

Tres consideraciones sobre el sentido histórico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Resumen

El presente trabajo intenta, a través de la tematización de tres aspectos emblemáticos de la *Fenomenología del Espíritu* (su génesis política y social, su crítica de las presuposiciones propias de la reflexión del entendimiento y su tratamiento de la superación de la alienación mediante el trabajo) mostrar cómo, contrariamente a lo que toda una tradición intelectual ha hecho pensar durante largos años, la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, de 1806, no es la obra de un *metafísico empedernido* -en el sentido depreciado que, por lo general, la vulgaridad neopositivista le atribuye a este término. Su autor no es un *philosophus purus* que, por «temor a errar», acostumbraba acariciar demasiado cuidadosamente la idea de la verdad, con lo cual terminaba despreciando o menospreciando el mundo de lo humano y lo finito. Por el contrario, para Hegel, es «por temor a la verdad» que no se reconoce el hecho de que, para toda verdadera filosofía, *sólo lo absoluto es verdadero y lo verdadero es absoluto*, en tanto que lo absoluto viene comprendido como la unidad correlativa -es decir, dialéctica- de lo «divino» y de lo «humano», del pensamiento y de la acción, de la filosofía y de la historia.

Palabras clave: Dialéctica, Historicidad, Reflexión, Saber Absoluto y Saber Aparente, Alienación, Ideología, Escepticismo antiguo, Objetividad y Subjetividad, Señorío y Servidumbre.

Abstract

The present paper intends, by means of the examination of three emblematic aspects of the *Phenomenology of Spirit* (it's political and social genesis, it's critical of the presuppositions characteristics of the reflection of understanding and it's treatment of the overcome alienation by means the work) show how, contrarily in long time the intellectuals tradition sustain, the *Science of the experience of the conscience*, writing in 1806, isn't the *hard metaphysics* jobs -in the sense depreciate of the neopositivistics triviality attribute at this term to him. The author isn't an *philosophus purus* who, for «fear the wanders», habited caress too much the idea of the truth, and slighting the human and finite world. On the contrary, Hegel think, «for fear to the truth» isn't acknowledge what, to the right philosophy, *only the absolute is truth and only the truth*

* Universidad Central de Venezuela. Caracas

i absolute, if the absolute is understand like the unity correlative –by mean, dialectics- of the «divine» and the «humane», of the thought and the action, of the philosophy and the history.

Keywords: Dialectic, Historicity, Reflection, Absolute know and Apparent know, Alienation, Ideology, Ancient Skepticisms, objectivity and Subjectivity, Master and Slave.

*Mal revolucionario es aquel que en cualquier parte se
imagina estar luchando al fragor de las barricadas...*
(Frases atribuidas a Hegel en: Peter Weiss, *Hölderlin*)

*Si no lo sientes, no lo lograrás; si no brota del alma, y con
fluidex de
fuerza original; si no somete firme el corazón de todos los
oyentes,
... admiración de niños y de monos tendrás... pero nunca
darás alma a
las almas si no empieza sabiéndote del alma.*
(Goethe, *Fausto*)

I.

Karl Rosenkranz, discípulo de Hegel y futuro representante del así llamado «centro» hegeliano, editó, en 1844, una de las contribuciones historiográficas más importantes que los mediados del siglo XIX hayan podido entregar a la memoria histórica y filosófica de la cultura contemporánea. El título del documento en cuestión lleva por nombre *Hegels Leben*,¹ su fecha de publicación coincide, tal vez no casualmente, con el año de la redacción de los *Manuscritos de París*, de Karl Marx, y con la fecha de la disolución formal de la Escuela hegeliana. Más que un episodio marginal, la crisis del hegelianismo era expresión y resultado del aumento de las tensiones sociales que precedieron al estallido revolucionario de 1848,² el cual, en parte, es una consecuencia directa de aquellas polémicas «teológicas», ocurridas entre 1830 y 1842, que habían sido utilizadas como vehículo de oposición política por parte de los integrantes de aquella Escuela de pensamiento «dialéctico» a la que pertenecieron Rosenkranz y Marx, la cual, por cierto, nunca fue, como se ha pensado, tan compacta cuan fragmentaria y contradictoria.

En efecto, después de la muerte de Hegel, poco a poco, fueron manifestándose aquellas tensiones sobre las que casi premonitoriamente el

¹ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1969.

² La revolución alemana de 1848 minó el concepto absolutista de la monarquía y promovió una corriente en favor del liberalismo y del socialismo. El aumento del sentimiento nacionalista entre los alemanes, así como de otros pueblos que se encontraban bajo el dominio del Imperio Austriaco ocasionó que el emperador Fernando I fuera obligado a abdicar.

propio autor de la *Fenomenología* tanto había advertido a propósito de los nuevos tiempos y, sobre todo, respecto de la posibilidad de ruptura con el período de la restauración alemana, cosa que se evidenció, primero, con la revolución de Julio y, después, con la de Febrero. Hegel estaba claramente convencido de vivir en una época de transición que llevaría a grandes convulsiones sociales e intelectuales; advenimientos propios y constitutivos de lo que llamaba «la fuerza de lo negativo», es decir, de aquel sinuoso movimiento del pensamiento que, en vida, tanto había defendido.

Al final de sus cursos fenomenológicos, el dieciocho de Septiembre de 1806, el filósofo advertía a sus discípulos sobre los nuevos tiempos:

Considerad todo lo que he dicho sobre el inicio del filosofar que ustedes llevarán adelante. Vivimos en una época importante, en un detenimiento en el cual el Espíritu ha dado un salto en el que ha salido de su figura precedente y ha adquirido una nueva. Todo el grueso de representaciones, de conceptos que han sostenido hasta ahora las cadenas del mundo, se han disuelto y se han hundido como en una imagen de sueño. Se prepara un nuevo reflujo del Espíritu. La filosofía debe, sobretodo, saludar su aparecer y reconocerlo, mientras otros, contrariándola impotentemente, permanecen estancados en el pasado, cuando, por lo demás, constituye inconscientemente la masa de su aparecer. Pero la filosofía, reconociendo tal reflujo como lo eterno, debe rendirle el honor que le es debido.

Más tarde, al concluir sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel señalaba:

«(...) después de catorce años de guerras y de una inmensa confusión, podría un viejo corazón alegrarse de ver el término de las mismas y la satisfacción; podría forjarse la esperanza de que se ha producido una conciliación verdadera. Mas, aunque ahora sea allanado un punto capital, sigue habiendo por una parte la ruptura que representa el principio católico y por otra parte la de la voluntad subjetiva».³ Y en el *Discurso de clausura de las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: «A sus latidos -cuando el topo va minando en el interior-, debemos prestar oídos y procurar infundirles realidad. Descos que esta historia de la filosofía les incite a ustedes a comprender el Espíritu de nuestro tiempo, que es natural en nosotros, y a sacarlo de su naturalidad, es decir, de su encierro sin vida, a la luz del día y -cada uno desde su sitio- conscientemente».⁴

³ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 697.

⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, vol. III, México, FCE, 1978, 518.

Los textos antes citados, ponen de relieve el interés de Hegel por los problemas relativos al hombre y a la sociedad de su tiempo. La *Fenomenología* misma, escrita entre 1804 y 1806, llegaba al final de su redacción definitiva bajo el bravo rugir de la artillería del ejército francés, cerca de las trincheras alemanas, apostadas en la ciudad de Jena, que intentaban desesperadamente repeler los ataques de las tropas napoleónicas, las cuales terminarían por resentir severamente el ya debilitado régimen monárquico germano.

Para el autor de la *Fenomenología*, resultaba imprescindible la recuperación, para la filosofía, de los problemas «subordinados de la vida de los hombres», la problemática política y social de su época; porque Hegel era un pensador de la crisis, y quería comprender el presente y su relación con el saber. Además, porque, en última instancia, el gran pensador dialéctico pudo comprender cómo su mundo asumía, cada vez más, una situación indigente y —como decía Hölderlin, el gran poeta alemán y compañero de Hegel durante su estancia en el *Stift* tubingüés— «pecaminosa». Contrariamente a lo que toda una tradición intelectual hizo pensar durante largos años, Hegel no fue uno de aquellos *metafísicos empedernidos* —en el sentido depreciado que, por lo general, la vulgaridad neopositivista le atribuye a este término—; una especie de *philosophus purus* que, por «temor a errar», acostumbraba acariciar demasiado cuidadosamente la idea de la verdad, con lo cual terminaba despreciando o menospreciando el mundo de lo humano y lo finito. Por el contrario, para Hegel, es «por temor a la verdad» que no se reconoce el hecho de que, para toda verdadera filosofía, *sólo lo absoluto es verdadero y lo verdadero es absoluto*, en tanto que lo absoluto viene comprendido como la unidad correlativa de lo «divino» y de lo «humano», del pensamiento y de la acción. (Debe recordarse que Hegel fue el primer vindicador de Maquiavelo durante el siglo XIX e, igualmente, el primero que construyó la crítica filosófica de la recién nacida revolución industrial, así como de la problematización de lo que denominaba la *sociedad civil* o el mundo *cristiano-burgués*). El autor de la *Fenomenología del Espíritu*, y de la *Ciencia de la Lógica* es, al mismo tiempo, el primer comentarista crítico de *Los Principios de economía política* de Stewart, cuya interpretación y crítica pueden ser explícitamente rastreadas, tanto en el *Sistema de la Esticidad*, de 1802, como en los cursos dictados en Jena, que abarcan el período 1804-1806, e inclusive más tarde, en las discusiones que animan sus obras de madurez.

Por ejemplo, en la propia *Filosofía del Derecho*, considerada en vano como su «delirio prusiano», Hegel dice textualmente: «(...) con todo su exceso de riqueza, la sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) no es lo suficientemente rica para poner remedio al exceso de pobreza y a la formación del populacho... Merced a ésta, su propia dialéctica, la sociedad civil se verá llevada más allá de sí (...) para buscar, de este modo, los necesarios medios de vida».⁵

En realidad, con Kant, pero más allá de Kant, el problema que Hegel se plantea es el problema de la realización del «Reino de Dios en la tierra». No es por simple casualidad que, en carta enviada a Schelling desde Frankfurt, el 2 de noviembre de 1800, Hegel escribiera: «En mi formación científica, que comenzó con los intereses subalternos de los hombres, debía necesariamente ser llevado a la Ciencia, y el ideal de mi juventud debía necesariamente convertirse en una forma de reflexión, para transformarse en un sistema; me pregunto ahora, mientras todavía estoy ocupado en esto, cómo se puede encontrar un medio para volver a una acción sobre la vida de los hombres». Y fue precisamente el arribo a la *Ciencia* -entendida ésta como la filosofía- lo que le permitió descubrir que, en su tiempo, la relación unitaria y orgánica que condiciona la vida plena y verdadera, en cuanto tal, estaba ausente.

Su época había encerrado al hombre en un mundo interior, en un «reino animal del Espíritu», lo que representaba *la muerte eterna, el punto nocturno de la contradicción*.

Su época había encerrado al hombre en un mundo interior, en un «reino animal del Espíritu», lo que representaba *la muerte eterna, el punto nocturno de la contradicción*.

Más aún, en oposición franca y abierta al quejumbroso romanticismo del concepto de naturaleza, como posibilidad inmediata de suprimir los límites de la «indigencia» tipificante de su tiempo, Hegel propone la reconstrucción, en clave negativa, esto es: dialéctica e inmanente, del «doloroso» camino del Espíritu, puesto que sólo a partir de él pueden desplegarse, en su conjunto, las oposiciones teóricas y sociales, volviéndose transparentes en sí mismas y precisando, de tal modo, el *punctum dolens* de la «cosa misma», a los efectos de concluir en su libre reconocimiento. Es éste el núcleo de la propuesta

⁵ G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, Caracas, EBUCV, 1991(2), §246, 249.

fenomenológica hegeliana, a saber: la necesidad de superar la crisis del todo por medio del esfuerzo progresivo de la *actividad sensitiva humana* -en última instancia, de la *praxis*-, que caracteriza y define a la razón y a lo real. Tal es la categoría central de esta «ciencia de la experiencia de la conciencia» que tanto cautivará al Marx de los *Manuscritos de París*: la categoría de *trabajo*.

Y, en efecto, Marx pone de relieve -como se verá más adelante- el hecho de que en la *Fenomenología del Espíritu*, «una vez percibida la esencia del trabajo, el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero, aparece como resultado de su propio trabajo».

La razón del hombre no es el *Summun* del saber, la reunión externa, pasiva, esto es: reflexiva, del conocimiento humano, sino, por el contrario, es el resultado de la reconstrucción de su historia, que opera a la luz del cuestionamiento de los presupuestos y cristalizaciones conceptuales que, por ello mismo, se le *aparecen* como fenómenos naturales y extraños a su real artífice, vale decir: a la inagotable y progresiva actividad propia del hombre en tanto que ser social, en tanto que razón «pura» y «práctica», a un tiempo, en su indisoluble unidad viviente y vivificante. Y, en efecto, toda la historia de la filosofía, considerada como la búsqueda incesante del «saber verdadero», nace de la oposición al «saber ilusorio», como crítica de la apariencia mediante el proceso de una consciente experiencia que permite descubrirla en cuanto tal.

En los términos propios de la dialéctica hegeliana, podría decirse que la filosofía se sabe a sí misma como aquel saber que se define en relación opositiva a su no-saber. En este sentido, el intento fenomenológico hegeliano consiste en interpretar el «saber verdadero» no como un término abstractamente diverso e indiferente respecto del «no-saber», o «saber ilusorio», sino como su resultado, como *la meta* a la cual llega el propio proceso del saber ilusorio, el cual se descubre a sí mismo en la apariencia de su verdad, es decir, en su *no-verdad*. Esta es la trayectoria oblicua de la «experiencia de la conciencia», que Hegel nos presenta en esta suerte de «recuerdo» -que no «memoria»- universal de la historia de la ideología de la humanidad. Ello representa la incorporación a la filosofía de la relación -característica de la filosofía clásica griega- que existe entre la vida y las formas o, en una palabra, de la *formación cultural*, asumida como *unión de la unión y de la no-unión*, esto es: como la incorporación del saber absoluto a aquellas formas del saber que antes venían calificadas

como existentes fuera de la filosofía.

Tal es el *Pathos* y, al mismo tiempo, el *Telos*, fenomenológico: la demostración del tránsito del «saber ilusorio», o aparente, al «saber verdadero», en medio de la constante lucha de la conciencia consigo misma a objeto de remontar su propia positividad. Un paso que, sin embargo, repite permanentemente los resultados obtenidos y que, contrariamente a la forma evolutiva propia del entendimiento reflexivo —característico de la filosofía moderna—, no excluye, dentro de sí, los estadios anteriores —aquellos pasos o, como dice Hegel, aquellas *figuras de la conciencia*, que le son precedentes—, sino que los asume en permanente y concreta unidad, los recupera y mantiene en viva tensión. Todo lo cual confirma el sentido y la dirección del saberse —o *reconocerse*— a sí mismo del saber aparente en cuanto que saber absoluto, pero no como punto de partida, es decir, como *pre-su-posición* o *a priori*, sino más bien, como *resultado* necesario y determinante, por medio del propio concrecimiento de la conciencia que, en cuanto conciencia, sólo al final de todo el proceso logra reconocerse a sí misma, conjuntamente, en su error y en su verdad.

Tal es, como ha indicado Jacques D'Hont, el «grito de guerra» de la dialéctica: «dinamizar los conceptos inertes», «tornar fluidos los pensamientos fijos», «suprimir las oposiciones solidificadas». ⁶ Desechar las quimeras trascendentes que se vuelven extrañas, ajenas al mundo del hombre, pero sin dejar de comprenderlas, de entender su origen y significado último; conducirlo a su existencia y situación concreta en la *societas*; hacerle comprender la necesidad de las oposiciones que se manifiestan, como parte constitutiva de la verdad para, finalmente, y a partir de la crítica de todo lo existente, «suprimir las oposiciones solidificadas» y «unificar los opuestos», poniendo el ser y el no-ser en el devenir, la escisión en lo absoluto, lo finito en lo infinito y viceversa, a fin de conquistar la unidad correlativa de los términos. Este es el diseño programático de la *Fenomenología del Espíritu*, en particular, y de la obra de Hegel, en general. Por encima del criterio propio del maniqueísmo ilustrado, la historia, en sus diferentes momentos, no es la historia del error sino la historia

⁶ Cfr.: Jacques D'Hont, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, 13-59.

de la alienación que debe ser superada, al tiempo de asumir el necesario advenimiento de nuevas formas de alienación a lo largo de la trayectoria del proceso y desarrollo del Espíritu humano, como punto de partida de nuevos aspectos críticos y de nuevas reconstrucciones económicas, sociales, políticas y, en definitiva, intelectuales, ya que sólo el pensamiento es punto de partida de toda posible interpretación de los antagonismos existentes en la realidad.

Es así como el saber deviene hacer y el hacer saber. La filosofía hegeliana de la experiencia de la conciencia es una *crítica de la razón instrumental*: la autoconciencia y el sistema de la crítica de toda presuposición y de todo prejuicio.

Rosenkranz publicó una de las más bellas y completas biografías de Hegel que se haya escrito. Pero lo hizo en un momento de crisis del saber: en un momento que la alienación de la sociedad de su tiempo había llegado a su punto neurálgico, en la que nuevas formas de dominio y opresión comenzaban a desplegarse. Era el momento de la máxima enajenación de su época; del culto al dinero y a la fetichización de la mercancía; del desencuentro entre el productor y lo producido, de la división entre el trabajo del campo y el de la ciudad: en consecuencia, de la división entre los hombres mismos. Era, en definitiva, el momento de enfrentarse a la historia y asumir la filosofía en su verdadera dimensión, es decir, como *crítica radical de lo existente*. Era, pues, y en último análisis, el momento en el cual la joven intelectualidad de la época buscaba fundamentar sus argumentos en aquél pensador que, según Rosenkranz, condujo, como Dante, la conciencia humana «desde el infierno de la naturaleza, a través del purgatorio de la acción humanamente ética, hasta el paraíso de la conciliación religiosa y de la libertad científica».

Tanto Rosenkranz como Marx han reconocido en Hegel al pensador de la crisis de su tiempo, porque Hegel supo vencer el tedio de la historia y encontrar tras ella el sentido histórico de nuestro ser.

II.

La Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* es un texto peculiar. En ella, su autor quiere romper, en sentido enfático, con las ilusiones que *el absoluto* diseñado por la modernidad filosófica había convertido en ley natural. Hegel se muestra mordaz e irónico, al punto de que el lector llega a sentir el fuerte contraste que existe entre el meticuloso y comedido estilo del Prefacio y aquellas

breves páginas, en extremo francas, descarnadas.

En este «proceso a las formas de la reflexión» —una auténtica *Expurgatio* del entendimiento—, Hegel muestra cómo el Espíritu filosófico ha quedado represado en medio de la, hasta entonces, irresoluble duplicidad que lo conduce, por un lado, a lo estrictamente fenoménico y, por el otro, al nouménico más allá. Semejante fractura del ser y del pensar, parece imponer al autor la violencia con la cual juzga a esta vanidosa apariencia de verdad, *im-puesta* sobre el libre pensamiento. En efecto, el *escepticismo*⁷ hegeliano pretende descubrir, en su *no-verdad*, la situación de independencia del pensamiento y del ser que la instrumentalización del mundo moderno —ávido de certezas perentorias— ha fraguado: esa imagen puramente intelectual que impide reconocer la imagen de sí en el espejo del otro.

Por una parte, la «pura» y «sola» verdad, como saber universal y absoluto, esto es, como más allá, no pasa de ser una abstracción pura y simple, que penetra la realidad de un modo irreal, en cuanto que es una «verdad» separada de aquel saber que pretende aprehenderla. Por la otra, el saber inmediato, que se sitúa fuera de la «verdad», no es más que *un otro* saber, que niega a aquél otro y que, excluyéndose de aquél, permanece, por un lado, como otro «absoluto» alternativo frente a la «absoluta verdad». En este sentido, ambas posiciones mantienen la presuposición de ser absolutas, poseedoras de una «única» y, por lo tanto, «exclusiva» verdad: respectivamente, *la suya*. Todo lo cual las hace, para el intelecto, irreconciliables entre sí. De tal manera, se *presupone* que lo «absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real (*reel*)»; de modo que el saber que se sitúa fuera de la verdad, es una verdad «tan verdadera» y, además, tan independiente de aquella como la propia verdad: «hipótesis con la que lo

⁷ Hegel diferencia el escepticismo antiguo del moderno para tomar partido por el primero y denunciar las inconsistencias del segundo. En 1802, es decir, cuatro años antes de la redacción de la *Fenomenología*, en un artículo, publicado en Jena, en la *Kritisches Journal der Philosophie*, Hegel había dado cuenta del escepticismo moderno, particularmente en la exposición hecha por Schulze, diferenciándolo de la fuerza especulativa que está presente en el modo antiguo de concebirlo. Cfr.: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, en: G.W.F. Hegel, *Werke*, Hegel-Institut Berlin e.V., Talpa-Verlag, 2000, t.2., 213-72.

que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad».⁸

La vía propuesta por Hegel es, en cambio, la de la filosofía como única posibilidad para la reconciliación y el reconocimiento de las mismas. Se trata de la toma de conciencia que la propia conciencia comprende respecto de sí misma. La forma bajo la que Hegel intenta realizar esta operación crítica es la forma escéptica clásica, es decir, la desarrollada por los antiguos –y en ningún caso por el escepticismo moderno–, única alternativa del Espíritu que lo coloca en la situación de examinar en su sentido más profundo el significado concreto de la verdad:

(...) Ajustarse a la propia convicción es ciertamente más que rendirse a la autoridad; pero el trazar una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad. En cambio, el escepticismo, proyectado sobre toda la extensión de la conciencia, tal y como se manifiesta, es lo único que pone al Espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales(...).⁹ Bajo el estigma spinoziano del *Omnis determinatio est negatio*, Hegel insiste: «Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado la pura nada, haciendo abstracción de aquello de lo que es resultado. Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero».¹⁰

A la luz de semejantes consideraciones, el saber aparente y la ciencia verdadera, o «saber absoluto», se constituyen como términos fundamentales y orgánicamente articulados –*via negationis*– de toda una problemática sobre una doctrina de la conciencia que no rechaza –como las posiciones tradicionales de la reflexión del entendimiento lo habían hecho– todo el conjunto de opiniones y prejuicios que conforman el universo del saber aparente, el cual ha sido *puesto* frente a una «pura y limpia» científicidad, a saber: ha sido construida sobre el vacío. Más bien, Hegel encuentra en el saber aparente la respuesta a la fractura, abstracta e intelectualista, existente entre lo verdadero y lo falso. De esta manera, el saber aparente puede ser identificado con la concepción marxiana de la ideología en su sentido original, es decir, en su complejo y

⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1978, 52.

⁹ *Op.cit.*, 54-5.

¹⁰ *Ibid.*

problemático sentido dialéctico. En última instancia, se trata de comprender que todo fenómeno que, en apariencia, contrasta con la verdad misma en cuanto que totalidad, no puede desprenderse -ser rechazado de plano-, porque en él se haya presente un momento importante de su riqueza, su contenido y su propia toma de conciencia.

El esfuerzo hegeliano de sorprender detrás de aquellos pensamientos, representaciones, quimeras y opiniones lo absoluto, tiene como propósito poner a prueba «la verdad de la verdad», al hacerle transitar por la difícil «procesión» del Espíritu, por el calvario de la experiencia; procesión sin la cual el absoluto sería «la soledad sin vida». Así, el periplo que conduce del saber aparente al saber absoluto es, pues, el camino del dramático y desmitificador traspaso de las diferentes posiciones del saber aparente, que se delatan en su deficiencia e incapacidad para la verdad, que van pereciendo para dar comienzo a nuevas formas y figuras, siempre nuevas y siempre viejas. Este es, para Hegel, el transcurrir de la experiencia que la conciencia, que experimenta sobre sus propios pasos, lleva a cabo, cabe decir: que va sometiendo a prueba, verificando, falseando, en medio de su absoluto devenir: el devenir de la verdad que le es inmanente al saber, precisamente, porque «este camino hacia la ciencia es ya, él mismo, la ciencia».¹¹ El oficio de la filosofía -y especialmente, de su «movimiento dialéctico»- consiste, pues, en hacer explícita esta experiencia en la que el concepto y el objeto coinciden y en el que, finalmente, se concluye con la necesaria reafirmación del originario punto de partida, mostrándose, así, la verdad y la completitud del movimiento espiral, y sin duda sinuoso, de la totalidad concreta.

III.

En 1844, en París, el joven Marx estudiaba el origen y la estructura del problema de la enajenación que experimentan los hombres en el interior de la sociedad burguesa, siguiendo para ello los términos de la polaridad constitutivos de la dialéctica, ya descritos por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, treinta y siete años antes, es decir, en 1807.

¹¹ *Op.cit.*, 60.

Marx había concentrado su atención en la lectura de las páginas hegelianas dedicadas a la *Independencia y sujeción de la autoconciencia*, y particularmente en los párrafos relativos a la relación de la oposición existente entre el *Señorío* y la *Servidumbre*, donde, en su opinión, se encuentra *la fuente verdadera y secreta de la filosofía hegeliana*. En estas páginas, el joven pensador, ya desde entonces, pudo captar la fuerza crítica con la cual Hegel había diseñado y expuesto los fundamentos históricos y conceptuales que tipifican a la sociedad moderno-ilustrada.

Según Marx, «lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como el principio motor generador) es, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo».¹²

La lectura de aquellas páginas de la *Fenomenología del Espíritu* le hizo comprender a Marx que *la lógica de la oposición correlativa de los términos*, propia de la relación de *Señorío y Servidumbre*, es el resultado necesario y determinante de las relaciones laborales, sociales y políticas de una época escindida en sí misma, desgarrada e invertida, es decir, enajenada, como lo es la era *cristiano-burguesa*. En efecto, sólo al transformar el mundo natural por medio del trabajo los hombres llegan a modificarse a sí mismos, y sólo mediante su producción y consecuente intercambio pueden llegar a crear las condiciones objetivas que les permiten conquistar su reconocimiento como sujetos.

No es verdad que Hegel pensara que la dialéctica de *Señorío y Servidumbre* comportara en sí misma una suerte de estructura inmóvil o ahistórica, propia de una relación trascendente o eterna. Como tampoco pensaba Hegel que se trataba de una relación inmodificable o «natural» en sí misma. Más bien, la relación dialéctica de *Señor y Siervo*, como momento característico del horizonte problemático de la conciencia desgarrada o escindida, sólo puede presentarse, en la totalidad de su plena concreción, como un determinado momento del desarrollo de las fuerzas productivas de la historia humana, es de-

¹² Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, 189-90.

cir, en el seno mismo de una específica y muy particular manera de la producción de la sociedad. En este sentido, cabe decir que, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel va mostrando el proceso de comprensión mediante el cual el hombre se va constituyendo como un ser histórico; y esto, precisamente, es lo que quiere decir cuando afirma que «lo verdadero no se aprehende y se expresa sólo como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto».¹³

En efecto, en su *viaje de descubrimiento* a través de la diversidad de las formas y de las formaciones de la conciencia, Hegel llega a mostrar que no hay objetos dados directamente a la conciencia que sean capaces de determinar los juicios que elaboramos sobre ellos, porque la conciencia contiene, de un modo inmanente, la conciencia de sí misma o, como la llama Hegel, la *autoconciencia*, la cual siempre se haya mediada y, por ello mismo, siempre se encuentra en situación de dependencia respecto de la estructura del reconocimiento mutuo entre los agentes autoconcientes.

El hecho de que se haya pretendido inútilmente establecer *seguridades externas*, esto es, principios «preventivos», «previsivos» o, en última instancia, «metodológicos» –y, en este sentido, puramente abstractos–, a fin de promover modelos «afortunados» de reconocimiento, no quiere decir que la estructura del desgarramiento detectada por Hegel no siga teniendo, para nuestro tiempo, un valor indiscutible. Todo lo contrario. Esa estructura expresa, una y otra vez, el hecho de que los fallidos intentos por superarla deriven en sustancia de formulaciones meramente instrumentales, de naturaleza reflexiva o religiosa, como términos extremos entre el conocimiento y la fe. No obstante, más allá de esas formulaciones, de lo que se trata es de comprender lo que de nosotros mismos se requiere en el *aquí y ahora*; es decir, que seamos, una y otra vez, capaces de reconstruir nuestro pasado y de someterlo a una profunda y desprejuiciada reconsideración crítica e histórica. Pero, sobre todo, es menester comprender que la reconstrucción de la totalidad del proceso que da cuenta del *hic et nunc*, sólo puede ser posible si es concebida como una introducción a la interpretación *del presente y de lo real*, es decir, si se es capaz –*via negationis*– de superar los prejuicios y las posiciones prefijadas o presupuestas, llegando de

¹³ G.W.F. Hegel, *Op. Cit.*, 15

este modo a la comprensión, como dice Hegel, de que «el resultado es lo mismo que el comienzo, simplemente porque el comienzo es el fin.¹⁴ Una vez más: comprender quiere decir superar».

En tal sentido, y a los efectos de volverse hacia sí mismos, los hombres tienen que hacer un esfuerzo por remontarse sobre la inmediatez, a fin de descubrir el hecho de que, históricamente, son absorbidos por el deseo y la consecuente lucha por satisfacerlo. Descubren, entonces, que no se trata del simple deseo animal, el cual, a diferencia del deseo humano, no comporta otro sentimiento que el de preservar la vida, es decir, el de alimentarse, guarnecerse y reproducirse. Aquí se trata del deseo que convierte al hombre en sujeto libre e históricamente consciente de sí mismo. Es, pues, el deseo que se dirige no hacia un determinado objeto dado, sino hacia otro deseo, pues, en este caso, el deseo amerita de otro ser, de un otro ser deseado, tal y como, por ejemplo, el acto de amar implica el acto de ser amado, esto es, el de ser reconocido por el otro, quien es, en consecuencia, un *otro para este otro*, o sea, un *sí mismo*.

De tal manera que es sólo mediante el deseo que los hombres toman conciencia de sí mismos, en tanto que el objeto de su deseo se presenta en oposición a él, y en tanto que al hacerle tomar conciencia de su diferencia respecto de él conquista su reconocimiento como sujeto. Al trazar los límites de su objeto, con ello el sujeto traza sus propios límites. Al determinarlo se determina a sí mismo. Él es *en y para* su deseo. Es el yo en cuanto que yo del deseo, en cuanto que no-yo, siendo el deseo, o no-yo, el punto de partida de la conciencia de sí mismo, es decir, la confirmación de la conciencia en acto de su libertad. Es, pues, el deseo lo que impulsa a los hombres a la acción transformadora, a la *negación determinada* de la objetividad como expresión concreta de su propia satisfacción.

Pero el yo no es, como ya se ha dicho, un concepto vaciado de contenido histórico, un ser aislado y contrapuesto al mundo que lo rodea. Reconocerse es, por tanto, transformar la acción emprendida en algo objetivo. En una expresión, la realidad se construye como resultado de la actividad, de la confrontación, de la lucha, por la conquista del reconocimiento.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Op. Cit.*, 17.

Es verdad que, en un primer momento, el yo se presenta como individuo, como hombre aislado y libre frente a lo dado. Pero, poco a poco, y en virtud del hecho de que su deseo no es sólo suyo sino que es un deseo compartido, el yo-individuo va tomando conciencia de que es un yo social e histórico. Ese yo, que ahora se sabe *nosotros*, como yo que toma conciencia de sí mismo, llega a ser porque se sabe autoconciencia, porque para que la autoconciencia pueda nacer del sentimiento y para que la realidad humana se pueda constituir en el interior de la realidad objetiva, es necesario que dicha realidad sea múltiple, diversa. El hombre, en consecuencia, sólo puede ser *los hombres*, los cuales viven en un *mundo de espejos* que los reflejan y en los que se reflejan, en los que buscan ser reconocido para poder reconocerse a sí mismos. Es por ello que, como dice Hegel, los hombres sólo pueden ser lo que son *en el seno de un rebaño*. De tal manera que la autoconciencia *es* porque *es* para otra autoconciencia y sólo puede *ser para sí misma* como *ser reconocidos para otro*.

Los hombres se alimentan del deseo como los animales se alimentan de los impulsos. Por eso, para que los hombres sean auténticamente humanos y se diferencien de los animales, su deseo debe prevalecer sobre el impulso del animal. La diferencia consiste en que el animal pone a prueba sus impulsos para preservar su vida, mientras que los hombres ponen en riesgo su vida para satisfacer sus deseos. Mas su riesgo ante la muerte crea una nueva forma de vida, una nueva realidad en la que ahora se reconocen, y en la cual se reafirman en su condición de hombres. Deseando, los hombres luchan por ser reconocidos, aún a riesgo de perder la vida. El resultado de este deseo y de esta lucha a muerte por el reconocimiento, pone de manifiesto la inescindibilidad de la relación entre la acción y el conocimiento, entre el bien y la verdad, la libertad y la razón, el sujeto y el objeto, la *Theoria* y la *Praxis*. Ya no es posible insistir, después de descubrir esta *experiencia de la conciencia*, en una presunta distinción de contenido entre el conocimiento y la acción, entre la razón teórica y la razón práctica. Como dice Vico, *Verum et factum convertuntur*.

De todo lo dicho hasta ahora, se llega al siguiente resultado: el sujeto autoconsciente mantiene una relación de negación respecto de la otra autoconciencia. Pero el fin de su negación consiste en el hecho de que cada autoconciencia aspira a ser reconocida por la otra, en su deseo de imponerse sobre ella, es decir, de imponerle su razón, su verdad y, en último término, su

satisfacción como norma de sí misma y de lo que no lo es, cabe decir, de la otra autoconciencia. No obstante, si en un primer momento la primera autoconciencia puede llegar a conquistar su deseo, no menos cierto es que la otra autoconciencia aspira a ser igualmente reconocida, tornándose negativa respecto de la otra autoconciencia. De tal modo que cada autoconciencia se hace consciente de su negatividad respecto de la otra, produciéndose así una situación de mutua oposición polar. Y, en este aspecto, cabe recordar la afirmación hegeliana presente en el §119 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*: «La representación de la polaridad, de tanto uso en la física, contiene en sí la más exacta determinación de la oposición; y, aunque la física se atenga a la lógica ordinaria, ella se espantaría si desarrollase la polaridad y llegase a los pensamientos que en ella están contenidos».

Términos tales como positivo y negativo, polo norte y polo sur, arriba y abajo, etc., son términos que traspasan los límites trazados por la lógica de la reflexión. Cada uno de ellos, para poder autoafirmarse, necesita del reconocimiento del otro término, que en cuanto término de la relación no es tan solo *el otro* para cada uno de los términos, sino específicamente *su otro* término, es decir, el término en virtud del cual él es lo que es y no cualquier otra cosa. De tal modo que, por ejemplo, el polo norte es, por una parte, un polo diverso en sí mismo que puede ser para sí; pero, por otra parte, el polo norte no puede ser indiferente respecto de su relación determinada con el polo sur. Del mismo modo, el polo sur no puede ser indiferente respecto del polo norte. Sólo se puede reconocer a sí mismo en función de su relación polar con su otro. Es verdad que cada uno de ellos es para sí mismo, en cuanto que cada uno es la supresión del otro y de sí mismo. Pero ambos son en sí mismos en tanto que ambos son, como dice Marx, esencialmente *polos*. Lo que los diferencia es, a la vez, el contenido de lo que los identifica. Cada uno de ellos es la razón de ser del otro. Ambos constituyen *la unidad de la unidad y de la no-unidad*. En efecto, dice Marx en la *Kritik* del '43:

(...) Polo norte y polo sur son, ambos, polos; su esencia es idéntica; sexo femenino y sexo masculino pertenecen por igual a una especie, tienen una misma esencia, que es la esencia humana. El norte y el sur son determinaciones opuestas de una misma esencia; representan la diferencia de una esencia en el más alto grado de su desarrollo. Son la esencia diferenciada. Son lo que son simple y únicamente como determinaciones

distintas en cuanto que son distintas determinaciones (...)

Esta lógica de la oposición polar es, además, la lógica que permite comprender la relación existente entre el macho y la hembra, el padre y el hijo, la derecha y la izquierda y, por supuesto, la relación de oposición existente entre el Señorío y la Servidumbre.

En relación con esta última, cabe señalar que en la medida en que uno de los términos decide que su autoconciencia es más importante que su propia vida, la exigencia de reconocimiento se convierte, para él, en el punto de partida de su lucha. Pero cuando, temiendo por su vida, se somete a la autoridad del otro, ambos entran en una relación determinada por la lógica de la oposición. A partir de ese instante, el Señor, en su condición de autoconciencia libre, impone sobre el vasallo su razón, sus normas, sus principios, sus verdades y valores. Entre tanto, el Siervo, sometido por el amo, somete a la vez su deseo ante la posibilidad de perder la vida, y es entonces cuando le permite al amo imponer su voluntad sobre la suya. De este modo, el siervo enajena su autoconciencia y deja de ser autónomo. Frente a él hay una autoconciencia que ya no lo reconoce en su autonomía, que se le ha impuesto y que lo ha reducido a un ser dado y otro.

No obstante, el Siervo, sometido por el Señor, asume su condición y su verdad, al punto de cultivarse en la labor para el Señor a fin de ser reconocido por éste y conquistar, por la vía del propio esfuerzo y la tenacidad, la condición de autoconciencia. Como se dice en las *Escrituras* —y Hegel cita—: (...) *maldita será la tierra por amor de ti; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida (...) y con el sudor de tu frente te granjearás el pan hasta que vuelvas a la tierra (...): Ora et labora. Ruega y maldice.*¹⁵ Por eso dice Hegel, en la *Filosofía del Derecho*, que *El hombre en cuanto se encuentra en situación inmediata e inculta, se encuentra en un estado en el que no debe estar y del cual tiene que salir. La doctrina del pecado original —concluye Hegel— sin la cual el cristianismo no sería la religión de la libertad, tiene esta significación.*¹⁶ Sólo el trabajo educa para la libertad.

¹⁵ Cfr.: *Apporismen aus Hegels Wastebook*, [1803-1806], en: G.W.F. Hegel, *Werke*, Hegel-Institut Berlin e.V., Talpa-Verlag, 2000, t.2., 540-567. Traducción al castellano de José Rafael Herrera: G.W.F. Hegel, *Los Aforismos de Jena*, Caracas, UCV, 2005 (en imprenta).

¹⁶ G.W.E. Hegel, *Filosofía del Derecho*, *Op.cit.*, §18, Adic., 75.

La capacidad que poseen los hombres de ser libres se sustenta en la capacidad de realizar acciones consecuentes con nuestros personales compromisos prácticos. En otras palabras, se sustentan en nuestra capacidad de producir. Poseer voluntad –ser libres- significa ser capaces de actuar en consecuencia con el espíritu de nuestro tiempo y de acuerdo con las normas que el propio tiempo establece. *Actuar*, por ende, quiere decir *actuar pensando*. Lo contrario de la libertad sería actuar por instinto, impulsado por el mero deseo, el impulso natural o, en última instancia, por el hábito. En tal sentido, la agresión del bárbaro está muy lejos de garantizar la conquista de la libertad.

Por otra parte, sólo se puede ser libre si se es reconocido como tal. La libertad sólo es posible cuando existe entre los hombres el mutuo reconocimiento, esto es: aquella relación de la diversidad de autoconciencias en cuya validez recíproca es posible comprender la diferencia. La libertad es, pues, social y depende de los logros que se conquistan colectivamente, no solo de lo que privadamente pretenda alcanzar cada individuo. Es por ello que la libertad supone el acuerdo de normas compartidas por un determinado grupo social. Por el contrario, como dice Hegel en la *Fenomenología*: «Cuando la individualidad obra de un modo egoísta, no sabe lo que hace, y cuando asegura que todos los hombres obran de un modo egoísta, no afirma sino que ningún hombre tiene conciencia de lo que es la acción».

De manera que es, precisamente, gracias al trabajo y sobre la base de su consecuente formación cultural –como resultado de su sometimiento al señor- que *ahora*, en su condición de sujeto autoconsciente, el Siervo exige del amo, no sin justicia, que se le reconozca con justicia. Ya el Señor no puede seguir permaneciendo indiferente respecto de su diferencia. El Siervo ha crecido como sujeto objetivamente, su lema *ahora* es también el del Señor: *vencer o morir*. No obstante, y más bien como consecuencia de ello, tiene lugar una confrontación abierta y directa por el reconocimiento; una confrontación cuyo desenlace conduce a una lucha a muerte, con base en la necesidad que se tiene por ser reconocido. El Siervo ha llegado a la comprensión de la pura contingencia de la primacía del Señor sobre él. Pero, de igual modo, el Señor llega a comprender que el reconocimiento que exige del Siervo no puede suplantarse el reconocimiento libre que el Siervo requiere y que no puede servir para seguir imponiendo su original pretensión de aceptar sus normas como

normas universales, verdaderas y objetivas. Ha llegado la hora de la crisis, del desgarramiento, de la escisión. Y es justo en medio de esa hora en la que se presenta el desenlace decisivo entre estas dos autoconciencias, estas dos razones opuestas, estos dos modos polarizados de concebir la realidad.

Mas sólo entonces el Señor y el Siervo saben que se hallan indefectiblemente encadenados entre sí, que son *uno para el otro*. He aquí la *fuentes verdadera y secreta de la dialéctica hegeliana*, a la que hiciera mención el joven Marx en los *Manuscritos* del '44.

Observando la historia de la humanidad con criterio retrospectivo, no resultaría incorrecto afirmar que ella está a la disposición del Siervo y no sólo del Señor, pues en la medida en la cual el Siervo se prepara mediante su formación social y cultural para el trabajo, mediante la *negación que conserva*, es decir, en una negación que no es simplemente destructiva sino, necesariamente, reconstructiva, el Señor se limita al ocio que produce la originaria negatividad de su dominio a la que progresivamente se va enajenando hasta perder la propia autoconciencia. No obstante, es menester afirmar que así como todo Siervo deviene Señor, de igual modo, todo Señor deviene Siervo. Por lo cual, resulta indispensable que, al momento de los ajustes finales de cuenta, tanto el Señor como el Siervo reconozcan la mutua correspondencia, la necesidad recíproca, el reconocimiento compartido, la historia en su complejo conjunto de oposiciones y de reordenamiento de las relaciones polares.

Este es el camino de la espiral del devenir humano. Este es el triunfo no de la muerte sino de la vida. Triunfo que, gracias a la crisis y a los desgarramientos, conquista el reconocimiento recíproco, que tanto lo uno como lo otro reivindican como legítimo derecho compartido.

Basta tan solo, para concluir, recordar las palabras de Hegel en la Enciclopedia: «Las cosas vivas tienen, respecto de las muertas, el privilegio del dolor; y cualquiera que sea el modo como son determinadas, produce en ellas un sentimiento de negación, porque como seres vivos, llevan en sí la universalidad de la vida, que por lo mismo que traspasa los límites de la existencia individual, pone en ella la negación y la contradicción (...).»¹⁷

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1999, §60, 162.

Acaso, en estas palabras, se pueda encontrar la fibra más íntima de todo el tejido de la historia y de la conciencia de la lucha, siempre múltiple y siempre una, presente entre los hombres.