en marcha otra alteridad.

Sin embargo, esta descripción es incompleta y hasta cierto punto defectuosa e inconveniente, porque parece limitar a un plano sincrónico la doble implicación, provocando la impresión de que ésta no pasa de ser una simetría inversa

y estática, siendo que se trata de un proceso interactivo merced al cual el espíritu se halla en permanente estado de formación. Entre los opuestos priva una tensión que sin duda varía de intensidad y amplitud en distintas direcciones, de acuerdo con la trama concreta y específica que registra la contradicción, pero también de acuerdo con las restantes interacciones que cada uno de los términos entable con otros factores del proceso, de modo que realmente son pocos los momentos en que los términos de la contradicción acceden a un equilibrio que los hace aparecer como simétricos. En esos casos, la negación recíproca induce a la conciencia a suponer que la contradicción debe desembocar en una igualdad definitiva, pero la escasez y la fugacidad de los mismos ponen de relieve la persistencia de las características inversas. La relación dialéctica de los opuestos atraviesa por asimetrías, desfases y estados de indeterminación que no pueden preverse ni resolverse mediante la mera intervención consciente de los sujetos o la gestión concertada del orden social. Con frecuencia irregular, los intereses y emprendimientos de los individuos parecen coincidir con los fines del estado, de modo que se abocan al cumplimiento de éstos creyendo que con ello ponen a su servicio un inmejo-

rable instrumento, pero a la postre se hace patente que sus propios intereses e iniciativas fungieron como medios eficaces para la realización de los objetivos contemplados por el estado. En otras ocasiones ocurre lo inverso, los propósitos de los individuos (aun suponiendo de se encuentran en sintonía con las directrices y metas del orden establecido) desencadenan conflictos y complicaciones imprevistas que las rebasan y que dan lugar a la alteración radical de dicho orden, muy a pesar de que en el punto de partida los recursos y las fuerzas invertidas en la procuración de aquellos propósitos individuales eran incomparablemente inferiores a los que irrumpen en la situación resultante. Estos desenlaces obligan a anticipar que la concepción hegeliana de la dialéctica, ni como devenir de la realidad histórica ni como método del pensamiento filosófico, se traduce en un desarrollo determinista.⁴

⁴ Entre los estudiosos del pensamiento hegeliano, el carácter y la función de la dialéctica ha sido materia de controversia, especialmente entre quienes la conciben como el método propio de la filosofía y quienes ponen en cuestión esta función. Así, hablando de tensiones e “incertidumbres” internas que enriquecen a la *Fenomenología del espíritu* y hacen que esta obra revista significados y alcances filosóficos que van más allá del propio sistema de Hegel

Además de las tensiones y disparidades que imperan entre los opuestos, episodios de esta índole permiten reconocer que en el desenlace de las contradicciones los elementos involucrados sufren transformaciones e inversiones esenciales. Las posiciones y los papeles que desempeñaban en el inicio del proceso se modifican: los que anteriormente se perfilaban como dominantes, legítimos o vanguardistas (como los conductores más lúcidos y conspicuos de la marcha del espíritu, o bien como los más fieles defensores de la riqueza y las conquistas de éste) en coyunturas ulteriores aparecen como lo contrario, sin que seme-

y le otorgan un valor independiente de éste, F. Jameson afirma: “pero esta incertidumbre se presenta con más frecuencia en el uso que hace de la dialéctica; y debemos estar muy atentos al modo en que evocamos esta misteriosa entidad, y ser particularmente recelosos a propósito de su retraducción en uno de esos conceptos puramente filosóficos (la {unidad de los opuestos}, por ejemplo), pues la propia dialéctica surgió para frustrarlos o interrumpirlos, para desplazarlos o deconstruirlos, pero también para ponerlos de nuevo en marcha” (2015: 20-21). No se entienden bien a bien los motivos de los celos que deben tenerse respecto de la dialéctica, pero se advierte que ésta constituye una pieza esencial del pensamiento de Hegel. Otro texto que por su radicalidad crítica cabe mencionar al respecto es el de J.P. Miranda, *Hegel tenía razón, el mito de la ciencia empírica* (1980).

jante mutación se deba necesariamente a que la posición inicial de dichos elementos haya sido falsa y que después se haya desmentido o a que, por su parte, gracias a cambios que hayan experimentado al margen de la contradicción entablada, los elementos anteriormente subordinados de pronto adquirieran la condición de dominantes —si tal cosa ocurriera habría que pensar en un proceso concomitante que en cierto momento ha interferido con el curso de la contradicción de referencia—. Lo más importante estriba en tener presente que, independientemente de las configuraciones y desenlaces que se puedan observar en ella en cada contexto histórico, la contradicción dialéctica, tal como la concibe Hegel, no obedece a ninguna suerte de ley o regularidad eterna e inmutable, anterior o externa al devenir del espíritu; si así fuera, este devenir no sería histórico y la racionalidad de lo real tendría que ser de una clase enteramente distinta. Antes bien, por ser la contradicción el motor de ese devenir, la formación del espíritu es irreductible al determinismo natural, los procesos que la integran, en contraste con los que discurren bajo el dominio de éste, no son subsidiarios de ninguna necesidad meta-histórica que permita anticipar sus resultados. Ciertamente, en el de-

sarrollo y encadenamiento de dichos procesos (o sea, en el desarrollo de sus correspondientes contradicciones) intervienen conexiones y movimientos necesarios que no sólo son en sí mismos inevitables, sino que además vienen a ser indispensables en la vida sustancial del espíritu, pues en su ausencia la consecución de su libertad resultaría incierta y anodina. Pero como se verá al final de la exposición, esta necesidad es de una especie muy distinta: no es meta-histórica, sino intra-histórica. Surge, se transforma y se supera de acuerdo con el giro y las consecuencias objetivas (y subjetivas) que derivan de los acontecimientos y empresas más determinantes de cada época; la principal peculiaridad de tal necesidad emergente consiste en que su consumación da lugar al surgimiento de nuevas posibilidades.

En seguida, hay que destacar que la contradicción dialéctica no es reducible a una relación o a una serie de relaciones externas o puramente formales o nominales, que tengan verificativo sin que se modifique el contenido y el comportamiento objetivo de los opuestos—motivo por el cual no es pertinente el empleo de la palabra relación, salvo que previamente este punto haya sido entendido a profundidad—. No se reduce a un modo de represen-

tar los fenómenos o una estrategia discursiva que sirva para realzar y hacer más interesante el relato de la vida del espíritu. Aunque indudablemente se halla implicada también en el lenguaje, dentro del cual permite descubrir estructuras y rendimientos que enmarcan la actividad de la conciencia en todos sus niveles, ante todo es una determinación ontológica, es intrínseca al modo de ser propio y distintivo de todo aquello (objetos, sujetos, fenómenos, estados de cosas, procesos, etc.) que forma parte de la vida del espíritu y de lo que se incorpora a ella. En diversos pasajes de sus obras, Hegel se detiene a mostrar con abundancia de matices y detalles que los opuestos no adquieren esa condición a partir de una comparación o cotejo que eventualmente se lleve a cabo entre ellos, de manera que pierdan la condición de opuestos tan pronto como se les separe o se distienda o difiera la relación que antes se estableció entre ambos, sino que tal condición está presente y asume un papel activo, a veces preponderante, en el interior de cada uno, de suerte que su comportamiento y su propia identidad o esencia quedan comprometidas en el desarrollo de la contradicción. Cada uno de los contrarios es lo que es (en sí y para sí) justo en virtud de que excluye a su contrario,

de que contiene la negación del mismo; pero el propio acto de tal exclusión, en la medida en que constituye una determinación efectiva que contribuye a dar especificidad al ser y al hacer del contrario en cuestión, viene a ser un componente intrínseco de éste, es un contenido positivo y actuante del que depende directa e indirectamente el conjunto de sus cualidades, experiencias y finalidades. Por lo tanto, tarde o temprano se impone la evidencia de que cada uno de los contrarios contiene al otro, en cada uno el otro tiene una presencia negativa que decide muchas cosas en la existencia real y concreta de aquél. —Bastaría la presente acotación para caer en la cuenta que la dialéctica hegeliana había puesto clara y cumplidamente de manifiesto la incidencia del otro en la conformación interna del yo, y lo había hecho con la agudeza y la profundidad suficientes como para que los filósofos franceses actuales no abordaran esta cuestión como si se tratara de un hallazgo trascendental de alcances epocales que deba atribuirse a ellos—.

Queda claro que la contradicción dialéctica está lejos de ser una simple y ocasional propiedad relacional. En la *Ciencia de la lógica* (que es la parte del sistema en la que los conceptos que consignan la racionalidad de lo real son

expuestos en el plano y con las pautas del pensamiento reflexivo, o lo que es igual, en el plano de la lógica ontológica en el que la filosofía debe llevar a cabo esa tarea), Hegel señala:

Considerando por sí las dos determinaciones reflexivas independientes, lo positivo representa así el *ser puesto* como reflejado en *la igualdad consigo*, el ser-puesto que no es referencia a otro, vale decir, es el subsistir, puesto que el ser-puesto se halla *superado y excluido*. Pero con esto lo positivo se convierte en *referencia de un no-ser*, es decir en un *ser-puesto*. Así representa la contradicción siguiente, que lo positivo, puesto que es el poner la identidad consigo mismo por medio de la *exclusión* de lo negativo, se convierte a sí mismo en lo *negativo*, es decir, en ese otro, que excluye de sí (Hegel, 1974: 539).

La contradicción dialéctica permite entender la vinculación orgánica y la dinámica interna que configuran la unidad de los momentos y elementos constitutivos de los procesos del acaecer histórico, la mediación generativa que se da entre los componentes objetivos y subjetivos en la formación de la conciencia y el desarrollo del espíritu. Pero sobre todo aporta la razón de fondo de que esos procesos y elementos, pese a sus diferencias y alteridades, conformen una totalidad, y de que la verdadera

totalidad no se traduzca en ningún caso en un mero agregado numérico o extensivo de partes indiferentes o neutrales susceptibles de combinarse a discreción. La interacción y la determinación recíproca que hacen posible la generación y la unidad interna de los componentes de la totalidad se producen en el marco de la contradicción dialéctica. Es la contradicción tanto el origen como el sustento de los vínculos y mediaciones que existen entre los miembros, conexiones y momentos que integran la totalidad. La gestación, los contenidos y las posibilidades específicas de cada uno de tales miembros no derivan de un orden preexistente, de un destino predeterminado o de una sola línea causal autónoma, sino de su constitución contradictoria, es decir, de las interacciones e inversiones recíprocas que entabla con otros miembros, o bien de las determinaciones contradictorias que registra y resuelve en su interior a cada momento. Su misma interioridad es tal merced a la contradicción dialéctica que la enfrenta y articula con su exterioridad. De igual manera, es en esta contradicción donde reside la explicación de que ciertos contenidos y aspectos interiores se hagan exteriores y a la inversa. Algo similar sucede con la unidad y la diferencia de lo objetivo y lo subjetivo, lo uni-

versal y lo singular, la identidad y la alteridad, lo cual se hace comprensible en el ejercicio del pensamiento filosófico. De hecho, es lícito reconocer en la vida y la identidad de un ser humano (o de una comunidad o de un momento histórico) la conjunción y el desenlace de las diversas contradicciones que comporta y de las que forma parte. De este modo, se podría comprender al mismo tiempo la singularidad intransferible de su existencia y el lugar peculiar que ocupa en el seno de la totalidad.

Sin embargo, de nueva cuenta es obligatorio llamar la atención acerca del riesgo de presentar inadvertidamente a la contradicción dialéctica de manera puramente sincrónica o estática, lo cual resultaría por completo incompatible con la concepción de Hegel, para quien es evidente de entrada que, cualquiera que sea el plano y la perspectiva en que se la sitúe, la contradicción siempre se halla en marcha, o mejor dicho siempre se halla en camino de su desenlace (aunque, según se advirtió antes, este último no se encuentra sometido a ningún tipo de regularidad o de determinismo interno, externo o colateral). Esto significa que, amén de que no puede quedar suspendido o congelado (por decirlo de un modo figurativo), tampoco puede perpetuarse o prolongarse indefinida-

mente, lo cual sería tanto como trasponer la realidad histórica e instalarse *bajo la forma de la eternidad*, como ocurría en marco discursivo de la metafísica tradicional.⁵

Afirmar que la contradicción siempre se halla en camino de su desenlace o solución hace suponer que durante su desarrollo los contrarios que la protagonizan sufren una serie (no uniforme) de cambios, desplazamientos o inversiones mutuas y transformaciones que a la postre agotan su capacidad de negación o de alteridad, accediendo así a una síntesis, es decir, a un nuevo momento en el que su exclusión recíproca da paso a la manifestación y reconocimiento de una unidad e interdependencia. El despliegue de la diferencia desemboca en el advenimiento de la identidad. Esto último no quiere decir que los opuestos pierden su especificidad y experimentan una especie de fusión cualitativa y cuantitativa en la que desaparecen todos los contenidos y determinaciones que se habían producido anteriormente. Si algo semejante ocurriera habría

⁵ Para una exposición profunda y original de la concepción filosófica de la historia en el pensamiento de Hegel, la obra de H. Marcuse, *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* (1970) sigue disponiendo de valor excepcional.

que suponer que al final se patente en el horizonte del espíritu un destino que, en lugar de determinar inexorablemente la superación de su configuración histórica actual en aras de una nueva (cualquiera que ésta pudiera ser), culminará en su irreversible conversión en una entidad amorfa y homogénea, que por carecer de diferencias internas tendría que entrar en un estado de inmovilidad permanente, en el que hasta las formas de vida y actividad más elementales quedarían excluidas para siempre. En la visión de Hegel, la superación de la contradicción no redonda en la anulación de la diferencia (y a mayor abundamiento cabría decir que tampoco implica la desaparición completa y definitiva de la negatividad). La unidad que se alcanza en el desenlace de la contradicción estriba en el rebasamiento de la unilateralidad y la exclusión recíproca, por lo que se hace patente que los opuestos, justamente a causa de relación negativa, se sostienen mutuamente y son partes esenciales y concomitantes del mismo proceso; a fuerza de experimentar la incidencia del otro en sí mismo y de intercambiar con él posiciones y funciones, cada uno acaba por descubrir, reconocer o manifestar objetivamente la identidad que no sólo los une y los hace interdependientes, sino que los constituye

como lados o expresiones simultáneas del mismo ser, es decir, del mismo proceso.

De esta suerte, en el proceso del conocimiento, la conciencia se enfrenta a su objeto como a lo otro que una y otra vez se sustrae a su conocimiento, haciendo que éste reiteradamente resulte ser no verdadero, pues en la etapa inicial de su desarrollo identifica a la verdad con el contenido y las manifestaciones de dicho objeto. Posteriormente, se percata de que los continuos cambios que éste acusa (y que provocan que el conocimiento antes logrado tenga que ser dejado atrás) se deben más bien a su propia actividad cognoscitiva, que adopta diversas suposiciones, perspectivas y direcciones, por lo cual asume que es ella misma la que aporta la forma y el criterio de la verdad (erigiéndose así en lo otro de lo otro). Sin embargo, más adelante se da cuenta de que la diferencia persiste, de que el objeto sigue escapando de los esquemas y contenidos de su conocimiento a pesar de que es él (su entendimiento) el que dispone y administra los criterios y condiciones de la verdad. Finalmente, tras numerosas modificaciones y replanteamientos de ambos términos, arriba al descubrimiento de que la verdad no radica ni en el objeto ni en ella misma, ni en las múltiples apariencias de aquél ni

en las operaciones y representaciones de ésta, sino en el desarrollo de la razón, que en sí misma es objetiva y subjetiva. El punto medular estriba en advertir que este tercer momento es propiamente dialéctico porque en él no desaparecen los opuestos que protagonizaron las etapas anteriores del proceso. El momento de la razón no supone la eliminación del objeto o del sujeto; antes bien, permite la reafirmación y enriquecimiento de ambos al liberarlos de sus posiciones unilaterales y limitantes, revelando la retroalimentación que mantienen en el desarrollo del conocimiento. La negatividad que en los momentos anteriores los hacía aparecer como mutuamente excluyentes ahora se muestra como un vínculo positivo y generativo.

La solución de la contradicción es una superación dialéctica que suprime las limitaciones y exclusiones de la relación experimentada por los opuestos como si fuese un vínculo puramente negativo (en el que los términos relacionados sólo exhiben posiciones y determinaciones disyuntivas) y que conserva y re-dimensiona a los opuestos, poniendo a la vista su afirmación correlativa y conduciéndolos a la autoeliminación de su unilateralidad inmediata y aparente, revelando así sus contenidos y mediaciones positivos.

La contradicción solucionada —escribe Hegel en la *Ciencia de la lógica*— es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y lo negativo. En la oposición la determinación se ha desarrollado con independencia; pero el fundamento es esta independencia acabada; lo negativo constituye en él una esencia independiente, pero como negativo. Así el fundamento es lo positivo, tanto como lo idéntico consigo en esta negatividad. La oposición y su contradicción, por consiguiente, están tanto eliminadas como conservadas en el fundamento. El fundamento es la esencia en tanto identidad positiva consigo, pero una identidad que al mismo tiempo se refiere a sí como negatividad, y que se determina así y se convierte en un ser-puesto excluido. Pero este ser puesto es la esencia total independiente, y la esencia es el fundamento, considerada como idéntica consigo misma y positiva en esta negación suya. La oposición independiente, que se contradice a sí misma, era, por ende, ya ella misma el fundamento; había que añadirle sólo la determinación de la unidad consigo misma, que se hace evidente por el hecho de que los opuestos independientes se eliminan cada uno a sí mismo y se transforman en el otro de sí (Hegel, 1974: 543).

Contempladas la negatividad, la contradicción y la superación de ésta en la consumación de su desenlace y su resultado (como ocurre en

este pasaje), se puede comprender lo que previamente ha sido subrayado: la unidad que se despliega y realiza objetivamente en este proceso sólo puede persistir a través de la interminable alteridad que le acompaña en la medida en que la contradicción y sus momentos forman parte de una totalidad, o mejor dicho, son la totalidad en marcha –en el texto transcrito basta sustituir el término fundamento por el de totalidad para dejar consignada esta implicación vertebral–. Si no fuera así, si la contradicción y su solución fuesen un evento particular, aislado o fragmentario, no existirían condiciones ni razones para que los contenidos y momentos involucrados mantuvieran el vínculo por el que se retroalimentan, la propia alteridad que los impulsa, que los separa y los reúne, tarde o temprano actuaría como disolvente, provocaría su dispersión y se convertirían en algo esencialmente distinto. Tal vez podrían subsistir por obra del azar o la casualidad, pero no formarían parte de un mismo proceso; entre ellos no habrá ni identidad ni diferencia, ni unidad y oposición, serían simplemente inconmensurables. Basta con recordar que totalidad no significa relación sumaria de lo existente, sino implicación dialéctica de los procesos que conforman el devenir forma-

tivo del espíritu, para convenir en que la contradicción dialéctica no ocupa un lugar particular y localizable en la totalidad, sino que es el propio despliegue de la totalidad; como se dijo antes, es el motor de la formación del espíritu, que en sí es la totalidad.

Acto seguido, es indispensable agregar dos apuntamientos que a primera vista parecen tener sentidos opuestos pero que son igualmente importantes y en última instancia resultan coincidentes, o por lo menos compatibles.

Por un lado, si se equipara el fundamento al que alude Hegel con la totalidad, es lícito considerar que la posibilidad (mas no la garantía ni tampoco la determinabilidad específica y concreta) de la superación de la contradicción ya estaba contenida en él, pero es absolutamente necesario que esta última se desarrolle a fondo, que atravesase por todos y cada uno de momentos que pueden tener verificativo en su trayectoria, de acuerdo con las posibilidades y necesidades concretas que surjan y desaparezcan en cada uno de esos momentos. No es factible saltar o abreviar etapas. Los opuestos que figuran en el punto de partida no son los mismos (en estricto sentido dialéctico, son y no son los mismos) que los que comparecen al final; entre unos y otros está de por medio el

trabajo de la negatividad, que suscita de modo progresivo transformaciones profundas en ambos, así como en su mediación.

Dejado esto bien asentado, es necesario afirmar con énfasis que la superación de la contradicción está muy lejos de representar el destino final de ésta, y por consiguiente de la dialéctica como tal. Sea cual sea la índole del proceso que se ponga a consideración (salvo que por causas insólitas e inimaginables desapareciera repentinamente sin dejar rastro), su desenlace de ningún modo entraña la anulación de la negatividad; por decirlo de una manera folclórica y provocativa, eso es física y metafísicamente imposible. La solución de la contradicción o síntesis de los contrarios no desemboca, como insistentemente han sostenido los críticos de Hegel —incluido T. W. Adorno (1975 y 1978), no obstante su agudeza reflexiva y la indiscutible actitud antidogmática que siempre lo distinguió—, en un resultado totalmente positivo y conciliador, tras el cual el mundo habría de convertirse en escenario de una venturosa e imperecedera armonía final o algo por el estilo. De estas críticas, especialmente de cara al presunto fin de la historia (que sin duda constituye la tergiversación más grave y recurrente de la concepción hegeliana

en que se ha incurrido desde siempre y muy probablemente para siempre) nos ocuparemos en las últimas páginas de este ensayo.

El término de una contradicción, la identidad que finalmente logra superar la relación excluyente de los opuestos, pasa a ser el sedimento y punto de arranque de una nueva contradicción, o en su defecto el lugar o contexto en que se consumó es ocupado por otra contradicción de se desarrollaba paralelamente y que aún se encuentra en marcha. En la perspectiva abierta por el pensamiento hegeliano, en el mundo del espíritu, independientemente del momento en que se encuentre su formación, no puede surgir un ente, estado de cosas o saber que pueda equivaler a una identidad pura y plena, a una positividad absoluta, que haya dejado atrás definitivamente a la negatividad. Tan pronto como se accede al punto en que objetiva y subjetivamente los opuestos superan su alteridad y se convierten en uno solo, es decir en expresiones de la misma entidad o experiencia, ésta encuentra frente a sí otra entidad o estado de cosas que se le opone. La identidad por sí misma pone o comporta la no-identidad, sin ésta se disiparía inmediatamente lo mismo en el pensamiento que en la realidad. De igual manera, la superación de una contra-

dicción comporta la gestación de otra contradicción, cuyas oposiciones, mediaciones y trayectorias supondrán (y al mismo tiempo irán más allá de) las ocurridas en la contradicción precedente. En esencia, esta continuidad es la consecuencia principal e ineludible de la definición formulada líneas arriba: si la superación dialéctica es efectivamente una superación que conserva y redimensiona lo negado, no puede arrojar un resultado en el que esa recuperación y esa elevación a un marco u horizonte más amplio quedaran finalmente interrumpidas o canceladas.

Tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel ofrece numerosos pasajes en los que se lleva a cabo el paso de una contradicción a otra, con el desconcierto de la conciencia y del espíritu. En ambas obras (y no sólo en ellas), la realización de los fines del espíritu, que para él representa la conclusión de sus conflictos y adversidades, dan lugar a nuevas fracturas entre los fines concebidos y los fines cumplidos. De hecho, el propio cumplimiento de sus objetivos comporta el motivo de insatisfacción y el hastío que suscita el estado de cosas deseado y alcanzado. En la vida del espíritu los objetivos realizados pronto se

convierten en motivos de extrañamiento. La instauración de un nuevo orden social, en el que el ser y el deber ser se igualan, da lugar a una armonía y a un conjunto de rutinas que sumen al espíritu en un tedio creciente que lo llevará a idear otras metas y empresas que trascienden sus proyectos cumplidos. Cuando la realidad se identifica con la posibilidad (o sea, cuando deja de experimentar oposiciones internas) adquiere la forma de la necesidad, y basta esto para que en su seno surjan nuevas posibilidades, para que el ser y el deber ser vuelvan a entrar en contradicción. Por lo que toca a la conciencia, ya adelantamos algunos trazos de la permanente incidencia de la contradicción en el curso de su experiencia y casi en seguida nos detendremos en ella.

Antes, empero, debemos efectuar el segundo apuntamiento antes referido, que en cierto sentido actúa como contrapeso del primero. Aunque podrá ser considerablemente más breve y esquemático, dado que versa sobre una cuestión que en el marco de la filosofía de Hegel se comprende con relativa facilidad y que en general no ha dado pie a interpretaciones equivocadas ni a críticas improcedentes; pero en sí mismo es tan importante como el anterior por cuanto permite entender por qué la

dialéctica hegeliana no desemboca en el relativismo historicista y, además, muestra cómo ésta se halla implicada en el devenir de la racionalidad de lo real, cuya exposición fenomenológica y conceptual es a juicio de Hegel el cometido primordial de la filosofía. Para plantear la cuestión de modo polémico se podría recurrir al siguiente argumento: teniendo en cuenta que, de conformidad con lo recalado anteriormente, la presencia de la contradicción en los procesos que integran la sustancia y la formación del espíritu no es un fenómeno secundario ni transitorio, si su superación se traduce invariablemente en la emergencia de nuevas contradicciones, no queda más que arribar a la conclusión de que la formación del espíritu es puramente negativa, es algo así como la perenne prolongación del conflicto y de la eliminación de todo contenido o resultado positivo alcanzado. De esta suerte, el largo y fatigoso proceso del conocimiento, que se ha extendido a todo lo largo de la historia de la humanidad y ha exigido toda clase de esfuerzos y recursos, se revela finalmente como el proceso del no-conocimiento, como una interminable sucesión de experiencias y saberes fallidos, de productos que en su momento de aparición evidenciaron la no verdad de los

anteriores y que a la postre quedaron descalificados en presencia de otros más recientes, lo que tarde o temprano obliga a suscribir la tesis escéptica o agnóstica según la cual la verdad es una quimera, un espejismo que bien puede obedecer a designios edificantes y encomiables (o bien a perversas maquinaciones), o incluso puede encarnar una necesidad antropológica recóndita e inextirpable, pero que en cualquier caso se trata de algo inasequible, irrealizable. Por lo demás, si se pasa del conocimiento a la vida sustancial del espíritu, al conjunto de sus obras y creaciones objetivas, y sobre todo a la finalidad esencial y universal de su acaecer histórico, la libertad, entonces se tiene que terminar en el nihilismo.

Para no omitir nada, cabe comenzar por admitir que en la dimensión de la finitud y la historicidad (que para todos los fines y efectos es aquella en la que se sitúan y resuelven la esencia y la existencia de la condición humana) la completa y absoluta posesión en acto de la verdad y la libertad es definitivamente imposible; con la misma radicalidad también se puede afirmar que es por completo innecesaria, probablemente sería hasta contraproducente. Pero como quiera que sea, este límite no atañe a la filosofía de Hegel ni a la de nadie en parti-

cular; de hecho, semejante posesión final de la verdad y la libertad implicaría con seguridad la clausura definitiva de la filosofía, la ciencia y la cultura en general. Por lo tanto, se trata de una ficción que de entrada carece de sentido.

En atención a lo que importa discutir aquí podemos hacer abstracción del consabido hecho de que el escepticismo y el agnosticismo (y por extensión el nihilismo), pese al dilatado elenco de sutilezas y artilugios argumentales con que sus promotores embozados o prominentes han querido hacerlos valer, se desmienten y se anulan a sí mismos: o bien esconden una petición de principio que no tarda en salir a relucir, o bien acaban en una impostura inocultable, o ambas cosas. Lo que viene al caso es advertir que la presuntiva acusación de que la dialéctica hegeliana incurre en tales posiciones merced a la interminable reafirmación de la negatividad y la contradicción sólo parece plausible cuando se la enuncia en abstracto, o más bien mientras se considera en abstracto la reafirmación de ambas. Ciertamente, la superación de una contradicción da lugar a la aparición de otra, ya que su resultado positivo (la identidad de los opuestos) pronto se ve enfrentado a nuevas alteridades, pues por sí mismo genera su propia negación, pero en ningún

caso real y concreto la negación desemboca en el vacío, en la eliminación completa de dicho resultado. En todo proceso y momento la negación dialéctica es una negación determinada, que deja atrás lo histórica o epistémicamente caduco, los aspectos o contenidos que frenan u obstruyen el desarrollo de la contradicción y del proceso mismo. Cuando la conciencia experimenta la no verdad del conocimiento previamente adquirido no queda suspendida en la nada, en la ausencia total de saber; el descubrimiento de la no verdad del conocimiento que posee ocurre a la vista de un conocimiento más abarcante y solvente. Toda vez que la no verdad estriba en la diferencia que surge entre el conocimiento de su objeto y las manifestaciones de éste, el descubrimiento de tal diferencia es posible en la medida en que la propia conciencia entra en contacto con esas nuevas manifestaciones, lo que significa que esta última dispone ya de un nuevo conocimiento, en presencia del cual se ponen de manifiesto los yerros o limitaciones del anterior. La conciencia no abandona el conocimiento con que cuenta en cada momento, por pobre e insolvente que éste sea, si no accede a uno más amplio y consistente, ya que de no ser así ni siquiera podría percatarse de la precariedad de aquél.

Lo que ocurre en el terreno del conocimiento ocurre igualmente en el ámbito de la historia del espíritu, aunque es evidente que en este dominio los factores, conflictos y desenlaces resultan ser más numerosos, complejos y difíciles de discernir. También la contemplación de la historia (tanto la universal como la de los pueblos y las épocas) induce de primera intención imágenes y convicciones nihilistas. No son pocos seguramente los autores que han identificado el panorama de la historia con un inmenso cementerio, como un larguísimo recuento de obras, vidas y culturas desaparecidas y semi-olvidadas. Con base en una visión tan rotunda e incontestable como ésta, se impone la conclusión de que lo único realmente universal que impera en ella es precisamente la muerte, la destrucción y la fugacidad de la existencia. Hegel no elude ni busca atenuar o disfrazar esta terrible e inexorable condición ontológica, pero hace ver que hasta esta condición comporta su contrario. La propia precariedad de las obras y conquistas del espíritu se traduce en causa y condición de posibilidad para la autoproducción y el progreso objetivo y subjetivo del espíritu. La destrucción, por trágica y deplorable que sea en sí, funge como factor motriz de nuevas creaciones y construc-

ciones. También aquí se da el caso de que una cultura o un sistema social no desaparecen hasta que en su interior no haya tenido lugar la gestación y el gradual establecimiento de otro sistema. Dice Hegel en la “Introducción” a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*:

El resultado de este proceso es, pues, que el espíritu, al objetivarse y pensar su ser, por una parte destruye el carácter de su ser; por otra, capta lo universal del mismo y, por ello, da a su principio una nueva determinación. Con esto se ha cambiado el carácter sustancial de este espíritu del pueblo, o sea, su principio ha renacido en otro y, por cierto, superior al primero (Hegel, 2004: 74).

En cuanto a la idea de progreso que el conjunto de la modernidad enarboló, sobre todo a partir de la ilustración, Hegel la asume resueltamente, como se puede apreciar en estas líneas; pero sin pasar por alto el lado negativo de la realidad histórica: los accidentes, los retrocesos, los logros aparentes, los factores materiales y naturales, con sus múltiples condicionamientos indiferentes o contrarios respecto de los esfuerzos y los afanes humanos, etc. Como hijo y producto de la mentalidad moderna (de acuerdo con su propia concepción, no podía sustraerse y saltar por encima de

ella), partía del incuestionable reconocimiento de que en medio de la persistente fragilidad y precariedad histórica no sólo era posible, sino incluso era necesario reconocer un progreso sustancial en la sucesión de los horizontes históricos. El mundo social y cultural de los antiguos pueblos del Mediterráneo ni objetiva ni subjetivamente se hallaba al ras de los pueblos primitivos. Por complicada y controversial que resultara su valoración, la civilización moderna no podía situarse al nivel de la medieval. Justamente, la comprensión reflexiva de las rupturas y continuidades, de las superaciones y transformaciones que se han registrado en el inmenso acaecer de la historia constituye la parte principal de la tarea al dar cuenta de la racionalidad de lo real que en opinión de Hegel tiene a su cargo la filosofía.

IV. Verdad, conocimiento y racionalidad

A NUESTRO MODO DE VER, LA PARTE DEL PENSAMIENTO hegeliano más cercana, entendible y afín a la filosofía contemporánea es la que versa sobre la naturaleza y la forma esencial de la verdad. Sin embargo, tenemos que agregar en seguida que realmente no sabemos si lo correcto es decir que *es* o que *debería ser*, pues junto al ya mencionado predominio de las interpretaciones simplificantes y destructivas de dicho pensamiento durante el siglo XX (que de entrada impide apreciar tal afinidad) está el hecho de que en la filosofía contemporánea imperan una fragmentación y una dispersión endémicas que con el paso del tiempo no han dejado de incrementarse. Esto, al grado de que cualquier cotejo medianamente riguroso ten-

dría que acabar señalando que no es posible decir a ciencia cuántas y cuáles son las corrientes u orientaciones principales que la integran; ni siquiera es posible delimitar con suficiente claridad sus fronteras o contornos disciplina- rios, tampoco sus características discursivas diferenciales, y finalmente saldría a relucir la imposibilidad de establecer una definición general no unilateral ni excluyente de la filosofía. En circunstancias tan estrambóticas nuestra estimación viene a ser inverificable. Ello, em- pero, no impide que desde el emplazamiento de algunas de esas vertientes tenga sentido y pertinencia apuntar esa cercanía.

La formulación más diáfana y elocuente de la concepción hegeliana de la verdad (en la que se muestra en acto el desenvolvimiento de la dialéctica) se encuentra en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*. En esa parte se puede leer:

Lo verdadero y lo falso figuran entre esos pen- samientos determinados que, inmóviles, se con- sideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra. Por el contrario, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acu- ñada, que pudiera entregarse y recibirse sin más, tal y como es. No *hay* lo falso como no hay lo

malo. Lo malo y lo falso no son, indudablemente, tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en *sujetos* particulares como a éste (Hegel, 2987: 27).

Por lo pronto, lo esencial es el cuestionamiento de la verdad como una propiedad o un contenido fijo del conocimiento, como algo que una vez adquirido y establecido habrá de quedar incluido en éste de una vez por todas. Dicho de otra manera, la verdad no es algo rígido o sólido que pueda depositarse en un conjunto de proposiciones y mantenerse ahí para siempre o durante mucho tiempo. Pero si no es un contenido ni algo que pueda registrarse y conservarse tal cual, ¿qué otra cosa puede ser? ¿Acaso hay que remitir la cuestión a la esfera de la subjetividad y convenir en que se trata de algo tan relativo, fluido y mudable como las demás manifestaciones de ésta: los deseos, los recuerdos, los constructos de la imaginación, etcétera? Si fuera ése el caso, nada original ni filosóficamente aportativo habría que esperar de las elucidaciones de Hegel; más bien tendrían que inscribirse en el largo y sobresaturado expediente del relativismo, que desde hace mucho tiempo no requiere de ningún soporte filosófico, ya que puede ser utilizado a discre-

ción hasta por el sentido común, que dispone de gran habilidad en el manejo de estereotipos.

El *dogmatismo* como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta *neta*, del mismo modo que es una verdad determinada el que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de las verdades filosóficas (Hegel, 1987: 28).

A efecto de llegar directamente a las tesis fundamentales de Hegel sobre la cuestión que nos ocupa, nos permitiremos corregir o más bien ampliar la última oración citada. A la diferencia entre las verdades “determinadas” y las filosóficas hay que sumar la diferencia entre la concepción sustancialista u ordinaria y la concepción dialéctica de la verdad. La concepción sustancialista es la aludida anteriormente, la que identifica la verdad con un contenido fijo, pretendidamente válido para siempre o para mucho tiempo. La concepción dialéctica es aquella que comienza por dejar de ver a

la verdad y la falsedad como dos contenidos fijos y contrapuestos que se excluyen recíprocamente, para mostrar que en realidad son dos momentos formativos en el desarrollo efectivo e integral del conocimiento. De acuerdo con la experiencia de la conciencia que describe la *Fenomenología del espíritu* (pero también en concordancia con la trayectoria general de la ciencia, siempre que se examine con suficiente amplitud y disposición reflexiva), todo nuevo conocimiento, si realmente lo es, pone de manifiesto las limitaciones y los aspectos deficitarios del conocimiento vigente hasta entonces, el cual pasa de la condición de no verdadero. La verdad emergente revela la no verdad del saber precedente, pero en su momento aquélla se someterá a un destino similar. De esta manera, verdad y no verdad constituyen dos momentos sucesivos en la producción del mismo conocimiento, y no sólo sucesivos, sino también implicantes y por ende necesarios. ¿Qué sucedería en la vida de la conciencia y del espíritu si por ventura se alcanzara un conocimiento que fuese total e insuperablemente verdadero? Si concerniera a un objeto particular perteneciente al acervo de un campo específico, simplemente quedaría suspendida la actividad cognoscitiva en ese caso particular; pero si el

objeto y sus relaciones objetivas no fueran tan reducidos, o si diera pie a un paradigma que a la postre extendiera su forma y contenido al dominio entero de los objetos del conocimiento —sin importar la forma en que esto pudiera ocurrir—, desde luego, el conocimiento, la actividad cognoscitiva como tal quedaría definitivamente cancelada, pero sin duda no sólo eso: es seguro que el conjunto de la actividad y la existencia del espíritu y la conciencia sufrirían mutaciones extremas, y por cierto no para bien en la perspectiva de Hegel, dado que a su juicio la esencia y la existencia de uno y otra es el devenir, la actividad que le permite autoproducirse, en la cual, por lo demás, el conocimiento no opera como un elemento puntual y especializado que pueda ser desactivado o sustituido por otro, sino un proceso complejo y multilateral que de diversos modos se haya vinculado con el acaecer entero del espíritu; acaecer que, además, es refractario a divisiones y especializaciones formales o funcionales.

De acuerdo con lo antedicho, en estricto sentido dialéctico no existen conocimientos verdaderos y conocimientos falsos; en lugar de eso existen conocimientos que en el contexto de su aparición representan un avance de la verdad frente a los preexistentes y que más ade-

lante serán superados por otros, en los cuales los contenidos precedentes pueden ser remplazados por unos más solventes, o bien pueden adquirir nuevos alcances teóricos y prácticos gracias a su articulación con los emergentes. En cualquier caso, lo filosóficamente relevante es que la trama y el camino de la verdad es la historicidad. En sí misma es un movimiento, un proceso que siempre se encuentra en marcha, animado por una negatividad que incesantemente redundando en su incremento cualitativo y cuantitativo. Conviene destacar esto último porque pone de relieve que en el despliegue histórico de la verdad desempeña un papel primordial la no verdad o lo falso; valdría decir que la no verdad aporta el estímulo que impulsa al conocimiento a trasponer en cada contexto histórico-epistemológico los límites y lastres (tradiciones, prejuicios, inercias) que lo mantienen atado a determinados contenidos institucionalizados y le permiten dar paso a emprendimientos innovadores. En ausencia de tal incidencia de la no verdad, el conocimiento acabaría por replegarse sobre el archivo de las verdades conquistadas, sin otro compromiso que el de administrarlas de la manera más eficiente o utilitaria con la expectativa de conseguir (aunque fuera de manera cada

vez más forzada y fraudulenta) que el cúmulo siempre creciente y cambiante de problemas y necesidades sociales pudiera resolverse mediante la utilización exhaustiva de semejante patrimonio. De nueva cuenta se impone afirmar que, además de impracticable, este desenlace equivaldría a la muerte del espíritu.

Pero incluso al margen de esta relación con la vida del espíritu y de la naturaleza dinámica o procesual de la verdad, la función de la no verdad resulta en principio imprescindible para las condiciones básicas de la actividad cognoscitiva. La propia idea simple de la verdad implica la posibilidad de la no verdad. Lo mismo al ras de la práctica científica que de la extra científica, la inexistencia de la no verdad tornaría indecidible (y sin duda también irrelevante y anodina) a la verdad, y entonces el conocimiento sería algo completamente distinto de lo que es o no sería nada en absoluto.

Sin embargo, es preciso evitar la mezcla acrítica u oscurantista de las nociones aquí involucradas. Especialmente hay que descartar la impresión de que Hegel sostiene que la verdad y la no verdad se transfiguran una en la otra y que a fin de cuentas vienen a ser la misma cosa, lo que significaría que en realidad no pasan de ser meras apariencias o etiquetas

que pueden ponerse y quitarse de acuerdo con los gustos y preferencias de las épocas y los sabios. Lo que se haya en juego dentro de la concepción dialéctica del conocimiento es la idea de que éste es un proceso mucho más vasto y complejo que no puede circunscribirse ni resolverse en términos de una relación simple y abstracta de correspondencia o falta de correspondencia entre un enunciado y un objeto. En el más llano y menos complicado de los enfoques de que se puede echar mano, esa relación representa el punto final de una serie más o menos intrincada de operaciones de cálculo, discriminación, conceptualización, sistematización, contrastación y formulación, etc. Éstas presuponen confrontaciones de teorías generales y criterios metodológicos (cuando no orientaciones ideológicas, políticas y hasta teológicas) que comúnmente se mantienen innominados pero que intervienen e influyen en mayor o menor grado en el proceso que culmina en esa relación de enunciados y objetos. Asimismo, es preciso tener presente que la no verdad no es lo mismo que destrucción o desaparición neta de la verdad. Así como al nivel de contenidos y enunciados no existen verdades absolutas, tampoco existen falsedades absolutas.

La no verdad que un nuevo conocimiento revela en el conocimiento anterior no implica la refutación completa e inapelable del mismo, no significa que todo su contenido deba ser desechado. Para ello sería necesario que, o bien propiamente no hubiera sido conocimiento en ningún momento, sino que formara parte de un gigantesco engaño, cuyo montaje resultaría oneroso en extremo y que realmente no tendría sitio en el proceso cognoscitivo, o bien que el nuevo conocimiento acarrearía una revolución teórica o un cambio de paradigma que impusiera una ruptura radical con el orden epistémico establecido (como el suscitado por la ciencia natural de Galileo y Descartes frente a la ciencia antigua y medieval); aunque aun en ese caso existiría una relación negativa (pero activa) y al cabo de cierto tiempo no dejarían de salir a flote algunas continuidades o concordancias particulares y algunos contenidos recuperables (como en el ejemplo aludido). De cualquier forma, al margen de cómo y por qué pudieran llegar a producirse rupturas de esta índole, es obvio que si cada nuevo conocimiento implicara la completa no verdad del anterior no se podría hablar de proceso en ningún sentido, y todo nuevo conocimiento tendría que partir de cero.

Lo que hay que reconocer en el paso de la verdad a la no verdad es la negación determinada que se lleva a cabo a través de la superación dialéctica, por la cual, como queda dicho, el conocimiento emergente retiene y replantea los aspectos solventes del anterior y cancela los que han perdido vigencia. En realidad la explicación filosófica que ofrece Hegel no desmiente por completo la concepción ordinaria del conocimiento determinado, sólo hace ver sus limitaciones e insuficiencias. Indiscutiblemente, cuanto el análisis de éste se circunscribe al cotejo de los enunciados con sus respectivos objetos, todo se reduce a la constatación de la puntual concordancia o falta de concordancia entre ambos. Ciertamente, esta operación se realiza continuamente en el curso ordinario y convencional del conocimiento, y es así como se entiende y decide la verdad en todos los contextos y las prácticas en que opera este conocimiento. Sin duda, en este nivel la verdad y la no verdad se distinguen y oponen entre sí con plena claridad y puntualidad. El problema radica en que reducir a tales términos la comprensión del conocimiento y la verdad equivale conformarse con una simplificación extrema que, además de no explicar nada, ella misma necesita ser explicada.

Pero la concepción filosófica del conocimiento y la verdad va más allá de lo expuesto hasta ahora; lo que falta exponer pone de manifiesto por qué para Hegel esta cuestión no es puramente epistemológica, es decir, no se limita a la producción y validación de saberes, sino que constituye una parte medular de la formación del espíritu. Aun haciendo abstracción del ya referido conjunto de factores colaterales e infraestructurales que condicionan el proceso del conocimiento (factores metodológicos, experimentales, ideológicos, etc.), que para Hegel no dejan de tener precisamente una importancia colateral, el proceso en cuestión produce algo más que conocimiento: produce la gestación y la transformación histórica de la objetividad y la subjetividad, cuya mediación dialéctica da lugar en cada horizonte histórico a una configuración determinada del conocimiento, con su correspondiente espectro específico de rupturas y continuidades con las configuraciones precedentes y concomitantes, lo que significa que el despliegue del conocimiento y la verdad comporta la generación y la modificación de la objetividad y la subjetividad (o mejor dicho, la intersubjetividad). La objetividad y la subjetividad son tan históricas como

los lenguajes, los medios y las posibilidades del conocimiento.

A grandes rasgos se puede considerar que, a partir de Kant y el idealismo alemán, la filosofía moderna registra un parte-aguas, una transformación vertebral merced a la cual los objetos y los sujetos, la objetividad y la subjetividad –conceptos acuñados por la propia modernidad que sólo en un sentido expresa y advertidamente genérico pueden hacerse extensivos al pensamiento precedente– pasaron de ser concebidos bajo la forma de la eternidad (o de la condición natural) a la forma de la historicidad. El primer paso lo da Kant, quien al formular su teoría de la subjetividad trascendental logró demostrar que los objetos no disponen de una existencia previa e independiente de la conciencia que los conoce, sino que son elaborados por medio de diversas síntesis y articulaciones de representaciones (intuiciones y conceptos). Se llegaba así a la conclusión de que el objeto no es el punto de partida sino el resultado de la actividad cognoscitiva de la conciencia, de suerte que de ésta depende la objetividad del mismo. En tal virtud es lícito afirmar que Kant consiguió mostrar que la formación del objeto (del referente del conocimiento, o sea del fenómeno) se debe a la acti-

vidad del sujeto (de la subjetividad trascendental). –A nuestro juicio, esta conclusión de Kant entraña dos hallazgos que importa distinguir. En primer lugar, comenzó por demostrar algo previo, a saber: justamente que el objeto no es algo en sí, sino que es “puesto” o producido en el marco de una objetividad; en segundo lugar, demostró que esta objetividad es generada y sostenida por la actividad simplificante, abstractiva, diferenciadora, sintetizadora, integradora y ordenadora de la sensibilidad y el entendimiento.

Sin embargo, en opinión de Hegel, el logro de Kant, indudablemente decisivo en sí mismo y para el curso ulterior de la filosofía (y por ende para la suya propia), no sólo es parcial y por lo tanto insuficiente, sino que además todavía es tributario del pensamiento ahistórico que ha sido la constante principal de la filosofía tradicional. Kant tuvo el acierto de revelar la formación del objeto mediante la actividad del sujeto, pero no fue capaz de dar cuenta de la formación del propio sujeto; antes bien, tuvo que concebirlo como una entidad estática, para asegurar que su actividad diera sustento a la objetividad que da forma y unidad al objeto. La subjetividad que postula Kant es de naturaleza trascendental (lógica-trascendental, no

inmanente ni trascendente), y en consecuencia se sustrae al tiempo y al acaecer del mundo. Es una subjetividad de la que se puede deducir *a priori* la estructura del mundo espacio-temporal, así como las condiciones de posibilidad y las relaciones de los fenómenos que lo pueblan; pero sólo puede cumplir con esa función si, y sólo si, no forma parte del mundo o, lo que es lo mismo, si se mantiene como una dimensión ahistórica, que como cualquier otro principio o entidad de esa especie, no puede explicar su procedencia ni lo que está más allá de sus límites.

Tocará a los sucesores de Kant llevar a cabo la elucidación reflexiva de la formación de la subjetividad. El recuento de los puntos de convergencia y de divergencia que surgen entre los sistemas del idealismo alemán en el cumplimiento de esta tarea es harto laborioso y difícil (amén de que tropieza con la circunstancia de que jamás llegaron a quedar plasmados de modo concluyente), por lo que no habrán de abordarse en esta exposición. Sin embargo, es indispensable destacar que Fichte, Schelling y Hegel coincidían en un punto esencial, derivado de su común interés en el espíritu. Para todos ellos la subjetividad, como parte sustancial de la vida de este último, es un ser en sí y para

sí que se autoproduce a través de su vínculo dialéctico con el mundo (con el no-yo, según Fichte, o con la naturaleza, según Schelling). Con todo, Fichte se interesa primordialmente por la vertiente ética de dicha autoproducción, mientras que Schelling se inclina por sus aspectos creativos y estéticos, aunque termina en una visión teológica. La concepción de Hegel, que tanto en este respecto como en otros suele ser vista como la síntesis y culminación de las anteriores, ofrece un seguimiento reflexivo más amplio y abarcante del desarrollo dialéctico de la subjetividad, y le concede una atención especial a la determinación recíproca que tiene lugar entre ésta y la objetividad en el terreno del conocimiento, sobre todo en la *Fenomenología del espíritu*.

Lo que importa consignar a propósito del conocimiento y la verdad es lo que (primero en la obra recién mencionada y después en la *Ciencia de la lógica*, la *Historia de la filosofía* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*) se perfila como una de sus tesis cruciales y la que en mayor medida resulta no sólo más compatible con el pensamiento contemporáneo sino que en éste adquiere el carácter de una directriz fecunda que, asumida sin prejuicios ni desplantes iconoclastas, podría dar lugar a un pers-

pectivismo no nihilista ni trivializante, como los que se toman y se dejan a cada rato en el discurso teórico actual. En primera instancia, Hegel muestra que no existe una objetividad universal e invariable que se extienda a todo lo largo de la historia del conocimiento. En cada horizonte, los hombres y los pueblos, en función de sus necesidades y posibilidades, hacen valer un conjunto de creencias, criterios, medidas y experiencias que les permiten decidir lo que es conocimiento y verdad, aunque sólo en la épocas recientes (propriadamente en la modernidad y sus antecedentes) tales elementos hayan sido elucidados en un sentido epistemológico propriadamente dicho. Pero como la historia no es una colección de episodios inconexos y fugaces, sino un proceso cuyos momentos se articulan dialécticamente, el rebasamiento de una objetividad determinada no conduce a la cancelación del conocimiento logrado, sino a la irrupción de otra objetividad en la que éste es redimensionado y asimilado críticamente.

Pero al mismo tiempo muestra que el surgimiento de una objetividad implica la aparición de una subjetividad igualmente determinada y dialécticamente unida a la subjetividad preexistente. Así pues, la subjetividad es tan histórica como la objetividad y, como el es-

píritu en su conjunto, se halla en permanente formación. Entre otras cosas, ello explica por qué las conciencias, las creencias y las experiencias de los individuos de una época dada bien pueden ser extremadamente diferentes y hasta contrastantes entre sí, y sin embargo participan de un fondo común, de una especie de subsuelo conformado por un conjunto borroso de suposiciones y certezas básicas que determinan de modo tendencial lo que cabe llamar *sentido de realidad*, que comparten los sujetos de una cultura y una época específicas (de una constelación discursiva específica) y que difiere de la que se desarrolla en la conciencia y las formas de vida de los individuos y comunidades de otras épocas y culturas. —Con algunos matices, este fondo común es equivalente a lo que en sociología, antropología y otras ciencias sociales se ha denominado mentalidad, noción que ha sido objeto de asiduas discusiones, pero que en cualquiera de sus acepciones mantiene su condición de categoría histórica—.

En razón de lo planteado en los últimos párrafos se puede apreciar la amplitud que en el sistema de Hegel cobra la comprensión filosófica del conocimiento y la verdad. Ante todo, queda claro que en el interior de este sistema el problema del conocimiento excede con mu-

cho el marco y los términos en que la mayoría de las teorías epistemológicas lo han abordado. Habida cuenta de que la comprensión filosófica del conocimiento abarca la formación (y la transformación) de la objetividad y la subjetividad que en cada caso intervienen en su elaboración, el saber producido constituye la manifestación inmediata de un acaecer, que por lo demás se extiende más allá de la actividad cognoscitiva en sentido estricto, pues la objetividad y la subjetividad están presentes —no podría ser de otro modo— en las restantes esferas de la vida del espíritu, las cuales forzosamente se encuentran en permanente interacción. De esta manera se puede entender la tesis según la cual la verdad no es en principio un contenido o propiedad del conocimiento, sino un proceso, un evento de dimensiones históricas en cuyo desenlace se halla en juego la totalidad del mundo espiritual, del que los entes y fenómenos naturales (como debe ser evidente a estas alturas) son un factor primario, ya que el espíritu es tan material como ideal.

LA RACIONALIDAD DE LO REAL

*Lo que es racional es real;
y lo que es real es racional.*

HEGEL

Esta fórmula, que sin lugar a dudas se ha convertido en la expresión más destacada y emblemática de la filosofía hegeliana, ha sido, consecuentemente, el referente principal de las críticas y descalificaciones que se han dirigido a esta filosofía a lo largo del tiempo, sobre todo de las que optan por despachar en asunto de la manera más sucinta y económica, sin entrar en discernimientos complicados o en elementos temáticos alejados de los tópicos intelectuales de actualidad. Para la gran mayoría de tales críticos estas dos proposiciones correlacionadas vienen a ser el lema de un racionalismo absoluto que busca obliterar a toda costa los lados oscuros del mundo y las limitaciones de la razón, y que sobre todo obedece a la consigna de promover una imagen positiva, armoniosa y conciliatoria de la realidad en beneficio del orden establecido, especialmente del poder y el sistema político de su época.

Con el fin de no entorpecer el curso de la exposición con réplicas y contra-réplicas en torno de los intereses y filiaciones políticas de Hegel (que para los lectores actuales, salvo los biógrafos o especialistas en temas de esta clase, carecen de relevancia), antes de adentrarnos en la problemática de la racionalidad, procederemos a dejar de lado todo lo concerniente a este punto acudiendo a una tesis del propio Hegel, ya apuntada anteriormente, que atañe a la naturaleza del discurso filosófico. De acuerdo con ella, el filósofo no es dueño de su filosofía. Si su pensamiento es auténticamente filosófico posee un valor reflexivo y una significación que trasciende los intereses y propósitos personales que le animan en cada circunstancia. Incluso aunque sus obras sean realizadas con la expresa intención de justificar sus afanes y proyectos, si tales obras tienen valor filosófico (es decir, si su contenido tiene la virtud de inducir a pensar, tanto a los lectores de su tiempo como a los de la posteridad), habrán de formar parte de la historia del pensamiento filosófico, toda vez que ésta no se resuelve en una cadena más o menos colorida de ocurrencias y expresiones temperamentales de los autores que figuran en su índice. Las obras y las teorías no son filosóficas porque hayan sido creadas por autores

que se acreditan como filósofos, sino a la inversa, estos últimos llegan a ser reconocidos como filósofos en atención a que sus obras (cualesquiera que hayan sido sus fines personales) tienen un rendimiento filosófico.

En términos esquemáticos, respecto de la racionalidad de lo real el sistema consta de dos grandes partes: en la primera (la parte fenomenológica) se lleva a cabo la descripción y recuento de los momentos formativos del espíritu en sus tres planos constituyentes: el espíritu subjetivo (la conciencia), el espíritu objetivo (la sociedad, la cultura y el estado) y el saber absoluto (la comprensión de la totalidad). De acuerdo con Hegel, en el desglose reflexivo de este proceso o conjunto orgánico de procesos, la filosofía tiene la oportunidad de consignar el desarrollo histórico de la razón, o dicho de otro modo, el despliegue de la racionalidad histórica, tarea que a su vez (como se señaló anteriormente) corresponde a una coyuntura histórica muy particular y determinante: el momento en que la modernidad, con base en la Ilustración, arriba a la revolución francesa, evento que marca la culminación de la formación del espíritu como sujeto, de un mundo o comunidad universal que se ha autoproducido a lo largo toda la historia pero que sólo

hasta ese momento adquiere la posibilidad de reconocerse como sujeto, esto es, como una totalidad espiritual que cobra conciencia de sí misma como tal, descubriendo que la serie aparentemente azarosa y adversa de rupturas y superaciones acaecidas en el pasado en realidad comportan una vertebración dialéctica y un orden integral que se ha verificado gradualmente hasta alcanzar este resultado. Es ahora, y no antes, que el espíritu descubre que el devenir de lo real es racional. La fórmula citada al comienzo del presente apartado pertenece a esa coyuntura y constituye el corolario y la expresión filosófica de este resultado. Antes de la consumación de semejante desenlace, tendría que haber sido catalogada como un artículo dogmático de la metafísica tradicional o como una figuración utópica; pero en el seno del horizonte histórico emergente viene a ser el punto de partida de una nueva comprensión de la realidad y la razón.

En lugar de apresurarse a ver en ella la postulación de una igualdad plena, definitiva y acrítica de ambos términos, como suele suceder, habría que explorar otros significados que no sólo son distintos de tal igualdad, sino que evidencian la imposibilidad de la misma y que resultan ser más afines con el sentido caracte-

rístico del sistema hegeliano. Con base en la comprensión de su propia formación histórica (esto es, merced al reconocimiento de la dialéctica objetiva y subjetiva de su propia formación), el espíritu consigue llegar al descubrimiento de que la auténtica y efectiva razón es la que se produce en la trama de la realidad, en tanto que ésta es devenir en marcha. En tal virtud, es lícito sostener como consecuencia colateral que en rigor no existe la razón, es decir, un orden y conjunto de leyes eternas e inmutables que determinen desde el inicio de los tiempos la gestación y encadenamiento de los acontecimientos y decidan de modo fatal e inexorable su resultado; lo que comporta la realidad es el surgimiento y desenlace de diversas racionalidades históricamente determinadas. El desarrollo dialéctico (o sea no lineal ni uniforme) de cada una de ellas equivale al surgimiento y despliegue de un horizonte histórico particular en el cual se edifica un entramado peculiar e intransferible de posibilidades y necesidades objetivas y subjetivas: saberes, instituciones, prácticas discursivas y formas de vida individuales y colectivas que conforman un mundo espiritual singular e irrepetible, que sin embargo no deja de acusar vínculos positivos y negativos (continuidades y rupturas, can-

celaciones y recuperaciones) con las racionalidades precedentes que influyen en su propia configuración –aún las oposiciones y rupturas tienen ese efecto; así, las características de la modernidad occidental hubieran sido en mayor o menor medida diferentes de las revistió si el mundo histórico y cultural que le antecedió no hubiera sido el medieval, o si en éste se hubiera producido otro conjunto de formas de vida, instituciones y saberes.

Lo anterior también permite entender de un modo no estático ni unificante la implicación inversa: así como no hay más racionalidad que la que se produce en el despliegue de la realidad, no puede existir otra realidad que la que al hilo de sus procesos y transformaciones genera su propia racionalidad, bajo el expreso entendido de que en ningún momento ni perspectiva la realidad se cifra en el cumplimiento de causalidades permanentes e inalterables, o bien de encuentros azarosos que den lugar a un acaecer puramente contingente, pues en ambos casos la realidad se anularía a sí misma a fuerza de repetirse o de desarticularse. Si tales cosas no ocurren es porque cada horizonte histórico genera una racionalidad determinada. Es el descubrimiento de la implicación dialéctica de realidad y racionalidad el nuevo emplazamien-

to en el que a juicio de Hegel debía ubicarse la filosofía.

La consecuencia fundamental de esta implicación dialéctica es la que ha salido a relucir en varias ocasiones en lo que llevamos expuesto: el descubrimiento y el reconocimiento filosófico de la inmanencia de la razón en el acaecer de la realidad; inmanencia que, por un lado, desmiente las diversas concepciones en las que la razón aparecía como una entidad trascendente, unitaria e inmutable, y, por otro lado, demuestra que la realidad es una sola, muy a pesar de la inagotable multiplicidad y la diversidad irreductible de los procesos que se enfrentan y alternan en su desarrollo, pues lo que asegura la unidad en medio de su diversidad no es la concordancia empírica que pudiera darse entre éstos ni la repetición cíclica de sus resultados, sino la concatenación histórica de los distintos momentos formativos de la racionalidad. En suma, la realidad es una porque en su propio acaecer se verifica el despliegue dialéctico de su racionalidad. Sin embargo, para no malentender el sentido del pensamiento de Hegel, es preciso recordar que esta implicación recíproca de la realidad y la racionalidad es un resultado histórico en sí mismo. Es un descubrimiento que el espíritu lleva a cabo

hasta que adquiere cabal conciencia de ser una totalidad que ha devenido en sujeto, es decir, hasta que él mismo se reconoce (a fuerza de transformarse a sí mismo y al mundo) como la unidad dialéctica de realidad y racional. Sólo en el momento de maduración de la modernidad es posible alcanzar este resultado, que ciertamente constituye un final, ya que con él culmina la formación del espíritu, el tránsito de la condición de sustancia a la de sujeto (que retiene y realimenta la condición de sustancia). Y por ser un final es también un nuevo principio, a partir del cual la vida del espíritu en todas sus vertientes habrá de registrar fenómenos y procesos cualitativamente distintos de los precedentes, tan distintos como pueden serlo el comportamiento objetivo y subjetivo de un ente que inicialmente cree ser producto e instrumento de fuerzas preexistentes e inapelables y el comportamiento de ese mismo ente después de percatarse de que en realidad él es producto de su propia actividad.⁶

⁶ Para un examen de la implicación entre dialéctica y filosofía de la historia en Hegel, es ampliamente recomendable el trabajo de R. Florez, *La dialéctica de la historia en Hegel* (1983).

No se trata, pues, de que las concepciones anteriores a ese momento hayan sido erróneas o insolventes, o de que representen un estadio previo al advenimiento de la verdadera naturaleza del espíritu. En conformidad con lo dicho en relación con el devenir dialéctico del conocimiento, dichas concepciones son elementos sustanciales y momentos necesarios de la producción histórica de la verdad. En ningún caso la filosofía puede apartarse de la trama real y concreta de acaecer histórico ni puede adelantar los resultados del mismo. Pero una vez que éstos se han consumado objetivamente, su cometido ha de consistir en comprenderlos a profundidad y dirigir el pensamiento reflexivo al discernimiento de las posibilidades teóricas y prácticas que se abren con ellos.

Esta última determinación da sustento a la segunda parte del sistema (la parte lógica-ontológica), en la que la racionalidad históricamente alcanzada pasa a ser materia de una exposición científica bajo la forma del concepto. Dicho de otro modo, después de discernir retroactivamente la formación histórica de la racionalidad de lo real (o lo que es igual, el proceso del espíritu), la filosofía debe abocarse a exponer esa misma racionalidad en su unidad lógica, que le permite al pensamiento dar

cuenta de sus articulaciones y sus conexiones internas, así como la serie de identidades y alteridades que entrañan sus términos, que ahora aparecen en forma de conceptos filosóficos, cuyo movimiento dialéctico expresará la configuración de la racionalidad de lo real, libre de las alteridades y las circunstancias históricas.

No es posible intentar aquí una descripción, ni siquiera simplificada y reducida, de las diferentes proporciones, materias y categorías que componen esta parte del sistema, que por supuesto es la más difícil y compleja del sistema (la *Ciencia de la lógica* es considerada como una de las obras de más difícil comprensión que figuran en la historia de la filosofía), de suerte que las tentativas de ofrecer una versión concisa y elemental generalmente resultan contraproducentes. Pero, a cambio de ello, es factible y aun necesario esclarecer su premisa principal, la que permite a Hegel, a diferencia de sus antecesores y de la posteridad, dar a la lógica un carácter ontológico y abordar al pensamiento, a sus términos y a sus movimientos como un orden dinámico objetivo. Pues el significado y el valor filosófico que reviste cada uno de los conceptos que figuran en este orden derivan de la demostración de que su contenido (su definición) es la síntesis y la verdad de

conceptos anteriores y el antecedente de conceptos posteriores; de modo que la verdad propiamente dicha no radica en ninguno de ellos, sino en su unidad y movimiento.

Entre la *Fenomenología de espíritu* y la *Ciencia de la lógica* no existe ninguna diferencia de contenido ni de criterio, sino sólo de perspectiva. Las dos se sitúan en el plano de la totalidad recién alcanzado por la conciencia y la práctica del espíritu, y desde el mismo proceden a dar cuenta de la racionalidad: la primera de cara a la formación del espíritu mismo y la segunda en el marco del pensamiento objetivo. ¿Pero cómo puede ser objetivo el pensamiento? ¿Acaso no es lo contrario por definición? La obviedad y la necesidad espontánea con la que se imponen estas preguntas dan la medida en que, para la conciencia ordinaria, se divide lo objetivo y lo subjetivo como si se tratara de dos reinos, que sin importar las interacciones que entablen no pueden trasponer sus fronteras. Sin embargo, la autoconciencia que ha conquistado el espíritu redundante en el descubrimiento de que la realidad no consta de dos mundos cerrados en sí y superficialmente conectados. El espíritu ha comprendido que él mismo es tan objetivo como subjetivo, y así como Kant demostró que la objetividad del conocimiento es determina-

da por la subjetividad trascendental, ahora es posible y necesario revelar la determinación objetiva de la subjetividad, lo cual conduce a fin de cuentas a poner de manifiesto que la racionalidad de lo real es al mismo tiempo subjetiva y objetiva. Ciertamente, según la tesis central del idealismo, la objetividad no es algo que esté dado de antemano en el mundo, sino algo que implica la actividad de la conciencia; pero ésta por su parte no dispone de ningún poder demiúrgico o de alguna prioridad; su actividad y sus contenidos no surgen de la nada. La subjetividad no es equiparable a una entidad fantástica que sea capaz de extraer de sí misma la estructura, las causalidades y los componentes del mundo; lejos de eso, como resulta evidente después de la argumentación dialéctica anterior, su propia formación involucra causalidades y condiciones objetivas. De esta suerte, si la parte fenomenológica del sistema se ocupó de reconstruir el lado subjetivo de la racionalidad (la formación de la conciencia individual y colectiva), a la parte lógica le corresponde exponer esta misma racionalidad mediante el lenguaje y el orden del pensamiento, que al ubicarse en ese plano asume la condición de pensamiento objetivo.

Una manera llana y coloquial de expresar el principio lógico-ontológico que hace valer Hegel en este nivel del sistema es la siguiente: la realidad no es algo que esté allá, afuera; y la razón no es algo que esté aquí adentro. Si así fuera, ninguna de las dos se sostendría más allá de su afirmación inicial. La realidad no sería tan real, pues se reduciría a una exterioridad inaccesible, y la razón acabaría confinada en la categoría de lo puramente subjetivo, de los fenómenos psicológicos (aunque ni siquiera así dejaría de ser afectada por causas y estados de cosas objetivos). El pensamiento objetivo es la expresión discursiva de la racionalidad de lo real, que al término de la formación histórica del espíritu se experimenta como la totalidad. Desde la perspectiva de la totalidad inmanente, aquello que aparecía como una operación puramente subjetiva, según el punto de vista de la conciencia finita, se revela como un acaecer objetivo, justamente como la racionalidad de lo real expuesta con la claridad y rigor del concepto.

Entre los pasajes estelares de la *Ciencia de la lógica* se encuentra el relativo a la diferencia entre el *buen infinito* y el *mal infinito*; a la luz de esa diferencia resulta entendible tanto el lado objetivo del pensamiento como la noción he-

geliana de lo absoluto y su consignación filosófica bajo la denominación de la *Idea*. El mal infinito es la noción que presidió la trayectoria de la metafísica tradicional y que hasta el presente se halla en vigor para el entendimiento ordinario. Según esta noción, lo infinito, lo que no tiene límites ni carencias, es lo que se encuentra más allá de lo finito, lo que trasciende toda exclusión y negatividad, vale decir, lo que no tiene relación alguna con la finitud. Sin embargo, ya la modalidad negativa que adopta su enunciación es un indicio de que encierra una contradicción lógica que la conduce a su autoanulación. Si lo infinito excluye lo finito, entonces hay algo que no forma parte de él y que le impone un límite. Un infinito que excluye algo es un infinito limitado, y por ende no es un verdadero infinito; por lo demás, el propio término de infinito remite directa y obligatoriamente al término opuesto; sin lo finito, lo infinito sería innominable (e ininteligible). El verdadero infinito es inmanente a lo finito, es el despliegue infinito de lo finito, y lo finito, como sabemos, se encuentra permanentemente mediado dialécticamente con su opuesto, lo que significa entre otras cosas que lo contenido o experimentado por un opuesto se refleja y manifiesta con signos invertidos en el otro.

El verdadero infinito, el infinito inmanente, es en nuestra opinión la piedra angular de la comprensión de la totalidad que se tematiza en la *Lógica*. Desde esta infinitud es posible contemplar la alteridad que separa y une a los opuestos reconociendo que en ambos se desenvuelve el mismo contenido, el mismo proceso, que no se agota en la negatividad de sus partes, sino que en ellas, por limitadas y transitorias que parezcan, se halla en curso el acaecer de la totalidad. En el caso de la oposición de lo subjetivo y lo objetivo, el concepto aparece como un constructo propio y privativo del entendimiento humano, como una determinación subjetiva que le permite al sujeto adquirir una serie unificada de representaciones de lo exterior en forma de objeto (fenómeno). Ahora bien, desde la perspectiva de la totalidad inmanente, ese constructo subjetivo, sin dejar de ser tal para el entendimiento, se revela como una manifestación de la racionalidad de lo real, como una determinación que en la conciencia aparece como un recurso subjetivo pero que no se reduce a tal cosa, pues en ese caso sería tan cambiante, fragmentario y confuso como los demás contenidos de aquélla. Si el concepto no corre la misma suerte, si es capaz de significar lo universal y construir proposiciones univer-

sales y necesarias (o juicios sintéticos a priori, según Kant) como los que integran la ciencia, es porque por su origen y naturaleza también son objetivos. La subjetividad es sólo un plano de la razón, y al margen del plano objetivo no formaría parte de esta última de ninguna manera. La conciencia sólo puede experimentar a la razón de modo subjetivo. Pero en el plano del pensamiento filosófico, la razón aparece como un orden simultánea y dialécticamente objetivo y subjetivo, da origen y forma tanto a la objetividad como a la subjetividad, pues en su defecto no se trataría de la racionalidad de lo real. Desde la totalidad inmanente la subjetividad aparece como netamente objetiva, y merced a ello se entiende que no se disuelva en el flujo heterogéneo de vivencias y representaciones.

Al nivel de la *Ciencia de la lógica*, a la filosofía le corresponde dar cuenta del dominio objetivo de la racionalidad, y lo debe hacer bajo el régimen del concepto, ya que solamente mediante la forma y el orden lógico de éste es posible para nuestro pensamiento reflexivo acceder a tal dominio; pero ello ya implica que el concepto es algo más que un constructo subjetivo: es la manifestación finita de la racionalidad de lo real, cuya infinitud se despliega y

realiza a través de las acciones y los objetos . Llegados a este punto podemos entender que la *lógica* de Hegel es una lógica ontológica, es decir, una lógica que no sólo rige al conocimiento, sino también al ser de lo conocido y del que conoce, así como al acaecer de la totalidad de la que ambos forman parte.

LO ABSOLUTO

No obstante, en seguida hay que advertir que el cumplimiento de esa empresa nos sitúa en el terreno de lo absoluto. De hecho, Hegel sostiene que desde que la filosofía deja de ser aspiración al saber y se erige en ciencia de la totalidad su discurso se instala en ese terreno, independientemente de que se haga uso de su nombre o no. Está de más aludir a las innumerables críticas, acusaciones y difamaciones que se ha ganado Hegel por el desarrollo sistemático de este concepto. Quizás sólo valga la pena apuntar que ni su introducción al lenguaje filosófico ni su definición canónica se deben a Hegel, sino primeramente a Fichte y después a Schelling. Sin embargo, probablemente a causa de su mayor notoriedad, pareciera que a los ojos de la posteridad Hegel es el único o el principal responsable, atribución que en

nuestros días es tanto como la acusación de un delito capital.

Con todo, también en esa reacción se patentiza la índole de los prejuicios y estereotipos que campean en el discurso filosófico actual. Si no fuera el caso, se podría apreciar que lo absoluto consiste básicamente en la forma que adquiere la realidad cuando es contemplada desde el plano de la totalidad inmanente. Formulada la cuestión de la manera más simple y meramente indicativa, se puede decir que para Fichte lo absoluto es la unidad fundamental del Yo y el no-yo que determina el orden del mundo y la historia; para Schelling, constituye la identidad de la naturaleza y el espíritu que se encamina a su plena realización en el ámbito de la divinidad; mientras que para Hegel, de acuerdo con lo expuesto hasta aquí, lo absoluto es precisamente la unidad dialéctica de la realidad y la racionalidad, de lo objetivo y lo subjetivo, de lo finito y lo infinito, unidad que se ha desplegado en la formación del espíritu. Lo absoluto ha existido desde el principio, desde la incesante creación de la vida en el seno de la naturaleza; pero sólo desde que se inició la historia del hombre se puso en marcha su tránsito del estatus de sustancia (de totalidad en sí) al ámbito de la conciencia (sin dejar de

ser sustancia). A medida que el ente humano fue apartándose del orden natural y fue creando su propio mundo, surgió en él un sentido o una representación de lo absoluto (identificado primeramente con las fuerzas naturales, cósmicas), el cual se fue profundizando y enriqueciendo con la diversidad de las culturas primitivas. En el plano de la historia universal, la visión de lo absoluto evolucionó (aunque no de modo lineal ni uniforme, con desviaciones y desfases) desde la representación artística a la vivencia religiosa, y desde ésta al pensamiento filosófico, en el que encuentra su más adecuada y plena expresión. Pero una vez que el propio pensamiento filosófico supera su tradicional condición de aspiración al saber, para convertirse en ciencia de la totalidad a la luz de la realización del espíritu como sujeto, lo absoluto deviene Idea. La Idea es lo absoluto que se conoce a sí mismo, que puede dar cuenta de sí mismo mediante el pensamiento. “El ser ha logrado el significado de *verdad*, porque la idea es la unidad del concepto y la realidad; por lo tanto desde ahora [el ser] *es sólo lo que es idea*” (Hegel, 1964: 667).

Sin duda, el sitio culminante que ocupa esta noción en el sistema hegeliano justifica en principio el que a éste se le haya tipifica-

do como idealismo absoluto. Pero lo verdaderamente importante consiste en advertir que el idealismo de Hegel, justo por ser absoluto, deja atrás toda unilateralidad y polaridad. La Idea, en tanto que totalidad de lo real que en el espíritu cobra conciencia de sí, es tan objetiva como subjetiva, tan material como espiritual; simplemente es la racionalidad de lo real que a través del pensamiento objetivo puede saberse a sí misma. Lo extraño o desmesurado que esto suena en nuestros oídos puede contrarrestarse en buena medida si no se olvida que la totalidad objetiva-subjetiva de la que se habla aquí no es un más allá remoto y quimérico, sino una totalidad inmanente, que abarca al conjunto de la historia de la condición humana, que se concibe a partir del devenir de esa condición y pone de manifiesto que tal condición y tal devenir son netamente objetivos, es decir, no se agotan ni se pierden en las precariedades y las figuraciones efímeras de la subjetividad. Esto hace oportuno reafirmar lo que se señaló al principio: el idealismo no pretende en modo alguno que la realidad sea solamente o esencialmente espiritual, ni que el espíritu o la idea creen o antecedan o dominen a la materia. En lugar de eso, se propone comprender a la realidad (que es una sola e inescindible, y que por

eso es una totalidad) desde el acaecer humano, que por transformarse a sí mismo mediante su actividad objetiva-subjetiva ha conquistado la condición de sujeto y se ha hecho cada vez más libre, es decir, se ha convertido en espíritu. Así pues, la premisa en que se funda el idealismo estriba en la inmanencia que existe entre el espíritu y lo real, que a vez descansa en la inmanencia de lo finito y lo infinito. Lo absoluto en sí es esta inmanencia.

Dicho todo lo anterior, todavía es necesario reiterar que el arribo al plano de la Idea, que indiscutiblemente es un momento culminante, no significa en absoluto la suspensión del devenir ni el paso del espíritu a un estado de quietud final.

La identidad de la idea consigo misma, es una y la misma cosa con el *proceso*; el pensamiento, que libera la realidad de la apariencia de la variabilidad carente de fin, y la transfigura en *idea*, no debe representarse esta verdad de la realidad como el muerto reposo, como una pura *imagen*, apagada, sin impulso o movimiento, como un genio o un número, o un pensamiento abstracto. La idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la *oposición más áspera*; su reposo consiste en la seguridad y certeza con que la engendre eterna-

mente y la supera eternamente fundiéndose en ella consigo misma (Hegel, 1974: 669).

Como hemos afirmado varias veces, se trata de una culminación, y de una culminación histórica. El problema, el gran problema que desde siempre ha pesado sobre el sistema hegeliano, es que sus lectores mal informados o mal intencionados confunden tal culminación histórica con la culminación de la propia historia, y a partir de esta pequeña sutileza el pensamiento de Hegel en su conjunto se transfigura dramáticamente: termina tipificado como una doctrina metafísica apologética que se entrega a la dilucidación prolija y sofisticada de la historia universal para que ésta sirviera de pedestal para la glorificación del presente, que de esta suerte se reconoce a sí mismo como el culmen de la racionalidad de lo real. Una vez establecida esta premisa todo lo demás se amolda fácilmente a ella; cada una de sus obras (de las publicadas por él mismo y de las que recogieron sus escritos académicos) puede ser vista como una tematización específica destinada a reforzar la consumación de ese cometido.

A estas alturas, el intento de revertir semejante interpretación se antoja en extremo

gravoso e impráctico. En nuestra percepción, existen en la discusión filosófica, sobre todo en la del último siglo, ciertos puntos muertos, ciertas cuestiones que han desembocado en polarizaciones insalvables, en polémicas que en lugar de dirigirse a un mayor entendimiento o clarificación se han radicalizado hasta convertirse en verdaderos (no metafóricos) diálogos de sordos. Independientemente de cuáles sean las causas, legítimas o no, de este fenómeno (y también con independencia de que sea un fenómeno degenerativo o no, o tal vez que sea normal y hasta conveniente en algún respecto), lo más sensato es desistir del tratamiento de la cuestión. Con un poco de humor podríamos concluir la que aquí se presenta declarando (como se ha hecho a propósito de otros pensadores, Kant entre ellos) que cada quien tiene su propio Hegel, y como quedó insinuado en la Introducción, una parte de esos Hegel sirven a sus suscriptores de bandera ideológica o incluso de signo psíquico o mágico empleado para conjurar los temores, fobias u obsesiones que les aquejan. Un Hegel metafísico racionalista y totalitario permite dar nombre y rostro a los miedos (reales o fingidos) que muchos intelectuales padecen, lo cual puede ser de gran

utilidad en los programas de auto-ayuda que actualmente gozan de amplia demanda.

Sin embargo, para quienes no se encuentren en esa situación, tiene sentido terminar esta breve y esquemática exposición del pensamiento de Hegel insistiendo en que la culminación que anuncia en ningún respecto deja de ser histórica; muy al contrario, es el momento en que se verifica un resultado histórico: la manifestación objetiva y subjetiva de la unidad dialéctica que se ha desarrollado a lo largo de la historia acaecida. Ciertamente es un momento culminante por cuanto en él se produce un cambio cualitativo: el espíritu, el ente humano que se ha formado en dicho acaecer, por fin se reconoce (objetiva y subjetivamente) como sujeto. A partir de este cambio, la realidad histórica habrá de revestir nuevas configuraciones, nuevas posibilidades y alteridades, nuevos retos y obstáculos para la realización de la libertad. En suma, habrá de desplegarse otro horizonte histórico en el que se iniciará la formación de otra racionalidad que seguramente representará la superación dialéctica de la alcanzada por la modernidad. Sin embargo, de ella la reflexión filosófica de la época de Hegel puede decir muy poco o más bien nada. A su juicio, la filosofía no hace predicciones, sólo

puede dar cuenta de lo que es y de lo que ha sido (y que se encuentra dialécticamente recogido en lo que es).

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser ahí y de su representación y se dispone a hundirse en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo (Hegel, 1987: 12).

Sería por demás absurdo que quien escribió estas líneas haya considerado que estaba asistiendo al final de la historia. En consecuencia, lo absoluto —que al nivel del conocimiento no implica la verdad absoluta de ninguna teoría sino el incesante movimiento de las categorías que generan y son generadas por la comprensión reflexiva de lo real—, así como la Idea y las demás nociones que presiden el sistema hegeliano, valen como tales en relación con la realidad acaecida, son la expresión inmanente de la totalidad histórica que desembocó en la modernidad occidental. Pensar que con el arribo a tal resultado se cierra la historia equivaldría a suponer que tan pronto como el espíritu se reconoce como sujeto, como un ser en sí y para sí,

procede a suicidarse. Podría considerarse que nosotros, los individuos de los siglos XX y XXI tenemos suficientes motivos y evidencias de que es eso precisamente lo que ha venido ocurriendo desde entonces. Pero desde luego tal posibilidad jamás pasó por la mente de Hegel.

Como quedó advertido desde el principio, hoy en día no se puede suscribir tal cual la filosofía de Hegel, no sólo por la densa capa de interpretaciones erróneas que la tergiversan de entrada, ni por la índole de sus conceptos y del sistema que integran, sino también, y sobre todo, por la índole de la racionalidad de los fenómenos, procesos y tendencias que caracterizan al mundo contemporáneo; racionalidad cuya composición química (por decirlo de modo enfático) incluye grandes dosis de irracionalidad emergente, y que por ende resulta inequivalente con aquella en la que se gestó el pensamiento de Hegel. Pero como se dijo al principio, ello no impide que numerosas ideas y elucidaciones pertenecientes a esa filosofía —además del propio modo de reflexionar que se ejercita en ella— no sólo resulten interesantes hoy en día, sino que además aporten perspectivas y elementos de juicio adecuados para repensar los procesos y fenómenos de nuestra realidad. Sobre este respecto, lo que destaca en

primer lugar es la perspectiva de la totalidad. Por eso, viene a ser en extremo sorprendente e inexplicable (por no decir sospechoso) el rechazo visceral que le dispensan los intelectuales del presente, es decir, los intelectuales de un presente que acusa como característica distintiva y principal justamente la totalización intensiva y extensiva de la vida y la actividad sociales. Esto al grado de que hasta cabría de coincidir con aquellos que sostienen que no existe o no es posible pensar la totalidad en la realidad social contemporánea; pues ésta efectivamente no constituye una totalidad, sino una densa y compleja constelación de totalidades de diversas clases y dimensiones que para bien o para mal atraviesan y condicionan las diversas capas de prácticas y procesos de que constan esta realidad social. Y pretender que basta con evitar hablar de la totalidad para escapar a las repercusiones adversas y opresivas de semejante realidad totalizada implica algo más que ingenuidad, hace pensar que a la base de las nuevas vanguardias intelectuales se aloja cierto desfase o anomalía (quizás cierto cansancio o agotamiento) que amerita un estudio clínico cuidadoso y profundo).

Antes de poner el punto final, hemos de reiterar lo señalado al principio: la filosofía de

Hegel (su sistema y su aspiración a otorgar al pensamiento filosófico ese estatus de ciencia) no es de nuestro tiempo, no concuerda con las tendencias, las creencias y los intereses que privan en éste, lo cual, empero, no justifica los desplantes y pronunciamientos anti-hegelianos, que en su mayoría obedecen a fobias y fijaciones generadas por el clima ideológico actual, junto con un ostensible desconocimiento. Sin embargo, a pesar de esa diferencia, o más bien justo en virtud de tal diferencia, el contacto con esa filosofía tiene un efecto estimulante y enriquecedor, pues ofrece la posibilidad de que las conciencias actuales puedan sustraerse al marco de estereotipos, saberes mediatizados e inercias mentales imperantes e intenten pensar la realidad desde planos y conceptos alternativos. Su inactualidad bien puede remover las taras y la ligereza narcotizante que cunden en nuestra actualidad. En filosofía (pero también fuera de ella), se aprende a pensar en serio y se adquiere el gusto por el pensar en la medida en que la atención de la conciencia reflexiva se extiende a ideas y concepciones distintas de las propias, provenientes de otros horizontes; no con el fin de adoptarlas, sino para tomar distancia crítica de nuestro propio horizonte. Gracias a esa extensión se llega a saber desde

dónde pensamos y dónde se originó nuestro modo de pensar. Éste es uno de los rendimientos de la filosofía.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., (1975), *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- , (1978), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus.
- D'Hondt, Jacques, (2013), *Hegel*, Buenos Aires: Tusquets.
- , (1971), *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Duque, Félix, (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la razón*, Madrid: Akal.
- Flórez, Ramiro, (1983), *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid: Gredos.
- Hyppolite, Jean, (1974), *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona: Península.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1974), *Ciencia de la lógica*, Argentina: Solar/Hachette.
- , (1975), *Filosofía del derecho*, México: UNAM.
- , (1987), *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE.
- , (2004), *Lecciones de filosofía de la historia*, Madrid: Alianza.
- Jameson, Fredric, (2015), *Las variaciones de Hegel*, Madrid: Akal.
- Kojève, Alexandre, (2013), *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta.
- Marcuse, Herbert, (1970), *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*, Barcelona: Martínez Roca.
- Miranda de la Parra, José Porfirio, (1980), *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, México: UAM.
- Pinkard, Terry, (2001), *Hegel*, Madrid: Acento.

Sobre el autor

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sobre el tema ha publicado los libros *El método dialéctico* (ANUIES, 1978), *Hegel y la ontología de la historia* (UNAM, 1980), *Dialéctica* (Edicol, 1981) y *Sujeto-objeto* (Chapingo, 1985). En la Universidad de Guanajuato ha publicado los libros *Sobre el concepto de racionalidad* (2007) y *La filosofía y la racionalidad contemporánea* (2000), así como diversos capítulos de libro sobre el pensamiento complejo y los procesos de la racionalidad del siglo XX.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rectora General

Dra. Claudia Susana Gómez López

Secretario General

Dr. Salvador Hernández Castro

Secretario Académico

Dr. José Eleazar Barboza Corona

Secretaria de Gestión y Desarrollo

Dra. Graciela Ma. de la Luz Ruiz Aguilar

Titular del Programa Editorial Universitario

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón

CAMPUS GUANAJUATO

Rector

Dr. Martín Picón Núñez

Secretario Académico

M. en C. Gabriel Alejandro Andreu De Riquer

Director de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades
Dr. Miguel Ángel Hernández Fuentes

Directora del Departamento
de Filosofía

Mtra. Patricia Muñoz Martínez

Hegel primer título de la colección Pequeña Galería del Pensamiento, segunda edición electrónica, se terminó de editar en mayo de 2024.