

Hegel contra sus intérpretes

Resumen:

En nuestra opinión, las traducciones al español de las obras de Hegel no atinan a llevar al lector a una interpretación correcta del pensamiento de Hegel. Los intérpretes de Hegel, sobre todo A. Kojève, M. Heidegger, N. Hartmann, expulsan a la dialéctica de la obra de Hegel. Para ellos, ni Feuerbach ni Marx existieron. Hemos elaborado un Glosario de Términos Hegelianos respecto de cómo se han traducido y nuestras críticas a esas traducciones, «*Hegel, un desconocido*».

Palabras clave: Dialéctica, concepto, trabajo, espíritu, actividad.

Abstract:

In our opinion, translations that have been done to Hegel's works to Spanish do not tend to lead the reader to the right interpretation of Hegel's thoughts. Hegel's interpreters like A. Kojève, M. Heidegger and N. Hartmann dismiss Hegel's dialectic and even ignore Feuerbach as well as Marx's existence. Thus we have worked on a Hegelian Glossary of terms, regarding the different ways his works have been translated and our criticisms to those translations, «*The unknown Hegel*».

Keywords: Dialectic, concept, work, spirit, activity.

* Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela.

La filosofía sólo existe cuando constituye un mundo de pensamiento común, un mundo de conceptos inteligibles y comprensibles. El texto en el que aparece expuesta una filosofía se lee para comprenderlo y así explicarlo a otros, comunicarlo. Según esto, la interpretación de una filosofía es fundamental para que ella salga del texto en que está expuesto y cobre existencia en las conciencias.

Los intérpretes cumplen la función de transmitir, lo más claramente posible, el pensamiento del filósofo interpretado. Como vemos, la labor del intérprete es de gran importancia. Es como si volviese a crear el pensamiento del filósofo. Cabe preguntarse si esta labor se cumple cuando se trata de la interpretación de Hegel. Hay autores que pueden desanimar a cualquier lector, el cual, es siempre un intérprete. Theodor Haering proclamaba que «era un secreto a voces que ninguno de los intérpretes de Hegel era capaz de explicar, palabra por palabra, una sola página de sus escritos» y continuaba diciendo que «la lectura de las obras consagradas a exponer la filosofía de Hegel no servía de absolutamente nada a aquel que quisiera abordar el estudio directo de las obras del filósofo».¹

Sin embargo, contamos con numerosos intérpretes de Hegel, muchos de ellos traducidos al español y que han ejercido gran influencia en los medios académicos. ¿Han logrado estos intérpretes introducir a los interesados en el pensamiento de Hegel, a una comprensión real del pensamiento de Hegel? Trataremos de mostrar que algunos de los intérpretes más utilizados e influyentes no prestan mucha ayuda al interesado en Hegel. Empezaremos por la obra de Alexandre Kojève, «*Introducción a la lectura de Hegel*», publicado en París, por Gallimard en 1943 y que recoge los cursos dictado por Kojève entre 1933 y 1939. Esa obra fue vertida al español por la editorial La Pléyade entre 1975 y 1987, en cuatro volúmenes. El primero de ello, *La dialéctica del amo y del esclavo de Hegel*, ha ejercido gran influencia no sólo entre los estudiosos de filosofía, sino también en sociólogos y psicólogos. Es una obra de gran prestigio. Después del libro de Fukuyama se le llegó a considerar «el más grande intérprete de Hegel». La lectura que hace Kojève, de la *Fenomenología* ya fue criticada en 1949

¹ Th. Haering, «*Hegel, sein Wollen und sein Werk*» volumen 1, Leipzig, 1929, Prefacio.

por Georges Canguilhem quien se alegró mucho por la publicación de la traducción de Jean Hyppolite de la *Fenomenología* (1941) y de la *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, del mismo autor, pues así el lector francés, preocupado por comprender a Hegel, tenía un acceso directo a la obra de Hegel, y no sólo a «las ideas que la lectura de Hegel había inspirado al señor Kojève».² Nos parece que Canguilhem tenía sobrada razón respecto a la lectura de Kojève. En muchos trabajos nuestros, aparecidos en artículos y libros,³ hemos criticado la interpretación de Kojève. Hoy repetiremos esa crítica, profundizándola para demostrar que ella destruye la *Fenomenología*, convirtiéndola en textos inconexos, yuxtapuestos arbitrariamente. Ya al decir Kojève que «la *Fenomenología* es una descripción fenomenológica (en el sentido husserliano del término)» le quita toda la dialéctica propia de esa obra. Kojève empieza su curso con la interpretación amo-esclavo. Elimina toda la primera parte de la *Fenomenología* en la que Hegel expone como evoluciona el espíritu desde la *oposición* entre la conciencia y el mundo sensible, hasta la autoconciencia que pone fin a la oposición sacando de sí misma el mundo, dicho en su lenguaje «la conciencia es para sí misma, es la diferencia de lo indiferenciado».⁴ En esa misma página Hegel nos dice que «en su figura esencial es el concepto puro». Digamos de paso que la traducción de *Begriff* por concepto es la correcta. Influidos por las traducciones francesas en lengua española se ha acogido el término *noción*, lo cual es totalmente desacertado e impide comprender la filosofía de Hegel y su relación y estructuración por la lógica. Pues concepto significa el pensamiento estructurado por lo universal (no-sensible) y lo singular (sensible). Esto singular y particular serán pensados por el entendimiento hasta que lo universal se objective y adquiera la forma de lo particular y lo sensible, esto es, sacará de sí mismo *diferencias que no son diferencias*. Esta relación constituye las figuras (*Gestalten*). Noción hace desaparecer esta relación, la cual permitió decir a Hegel que «todo es un silogismo».⁵ Las categorías de la dialéctica de Hegel, de su lógica, desaparecen en la interpretación de Kojève. Basta con ver lo que

² *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* N° 4, 1948-1949. Estrasburgo.

³ *Hegel, un desconocido*, Mérida 1998-Revista venezolana de filosofía, N°s 14, 15, 16, 17, 24.

⁴ *Fenomenología del espíritu*, 103, F.C.E. 1966.

⁵ *Enciclopedia* § 181.

dice del estoicismo. Para entender su mala interpretación veamos lo que dice Hegel en la *Fenomenología* sobre el estoicismo. En la Pág. 124 (F.C.E.) Hegel dice que el «estoicismo en cuanto *abstracción* se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene en él mismo contenido alguno, sino un *contenido dado*».

El estoicismo, al replegarse la conciencia sobre sí misma efectúa una negación de la realidad, pero no es una negación absoluta, sino que la realidad sigue presente, y es ella la que dirige su acción. Es negación imperfecta, no se ha consumado como negación absoluta. El estoico no es libre puesto que la realidad lo obliga a actuar, está determinado por esa realidad. El estoico logra la libertad haciendo abstracción de todo, abstrayéndose o separándose de todo. Sin embargo, el mundo sigue frente a él, sigue en su conciencia como algo *dado*. Es a esto que llama Hegel *determinismo*. Ciertamente, la conciencia puede elegir entre las diversas alternativas, pero la elección no es libertad sino *libre arbitrio*. La conciencia no se determina a sí misma para seguir los principios o normas que saldrían de ella, sino que está determinada por una realidad no producida o engendrada por ella y puesta en el mundo sensible. El libre arbitrio es una *contradicción*. La conciencia sabe de su libertad, puede abstraerse de todo, pero no es capaz de producir desde ella sus principios y normas. Es esta contradicción la que heredará el escepticismo. Tendrá que llegar a la libertad por la negatividad absoluta, la negación del mundo externo de forma total.

El estoicismo no pudo resolver la contradicción. La resolverá el escepticismo por ser «la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia».⁶ Lo que Hegel afirma en la *Fenomenología* lo mantendrá en la *Filosofía del derecho*: «El libre arbitrio, en lugar de ser la voluntad en su verdad, es, antes bien, la voluntad como *contradicción*», es por esto, continúa Hegel, que «El determinismo ha opuesto, con razón, a la certeza de aquella abstracta autodeterminación el *contenido*, el cual como algo encontrado no está contenido en aquella certeza y por eso le viene del *exterior*, aunque este exterior sea la tendencia, la representación, en general del modo que sea, es conciencia llenada de tal modo que el contenido *no es la propia actividad autodeterminante como tal*».⁷ Anotemos

⁶ *Fenomenología del espíritu*, p. 126-F.C.E.

⁷ *Filosofía del derecho*, § 15-Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. Traducción: Eduardo Vásquez

aquí que el problema planteado en la *Fenomenología* vuelve a aparecer en la *Filosofía del derecho* ya que se trata de la libertad y de las *figuras* (Gestalt) por las que hay que pasar para llegar a ella. Contrariamente a lo que dice Heidegger creemos que puede dilucidarse a Hegel a partir de sus propias obras, aunque sean posteriores a la *Fenomenología*. No se trata de «penetración filosófica», sino de ver a Hegel como un pensador consecuente, con un problema central en toda su filosofía que es el de la libertad. Veremos también que la significación del amo y del esclavo se dilucidan en la *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho*.

Así, pues, el estoicismo transita al escepticismo porque tiene que eliminar la contradicción. No se trata en absoluto, como dice Kojève, que el «estoicismo es superado porque es aburrido y el escepticismo, porque es inquietante y estéril».⁸ El contenido *dado* en la conciencia estoica anula su libertad y no puede reemplazar ese contenido dado por uno engendrado y puesto por ella. Lo que inició el estoicismo lo continuará el escepticismo.

Llegará a la conciencia liberada de todo contenido y se convertirá en libertad abstracta o libertad del vacío. Será conciencia universal. Sin embargo, aún no está lograda la unidad de todas las conciencias. El escepticismo hará surgir *dos* conciencias: una la del amo, liberada de todo lo externo y el esclavo, atado a lo sensible. Es una nueva contradicción. La autoconciencia se ha duplicado, está repartida en dos conciencias, una, la que en la lucha se ha liberado de la naturaleza, es la del amo, y la otra, la que no se ha liberado del dominio de la naturaleza sobre ella, es la del esclavo. En el servicio al amo, la conciencia del esclavo se liberará del dominio de la naturaleza sobre ella y así, ambas conciencias formarán una sola, una autoconciencia universal en la que ya no hay amos ni esclavos.

La contradicción en la que se encuentra el estoicismo hará surgir una nueva figura, la del escepticismo. Por consiguiente, la transición de estoicismo a escepticismo no ocurre porque el estoicismo es fastidioso, sino por la fuerza de la negatividad propia de la conciencia. La contradicción es lo que impulsa a pasar de una figura a la otra.

⁸ *Introduction a la lecture de Hegel*, Pág. 73, Gallimard, Ed. de la Pléyade, 1947, Tomo I, 79.

Como dijimos el estoicismo es «el pensamiento sin contenido». El hastío no es la fuerza que lo impulsa, sino consecuencia de esa falta de contenido y de su incapacidad para producirlo. Los calificativos que Kojève le adjudica al escepticismo, esto es, estéril e inquietante no son propios de un pensador dialéctico. Pues la autoconciencia se dividirá en *dos* y dará origen a la relación amo-esclavo. La lucha es entre los componentes de la autoconciencia, ella es los contrincantes y la lucha misma. Kojève aniquila la dialéctica en la *Fenomenología*. Las categorías de la ciencia de Hegel la *necesidad* y la *inmanencia* son escamoteadas y reemplazadas por categorías psicológicas (hastío y estéril).

Según el mismo Kojève «probablemente nadie hubiera podido comprender nunca a la *Fenomenología* si Heidegger no hubiera publicado su libro (*Ser y Tiempo*)».⁹ Así, pues, según esta temeraria afirmación de nada sirvieron Feuerbach y Marx. Leyendo lo que dice Heidegger sobre la *Fenomenología* no nos ayuda en absoluto a comprender a esa obra. Veamos, por ejemplo, como interpreta Heidegger la experiencia en Hegel: «Experimentar significa aquí y en casos similares: enterarse, averiguar que ocurre con algo... tales conocimientos convierten a un hombre, cuando se deja conducir por ellos en un hombre *experimentado*, y porque es tal puede ser un hombre de verdad *acreditado*; por ejemplo, así se habla de un médico acreditado».¹⁰ Esto nada tiene que ver con lo Hegel llama la experiencia. Ella se refiere a la experiencia que la conciencia lleva a cabo. Por ejemplo, en la certeza sensible ella tiene como objeto los seres sensibles, que siempre son singulares. Afirma que estos seres son verdaderos, pero al tratar de aprehenderlos los aquí y ahora singulares dan lugar al ahora universal y al aquí universal. El objeto que ha surgido es ahora la verdad de lo singular y la conciencia tiene como objeto a lo universal. La esencia (lo universal, es algo distinto de lo que era antes: lo singular). «Es esta circunstancia la que guía en su *necesidad* toda la serie de figuras de la conciencia»¹¹ y el surgimiento del nuevo objeto ocurre *a espaldas* de la conciencia. Este *movimiento* no es sabido por la conciencia que se halla inmersa en la experiencia, sino que lo sabemos *nosotros*, como momento del ser en sí que no es *para* la conciencia.

⁹ *Ibid.*, 525.

¹⁰ *La Fenomenología del espíritu*, 71, M. Heidegger-Alianza Universidad 1992.

¹¹ *Fenomenología del espíritu*, 59, F.C.I.I.

Con toda claridad dice Hegel: «Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en ella (*in sich*) misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia».¹² La experiencia forma parte del movimiento dialéctico. El nuevo objeto que va a surgir ya está dentro del anterior, le es *inmanente* y surge *necesariamente*. Necesidad e inmanencia son categorías esenciales de lo dialéctico y es lo que convierte a la serie de figuras en un proceso científico.¹³ La interpretación de Heidegger de la experiencia destruye la dialéctica y con ello el proceso científico que tiene como objeto que el espíritu se haga fenómeno o se manifieste. En Heidegger, su interpretación hace nula a la *Fenomenología* como *ciencia de la experiencia de la conciencia*. Podríamos abundar más en nuestra crítica citando la interpretación que hace Heidegger de la *Fenomenología*: «Experiencia significa aquí el todo del conocimiento teórico del ente presente ante la mano (naturaleza). En ese sentido, incluso hoy en día las ciencias de la naturaleza se llaman también ciencias experimentales».¹⁴ Como vemos no hay el más mínimo punto en común entre la experiencia, según Heidegger, y la experiencia de la ciencia, según Hegel. Nada tiene que ver un conocimiento acumulado, una destreza adquirida por ese conocimiento, con la *Fenomenología del espíritu* como ciencia de la experiencia de la conciencia. Heidegger ni siquiera se refiere al párrafo de la *Introducción* donde Hegel desarrolla lo que significa la experiencia ¿No lo leyó o no lo entendió? Queda planteada la pregunta.

El maestro a quien Kojève toma como máxima autoridad para el desciframiento de la *Fenomenología* nos dice también que «la dilucidación de Hegel a partir de sus propias obras no es ciertamente la penetración filosófica capaz de hacer viva una problemática filosófica clausurada»¹⁵ y Heidegger se mofa de los profesores más o menos habilidosos que pueden hacer brillantes exposiciones de las obras de Hegel en conjunto sin mayores fatigas. Sin embargo, no hace falta mayor penetración filosófica para encontrar en las obras

¹² *Fenomenología del espíritu*, 58.

¹³ *Fenomenología del espíritu*, 59.

¹⁴ *La Fenomenología del espíritu*, 70. M. Heidegger.

¹⁵ *La Fenomenología del espíritu*, 100. M. Heidegger.

posteriores de Hegel textos que habrían ayudado a comprender esa obra. Sobre la relación amo-esclavo, por ejemplo, Kojève hace afirmaciones tan absurdas como sorprendentes, como ésta «La historia humana es la historia de los deseos deseados», o que la lucha por el reconocimiento es una «lucha por puro prestigio», o que «sólo la muerte realiza la libertad del amo». Veamos primero la *Enciclopedia*, en su parágrafo 432, donde Hegel nos dice que «la lucha por el reconocimiento... puede tener lugar solamente en la *situación natural* donde los hombres sólo son como singulares». Sabemos que el resultado de esa lucha es la *igualdad humana*, o, como lo llama Hegel, la autoconciencia. En la sociedad civil, donde los hombres son iguales y están regidos por leyes universales, los hombres no valen sólo como singulares, y por eso, «la lucha por el reconocimiento se mantiene apartada de la sociedad civil y del Estado porque aquello que constituye el resultado de aquella lucha, a saber, el ser reconocido ya es existente».¹⁶ Esa lucha por el reconocimiento, esa violencia entre dos seres, no puede existir en el Estado de derecho, pues cada hombre es reconocido por el otro y no tiene que luchar para ser reconocido. Es en esto que consiste la autoconciencia universal: «La *autoconciencia universal* es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene *autonomía absoluta*, pero en virtud de su inmediatez o apetencia no se diferencia de la otra, es autoconciencia universal y objetiva, en cuanto se sabe reconocida en la otra autoconciencia libre, en cuanto reconoce al otro y lo sabe libre».¹⁷

No cabe duda acerca de lo que dice Jean Hyppolite sobre la lucha entre el amo y el esclavo no está de acuerdo con lo que acabamos de citar. Dice Jean Hyppolite: «No se trata en esta lucha por el reconocimiento de un momento particular de la historia o mejor de la prehistoria humana, cuya fecha se podría fijar; se trata de una categoría de la vida histórica, de una condición de la experiencia humana que Hegel descubre por el estudio de las condiciones del desarrollo de la autoconciencia»,¹⁸ y más adelante Hyppolite

¹⁶ *Enciclopedia*, § 432.

¹⁷ *Ibid.*, § 436.

¹⁸ Jean Hippolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Tomo I, 164. Paris, Aubier Editions Montaigne, 1946.

remata diciendo que la relación amo-esclavo «constituye la esencia de múltiples formas históricas». Si aceptamos esa interpretación entonces el Estado de derecho se derrumbaría. Nadie reconocería al otro como su igual y entonces tendría que esclavizarlo para que produjera para él. La lucha entre amos y esclavos es anterior al Estado de derecho descrito por Hegel en su *Filosofía del derecho*. Si bien «no tiene fecha fija», desaparece cuando el esclavo se libera del dominio de la naturaleza y del amo. En la *Filosofía del derecho* leemos lo siguiente: «El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, está más allá del punto de vista no verdadero, en el cual el hombre, como ser natural y únicamente como concepto que es en sí (*an sich*), por consiguiente, apto para la esclavitud» (§ 57). Es absurdo hablar de «esencia de múltiples formas históricas», de «categoría de la vida histórica». Se trata en esa lucha de la salida del hombre del estado de naturaleza, de su conversión, por su propio trabajo, en un ser libre y, por tanto, en un sujeto de derecho. Es el rechazo del contrato social, el cual supone a hombres libres, deliberantes y libres y que reducen su libertad para someterse a un poder externo. En cambio, según Hegel, al llegar a ser libres los hombres producirán, por su actividad sus propias leyes y se someterán a leyes que ellos mismos han producido. Hasta Fukuyama escribió que un obrero que recibe un «reconocimiento» (un premio, un reloj valioso es reconocido). Sí es reconocido, pero no como lo que él ya es un ser libre, sino como un buen trabajador. A menos Fukuyama considere que la sociedad liberal (el fin de la historia) todavía se encuentra en el comienzo de la historia, es decir, en el estado de naturaleza.

En contra de lo que Heidegger afirma «la dilucidación de Hegel a partir de sus propias obras no es ciertamente la penetración filosófica...», Hegel mismo elucidó la *Fenomenología* en la *Ciencia de la lógica*, lo que significa la primera obra para la segunda. La *Fenomenología* contiene la prueba de la necesidad de la ciencia, dicho de otro modo, en esa obra se encuentra el surgimiento de las categorías, su despliegue, en cuanto la siguiente está contenida en la primera (le es *inmanente*) y sale de ella de manera *necesaria*. Es en esto que consiste la ciencia, es decir, la lógica.

En contra de Kant, Hegel asienta en la *Fenomenología*: «Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo de los juicios, y aceptarlos así, constituye en realidad, como una afrenta a la ciencia: ¿Dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad, si no pudiera hacerlo en él mismo, que es la necesidad pura?». ¹⁹ No hay necesidad de justificación de la lógica «porque ya la obtuvo en la misma *Fenomenología*». ²⁰ Nadie ha aclarado mejor la relación entre la *Fenomenología* y sus obras posteriores como el mismo Hegel. En la misma página citada de la *Ciencia de la lógica* encontramos expresada de manera clara y contundente esa relación: «En la *Fenomenología del espíritu* (Bamb. y Würzb, 1807) he expuesto a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas de las *relaciones de la conciencia con el objeto* y tiene como resultado el *concepto de la ciencia*». Allí, en esas breves líneas, está *elucidado* todo el plan de desarrollo de la *Fenomenología*. Y ese plan es el mismo que comienza con el capítulo titulado *La certeza sensible o el esto y la opinión* y termina con la aparición de la autoconciencia donde desaparece la oposición (la conciencia) entre ésta y el objeto, en cuanto éste es lo otro *puesto* por ella. En esas cien páginas está expuesta la dialéctica que se utilizará a todo lo largo de la obra, el desarrollo del concepto por medio de la negatividad. No pueden estas páginas ser saltadas impunemente, no pueden ser «abandonadas sin remordimientos» como lo afirma sin la más mínima duda la señora A. Valcarcel. ²¹ Pero esa autora no hace más que seguir el ejemplo de Kojève, aunque se cuidó de decirlo. Digamos de paso que ese libro es un comentario al pensamiento de Hegel que puede desecharse sin remordimiento. Mostremos solamente un párrafo donde la autora expone su pobreza interpretativa: «El amo y el esclavo que han luchado por reconocerse nunca pueden alcanzar un verdadero reconocimiento. La situación ideal de dos únicas autoconciencias en realidad no se resuelve: el amo se ha condenado en la esclavitud a la soledad y el rebajamiento». ²² La interpretación de la señora Valcarcel es puramente

¹⁹ F.C.E., Pág. 146-Suhrkamp, 182.

²⁰ *Ciencia de la lógica I*, 64 Hachette.

²¹ *Hegel y la ética*, 151 – Anthropos 1988.

²² *Ob. Cit.*, 161.

psicológica. No cita ni interpreta los textos de Hegel, sólo dice lo que se le ocurre ante textos que no comprende.

¿Cómo puede la autora comparar el trabajo en Hegel, la autorepresión que implica para no destruir el objeto, su elaboración que imprime en él algo capaz de satisfacer necesidades humanas desarrolladas socialmente con el trabajo de seres humanos, reducidos a ser menos que esclavos, en los campos de exterminio nazis? Dice textualmente: «Antes de lanzarse a la apología no circunstanciada del trabajo hay que recordar el *Arbeit macht frei* que campeaba en los campos de concentración nazi».²³ El trabajo del esclavo al servicio del amo lo convierte en igual al amo. El trabajo educa y tiene como resultado la liberación del esclavo respecto del dominio del amo y de la naturaleza. Toda esa interpretación psicologista de la Sra. Valcarcel se basa en Kojeve, en Kaufmann, en Popper quien sostiene que Hegel y Platón destruyen igualmente la libertad individual cuando, en verdad, Hegel repite una y otra vez que Platón construyó un Estado en el que se suprime la propiedad privada, la familia, el derecho a elegir el trabajo y, según Hegel, la propiedad privada es la base de la libertad. Hegel suele ser tachado de oscuro. Sin embargo, en su *Filosofía del derecho* sus críticas a Platón son meridianas; en el § 46 de esa obra leemos: «La idea del *Estado platónico* contiene lo injusto (*unrecht* = carencia de derecho) contra la persona, al ser ésta incapaz de propiedad privada, como principio universal», en el § 185: «Platón, en su Estado, representa la eticidad sustancial en su *verdad y belleza* ideales, pero no pudo acabar con el principio de la particularidad autónoma, que en su época, había incurrido en la eticidad griega, sino que sólo le opuso su Estado sustancial, y hasta lo excluyó totalmente en su origen, el cual se encuentra en la *propiedad privada* y en la *familia* y luego, en su desarrollo ulterior, en cuanto arbitrio propio y escogencia de profesión, etc.», § 206, Observación: «Así, la particularidad subjetiva no admitida en la organización de la totalidad y reconciliada con ella, se manifiesta por esta razón como hostil, como corruptora del orden social», esto lo escribe Hegel después de exponer como en la vida política Oriente y Occidente se despoja a los individuos de su derecho, al confiarle, por ejemplo, a los gobernantes la ads-

²³ Ob. cit., 163.

cripción de los individuos en las clases, como en el Estado platónico (*República*, III), o al mero nacimiento, como en las *castas indias*. Así, pues, «*La sociedad abierta y sus enemigos*» tiene que ser rechazado. No comprendió Popper que el sujeto libre, con su *egoísmo sagrado* es el que sirve de motor al desarrollo social, el origen de la riqueza y no sólo de la miseria. Y lo que es principio de desarrollo social en Hegel es principio de corrupción en Platón. Popper hubiera podido leer la exposición que hace Hegel del Estado platónico en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* donde Hegel concluye, en contra de Platón, que «donde no hay propiedad privada no hay libertad». La autoridad científica de Popper ha hecho gran daño en los lectores de Platón.

Pero Popper no agota la lista. Nicolai Hartmann merece especial atención ya que su interpretación de Hegel abarca las obras más importantes de Hegel. No obstante la autoridad de un filósofo tan importante, nos atrevemos a exponer nuestras diferencias con su interpretación. Las expondremos en dos puntos esenciales: su opinión sobre lo que es la dialéctica y la que aplica lo que es el espíritu objetivo.

Después de haber expuesto que «puede ser ventajoso afirmar que la dialéctica es el movimiento del concepto», continúa diciendo que «con esto no es nada fácil representarnos algo»,²⁴ continúa diciendo que los «conceptos fijos están separados y sometidos al cambio, más semejante cambio no es un juego arbitrario del concepto realizado en virtud de él mismo» y finaliza afirmando: «Pero esta descripción del *movimiento* es también una imagen». De acuerdo con esto, Hartmann tiene que concluir que «Hegel es el maestro de la dialéctica, el gran artista del movimiento conceptual y de la intuición del objeto realizada a través de él. Pero no nos dice como lo hace... La dialéctica que concibe todo, fracasa ante la tarea de concebirse a sí misma. Le falta lo que ella realiza en todo lo que es: el para sí». Esto significa que la dialéctica no es una ciencia, no puede ser explicada ni enseñada. Es totalmente arbitraria y carente de fundamento. Creemos que las líneas anteriores contradicen lo que dice Hegel. Podemos citar también un artículo nuestro titulado «*La ciencia, según Hegel*» que

²⁴ *La filosofía del idealismo alemán*, Pág. 216, Tomo 11, Editorial Sudamericana-Traducción de Emilio Estin.

apareció en Buenos en la revista «*Escritos de filosofía. Academia Nacional de Ciencias*».²⁵ Puesto que, según Hartmann la dialéctica no es una ciencia puede concluir lógicamente que... cada objeto tiene su propia dialéctica, una dialéctica que sólo le corresponde a él y que es en absoluto intransferible, única e irremplazable».²⁶ ¿Se da cuenta N. Hartmann de la enormidad de esa afirmación? Bástenos señalar que Hegel llama a su *Lógica Ciencia de la lógica* y su *Filosofía del derecho* es una *Ciencia del Estado* y la *Fenomenología*, por su parte, es «la ciencia de la experiencia de la conciencia» que concluye con el «concepto de la ciencia», esto es, la ciencia de la lógica. Hartmann destruye la obra de Hegel. La convierte en una serie de figuras (la *Fenomenología*) donde no hay conexión necesaria entre una figura y la que le sucede ni el objeto que surge ya se encuentra en la figura anterior, esto es, le es inmanente.

También es desconcertante lo que dice Hartmann del espíritu objetivado o convertido en objeto: «El concepto del espíritu objetivo no es una consecuencia del sistema, no es producto alguno del carácter dialéctico del pensamiento, inclusive no es, en general, ningún concepto teórico y especulativo, sino un concepto simplemente descriptivo».²⁷ Creemos encontrar en la *Filosofía del derecho*, textos que demuestran que el concepto del espíritu objetivo sí es «producto del carácter dialéctico del pensamiento». Sabemos que la *Ciencia del derecho*, la estructura del Estado (propiedad privada, familia, sociedad civil, los distintos poderes) son el resultado de la objetivación del espíritu. Su exteriorización pone en el mundo sensible las leyes y estructuras por las que se han de regir los hombres. En los párrafos iniciales de la *Filosofía del derecho* (§ 1, 2, 3, 4) encontramos la refutación necesaria. Empecemos por el § 4: «El campo del derecho es, en general, lo *espiritual* y su lugar próximo y punto de partida la *voluntad*, la cual es *libre*, de modo que la libertad constituye su sustancia y su determinación y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido desde él mismo como una segunda naturaleza». Esta cita se encuentra en Hartmann. Podría haberlo inducido a meditar

²⁵ N° 25-26, Enero-Diciembre 1994. También fue publicado ese artículo en *DyKaosine*, N° 12, Mérida Venezuela – Junio de 2004.

²⁶ Ob. Cit., 250.

²⁷ Ob. Cit., 391.

más profundamente sobre la naturaleza del espíritu. Encontramos en Hartmann otra cita de Hegel que podrían haber logrado el mismo objetivo.

En efecto, Hartmann cita la observación del § 30, en la cual se lee: «La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, son cada una un derecho peculiar porque cada una de estas figuras es una determinación y una existencia empírica de la *libertad*».²⁸ Recordemos que Hartmann ha escrito que «el espíritu objetivo no es en sí mismo un concepto dialéctico», y, sin embargo, que si es un concepto dialéctico lo afirma Hegel en el párrafo siguiente (§ 31). Ese párrafo comienza afirmando que «el método está presupuesto aquí igualmente desde la lógica» y ese método, propio de la ciencia, consiste en que «el concepto se desarrolla desde sí mismo y sólo es una progresión *inmanente* y una producción de sus determinaciones», y es en ello que consiste la *dialéctica*, que no es el hacer de un pensar subjetivo, sino el alma *propia* del contenido que hace brotar orgánicamente sus ramas y frutos». Las ramas y frutos son las leyes e instituciones que brotan en un orden determinado, las unas de las otras. Lo que hacemos es ver como se autodetermina el concepto y nos reprimimos para no añadir nada de nuestra opinión y de nuestro pensamiento. Esto hace que se pueda distinguir entre las leyes *positivas*, las que existen en un momento determinado de la historia, en un pueblo dado y las leyes racionales. Hegel nos lo advierte desde la *Observación* al § 3 de la *Filosofía del derecho*: «el desarrollo desde bases históricas no se confunde con el desarrollo desde el concepto y la explicación y legitimación históricas no se extienden a la significación de una justificación válida *en sí (an sich)* y *para sí*». Todo lo anterior refuta sin apelación la afirmación de N. Hartmann de que el concepto de espíritu objetivo no es una consecuencia del sistema, no es producto alguno del carácter dialéctico del pensamiento». Hartmann afirma que el espíritu objetivo «se le manifiesta a los individuos como un poder externo, como un objetivo real».²⁹ En ese caso, sería, según Hegel, una *universalidad abstracta*, la cual se encuentra fuera de los singulares, y no la universalidad concreta...» el concepto de la voluntad libre en cuanto lo universal que usurpa su objeto *penetrándolo mediante* su determinación en la que lo universal es idéntico consigo

²⁸ Ob. Cit., 414.

²⁹ Ob. Cit., 396.

mismo».³⁰ El universal es concreto cuando la conciencia es penetrada por él y en vez de tomar como fines sus propios deseos, sus inclinaciones, o cualquier otro objeto, toma a lo universal como su objeto: es la libertad que quiere la libertad, o lo que es lo mismo, el espíritu: «El espíritu tiene su realidad sólo porque se escinde dentro de sí (*in sich*) mismo, en las necesidades vitales naturales y en la conexión de esta necesidad externa se da este límite y finitud y precisamente es de ese modo como él se constituye dentro de ellas, las supera y conquista en ellas su existencia empírica *objetiva*».³¹ La sociedad civil es la objetivación del espíritu. Este hace que las necesidades vitales, satisfechas mediante el trabajo social, produzcan lo universal. En esa figura, lo universal está atado a lo sensible, a los individuos y sus necesidades y por eso no es aún «la identidad ética», que tiene lugar cuando la conciencia se identifica plenamente con la finalidad universal soslayando sus necesidades y fines particulares. Es por esto que Hegel llama a la sociedad civil el «Estado de la necesidad y del entendimiento». Recordemos que Hegel llama entendimiento a lo universal que aún está unido a lo sensible, a lo dado no producido por él. Es una etapa importante para acceder a la razón. En resumen, nos parece que queda demostrado que el espíritu objetivo es una parte del sistema, y por eso, dialéctico, pues lo dialéctico es lo que conduce a la libertad.

En 1990 se publicó en Caracas «Hegel en su contexto» cuyo autor es Dieter Henrich, conocido como un calificado intérprete de Hegel. Sin embargo, ya en el Prefacio el autor nos advertía, en unas líneas desconcertantes que: «En todo caso, sobre dialéctica sólo nos es dado hablar, pero no pensar, mientras la obra fundamental de Hegel siga siendo un libro cifrado». No se nos dice cual es esa obra fundamental. ¿Lo es la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel despliega todo su talento para mostrar como surgen las categorías de la lógica, demostrando la *necesidad* de ese surgimiento, y a la vez empleando la dialéctica, la fuerza negativa *inmanente* al concepto? ¿O lo es la *Lógica*, donde Hegel expone las categorías de la lógica cuya necesidad ya fue demostrada en la *Fenomenología*? Por tanto ¿Cuál es el libro cifrado y qué significa esto? Por otra parte, no parece tener mucho sentido que «sobre dialéctica sólo nos es dado hablar,

³⁰ *Filosofía del derecho*, § 24-Observación.

³¹ *Ibid*, § 187, Observación.

pero no pensar». ¿Puede un filósofo, un ser pensante y el cual hace de eso su oficio, hablar, pero no pensar? ¿Cuál es el cortocircuito que desvincula en D. Henrich al pensamiento del habla? Ya esto nos indisponía a la lectura, pues dejaba suponer que el autor sólo hablaría sin pensar. Sin embargo, nos decidimos a su lectura. Nos dedicaremos a lo que dice el autor sobre la sociedad civil. Es un buen ejemplo de la manera como se interpreta la dialéctica y también de la relación entre la *Fenomenología*, la *Filosofía del derecho* y la *Ciencia de la lógica*. En la Pág. 234 leemos lo siguiente: «Según Hegel, la sociedad civil se destruye a sí misma (subrayado E. V.) mediante el *capricho arbitrario* (subrayado E. V.) y el albedrío subjetivo de sus miembros, hace depender del azar la satisfacción de las necesidades esenciales y ofrece el espectáculo del derroche y de la miseria, así como de la corrupción física y moral común a ambas (§ 185)». «En ella sólo puede esperarse del egotismo subjetivo, es decir, del ánimo de lucro, un aporte para la satisfacción de todos (§ 189)».

El comienzo del § 185 no dice que la sociedad civil se destruye a sí misma. La que se destruye a sí misma es la particularidad para sí y su concepto substancial. En el § 187, Hegel escribe lo siguiente: «El interés de la Idea aquí, el cual no reside en la conciencia de estos socios de la sociedad civil como tal, es el proceso de elevar a la singularidad y naturalidad de ellos *mediante* la necesidad natural así como *mediante* el arbitrio de la necesidad vital, a la *libertad formal* y a la *universalidad formal del saber* y del *querer*, es el proceso de constituir a la subjetividad en su particularidad». Según se lee en ese parágrafo, Hegel menciona al «interés de la Idea» y añade que ese interés no se encuentra presente en la conciencia de los miembros de la sociedad civil. Entonces ¿Cómo se realiza ese interés? Por medio de la necesidad natural y por medio del arbitrio de la necesidad vital. Esto es, una cosa es la necesidad natural y otra cosa como el arbitrio satisface esa necesidad natural. Quiere decir que la *Idea* tiene un interés, el cual consiste en *elevar* a esos individuos singulares, *sin que ellos sepan* como, a la *libertad formal* (que se encuentra en el derecho abstracto) y a la *universalidad formal del saber* y del *querer*. Los singulares trabajan, cada uno *para sí*, para satisfacer sus necesidades. No buscan, no tienen en su conciencia nada universal ni se proponen como fin la libertad. Pero ambos se producen sin que ellos lo sepan, sin su querer consciente, y ello porque la *Idea* es el verdadero sujeto, cuyo interés no es el de los individuos. Ella misma carece de

fuerza, de poder para realizarse, pero utiliza al interés egoísta para conseguir su finalidad. Aquí, no hace falta para captarlo mucha penetración, está actuando la *malicia de la razón*. Ella destruye esa particularidad para sí, ajena a toda universalidad y a todo concepto de libertad, para convertirla en la universalidad «ya que sólo en ésta tiene su verdad y el derecho de su realidad positiva» (§ 186). Pero ambos principios, la universalidad y la particularidad, no están unidos. Cada uno posee *autonomía*, independencia con respecto al otro. La unidad se producirá en el *ciudadano*, el ciudadano, que actúa teniendo como finalidad la *identidad ética*. Y esto ocurre en la sociedad civil. La actividad egoísta no la destruye, como dice absurdamente D. Henrich, sino que en ella se realiza una de las primeras etapas de la libertad: es la propia del *entendimiento*. La interpretación de D. Henrich destruye a la sociedad civil, *momento* fundamental del espíritu objetivo y, por otra parte, no percibe como funciona la dialéctica (malicia o astucia de la razón, negación que conserva lo negado uniéndolo a una realidad superior, donde desarrolla lo que él es, *Aufhebung*). Lo que condena D. Henrich (no Hegel), el sagrado egoísmo, no produce sólo miseria física y moral, sino también una gran riqueza, aunque concentrada en pocas manos. Antes de continuar nos vamos a referir al § 199, donde Hegel escribe que «el egoísmo subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades vitales de todos los otros... de tal modo que adquiriendo, produciendo y gozando cada uno para sí, de ese modo precisamente produce y adquiere para el goce de los otros». Es esto lo que produce la mayor riqueza, como lo dice Hegel en el § 243. Los hombres entran en relación al producir para satisfacer sus necesidades y preparan los medios para producir, y es esto lo que «acrecienta la acumulación de riquezas», pero, a la vez, produce «el hundimiento de una gran masa por debajo de la medida de un modo de subsistencia cierto»; este surgimiento de esa gran masa desprovista de trabajo para ganarse el sustento, ocasiona la mayor facilidad para concentrar riquezas desproporcionadas en pocas manos» (§ 244). Y Hegel plantea el problema de la pobreza que aún persiste en las sociedades actuales: «La importante cuestión de cómo sería remediada la pobreza es una cuestión relevante que agita y martiriza a la sociedad moderna» (§ 244, Adición). La solución que está llevando la sociedad contemporánea a Hegel es la de la emigración, esto es, enviar a otros países a los que carecen de trabajo. Hegel contempla las soluciones da-

das en su tiempo, entre las que menciona «mantener a los pobres con dádivas, asegurando la subsistencia de los indigentes», pero esta solución, que no contempla el trabajo «estaría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento de sus individuos de su independencia y honor».³² También contempla Hegel el comercio entre las naciones «una relación jurídica que introduce el contrato».³³ D. Henrich sostiene que el intercambio comercial, regido por relaciones jurídicas «es la misma teoría leninista del imperialismo, desconocida por Marx»,³⁴ nos parece que Marx no vió lo que no existía en la *Filosofía del derecho*.

Hemos comentado a autores que se dedicaron a la interpretación de la *Filosofía del derecho*, sin embargo, ello no quiere decir que nos hemos apartado de la *Fenomenología*. El § 199 de la *Filosofía del derecho* repite lo que ya se encontraba en la *Fenomenología*. Citemos, pues, ese texto: «El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias y sólo alcanza la satisfacción de sus necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular*, inconscientemente, un trabajo *universal*...».³⁵ No cabe duda alguna que en ese trabajo en que lo singular *transita* a la universalidad, inconscientemente, esto es sin que sea esto lo que se propone el singular, se encuentra en la *Filosofía del derecho*, en la sociedad civil. En las líneas anteriores pusimos de manifiesto que está presente la astucia de la razón, pero también se encuentra la negación que hace sobre sí mismo el singular para *transitar* a la universalidad. Pocas páginas más adelante encontramos expuesto, con más detalles, cómo se efectúa, dialécticamente, ese tránsito. Lamentablemente la traducción de F.C.E hace desaparecer las categorías de la dialéctica: «El tránsito (*der Uebergang*) se opera de la forma del *uno* a la forma de la *universalidad*, de una abstracción absoluta a otra, del fin del puro *ser para sí* (*Fürsichsein*) que ha rechazado la comunidad con *otros*, al *puro* contrario, que es por ello un *ser en sí* (*Ansichsein*) igualmente abstracto. Esto se manifiesta, así, de tal modo que el

³² *Ibid*, § 245.

³³ *Ibid*, § 247.

³⁴ *Hegel en su contexto*, 234.

³⁵ 210.

individuo se ha limitado a ir al *fundamento* (*das Individuum nur zugrundegegangen*) y la absoluta fragilidad se pulveriza al chocar con la realidad igualmente dura, pero continua. Por cuanto que el individuo es, como conciencia, la unidad de sí mismo y de su contrario, éste ir al fundamento (*dieser Untergang*) sigue siendo *para él*, es su finalidad y su realización, lo mismo que la *contradicción* (*subrayado E. V.*) entre lo que *para él* era la esencia y lo que la esencia es en sich (*an sich*); el individuo *experimenta* (*erfährt*) el doble sentido de lo que actúa, a saber, el haber *tomado su vida*; tomaba la vida, pero asía más bien con ello la muerte». ³⁶ Hemos reproducido muy extensamente ese párrafo, pero lo hacemos porque es muy fácil encontrar los componentes de la dialéctica de Hegel en su efectuación. El lector verá que hemos corregido la versión del F.C.E. Empecemos nuestro análisis por las últimas líneas: *el individuo experimenta... etc.*, nos parece que la acción del individuo efectúa una *inversión*. Según el comienzo de la cita el individuo «rechazaba la comunidad con otros», esto es, se toma a sí mismo como finalidad y actúa *para sí*, quiere que su acción lo confirme a él negando a la comunidad. Así, él se toma como lo esencial y a la comunidad como lo no esencial. Sin embargo, esta finalidad a la cual tiene la conciencia como objeto, al actuar el individuo, se cambia, y en vez de ser la finalidad del individuo lo esencial, la acción lo inserta en la comunidad. La acción del individuo produce lo contrario de lo que quería conscientemente, la acción del individuo es lo invertido y lo que invierte. La comunidad se revela como lo verdadero donde el individuo encuentra su verdad, su satisfacción y realización. Esto destruye al individuo para sí o aislado. Hegel utiliza la expresión ir al fundamento *zu Grunde gehen* que significa tanto ir al fundamento como también perecer. Eso no significa que el individuo perece o se *va a pique* como traduce el F.C.E. sino que lo que perece es el individuo aislado, para sí, y que, por ello, *transita* (*Übergeht*) a la comunidad. Por tanto, los contrarios (individuo o singularidad y comunidad o universalidad) se unen gracias a la acción del individuo. El individuo aislado pereciendo va al fundamento, esto es, a la comunidad, donde por su trabajo y el trabajo de los otros mantiene su vida. Es así como hay que interpretar que el individuo al tomar (como finalidad) su

³⁶ *Fenomenología*, 216, 217.

vida, tomaba su *muerte*. Se notará que hemos reemplazado *esquivex* por fragilidad (Sprodigkeit) e *ir al fondo* por ir al *fundamento*. Si se desea más información sobre esa categoría se la encontrará en el segundo Tomo de la *Ciencia de la lógica*, Pág. 122. Reproduzcamos algunas líneas de Hegel: «*La cosa surge del fundamento*. No es fundada o puesta por él de manera tal, que el fundamento permanezca todavía por debajo de ella sino que el poner es el movimiento de *exteriorización* (Mondolfo traduce *extrinsecación*) del fundamento respecto de sí mismo (Mondolfo traduce que vuelve hacia sí mismo) y su simple desaparición». Pocas líneas después Hegel utiliza la expresión *zu Grunde gehen*.

También puede percibirse en el texto de la *Fenomenología* como opera la negación de la negación. Primera negación: la que hace el individuo respecto de la comunidad (rechaza la comunidad). Segunda negación o negación de la primera negación: la que hace la acción del individuo contra él al integrarlo a la comunidad, donde se encuentra su fundamento. Toda la dialéctica de Hegel se encuentra en esas líneas. Allí se mezclan la economía, la sociología y la dialéctica, como movimiento y desarrollo de las categorías lógicas.

Esta interpretación nuestra es radicalmente diferente de la de Jean Hyppolite y de la de Ramón Valls Plana (*Del yo al nosotros*). En ninguno de esos autores encontramos la relación entre la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología del espíritu*. En efecto, en la *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu* escribe J. Hyppolite: «En todo goce, nuestra singularidad en tanto que singularidad, es aniquilada (*aneantie* dice Hyppolite; *anulada*, dice la traducción española), y morimos, nos consumimos a cada instante. En la voluptuosidad, todavía somos deseo y el deseo aspira a la voluptuosidad. Por consiguiente, esa potencia *aniquiladora* (*aneantissante*, dice Hyppolite, *anuladora*, en la versión española) de lo universal...».³⁷ Como se ve, la interpretación de Jean Hyppolite es puramente psicológica, no encuentra la negación de la negación y, lo que es peor, pone a lo universal como potencia aniquiladora, y no como lo que sostiene a los individuos, que ahora satisfacen sus necesidades socialmente por la división del trabajo y la universalidad del derecho abstracto.

³⁷ 273, Tomo I, Aubier Paris, Editions Montaigne, 1946, Traducción española, publicada por Ediciones Península, 255, Barcelona-1974.

También la interpretación de Ramón Valls Plana hace desaparecer la dialéctica. En efecto, en la conclusión del párrafo que comienza: «El tránsito se opera...», R. Valls escribe: «Esta presencia del otro extremo (la universalidad, E. V.) se le da bruscamente, sin *paso alguno* (¿no escribe Hegel el tránsito?) *sin mediación* (sic) y por eso lo experimenta como absoluta contradicción o como aplastamiento de su singularidad».³⁸ Al actuar el individuo su acción *niega* su singularidad y lo hace entrar en la universalidad. Allí se encuentra la mediación. Y la universalidad no lo aniquila como piensa R. Valls, siguiendo a J. Hyppolite, sino que lo inserta en la comunidad (la universalidad) donde encuentra su derecho y su realización plena. Las categorías psicológicas, e incluso psicoanalíticas, que utilizan Hyppolite y Valls Plana los sitúa en el tutelaje de A. Kojeve. Podemos afirmar, sin temor a exagerar, que las interpretaciones de Hegel publicadas por autores españoles llevan la influencia de A. Kojeve y de Jean Hyppolite, su discípulo. Así, leemos en el libro de Héctor Raurich: «Hegel dice que el hombre abandona el estoicismo porque en él se fastidia»³⁹. Nada sobre la contradicción en la que el estoico está atenazado. En nuestros intérpretes, siguiendo a Kojeve, la dialéctica ha desaparecido.

En Venezuela, sólo conocemos la interpretación de la *Fenomenología* que hizo Ezra Heymann. En ese trabajo no se encuentra nunca la palabra contradicción, no hay explicación de cómo se pasa de una figura (*Gestalt*) a la otra. Es un escrito que no le suministra al lector ningún criterio, ningún instrumento para leer directamente la *Fenomenología*.⁴⁰

De las pocas obras que estudian la *Fenomenología* podemos mencionar a un «*Reexamen de Hege*l» del profesor J. N. Findlay.⁴¹ La traducción española es muy descuidada y como todos los que conocen a Hegel en sus versiones francesas el traductor vierte *Begriff* por *noción*. Ya esto le cierra al lector una comprensión de Hegel. El concepto tiene dos extremos: la universalidad y la singularidad. Esta última se encontrará siempre en lucha con la primera, hasta que terminan uniéndose o reconciliándose. Hemos explicado antes la importancia de lo que llama Hegel *experientia*, la cual contiene conceptos fundamen-

³⁸ *Del yo al nosotros*, 182, Barcelona, Editorial Estela, 1971.

³⁹ *Hegel y la lógica de la pasión*, 184, Buenos Aires-Marimar, 1975.

⁴⁰ *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 1-1973.

⁴¹ Ediciones, Barcelona, México, Grijalbo, 1969.

tales de la dialéctica. Sin embargo, las veces que Findlay cita ese concepto lo convierte en algo arbitrario, no vinculado con la dialéctica (Págs. 70 y 87). En esa última página la dialéctica es explicada como una actitud psicológica: por haber tenido la experiencia de los objetos anteriores es que podemos obtenerlas de los posteriores. Pero sabemos que la experiencia a la que se refiere Hegel es un cambio que ocurre tanto en el objeto como en el saber del objeto y esos cambios ocurren «a espaldas» de la conciencia. En la página 97 no hay explicación alguna sobre el paso de la conciencia (oposición entre ésta y el objeto) y la autoconciencia (el objeto es *puesto* por la conciencia).

En la *Fenomenología* hay un tránsito difícil de explicar. Después de haber expuesto las distintas formas de relación entre la conciencia y lo inmutable (Dios) Hegel pasa al idealismo. ¿Por qué se pasa de las distintas religiones que han habido a una filosofía llamada idealismo? Por otra parte, ¿la última figura de la religión que expone Hegel es la del catolicismo? Antes de ese tránsito de la conciencia desventurada al idealismo, Hegel ha expuesto la misma tesis en el *mundo invertido*. Anotemos que el mundo invertido se pone *antes* que la «infinitud simple o el concepto absoluto» (Pág. 101, F.C.E.) Cuando aparece en la *Fenomenología* el mundo invertido surge en la esfera de lo lógico y las ciencias naturales. Pero enseguida, Hegel lo traslada a «otra esfera» (Pág. 98), esto es, el mundo humano. En ese mundo de las relaciones humanas las acciones producen un resultado diferente y opuesto en el otro mundo. El primero es el mundo sensible, el mundo *finito* y el otro el mundo suprasensible, el mundo infinito. Así, pues, están *separados* lo sensible y lo suprasensible, lo finito y lo infinito. Esta separación es propia de la religión cristiana. Según ella, los ricos *aquí*, serán los pobres *allá*, y los pobres *aquí* serán los ricos *allá*. El delincuente en este mundo sufre en él un castigo por su delito, pero en el mundo suprasensible obtiene un beneficio. Lo que es bueno en este mundo es malo en el otro. Es el mundo invertido y la separación entre ambos mundos. Pero la última figura del cristianismo pone punto final a la separación y, por tanto, la inversión de la acción ocurrirá en el mundo unificado. Y ello de acuerdo con un principio que está presente en toda la *Fenomenología*: la acción del individuo es lo invertido y lo que invierte. Y Hegel da como ejemplo la acción que se lleva a cabo con una intención que se encuentra en el interior de la conciencia, pero al actuar la acción produce un hecho *opuesto a la buena* intención del agente,

y «la verdad de la intención es sólo el hecho mismo». Ya no hay, pues, más que un sólo mundo: en él están unidos lo suprasensible y lo sensible, o lo finito y lo infinito, lo universal y lo singular.

La figura de la conciencia desventurada en la que aparecía el consejero (el sacerdote) era la del cristianismo. Cumplía la función de poner en comunicación la conciencia con lo inmutable. Pero la acción del consejero se invierte contra él ya que la conciencia se siente portadora de la finalidad de lo inmutable. Por su parte, la conciencia obtiene dos cosas, primero, *supera* su acción como lo suyo, esto es, niega su acción al unirla con la voluntad de lo inmutable (lo finito efectúa lo infinito) y también deja de ser conciencia desventurada (Pág. 138 del F.C.E., líneas 12-14). Es el mismo resultado de la relación amo-esclavo: la acción del esclavo lo lleva a ser igual al amo y ya no hay más que una autoconciencia. Pero, en el resultado de la conciencia desventurada la acción realiza la universalidad, va a introducir en el mundo la finalidad del amo, su voluntad. No tiene sentido entonces lo que escribe Findlay: «La relación señor-esclavo no es todavía verdaderamente superada cuando Dios pasa a ser el Señor y nosotros sus esclavos».⁴² Ya no hay dualismo, ya no hay un amo (Dios) y esclavos, sino una *sola* voluntad que cumple la acción del individuo y la de lo inmutable que se encuentra dentro de él. Quizás por eso Marx escribió: «Lutero... convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque erigió la religiosidad en el hombre interior. Emancipó de las cadenas al cuerpo, porque cargó de cadenas al corazón».⁴³ Marx está exponiendo el pasado revolucionario que, según él, tuvo su lugar en la Reforma. Recordemos que Hegel sostenía que para que hubiese una verdadera revolución ésta comenzaba con la revolución religiosa. Y aquí la revolución religiosa ha ocurrido con la Reforma. Es esta revolución la que ha hecho posible que lo infinito pueda realizarse en lo finito y es en ello que consiste, justamente el idealismo. Así, pues, el idealismo es la unidad entre lo infinito y lo finito. Citemos a la *Filosofía de la historia* donde Hegel expone el significado de la Reforma: «El desarrollo y el proceso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la con

⁴² *Ibid*, 101.

⁴³ *La sagrada familia*, 10, Traducción de W. Roces, México, Editorial Grijalbo, 1959.

ciliación entre el hombre y Dios, tiene conciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo recorre en las subsiguientes transformaciones de lo temporal». ⁴⁴ Hegel continúa exponiendo la diferencia entre la Reforma y la religiosidad anterior. Gracias a la Reforma, «la reconciliación lograda ha traído consigo la conciencia de que lo temporal es capaz de contener dentro de sí la verdad, mientras que anteriormente *lo temporal era considerado como algo malo, incapaz del bien, y el bien, por tanto, se convertía en más allá*». Hemos subrayado lo anterior para destacar, con todo vigor, la relación entre la última figura de la conciencia desventurada, que ya no es tal, y el idealismo. Es por esto que Hegel puede decir en la *Filosofía del derecho* que el derecho «es algo sagrado en general, únicamente porque es la existencia empírica del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente» (§ 30). Y la manera como entra el derecho en la existencia es porque él es producido por el concepto y puesto por él. Lo infinito se une a lo finito.

El mundo invertido no es sátira alguna, como escribe H.G. Gadamer. ⁴⁵ Es solamente una crítica a la religión que separa y opone a lo finito y a lo infinito o, lo que es lo mismo, a los dos extremos del concepto: lo singular y lo universal. Esta oposición logra su conciliación cuando el individuo, que se ha despojado de todo menos de su capacidad de actuar, en ella expresa que su acción «*en sí (an sich* sin que tenga saber o conciencia de ello) es su *desventura lo inverso* (subrayado E. V.), a saber, la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado, por donde su mísera acción es asimismo *en sí (an sich)*, o sea, la acción absoluta, conforme al *concepto...*». ⁴⁶ Como siempre ocurre en la *Fenomenología* el saber viene después de la acción, es el coronamiento de la acción. Esto es lo que significa *an sich*. Leyendo lo que escribe Hegel a continuación lo comprendemos:

⁴⁴ Tomo II, Traducción de José Gaos, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico-Revista de Occidente, Madrid-1953.

⁴⁵ *La dialéctica de Hegel*, 68, Madrid, Ediciones Cátedra, 1980. Ya escribimos una extensa crítica a esa concepción del mundo invertido. Fue publicada en la revista *Dikaiosyne* N° 9, Mérida, Centro de Investigaciones Jurídicas, Universidad de los Andes, 2002.

⁴⁶ *Fenomenología del espíritu*, 138. En la edición de Suhrkampverlag, 177, 1970.

«Pero para ella (*für sich*, en modo alguno puede ser traducido por *por sí*) permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor, y la superación de ese dolor, en su significación positiva, un *más allá*». La conciencia desventurada ha dejado de serlo, pero aún no tiene conciencia de ello. Al final de esta sección que «el ser y la acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción en sí y así llega a ser para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* (*an sich*) o toda realidad». La conclusión de Hegel es la de que la acción del individuo le permite lograr la representación de la *razón*, y por ello, esa conciencia singular tiene la *certeza* de ser «toda realidad». Se ha logrado, pues, que la razón tenga realidad, entre al mundo sensible, gracias a la acción de la conciencia singular. De este modo, quedan unidos la universalidad (lo inmutable) y lo singular (lo mutable). En la *Filosofía del derecho*, Hegel mantiene la misma concepción de la racionalidad: «la racionalidad consiste en general en la unidad de la universalidad y de la individualidad que se compenetran». ⁴⁷ Veamos ahora la conclusión de Gadamer: «No nos queda otra opción que el mundo no-sensible, suprasensible, de lo universal, representa sólo un momento de aquello que realmente es. La verdadera realidad es la de la *vida*, que se mueve de suyo a sí misma». ⁴⁸ Luego continúa con las características de la vida, sin que aparezca por ninguna parte, o peor, lo que es propio del concepto, «exteriorizar diferencias que no son diferencias», se lo atribuye a la vida. La interpretación de Gadamer no sigue el texto de Hegel, sólo expone las ideas que se le ocurren leyendo al texto, como decía Canguilhem de Kojève.

La llegada a la razón es un camino que ha tenido que recorrer la conciencia. Un camino que estuvo formado por posiciones en que se colocaba la conciencia y negación de esas posiciones a la vez que conservación de lo que había de verdadero en ellas. Es un camino que ha podido ser reconstituido por la *ciencia* y, por tanto, es una demostración de la verdad tanto del camino como del resultado. Pero el camino puede ser olvidado, borradas las estaciones recorridas, y colocarse en el resultado. Entonces tendremos un idealismo

⁴⁷ § 258, Observación.

⁴⁸ Ob. Cit.72.

que carece de mediaciones, que no sabe de dónde viene, esto es, un idealismo sin *historia*. Para sostener la verdad del idealismo hay que reconstruir ese *camino demostrativo*. Si no se concibe ese camino, no hay demostración y, al no haberla, el idealismo carece de sostén así como las otras filosofías no-idealistas: al olvidar ese camino «el idealismo expresa una *certeza inmediata*, a la que se contraponen otras certezas inmediatas, sólo que se han perdido por aquel camino. Así, pues, junto a la *aseveración* de aquella certeza aparecen, con el mismo derecho, las *aseveraciones* de estas otras *certezas*». ⁴⁹

Como podemos darnos cuenta, el camino recorrido para llegar al idealismo, o la razón es el *objetivo fundamental* de la *Fenomenología*, es la justificación del idealismo absoluto de Hegel. Y la última configuración (*Gestalt*) del concepto, la de la conciencia desgraciada, en la que ella ha dejado de ser desgraciada sin saberlo todavía, en la que la conciencia, al tener dentro de sí lo suprasensible ha descartado el consejero (el sacerdote, la Iglesia), es una de las más importantes. La Iglesia servía de mediadora entre lo inmutable y lo mutable, pero al convertirse en Razón la conciencia su papel de mediadora desaparece. Sólo queda la unidad de lo singular y de lo universal, el concepto o la razón, o lo que es lo mismo, la autoconciencia. Esta es, pues, la unidad de ambos y tiene la conciencia de ser toda realidad y esto porque la realidad será el producto de su diferenciación. No estamos por eso de acuerdo con la interpretación de J. Hyppolite cuando escribe: «El yo singular se eleva verdaderamente a la universalidad por medio de esta Iglesia (la de la Edad Media) que constituye una comunidad universal, que habla una lengua que los individuos no siempre entienden, junta las donaciones de los particulares y forma una voluntad general que nace de la alienación de las voluntades singulares». ⁵⁰ La universalidad a que se refiere J. Hyppolite (la comunidad universal) no es la de la razón o el concepto, la cual es la universalidad y necesidad de las *categorías* de la lógica que van a ser introducidas en el mundo sensible por la actividad de los individuos. Los intérpretes de Hegel siempre soslayan o ignoran el papel de la lógica en todas las partes de su sistema.

⁴⁹ *Fenomenología del espíritu*, 145.

⁵⁰ *Génesis y estructura*, 201.

Es oportuno señalar, en esta sección titulada *Razón*, como en ella se determina el lugar que ocupa la *Fenomenología* en el sistema hegeliano, su importancia fundamental. Recordemos que Hegel afirma que cualquier sistema filosófico, sea éste idealismo, empirismo, materialismo, etc., puede *aseverar* que es verdadero si *sólo* se basa en su *certeza*. El idealismo tiene la misma certeza que los otros, pero esa certeza se basa en qué es un resultado *necesario* del desarrollo del espíritu. La autoconciencia puede afirmar que ella es toda realidad no sólo *para sí*, sino también *en sí* al *llegar a ser* (*devenir*, utiliza el F.C.E.) esta realidad o más bien al *demostrarse* como tal.⁵¹ Esta demostración es, justamente, la ciencia la cual es la dialéctica, el alma del movimiento efectuado por la immanencia y la necesidad: «Por el contrario, la dialéctica es este ir-más-allá *inmanente* en el que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se exponen como ellas son, es decir, como su negación. Todo lo finito consiste en esto: superarse en sí mismo... Por tanto, lo dialéctico constituye el alma motriz del progreso científico y es el principio por el cual entra únicamente en el contenido de la ciencia una *conexión y una necesidad inmanentes*, así como se encuentra en lo dialéctico en general, la elevación verdadera y no externa, por encima de lo finito».⁵² Todo el camino recorrido hasta llegar a la razón tiene como motor lo dialéctico, y por eso el movimiento es hecho según la ciencia. El movimiento se debe a la constante negación de lo finito, a su constante negarse a sí mismo para transitar a lo otro inmanente a él y que surge de manera necesaria. Los intérpretes de Hegel no describen ese movimiento que eleva a lo finito a lo infinito. Lamentablemente, para los intérpretes de Hegel ni Feuerbach ni Marx han existido. Las críticas de Feuerbach se encuentran en las «*Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*» publicados en 1842 y en los «*Principios de la filosofía del futuro*», publicados en 1843.⁵³ Tampoco utilizan los intérpretes la interpretación que hace Marx de la *Fenomenología* en el

⁵¹ *Fenomenología*, 144, F.C.E.

⁵² *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 81-Alianza Universidad. Hemos modificado la traducción de Ramón Valls P., así, el traduce *hinausgehen* por salir, nosotros, ir-más-allá, *bewegende* por móvil, nosotros, motriz, *Fortgehen* por proceder, nosotros, progreso.

⁵³ Ambos fueron traducidas y publicadas por nosotros en 1964 (U.C.V.) también traducimos las lecciones XVIII, XIX y XX de las «*Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna*», que explica a Hegel. Fue publicado por *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt.

Cuarto manuscrito y la *Crítica del derecho del Estado hegeliano*.⁵⁴ No hace falta decir, pues seguramente el lector lo habrá notado, que nuestra interpretación y las críticas a los intérpretes de Hegel, se fundamentan en esos dos filósofos.

Sin embargo, entre todos los intérpretes no hay que olvidar a Karl Löwith, su libro «*De Hegel a Nietzsche*»⁵⁵ es la mejor que conocemos. La obra de Hegel está estudiada en su totalidad, en la relación entre sus distintos libros, en la coherencia de Hegel.

La segunda parte, que empieza con *El problema de la sociedad burguesa* es un estudio de gran importancia. Allí se analiza el problema del trabajo en Hegel, en Marx, en Nietzsche y se sitúa a los filósofos en sus épocas, en medio de las circunstancias políticas en que vivieron.

No podemos dejar de mencionar las *Lecciones de historia de la filosofía* de Juan David García Bacca.⁵⁶ Podemos pensar que es una interpretación que inclina a Hegel más al campo de las ciencias naturales, sobre todo a la física, que a la historia, a la sociología y a la política. No encontramos una explicación clara y detallada de lo que entiende Hegel por dialéctica. Afirmaciones como: «Nadie mejor que los físicos modernos-dialécticos sin que tengan que aprenderlo en Hegel o en Marx» (Pág. 331), o también que «la teoría de la relatividad es dialéctica» (Pág. 506), nos dejan perplejos, sobre todo si un concepto tan importante en la dialéctica de Hegel como lo es la negación que conserva (*die Aufhebung*) es traducida por *transustanciación*, y no como solemos traducir *superar*. En ninguna parte nuestro libro, *Hegel, un desconocido* (1998) llevaba en su título lo que sigue siendo Hegel para sus intérpretes, y para aquellos que aceptan esas interpretaciones apoyadas sólo por el prestigio y la fama.

⁵⁴ Traducción de Eduardo Vásquez, U.C.V 1980.

⁵⁵ Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires, Editorial Sudamericana - 1968.

⁵⁶ Tomo II, Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la biblioteca, 1973. de esa interpretación aparece la *actividad*, el trabajo humano, como lo que produce el aparecer del espíritu, concebido como lógica o filosofía especulativa.