

Pequeña exposición de la filosofía de Hegel

1. **Introducción.** Al inicio de nuestro estudio sobre la **Filosofía de la Historia** de Hegel (1770-1831) querríamos hacer unas precisiones en torno a la noción de **sistema de pensamiento**, de la cual hemos hablado con anterioridad, porque ello nos ayudará a caracterizar mejor la novedad y las limitaciones del planteamiento hegeliano. De hecho, como sabemos, no hay nada semejante, en la actitud especulativa del hombre, a la **auto-nomización** de cada una de las variantes que conforman su práctica teórica. En la **historia empírica del pensamiento** nunca nos hallamos con la presencia de un tipo de actividad en régimen absoluto. No hay un sistema científico químicamente puro, ni un sistema única y exclusivamente **ideológico** ni, por último, un sistema **filosófico** (materialista dialéctico) sin elementos **científicos** e **ideológicos**. El concepto de **sistema de pensamiento** tiene la pretensión de recoger la articulación de ingredientes (hipótesis, conceptos, teorías) que conforman un determinado **campo intelectual**, amén de la jerarquización específica en que ellos se hallan ubicados. Emplear el término **sistema de pensamiento** significa que la realidad teórica a la que alude tal noción posee un **contenido heterogéneo**, producto de diversas prácticas teóricas. **El sistema ideológico**, por ejemplo, no

excluye la presencia, en su armazón doctrinaria, de elementos científicos o pre-científicos, filosóficos o pre-filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico). Y algo semejante ocurre con los sistemas ***científico*** y ***filosófico***.

Existen tres tipos de ***sistemas de pensamiento***: el ***ideológico***, el ***científico*** y el ***filosófico*** (materialismo dialéctico). Como puede deducirse de esta enumeración, el concepto de ***sistema de pensamiento*** no se conforma con registrar la heterogeneidad de contenido de las doctrinas a que hace referencia, sino que investiga la forma concreta en que se jerarquizan y funcionan los elementos ínsitos en la estructuración. El elemento filosófico, científico o ideológico que resulte predominante, que integre las "relaciones esenciales" del campo, será el que caracterice a la doctrina en uno de los tres sentidos enlistados: ideológico, científico o filosófico. En cierto sentido, los ***sistemas de pensamiento*** pueden ser reducidos a dos modalidades: a aquellas que se basan en la conciencia verdadera (***científica*** y ***filosófica***) y aquellas que se basan en la falsa conciencia (***ideológicos***). Los elementos que "sojuzgan" a los demás dentro del campo doctrinario y que definen a este último en el sentido de una práctica teórica determinada, son "a dominantes"¹ respecto a los demás. Relación esta que no debe ser confundida con el concepto de preeminencia

¹ Dominantes en el sistema o la estructura.

(determinación y condicionamiento) que define a la vinculación que el ser social establece con el **sistema de pensamiento**. El **sistema ideológico**, por ejemplo, está determinado en última instancia por el ser social y tiene en una clase social su polo estructurante; pero posee en la **ideología** su factor **a dominante**, porque esta última supedita a todos los ingredientes heterogéneos del contenido del campo doctrinario a la acción subordinante de su funcionamiento.

Decíamos hace un momento que existen tres tipos de **sistema de pensamiento**. Veamos más de cerca esto. El **sistema de pensamiento ideológico**, el primer tipo, puede asumir, en realidad, dos modalidades: de forma **filosófica** (Descartes, Kant, Bergson, etc.) y de forma **científica** (concepción ptolemaica, teoría del flogisto, etc.). Cuando el pensamiento se mueve en el terreno o la problemática filosófica (ontología y epistemología) y da respuestas basadas en la falsa conciencia o cuando se mueve en el terreno o la problemática científica y no logra responder a partir de la conciencia verdadera, se trata de un **sistema de pensamiento ideológico** con **forma filosófica** (primer caso) y con **forma científica** (segundo caso). El **sistema de pensamiento ideológico**, de **forma filosófica**, no excluye la presencia en su campo doctrinario de elementos filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico), de elementos científicos (o pre-científicos) y aun de elementos **ideológicos** de forma

científica. El **sistema de pensamiento ideológico**, de **forma científica**, no excluye, tampoco, la presencia en su campo doctrinario de elementos verdaderamente científicos (o pre-científicos), de elementos filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico) y aun de elementos **ideológicos** de forma filosófica.

En el **sistema de pensamiento científico** (por ejemplo en el materialismo histórico), los elementos científicos juegan un papel a dominante, aunque el contenido heterogéneo del campo doctrinario en cuestión contenga elementos **ideológicos** (de forma filosófica o científica) y elementos filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico).

El **sistema de pensamiento filosófico**, por último, se define como eso, como filosófico (o materialista dialéctico) aunque el contenido de su campo intelectual presente elementos **ideológicos** (de forma filosófica o científica) y elementos científicos (o pre-científicos).

Un **sistema ideológico** es más o menos importante (desde el punto de vista de la conciencia verdadera) entre más se acerque o se aleje de un sistema filosófico o científico. No todos los sistemas de pensamiento, entonces, tienen la misma importancia ni juegan el mismo papel en la prehistoria cultural de la filosofía y la ciencia.

¿Cómo caracterizar, en función de lo dicho, y aunque sea esquemáticamente, la posición de Hegel? Hegel es el autor de uno de lo más geniales **sistemas de pensamiento ideológico (de forma esencialmente filosófica)**. Es un **sistema de pensamiento** porque es un campo doctrinario heterogéneo, resultado de la puesta en práctica de tres tipos de actividad teórica: la **ideológica**, la **científica** (elementos científicos) y la **filosófica** (antecedentes del materialismo dialéctico). Es, además, un sistema de pensamiento **ideológico** porque, de los elementos enumerados, los ideológicos juegan un papel **a dominante**. Es, finalmente, un sistema de pensamiento ideológico (de forma esencialmente **filosófica**) porque, como dijimos más arriba, se mueve fundamentalmente en el terreno o la problemática epistemológica y ontológica propia de la filosofía. Este **sistema de pensamiento ideológico (de forma esencialmente filosófica)** es, además, genial. Y lo es porque los elementos filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico) y científicos (o pre-científicos) que posee, aunque se hallen **ideologizados** por la función **a dominante** de la **práctica ideológica** que los engarza, son de tal importancia que se configuran como el "punto de apoyo" por medio del cual, mediante una **ruptura epistemológica**, se constituirá el materialismo dialéctico, esto es, la filosofía, y el materialismo histórico, es decir, la ciencia de la historia.

Debemos aclarar, antes de pasar adelante, que las relaciones, en un sistema de pensamiento, entre los elementos filosóficos (materialismo dialéctico) y los elementos científicos es una **relación de concordancia** porque ambos, aunque en diferente nivel, operan por medio de una conciencia verdadera. Las relaciones, en cambio, entre elementos científico-filosóficos e **ideológicos** en un sistema de pensamiento, constituyen una **relación de discordancia**, porque mientras los primeros operan por medio de la conciencia verdadera, los segundos lo hacen con una falsa conciencia.

A nuestro modo de ver las cosas la facultad humana que se pone en movimiento en la conciencia verdadera es la **razón dialéctica**. Racionales son, en este sentido, la filosofía y las ciencias.² Todo lo demás –en lo que a la práctica teórica se refiere– es, entonces, irracional. En efecto, la ideología, como falsa conciencia que es, no puede ser en ningún caso racional. Son irracionales en fin de cuentas el sistema de pensamiento **ideológico**, tanto en su forma filosófica cuanto en su forma científica, así como toda suerte de elementos **ideológicos**.

² La única forma de conciencia verdadera en que no aparece en sentido estricto la razón (facultad sintética que opera con Generalidades) es la cotidianidad. En la cotidianidad, en la vida sensorial inmediata, aparece o puede aparecer una conciencia verdadera; pero se trata de una conciencia verdadera pre-filosófica o pre-científica. Podemos, en efecto, decir **verdades** (He ahí un árbol, etc.) sin hacer ni ciencia ni filosofía.

El marxismo, al fundar el materialismo dialéctico, funda, al mismo tiempo, el sistema de pensamiento filosófico racional. ¿Cómo ver, entonces, el sistema de Hegel? ¿Se trata, como él mismo pretendía, del **sistema de la razón** o, por lo contrario, de un sistema irracional?

No hay otra respuesta que la de afirmar contundentemente que el sistema hegeliano es, en lo fundamental o en fin de cuentas, **irracional**. Antes del materialismo dialéctico **no existe ningún sistema de pensamiento filosófico, esto es, racional**. No hay varias filosofías verdaderas. No existen varios sistemas racionales. No hay más que uno, y ese sistema (**la** filosofía) fue fundado por Marx y Engels. Esto no quiere decir, que quede claro, que todo en Hegel es irracional. La enciclopedia hegeliana es un sistema de pensamiento y, como tal, como campo doctrinario heterogéneo, presenta, articulados, elementos racionales (conciencia verdadera) y elementos irracionales (falsa conciencia). Los elementos racionales hegelianos, en pugna con los irracionales, no ocupan, sin embargo, el papel dirigente en el sistema: por lo contrario son elementos racionales **ideologizados** por el idealismo absoluto de nuestro pensador.

Estamos en desacuerdo con esa tradición marxista (que tiene su origen en los propios Marx y Engels) que ve en el sistema de Hegel lo irracional y en el **método dialéctico** la "semilla racional". De ahí a afirmar que Hegel es, **en lo**

esencial, un representante del racionalismo, hay un paso, mismo que la mayor parte de los **marxistas hegelianos** (desde Lukács hasta Marcuse) no se arredran a dar. Pero ese planteamiento **del sistema irracional y el método racional**, a más de esquemático, es falso. Y lo es porque en Hegel **no opera siempre la falsa conciencia en el nivel del sistema ni opera siempre la conciencia verdadera en el nivel del método**. No todas las afirmaciones del sistema son **ideológicas**, ni toda la conceptualización dialéctica es filosófica (y científica). La tesis **del sistema irracional y el método racional** ha traído además un análisis desequilibrado de Hegel, porque ha llevado a los historiadores marxistas a analizar preferentemente lo que de falsa conciencia hay en el sistema y lo que de conciencia verdadera hay en el método. Pero hay una laguna. Y esta laguna, o este silencio historiográfico, debe disiparse al examinar lo que de conciencia verdadera hay en el sistema y lo que de conciencia falsa hay en el método (en la dialéctica). Nos resulta imposible estudiar en este sitio los elementos científicos y filosóficos, procesados por una conciencia verdadera, que aparecen en secciones extraordinariamente ricas y fecundas del **sistema** (por ejemplo en **las Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**). Pero vamos a intentar un poco más adelante destacar (de manera, desde luego, **esquemática**) algunas de las limitaciones que creemos hallar en la dialéctica hegeliana, limitaciones con las

cuales ha roto y debe seguir rompiendo la dialéctica marxista.

Para entender el tránsito de Hegel a Marx hay que ir de éste a aquél: **la** filosofía (el materialismo dialéctico) y la ciencia marxista de la historia nos permiten evaluar el **sistema ideológico** de Hegel. Hay que ir, entonces, del presente filosófico-científico al pasado **ideológico**. Pero para hacer tal cosa, hay que ir pertrechados por la teoría marxista del **desarrollo cultural**. No basta, por ejemplo, manejar un concepto, como el de **sistema de pensamiento**, en el que se destaca la complejidad de contenido de un campo doctrinario, sino que hay que poner de relieve el modo peculiar en que tanto las partes de un **sistema de pensamiento** como el todo organizado del mismo se vinculan con el ser social. Recuérdese, a propósito de esto, que mientras la **ideología** está **determinada** en fin de cuentas por el ser social, la ciencia y **la** filosofía sólo están **condicionadas** por éste de manera favorable o no. Y otro tanto podemos decir del sistema de pensamiento: el **ideológico** está **determinado** y el filosófico-científico **condicionado** por el ser social. Pero vayamos más al fondo de esto. En un **sistema de pensamiento** cualquiera, el tipo peculiar de vinculación está determinado por el factor **a dominante** de la estructura. Si es un sistema ideológico, la categoría que nos sirve para entender la conexión entre él y el ser social no puede ser otra que la de **determinación en última**

instancia; si es un sistema científico o filosófico, la categoría es, por lo contrario, la de **condicionamiento favorable o desfavorable**. Los elementos secundarios de un sistema (los **ideológicos** en un sistema científico, por ejemplo) conservan su forma de vinculación específica con el ser social; pero como se hallan bajo la cobertura de los factores **a dominante** del sistema, de alguna manera se encuentran, por así decirlo, "a la sombra" de la vinculación esencial. Los elementos científicos de un **sistema ideológico** están condicionados favorablemente o no por el ser social; pero su **ideologización** está determinada por este último.³

Todo lo anterior nos muestra que para poseer una clara idea del desarrollo cultural hay que tener en cuenta tres factores:

1. El sistema de pensamiento.
2. El carácter y grado de desarrollo del ser social.
3. La relación específica entre una cosa y otra.

³ No hay, sin embargo, un paralelismo entre la **ideologización de la ciencia** y la **"cientifización" de la ideología** porque si la primera pone la ciencia al servicio de la **ideología**, la segunda no pone la **ideología** al servicio de la ciencia. En el caso de la **cientifización de la ideología** (por ejemplo, la presencia de tesis burguesas en la estructura del pensamiento marxista) podemos hablar de que el factor secundario (la **ideología**) vive a la "sombra" de la relación basada en el **condicionamiento** propio de la ciencia (factor **a dominante**) en el sentido de que **parece ser**, como todo el sistema, conciencia verdadera. Pero se trata de una nueva modalidad de la **ideología**.

No podemos reducir 1 a 2 como hacen los historicistas, porque 1, como sistema heterogéneo de diversas prácticas teóricas que es, además de relacionarse de diferente manera con el ser social, implica, también, su propia historia. Una de las razones fundamentales que impelen a un **sistema ideológico** a convertirse, a revolucionarse hasta ser un sistema científico o filosófico, no reside sólo en el ser social (**que resulta, desde luego, preeminente respecto a él**) sino en la contradicción, inherente a su estructura, entre lo viejo (la **ideología a dominante**) y lo nuevo (lo científico o filosófico).

La conciencia verdadera no sólo comprende la práctica científica y la práctica filosófica, sino también la práctica cotidiana de la sensorialidad inmediata. La conciencia falsa, por su lado, no sólo comprende la práctica **ideológica**, sino también el error (y la falacia). Aún más. Así como la prehistoria de la ciencia y **la** filosofía es la **ideología**, el **sistema de pensamiento ideológico** o el error, la prehistoria de la ideología es frecuentemente la mera torpeza cognoscitiva. En el optimismo de la clase burguesa ascendente, por ejemplo, muchos creían (lo cual era un error, una mera torpeza cognoscitiva) en la posibilidad de que cada quien tuviera su pequeña propiedad privada. Este error, compartido por el propio Hegel, devino **ideología** en el momento en que, en su función social, tal tesis convino a los intereses de la clase burguesa.

Más arriba decíamos que Hegel es el autor de ***uno de los más geniales sistemas de pensamiento ideológicos (de forma filosófica) existentes***. Podemos puntualizar, para terminar este inciso, que en tanto ***sistema ideológico***, se trata de un campo doctrinario ***determinado*** por el ser social. Es, concretamente dicho, un ***sistema ideológico burgués, anti-feudal y anti-populista***. Es un campo que contiene (tanto en el sistema como en el método) elementos científicos y filosóficos, esto es, elementos basados en la conciencia verdadera y que, por ello, sólo están condicionados por el ser social. Es un sistema de pensamiento en que, por último, además de todo lo anterior, se da la práctica teórica de la cotidianidad (forma elemental de la conciencia verdadera) y la práctica teórica del error, de la mera torpeza cognoscitiva (forma elemental de la falsa conciencia).

2. ***Las obras de Hegel y el Sistema***. Pensamos que la producción de Hegel puede ser dividida en cuatro etapas: las obras de juventud (aproximadamente de 1790 a 1801), las de transición (de 1801 a 1816), las de madurez (de 1816 a 1831) y las póstumas (a partir de 1831). La primera etapa puede dividirse en dos periodos: el de Berna (1790-1797) y el de Francfort (1797-1800). La segunda etapa comprende todo el periodo de Jena (1801-1807). La tercera, tres periodos distintos: el de Nuremberg (1808-1816), el de Heidelberg (1816-1818) y

el de Berlín (1818-1831). En cierto sentido, podríamos destacar el hecho de que la primera etapa del pensamiento hegeliano no presenta un **sistema** en el sentido estricto (hegeliano) del término: Hegel no pretende en los escritos teológicos, políticos y económicos de entonces crear una **enciclopedia** de conocimientos que contuviese la respuesta organizada a todas las preguntas esenciales que pueda formularse la conciencia. Algo distinto ocurre en la segunda etapa en que aparece ya el primer **Sistema** hegeliano, también llamado **Sistema de Jena**. Aunque no es todavía el **sistema** maduro, cristalizado, definitivo, aunque a la luz de la **Enciclopedia** futura se advierte aún cierto carácter titubeante e inseguro en esta obra, ya representa, sin embargo, el primer intento por parte de Hegel de organizar estructuralmente el conjunto integral de conocimientos o experiencias eidéticas en un **Sistema**. La tercera etapa es, por último, la fase en la cual Hegel da una forma definitiva a su filosofía y establece su **Sistema** de manera acabada. Las obras póstumas –formadas, en lo fundamental, con los apuntes que algunos discípulos de Hegel elaboraron sobre la base de las lecciones que éste impartiera en la Universidad de Berlín– no hacen otra cosa que completar y matizar el **Sistema**, con el desarrollo de algunas partes que en la etapa anterior se hallaban en forma esquemática o incompleta. Como resultado de ello aparecieron las **Lecciones sobre la**

historia de la filosofía (1833), las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1837), las *Lecciones sobre la estética* (1836-1838) y otras obras.

En la etapa de transición no sólo nos hallamos con una obra de la importancia del *Sistema de Jena*, sino con ese monumento filosófico, de importancia incalculable, que es la *Fenomenología del Espíritu* (1806). Esta obra, "cuna y secreto de la filosofía hegeliana" (Marx), es importante en muchos sentidos, entre los que conviene destacar, en relación con nuestro tema, el *contenido historiográfico* de que se halla empapada; pero pensamos que es una obra de transición porque la organización de las "ciencias filosóficas", en vías de estructuración, no ha cristalizado aún plenamente en ella. La *Fenomenología*, además, no tiene la pretensión, creemos, de presentarnos de manera detallada todo el *Sistema*, sino más bien, como "ciencia de las experiencias de la conciencia" que es, el *acceso* al *Sistema*. El camino que se recorre del conocimiento inmediato e intuitivo al saber absoluto, del yo al nosotros, de lo particular abstracto a lo universal concreto, no es otra cosa que la aventura del espíritu que adviene, por un derrotero *tanto lógico como histórico*, al nivel de la religión y la filosofía, esto es, a la forma absoluta del Espíritu. Al llegar a este momento, al cerrarse el círculo de los círculos, se abre paso el *Sistema*. La *Fenomenología del Espíritu* puede ser considerada, por eso mismo, como la introducción al *Sistema* hegeliano.

El **Sistema** filosófico de Hegel, expuesto a partir del periodo de Nuremberg (1808-1816), se compone de tres grandes momentos: 1. La **Idea Absoluta** (ciencia de la lógica); 2. La **Filosofía de la Naturaleza**; 3. La **Filosofía del Espíritu**.

1. La **Idea Absoluta** (la lógica) abarca tres secciones: el **libro del ser**, el **libro de la esencia** y el **libro del concepto**.

2. La **Filosofía de la Naturaleza** contiene tres partes: la **mecánica**, la **física** y la **física orgánica** (la vida).

3. La **Filosofía del Espíritu** comprende tres secciones:

A. El **espíritu subjetivo**.

B. El **espíritu objetivo**.

C. El **espíritu absoluto**.

A. El **espíritu subjetivo** abarca, a su vez, tres partes: la **antropología**, la **fenomenología** y la **psicología**. B. El **espíritu objetivo** contiene tres momentos: el **derecho**, la **moral subjetiva** y la **moral objetiva** o **eticidad**. Esta última se divide, a su vez, en la **familia**, la **sociedad civil** y el **Estado**. C. El **espíritu absoluto** comprende, por último, tres secciones: el **arte**, la **religión** y la **filosofía**.

En el **Sistema** hegeliano son especialmente significativos dos procesos: la manifestación o enajenación de la Idea en la Naturaleza y la elevación de esta última al Espíritu. En el ascenso del Mundo al Espíritu se ve un proceso (de

desenajenación) semejante al proceso precedente (de enajenación) de la Lógica en el Mundo.

El inicio del **Sistema** es la Lógica. Pero una lógica dialéctica, en que, como dice Heimsoeth, "las categorías no son meras formas subjetivas del conocer finito y sus objetos fenoménicos, sino las estructuras esenciales del conocer absoluto, o sea la de la identidad pura de lo subjetivo y objetivo; son las formas esenciales de lo Absoluto mismo"⁴. En la Ciencia de la Lógica se trata de las determinaciones de la Idea antes (o al margen) de la Naturaleza. Hegel muestra que el proceso dialéctico se da, como escribe Marcuse, "en todas las entidades del mundo subjetivo y objetivo. La Ciencia de la Lógica trata de la estructura ontológica general que tienen estas entidades, y no de su existencia concreta individual. Por esta razón, el proceso dialéctico asume en la Lógica una forma muy abstracta y general"⁵. Si la Fenomenología del Espíritu consiste, al decir del propio Hegel, "en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista filosófico"⁶, la Ciencia de la Lógica se inicia precisamente en "el punto de vista filosófico"

⁴ Heinz Heimsoeth, *La Metafísica Moderna*. Madrid, revista de occidente, 1949, p. 200.

⁵ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p.129.

⁶ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Ed. Porrúa, 1971, p. 22.

con el cual concluía la Fenomenología. En Hegel, la Idea absoluta, pre-natural, es ya inquietud conceptual, lógica dialéctica. Se trata de un Sistema de las "formas esenciales de la dinamicidad" y de las estructuras básicas de la razón absoluta, anterior a toda oposición de lo subjetivo y objetivo. Los conceptos lógicos "son tanto formas esenciales de lo existente –como apunta Heimsoeth– cuanto de las condiciones apriorísticas del conocer⁷." Hegel dice, metafóricamente, que se trata de los pensamientos de Dios antes de la creación... La Lógica hegeliana se divide en tres libros: el libro del ser (ser en sí, tesis), el libro de la esencia (ser fuera de sí –relación consigo mismo a través de la relación con otro–, antítesis) y el libro del concepto (ser para sí –identidad consigo mismo en lo otro–, síntesis).

El meollo de la Lógica de Hegel se halla en la primera dialéctica de la Ciencia de la Lógica: la del ser, la nada y el devenir. El proceso conceptual se inicia con el intento de aprehender la estructura objetiva del ser. Pero en la pretensión de captar el ser, nos tropezamos con la nada. El ser, en efecto, es, como diría Jacobi, el principio de toda existencia, lo común a todas las cosas. Carece de toda determinación –pues sólo de esta manera abarca a todo ente– se trata de un concepto límite en el sentido de que si todo existente es, el ser, en cambio, no es un existente (una cosa); como lo que no es una cosa es nada,

⁷ La *Metafísica Moderna*, op. cit., p. 200.

el ser se identifica, entonces, con la nada. Hegel lo dice de esta manera: "este puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada⁸." Marcuse explica de la siguiente manera lo precedente: "En el anterior análisis del concepto de ser, el ser no se 'convirtió' en nada, pero ambos se revelaron idénticos, de modo que es cierta la afirmación de que cada ser determinado contiene tanto el ser como la nada⁹." La síntesis del ser y la nada no puede ser otra, pues, que el devenir. En esta perspectiva se explica el cambio, la vida y la muerte de las cosas singulares. Como paso del ser a la nada, por ejemplo, el devenir es muerte y como tránsito de la nada al ser, es génesis, vida.

El libro de la esencia se divide en tres partes: en la teoría de la esencia en cuanto tal (la trabazón interna de los fenómenos, la "razón de la existencia"), la teoría del fenómeno (aparición plagada de esencia) y la teoría de la realidad (que vincula dialécticamente la esencia y el fenómeno, la esencia y la existencia). En esta última parte, Hegel habla de las categorías de posibilidad, necesidad y contingencia, además de las de sustancia, causalidad y acción recíproca, despojándolas del tratamiento formalista tradicional y estructurándolas dentro de un planteamiento dialéctico.

⁸ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 54.

⁹ *Razón y revolución*, op. cit., p. 131.

El libro del concepto, última parte de la Ciencia de la Lógica, comprende tres etapas: la doctrina del concepto subjetivo, la objetividad y la idea. En la doctrina del concepto subjetivo se trata, además del concepto, el juicio y el silogismo, de la sustitución de los principios fundamentales de la lógica formal (identidad, no contradicción y tercero excluido) por los principios de la contradicción y la negatividad como motor del desarrollo en la Lógica. Hegel interpreta las categorías de la objetividad¹⁰ –y sus tres momentos: mecanismo, quimismo, teleología– desde el punto de vista del idealismo objetivo la idea, síntesis del concepto subjetivo y la objetividad, puede ser concebida, dice Hegel, "como la razón (este es el propio significado, filosófico, de razón), además como el sujeto objeto, como la unidad de lo ideal y de lo real, de lo infinito y de lo finito, del alma y del cuerpo¹¹." La culminación de la Ciencia de la Lógica está representada, pues, por la razón. La razón en esta obra no es propiamente una categoría, sino más bien el conjunto de todas las categorías. Es algo, además, que pide, de algún modo, un objeto, una intuición, un ser-otro. Por eso dice Hegel, anunciando el tránsito a la filosofía de la naturaleza, que "La idea –que es por sí–

¹⁰ Anuncio, en el nivel de la Lógica, de la *Filosofía de la Naturaleza*.

¹¹ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 108.

considerada según esta unidad consigo misma, es intuir; y la idea que intuye es la Naturaleza¹²."

La naturaleza, en el sistema hegeliano, es el ser-fuera-de-sí de la Idea. La filosofía de la naturaleza, dice Hegel en la Enciclopedia, es la "consideración teórica, esto es, pensante de la Naturaleza¹³." La Naturaleza no es algo divorciado, separado, hipostasiado de la Idea; es, por lo contrario, la Idea en su manifestación sensible o, como dice Hegel, "la Naturaleza ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro¹⁴." Marcuse explica el tránsito de la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza del siguiente modo: "la Lógica de Hegel termina como había comenzado: con la categoría del ser. Sin embargo, éste es un ser diferente que no puede ya ser explicado mediante los conceptos que se aplicaban en el análisis con que se abría la Lógica. El ser es ahora comprendido en su noción, es decir, como una totalidad concreta en la que todas las formas particulares subsisten como distinciones y relaciones esenciales de un único principio comprensivo. Comprendido así, el ser es naturaleza, y el pensamiento dialéctico prosigue hacia la Filosofía de la Naturaleza¹⁵." Varios comentaristas han puesto de relieve el hecho de que la Filosofía de la Naturaleza de Hegel es la parte más débil y menos original de su sistema. Han aclarado, en

¹² Ibid, p. 116.

¹³ Ibid, p. 119.

¹⁴ Ibid, p. 120.

¹⁵ *Razón y revolución*, op. cit., p. 165.

relación con ello, que en este nivel Hegel se concretó, en lo fundamental, a transcribir los resultados del Sistema de idealismo trascendental (1800) de Schelling. Aunque nos parece exagerado este punto de vista, resulta indudable, sin embargo, que las aportaciones de Hegel son más significativas e importantes en la Lógica¹⁶ y en la Filosofía del Espíritu que en su Filosofía de la Naturaleza. Más aún. El malabarismo idealista de Hegel (del Hegel "dialéctico", "dinámico"), lo lleva paradójicamente en la Filosofía de la Naturaleza a negar el evolucionismo natural y a contraponerse al punto de vista de Goethe, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, etc. En la Enciclopedia leemos, en efecto: "Representaciones nebulosas, y en el fondo de origen sensible –como la del nacer los animales y las plantas del agua, o los organismos animales más desarrollados, de los más inferiores, etc.– deben ser excluidos del todo de la consideración filosófica¹⁷." ¿Cómo es posible que Hegel llegue a esta conclusión? ¿Cómo es posible que un filósofo que escribe: "Hay que considerar a la Naturaleza como un sistema de grados, cada uno de los cuales sale del otro necesariamente y es la próxima verdad de aquel de que resulta"¹⁸ haya concluido en tal anti-evolucionismo? No hallamos otra

¹⁶ La Gran lógica, llamada por Hegel *La Ciencia de la Lógica*, data de 1812 la Lógica de la *Enciclopedia*, en su primera forma, de 1817, y en su segunda forma de 1827.

¹⁷ *Enciclopedia...*, Ibid, p. 121.

¹⁸ Ibid, p. 121.

explicación que la del carácter idealista de la especulación hegeliana, carácter idealista que le hace decir, a continuación de la cita que acabamos de transcribir, que la vinculación entre un grado y otro no debe entenderse "en el sentido de que el uno sea producido por el otro naturalmente, sino en el sentido de que es así producido en la íntima idea que constituye la razón de la Naturaleza¹⁹." No es exacto afirmar, entonces, que Hegel es un antecedente de Darwin. Hegel deja intactas las especies animales. La naturaleza carece no sólo de historia sino de transformación. En buena medida –y he aquí lo paradójico– la visión hegeliana de la naturaleza es mecanicista. Por eso, para nuestro filósofo, el Espíritu es más alto que la Naturaleza. Hegel dice: "es necesario responder a Vanini, quien decía que le bastaba una pajuela para explicar el ser de Dios, que toda representación del Espíritu, la más baladí de sus imágenes, el juego de sus caprichos accidentales, cualquier palabra, es fundamento más excelente para conocer la esencia de Dios que cualquier objeto natural²⁰." Y también: "cuando la accidentalidad espiritual, el arbitrio, llega hasta el mal, este mismo mal es algo infinitamente más alto que los movimientos

¹⁹ Ibid, p. 121.

²⁰ Ibid, p. 120.

regulares de los astros y la inocencia de las plantas, porque aquel que así yerra, es siempre el Espíritu²¹."

La Filosofía de la Naturaleza comprende, como hemos dicho, tres partes:

1. La mecánica (que es el sistema ideal de la determinación de la materia) y que se subdivide en tres secciones: espacio y tiempo, mecánica finita (materia en movimiento) y mecánica absoluta.
2. La física (que es el sistema ideal de la determinación de la individualidad natural) y que comprende, a su vez, tres momentos: física de la individualidad general, física de la individualidad particular y física de la individualidad total.
3. La física orgánica (que es el sistema ideal de la determinación de la vida y en que las diferentes formas existenciales se hallan regidas por una unidad ideal) y que abarca, por su lado, tres etapas: la naturaleza geológica, la naturaleza vegetal y el organismo animal.

Marcuse hace notar, al comentar esta fase del sistema, que: "El proceso de la realidad es un 'círculo' que muestra la misma forma absoluta en todos sus momentos, a saber, el regreso del ser a sí mismo a través de la negación de su otredad. Así, el sistema de Hegel llega a suprimir la idea de creación; toda negación es superada

²¹ Ibid, p. 121. P. Lafarge cuenta que Marx citaba con frecuencia esta sentencia de Hegel.

por la dinámica inherente a la realidad. La naturaleza alcanza su verdad cuando entra en el dominio de la historia. El desarrollo del sujeto libera al ser de su ciega necesidad, y la naturaleza se convierte en parte integrante de la historia de la humanidad y, por lo tanto, en parte del espíritu²²."

El Espíritu, momento culminante del sistema, no es otra cosa que lo Absoluto en su verdadera existencia. A través del Espíritu, el Absoluto se aprehende a sí mismo. Sólo en el hombre –en el que se genera el Espíritu– lo Divino empieza a acomodarse a su propia esencia. En el hombre, la naturaleza se convierte en Espíritu. Como dice Falkenheim: en el momento culminante del sistema "el saber humano de Dios se manifiesta como saberse a sí mismo en el hombre²³."

La Filosofía del Espíritu se divide en tres momentos: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. El espíritu subjetivo (es "espíritu en cuanto cognoscitivo", como dice Hegel) se divide –en esta "epidemia del número tres" de que hablaba Spengler– en: Antropología, Fenomenología del Espíritu y Psicología.

La Antropología es la irrupción del hombre en la naturaleza, del hombre como alma, como una realidad que no se conforma aún de manera adecuada con el

²² *Razón y revolución*, op. cit., p. 167.

²³ H. Falkenheim, "Hegel" en *Los grandes pensadores*, vol. III, Madrid, Revista de Occidente, 125, p. 136.

Espíritu. Hegel lo dice de esta manera: "El espíritu que ha devenido tiene, pues, este significado: que la Naturaleza se suprime en sí misma como lo no verdadero; y así se presupone como universalidad, no ya existente fuera de sí en individualidad corporal, sino simple en su comprensión y totalidad, en la cual no es aún espíritu, es alma²⁴." Algunos de los problemas de la psicología descriptiva (como la sensación, el sentimiento, el hábito, etc.) son tratados en los tres apartados de este momento, o sea, en el alma natural, el alma sensitiva y el alma real.

La Fenomenología del Espíritu no es otra cosa que el camino que emprende esta alma desde el saber inmediato (la conciencia sensible) hasta la razón. Esta reelaboración de la Fenomenología en el Sistema nos muestra que la introducción cognoscitiva al sistema forma parte del sistema, el conjunto de "experiencias" necesarias para advenir al saber absoluto no son algo externo –método divorciado del sistema– sino un momento esencial en la enciclopedia filosófica.

La Psicología, fase culminante del espíritu subjetivo, se divide en tres partes: el espíritu teórico, el espíritu práctico y el espíritu libre. En la división de la Psicología en espíritu teórico y espíritu práctico creemos hallar un eco, en lo que a la temática se refiere, de la diferencia establecida por Kant entre la razón pura y la razón

²⁴ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 206.

práctica. De ahí que, mientras en el párrafo del espíritu teórico trata Hegel de la intuición, la representación y el pensamiento, en el espíritu práctico –dentro de la problemática ética– habla del sentimiento práctico, los impulsos y el arbitrio y la felicidad. El espíritu libre "es, dice Hegel, la unidad del espíritu teórico y del práctico²⁵." Se trata del "querer como inteligencia libre²⁶," de la libertad misma. Pero esta libertad es, aquí, "sólo concepto, principio del espíritu y el corazón²⁷," y así como la Lógica, al llegar a su fase superior, exigía dialécticamente su enajenación en la Naturaleza (que no era otra cosa que su ser-otro objetivo), así el espíritu subjetivo, al llegar a la libertad subjetiva con que culmina su dialéctica, exige su enajenación en el espíritu objetivo, que no es otra cosa que el ser-otro externo de su propio ser-en-sí.

Una de las partes más importantes del sistema hegeliano –y que conlleva una gran significación histórica– es la parte que dedica al espíritu objetivo. Si se enumeran las fases que comprende esta sección –derecho, moralidad y eticidad– se advertirá que en ellas se trata de la manifestación de la Idea Absoluta en el campo fenoménico, en las instituciones y formas de vida social. La dialéctica del sistema abandona el carácter individual y

²⁵ Ibid, p. 253.

²⁶ Ibid, p. 253

²⁷ Ibid, p. 254.

subjetivo de la etapa precedente y aborda el ser social de los hombres, que se manifiesta racionalmente, en diferentes grados, en diversas formaciones institucionales. El espíritu objetivo culmina, en lo que a la eticidad se refiere, en tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado. Es de subrayarse, en relación con el tema de este libro, que el inciso final del capítulo del espíritu objetivo trata de la historia universal²⁸.

La parte superior del sistema está constituida por el espíritu absoluto, el cual se divide en: arte, religión y filosofía. En el espíritu objetivo (derecho, moral y eticidad) y en el espíritu absoluto (arte, religión, filosofía) se halla la cultura. El mundo de la cultura, a diferencia de la Naturaleza –escribe Heimsoeth– "no nace frente a la conciencia como algo extraño, sino que deja advertir en cada uno de sus rasgos la influencia de las ideas humanas y de las intenciones conscientes de la voluntad²⁹." En Hegel la Naturaleza es lo enajenado, el ser-fuera-de-sí; la cultura lo des-enajenado, el ser-para-sí.

El arte representa la síntesis de lo finito con lo infinito, y representa también el concepto, por medio de un objeto fenoménico, sensible, que aparece como la encarnación de la Idea Absoluta.

²⁸ Tema que trataremos posteriormente.

²⁹ H. Heimsoeth, *La metafísica moderna*, op. cit. p. 211.

La religión asume esa síntesis de lo finito y lo infinito en una forma superior, aunque expresa todavía tal conocimiento a través de formas alegóricas y fantásticas que no se adecúan con la forma del Concepto.

La filosofía, en posesión de la conciencia necesaria de todo el proceso, llega a la conclusión de la necesidad de la existencia de un espíritu absoluto, ser pleno y perfecto, y de la necesidad de que ese ser debe expresarse como proceso activo y tomar, por último, forma definitiva en la racionalidad de los seres conscientes.

3. El puesto de la filosofía de la historia en el Sistema.

La historia no aparece en todas las fases del sistema hegeliano. Tanto en el primer gran momento, el de la Idea o la Lógica, como en el segundo, el de la Naturaleza, no hay, en sentido estricto, historia. La historia es contemporánea, si se nos permite decirlo de esta manera, del Espíritu en general y del espíritu objetivo en particular. La Ciencia de la Lógica aunque tematiza el cambio, representa, en su abstracción, un sistema dialéctico de categorías a-históricas, intemporales. La Naturaleza, el ser-otro del Espíritu, la enajenación de la Idea, no es otra cosa que la necesidad, carente de libertad y, por tanto, de historia. Sólo cuando interviene el Espíritu, cuando aparece el hombre, cuando el conocimiento de la necesidad natural y social libera al

individuo y a la colectividad, sólo entonces se puede hablar de historia. El joven Hegel trata de problemas fundamentalmente culturales –religiosos, políticos, económicos– es decir, problemas que pueden ser clasificados, de acuerdo con la nomenclatura del Sistema posterior, como momentos del Espíritu. Esta es la razón por la cual juega un papel tan importante la historia en los escritos juveniles de Berna, Francfort y Jena. Esta es la razón, igualmente, por la que la Fenomenología del Espíritu está cargada de contenido histórico, ya que esta obra fundamental no es otra cosa que el acceso del espíritu subjetivo al espíritu absoluto pasando por el espíritu objetivo³⁰. "Hegel enlaza –explica Marcuse– el proceso epistemológico de la autoconciencia (desde la certidumbre sensible hasta la razón) con el proceso histórico de la humanidad, desde la esclavitud hasta la libertad³¹."

4. La filosofía de la historia hegeliana.

La filosofía de la historia de Hegel puede ser examinada en tres niveles: 1º. En todas aquellas obras y momentos del Sistema que aluden a la filosofía del Espíritu; 2º. En la

³⁰ "Hegel concibió la **Fenomenología y Espíritu** como una introducción a su Sistema filosófico. Sin embargo, durante la ejecución de su obra alteró el plan original. Sabiendo que no iba a ser capaz de publicar el resto de sus sistema en un futuro próximo, incorporó gran parte de éste a su introducción", Marcuse, op. cit., p. 96.

³¹ Marcuse, op. cit., p. 99.

parte concreta que le está reservada en el Sistema (por ejemplo, en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, la parte final del espíritu objetivo) como una fase determinada de la Filosofía del Espíritu, concretamente la parte del espíritu objetivo que trata del Estado³²; 3º. En las Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal (cuya versión más autorizada es la edición de G. Lasson, basada en un manuscrito original de Hegel de 1830 y de varios cuadernos de apuntes tomados por oyentes de diferentes años de la enseñanza universitaria de Hegel). En la imposibilidad de hacer un análisis de las concepciones historiográficas de Hegel en estos tres niveles, examinando sus semejanzas y diferencias y tematizando la evolución de su pensamiento al respecto, vamos a exponer tan sólo, y de modo muy somero, las nociones historiográficas esenciales que campean, en general, en toda la obra hegeliana.

El personaje fundamental de la Lógica es, ya lo sabemos, la Idea; pero la Idea es susceptible de revelarse de dos maneras: en el espacio, como necesidad natural, y en el tiempo, como libertad espiritual. Hegel presenta siempre el Espíritu como afectado por el tiempo. Todas las figuras del Espíritu, lo mismo las subjetivas que las absolutas, se manifiestan en la historia, se generan en el tiempo, se realizan. La historia universal, en su sentido más

³² El **Estado**, superación de la familia y la sociedad civil, se divide, en efecto, en **derecho interno, derecho externo e historia universal**.

profundo, no es otra cosa que el despliegue del Espíritu en el tiempo, y esto es así porque: "El fin de la historia universal es, por lo tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente³³." La historia universal se presenta como un conjunto de fases: "esta evolución tiene fases –dice Hegel–, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación...³⁴"

Marcuse ha subrayado adecuadamente que el comienzo de la filosofía de la historia de Hegel es empirista. Basado en varias citas de Hegel, llega a la conclusión de que para éste, las leyes de la historia tienen que ser demostradas a partir de los hechos³⁵. Pero el autor de las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal no se queda en este "método empírico," porque "estas leyes –como puntualiza Marcuse– sólo pueden ser conocidas si la investigación encuentra primero la orientación de la teoría adecuada. Los hechos en sí mismos no revelan nada; sólo responden a preguntas teóricas adecuadas. La verdadera objetividad científica requiere la aplicación de categorías sólidas que organicen los datos en su significado efectivo, y no una recepción pasiva de los

³³ Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Buenos Aires, Revista de Occidente, Argentina, 1946, T. I., p. 58.

³⁴ Ibid, p. 125.

³⁵ Ibid, p. 221.

hechos dados.³⁶ "¿Cómo reconocer cuál es la teoría adecuada y las categorías pertinentes para guiar al historiador? Esto lo tiene que solucionar la filosofía. La filosofía, en efecto, "elabora las categorías generales que dirigen la investigación en los distintos campos especializados. Su validez en estos campos, sin embargo, tiene que ser verificada por los hechos³⁷."

La idea de progreso, idea consustancial a la filosofía de la Ilustración francesa, prevalece, reinterpretada, en la Filosofía de la historia de Hegel. En las Lecciones leemos: "La historia universal representa... la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia³⁸." El progreso se realiza, entonces, en dos sentidos: 1º. En la "conciencia que el espíritu tiene de su libertad" y 2º. En las sucesivas realizaciones de la libertad, obtenidas por medio de la conciencia de ella. En Hegel, como puede advertirse, la conciencia de la libertad lleva a la realización histórica de la libertad. Y esto es, a su entender, lo que nos ofrece la historia universal. "Los orientales –dice Hegel– no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son³⁹." Y más adelante: "La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los griegos; y por eso han sido los griegos

³⁶ Ibid, p. 221.

³⁷ *Razón y revolución*, op. cit., p. 222.

³⁸ *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 134.

³⁹ Ibid, p. 48.

libres⁴⁰." Sin embargo, su "hermosa libertad" estaba vinculada a la esclavitud. "Sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre⁴¹" y han devenido realmente libres. "La historia universal –termina diciendo Hegel– es el progreso en la conciencia de la libertad –un progreso que debemos conocer en su necesidad⁴²." La Filosofía de la historia hegeliana nos ofrece, pues, una periodización. Hegel reconoce tres fases históricas esenciales en el desarrollo de la libertad: la oriental, la grecorromana y la germano-cristiana. El mundo oriental comprende cinco capítulos: China, India, Persia, Asia Occidental, Egipto. El mundo grecorromano, dos grandes partes: el mundo griego (y sus fases) y el mundo romano (y sus etapas). El mundo germánico consta, por su lado, de tres capítulos: el comienzo, la Edad Media y la Edad Moderna.

El "progreso en la conciencia de la libertad" no es, desde luego, ilimitado, inscrito en la "mala infinitud"; termina en el momento en que la libertad se realiza plenamente, en que tanto la conciencia de la libertad como las instituciones en que encarna se actualizan de manera perfecta. De ahí que Bloch haya escrito: "la historia termina, para nuestro filósofo, en el año 1830, sobre poco más o menos; tan poca curiosidad siente por el

⁴⁰ Ibid, p. 48.

⁴¹ Ibid, p. 48.

⁴² Ibid, p. 48.

porvenir, que ni siquiera lo hace nacer. La senda por la que avanza a sí mismo el espíritu del tiempo... conduce al Berlín de los tiempos de Hegel⁴³." Esto no debe interpretarse, creemos, en el sentido de que la historia empírica y el tiempo histórico se detengan intempestivamente. La historia y el tiempo continuarán; el futuro no puede, nunca, ser cancelado; pero sin ofrecer, desde el punto de vista del Espíritu, la libertad y la razón, nada nuevo. En la Filosofía de la historia de Hegel están implícitos, por tanto, dos conceptos distintos de tiempo: el tiempo conceptual –sucesión de "experiencias" objetivas de la conciencia y realización de la libertad– y el tiempo empírico –conjunto de acontecimientos objetivos de un pueblo. Hasta 1830 el tiempo conceptual se ha dado entrelazado al tiempo empírico, entrelazamiento que no significa, desde luego, identificación. No todo lo que ha ocurrido en el oriente, en el mundo grecolatino o en la civilización germano-cristiana tiene significación conceptual. Hay acontecimientos que suceden, existen, influyen, sin ser reales. La noción de existencia (o necesidad externa) tiene el significado, en la filosofía de la historia de Hegel, de una presencia de facto, que puede ser necesaria en un nivel empírico determinado, pero que no responde a la necesidad del proceso dialéctico de la manifestación del Espíritu. Un acontecimiento real, en

⁴³ Ernst Bloch: *El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1949, P. 205.

cambio, es el que además de existir y objetivarse, se plasma como un momento necesario en el progreso mediado de la "conciencia de la libertad." Si hasta 1830 la historia empírica y la historia conceptual se hallan entrelazadas, después de 1830, después de la muerte de Hegel, sólo seguirá desarrollándose el tiempo empírico, porque el otro, el tiempo de la libertad, la razón y el Espíritu, al llegar a la época del profesorado de Hegel en Berlín, al llegar al Estado prusiano que encarna la Idea Absoluta⁴⁴, adviene a su plena realización y se suprime. Se ha subrayado⁴⁵ que para las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, América no existe. Carece de una existencia real. El sentido de esto reside en la convicción hegeliana de que América y otras partes del mundo periféricas a los "pueblos elegidos" por el Espíritu, aunque viven en el tiempo histórico, en el tiempo empírico, aunque presentan acaecimientos que existen en el tiempo, en el devenir, no han aportado ni pueden aportar nada nuevo en el camino del hombre hacia la libertad, concretándose, en el mejor de los casos, a repetir algunos momentos o experiencias ya conocidos por el tiempo conceptual desplegado, a través de fases, en la historia del mundo oriental, del mundo grecorromano y del mundo germano-cristiano o en las diversas formas que asume el Estado: despotismo,

⁴⁴ "Hegel acerca su historia a la del Estado hasta el punto de identificarla con ella", Bloch, *ibid*, p. 211.

⁴⁵ Por ejemplo Ortega y Gasset en *Hegel y América*, 1939.

democracia-aristocracia y monarquía. Adviértase, entonces, que el tiempo conceptual no es, en realidad, un verdadero tiempo. Es más bien algo intemporal que se manifiesta en y por el tiempo empírico. En la concepción historiográfica hegeliana lo intemporal se da entrecruzado con lo temporal, y el tiempo empírico sólo tiene significación en tanto sirve de vehículo al tiempo conceptual. Digámoslo sin reservas: a Hegel no le importa más tiempo, de hecho, que aquel en el que se devela la eternidad del concepto.

Ahora bien ¿a dónde tiende la historia verdadera, la historia como progreso de la libertad? Tiende en realidad a la sociedad burguesa y al Estado capitalista. El Espíritu, a través de una serie de fases –que no excluyen ciertos retrocesos transitorios–, se esfuerza por realizar la libertad y sólo puede materializarse a sí mismo en una sociedad civil basada en la propiedad privada y en un Estado que no sea otra cosa, para Hegel, que el verdadero reino de la libertad. En sentido estricto, el régimen burgués representa, para nuestro filósofo, la estación terminal de la historia, de la historia basada en el tiempo del Espíritu, porque la otra, la historia empírica y vulgar, si sigue su curso, lo hace sin aportar nada nuevo ni tener significación alguna. En efecto, de los dos tiempos que se dan entrecruzados en la Filosofía de la historia de Hegel, el tiempo conceptual, el tiempo lógico (podríamos decir: el desarrollo categorial) es el que por tener preeminencia

debe ser el objeto de la Filosofía de la historia. El empírico –reino de lo anecdótico– debe ser dejado de lado porque es un tiempo, en cambio, que se ve arrastrado por el tiempo espiritual, se ve constreñido a servir, en un primer momento, de vehículo a la por así llamarla institucionalización del Espíritu y a repetir y repetir, en una segunda fase, etc., la misma historia espiritual ya realizada.

¿Cuál es, en la Filosofía de la historia de Hegel, el verdadero sujeto histórico, el verdadero protagonista del proceso? Es el Espíritu del Mundo (Weltgeist). Las instituciones, tendencias y esfuerzos que encarnan los intereses de la razón y la libertad constituyen la realidad del Espíritu del Mundo. En última instancia, la historia no la hacen los hombres, sino el Espíritu. De ahí que Marcuse diga que: "La ley de la historia, que representa el espíritu del mundo, ópera, pues, a espaldas y por encima de las cabezas de los individuos, bajo la forma de un irresistible poder anónimo⁴⁶." El Espíritu Nacional (Volkgeist) no es otra cosa que la manifestación del Weltgeist en una fase determinada del desarrollo histórico. Es, en realidad, el sujeto de la historia nacional en el mismo sentido en que el espíritu del mundo es el sujeto de la historia universal. La historia nacional debe de ser entendida, según Hegel, como parte de la historia universal. La historia de un país determinado debe ser juzgada tomando en cuenta sus

⁴⁶ *Razón y revolución*, op. cit., p. 229.

aportaciones al progreso de toda la humanidad en el sentido de la conciencia y realización de la libertad. No todas las naciones contribuyen de igual forma y con la misma trascendencia a dicho progreso. Algunas, las llamadas por Hegel naciones histórico-universales, son promotoras activas de este enriquecimiento espiritual; pero hay otras que arrojadas al tiempo puramente empírico, carecen de importancia en el camino del hombre hacia el autoconocimiento del Espíritu. El paso del mundo oriental al grecolatino y de éste al germano-cristiano no fueron una libre labor del hombre, sino el resultado de fuerzas históricas objetivas. El Espíritu del Mundo aparecía como una fuerza necesaria que operaba "a espaldas y por encima" de las acciones humanas. En tanto esta fuerza era desconocida en su verdadera esencia, les acarreaba miseria y destrucción. Hegel llama astucia de la razón al sacrificio de la felicidad humana – individual y general– en aras de la realización del progreso en la autoconciencia de la libertad. Marcuse explica esto de la siguiente manera: "Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con los que proceden la verdad y la libertad. El hombre nunca cosecha los frutos de su labor: éstos siempre recaen sobre las generaciones futuras. No obstante, sus pasiones e intereses no sucumben; ellos son los objetivos que lo

mantienen trabajando al servicio de un poder y un interés superiores... Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna⁴⁷."

¿Qué papel juegan, en este contexto, los individuos según Hegel? Bloch escribe: "Entiende Hegel por 'astucia de la razón' el hecho de que los grandes individuos, es decir, los individuos descollantes, parecen obedecer a sus propios designios cuando en realidad ponen en práctica otros mucho más generales⁴⁸." Para Hegel, hay que distinguir dos tipos de individuos: los individuos-masa y los individuos históricos. La conciencia de todos los individuos está condicionada, según Hegel, por sus intereses personales; pero mientras la mayoría de aquéllos se dedica a satisfacer sus necesidades (y en este sentido no hacen historia real), hay, en cambio, unos cuantos que elevándose sobre este nivel crean o ayudan a crear nuevas formas de vida. Estos últimos constituyen lo que Hegel denomina individuos históricos. Los actos de éstos –como en el caso de César, Lutero o Napoleón⁴⁹– emergen asimismo de sus intereses privados; pero en su caso (por la astucia de la razón) sus intereses se identifican con el interés general. Los individuos históricos no son otra cosa, por eso mismo, que "los agentes del Espíritu del Mundo."

⁴⁷ *Razón y revolución*, ibid, p. 229.

⁴⁸ *El pensamiento de Hegel*, op. cit., p. 214.

⁴⁹ Para Hegel, Napoleón era "el alma del mundo", instrumento del Espíritu Universal.

En Hegel nos hallamos, en consecuencia, con tesis que oscilan entre el humanismo y el individualismo. La historia conceptual, la aventura de la libertad, encarna a veces en ciertas personalidades vigorosas (individuos históricos) que fungen como instrumentos del progreso histórico; se objetiva, en otras ocasiones, en porciones de la humanidad (naciones histórico-universales) que representan momentos dialécticos indispensables para el desarrollo del Logos y la libertad.

Yendo de lo singular a lo universal, Hegel supone que en el nivel de lo individual, el sujeto histórico está constituido por los individuos históricos (que se diferencian de los individuos-masa) y en el nivel social, el sujeto histórico está conformado por las naciones histórico-universales (que se diferencian de las naciones empíricas). La diferencia entre el individuo histórico y el individuo-masa, y la diferencia entre la nación histórico-universal y la nación empírica, tienen el mismo origen: se basan en la diferencia entre el tiempo conceptual y el tiempo empírico a que hemos aludido con anterioridad. El tiempo conceptual es el despliegue especulativo y necesario (porque el saber absoluto no es una intuición) del Espíritu del Mundo. La astucia de la razón, la forma de operar de este último, convierte a ciertos individuos y a ciertas naciones en instrumentos o portavoces de su designio lógico. De ahí que la diferencia entre estos individuos y naciones "elegidos" por el Espíritu y los

individuos y naciones empíricos, no sea otra cosa que la distinción, que ya hemos visto, entre el tiempo real y el tiempo existente, la lógica y la historia empírica.

Aunque Hegel hable, en ocasiones, del papel que juegan los estamentos, no hay en él, propiamente hablando, una interpretación clasista de la historia. Su concepción historiográfica oscila, como hemos anotado, entre el individualismo y el humanismo sin detenerse, salvo en ocasiones más bien excepcionales, en la "zona intermedia" de las clases sociales.⁵⁰ Pero lo más característico de la Filosofía de la historia, como se desprende de lo que hemos expuesto, es su concepción idealista, lógica, del proceso. De ahí que Marcuse haya escrito con razón que "la filosofía le da a la historiografía sus categorías generales, y éstas son idénticas a los conceptos básicos de la dialéctica"⁵¹.

5. La estructuración dialéctica y sus limitaciones.

Como el secreto de la Filosofía de la historia es la dialéctica, analizaremos, entonces, algunas de sus características más relevantes así como algunas de sus limitaciones más ostensibles.

⁵⁰ "Zona intermedia" porque la sociedad (humanidad) se "divide" en clases y los individuos se "agrupan" en clases.

⁵¹ *Razón y revolución*, op. cit., p. 223.

Es indudable, como lo señala Marx en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, que Hegel ha ofrecido por primera vez, de forma consciente, las estructuras generales de la dialéctica, a pesar de todas las mistificaciones en que pueda ir engarzada.

La dialéctica moderna –iniciada en la Teoría de la ciencia de Fichte y cristalizada en la Fenomenología del Espíritu– trae consigo una tajante rebelión contra la metafísica tradicional. Mientras esta última ve la realidad como una yuxtaposición de cosas consideradas estáticamente y aisladas las unas respecto a las otras, la dialéctica ve la realidad como una estructuración de procesos (más que cosas) y considera que todos ellos, interrelacionados, son parte del devenir universal. Pongamos un ejemplo. Descartes puso a la orden del día, en la filosofía moderna, la tesis sustancialista de la *res cogitans* (cosa pensante) y la *res extensa* (la cosa material). Abrió las puertas, con ello, al dualismo metafísico en su versión post-renacentista. La "evidencia" de este dualismo resultaba innegable en el nivel de la conciencia inmediata; pero a la hora de explicar las, relaciones entre una sustancia y la otra, la claridad y distinción de las hipótesis se destruían, y comenzaban las dificultades. Los filósofos post-cartesianos trataron de resolver esta cuestión. Los primeros intentos serios de hacerlo fueron los de Geulincx y Malebranche, por un lado, y los de Leibniz, por el otro. La relación entre la sustancia corporal y la

sustancia anímica era explicada por los primeros en el sentido de que cada vez que actuaba el alma sobre el cuerpo y/o el cuerpo sobre el alma, tal cosa podía ocurrir (pese a que eran dos sustancias contrarias) porque un tercer término, Dios actuaba en ocasión de ello. A esta tesis se le conoce con el nombre de ocasionalismo. El nexo entre la cosa pensante y la cosa material era explicada por Leibniz, en cambio, apelando a una supuesta armonización previa de ambas, de tal modo que Dios, al tiempo de crearlas, había creado también en ellas (a pesar de ser dos sustancias excluyentes) la capacidad de inter-influirse. A esta tesis se le conoce con el nombre de la armonía pre-establecida. Tanto el ocasionalismo como la armonía pre-establecida participan de la misma inquietud: tratan de integrar los dos polos de una contradicción. Participan también –aunque no dejan de tener diferencias– en el modo como conciben esta integración: la unidad de contrarios es vista como algo externo a ellos. La "razón" por la cual se integran el cuerpo y el alma no reside, de hecho, en ellos, sino en Dios, esto es, en un principio superior, ajeno a los polos integrados.

Entre los filósofos post-cartesianos hay uno que concibe las cosas de otro modo. Nos referimos a Spinoza. Como Malebranche y Leibniz hereda el problema cartesiano de la necesidad de unificar los dos polos mencionados. Pero concibe la integración de manera distinta: no de modo

externo (como el ocasionalismo o la armonía pre-establecida) sino de modo interno. La solución externa invariablemente presuponía lo que podríamos llamar la tesis de "las tres sustancias": para explicar los nexos del alma (primera sustancia) y el cuerpo (segunda sustancia) se apelaba a Dios (tercera sustancia). La solución externa implicaba, además, una diferente jerarquía de las sustancias, siendo la sustancia divina (*natura naturans*) la superior y las otras dos sustancias (*natura naturata*) las sustancias inferiores. La solución interna modificaba todo. No hay, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, un tercer término unificador, una sustancia externa: un Dios que expida los pasaportes metafísicos para transitar de un polo a otro. Más bien lo que pasa es que en el ser mismo de cada uno de los polos reside la capacidad de vincularse con el otro. A esta capacidad de inter-relación la llama Spinoza Sustancia. La Sustancia spinozista es, por tanto, la unidad interna de contrarios. La solución interna rechaza tanto la tesis "de las tres sustancias" cuanto la noción –su obligado desarrollo– de la "jerarquía de las sustancias". No hay más que una Sustancia –integración de lo material y lo espiritual. La *res cogitans* y la *res extensa* no son sino atributos de ese ser primigenio relacional.

Adviértase, entonces, que la solución externa sigue siendo metafísica: no nos explica por qué dos instancias de la realidad se hallan vinculadas. Tiene que apelar al más allá, a la falsa conciencia. La solución interna, en

cambio, es dialéctica o, si se prefiere, antecedente de la dialéctica. "Ser spinozista, decía Hegel, es el punto de partida esencial de toda filosofía⁵²." Y esto es cierto porque Spinoza, al identificar el cuerpo y el alma, al ver su vinculación como una integración interna de contrarios ("atributos"), pone las bases para una reflexión basada en la conciencia verdadera.

Hegel retoma el punto de vista de Spinoza y lo lleva, enriqueciéndolo, a otro nivel. Ve a la Sustancia como sujeto, como Espíritu y trata de eliminar los lastres metafísicos y estáticos que pueda contener, como contiene, el planteamiento genial de Spinoza.⁵³

Hemos puesto el ejemplo de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Pero podríamos poner otros. El de lo universal y lo singular (la "polémica" medieval, verbigracia, en torno a los "universales"), el del intelecto y la experiencia (racionalismo y empirismo), el del fenómeno y la esencia, el de la libertad y la necesidad, el de lo absoluto y lo relativo, el del fenómeno y el noúmeno, etc., etc. ¿Qué hace la metafísica frente a estos contrarios? La metafísica o postula el dualismo de ellos o intenta unificarlos de modo externo y abstracto. La dialéctica, en cambio, realiza una estructuración interna de los contrarios. El

⁵² G.w.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, FCE, 1955, T. III, p. 285.

⁵³ Marx y Engels señalan elocuentemente en la *Sagrada familia* que la noción de sustancia como sujeto armoniza la concepción de Spinoza de Sustancia y la tesis fichteana de auto-actividad.

gran significado de Hegel consiste –esto no debemos olvidarlo nunca– en esta unificación sistemática de contrarios, en este combate contra toda dispersión pluralista, en esta lucha a muerte contra la metafísica. G. Stiehler dice acertadamente que: "Mientras que en la filosofía del siglo XVIII, también en la de Kant, la categoría de la causalidad era el principio básico de la interpretación del mundo, en Fichte, Schelling, pero sobre todo en Hegel, la categoría de oposición es la que se halla en el núcleo central de la metodología filosófica⁵⁴." Para la dialéctica hegeliana, dice Marcuse, "el mundo no debe permanecer como un complejo de cosas fijas y dispersas. Es necesario 'captar' y realizar en la razón la unidad que subyace tras los antagonismos, pues la razón tiene la tarea de reconciliar los opuestos y 'sublimarlos' en una verdadera unidad⁵⁵." Pero si el gran mérito de la postura hegeliana consiste en lo que hemos llamado la estructuración de procesos polares, en la –digámoslo con su terminología– unidad y lucha de contrarios, sus limitaciones –emanadas de un idealismo que campea no sólo en el sistema sino también en el método– se dejan sentir en la ausencia de lo que nos gustaría nominar el método de análisis fisiológico (MAF).

Antes de analizar el MAF, conviene subrayar que una de las diferencias esenciales entre la metafísica (dualista o

⁵⁴ Gottfried Stiehler, op. cit, p. 76

⁵⁵ **Razón y Revolución**, op. cit., p. 50.

pluralista) y la dialéctica hegeliana (monista) estriba en que mientras la metafísica realiza un análisis sin síntesis, o sea, que toma en cuenta (deformadamente, es claro) las cualidades distintas u opuestas, pero no las vincula, no encuentra el nexo interno que las unifica, la dialéctica hegeliana realiza una síntesis sin análisis, o sea, que busca la razón interna que unifica los polos; pero con mucha frecuencia (no siempre, desde luego) deja de analizar la forma de ser y operar específico de cada uno de ellos a diferencia del otro. EL MAF no es otra cosa, entonces, que el procedimiento analítico, interno a la dialéctica, por medio del cual se examina el modo de ser y funcionar de cada polo de la contradicción.

Si aplicamos el MAF a una síntesis cualquiera obtenemos necesariamente un resultado heterológico, esto es, advertimos que el modo de ser y funcionar de un polo es desigual al del otro (acción recíproca desigual). Si no aplicamos el MAF a una síntesis cualquiera obtenemos espontáneamente un resultado homológico⁵⁶, esto es, creemos advertir que el modo de ser y funcionar de un polo es igual al del otro (acción recíproca igual).

⁵⁶ Si no se aclara la diversidad de ser, funcionar y relacionarse de los polos, se cae, **aunque sea tácitamente**, en la homología. Si no se tematiza expresamente la *significación hetero-lógica* de los polos, la mente tiende espontáneamente a homo-logizarlos. Si decimos, por ejemplo, que entre la experiencia y la razón hay acción mutua, y no añadimos nada más, se tiene la tendencia a interpretar tal afirmación en el sentido de que “lo **mismo** influye la experiencia en la razón que la razón en la experiencia”, lo cual constituye una clara muestra de homo-logización abstracta.

Como Hegel, en multitud de casos, no aplica el MAF a sus síntesis "dialécticas", tiende espontáneamente a presentarnos sus conclusiones como homológicas. Su "dialéctica" –como un sistema de síntesis sin análisis– opera, en general, por medio de una acción recíproca igual y se configura, por ello mismo, como una dialéctica abstracta.

Claro que hay excepciones, lúcidas y fecundas excepciones. El sistema de pensamiento de Hegel es de tal envergadura que nos ofrece no pocas aplicaciones, en estado práctico, del MAF; pero la regla –y aquí anda inmiscuida la ideología– estriba en la ausencia de un análisis específico de los polos sintetizados y un desplazamiento, por ello, a la conclusión homológica.

La no utilización del MAF lleva a una conclusión homológica de los polos que puede ser de tres tipos fundamentales: homología conceptual, homología relacional y homología procesal.

La homología conceptual consiste en designar y conceptuar de igual manera dos polos contrarios o dos fenómenos distintos. Cuando Hegel, verbigracia, habla de un sujeto externo a la conciencia y de un sujeto interno a ella, está, de alguna manera, homo-logizando.

La homología relacional consiste en considerar, como hemos dicho, que el modo de ser y funcionar de un polo es igual al del otro con el cual se halla relacionado. Es

posible y frecuente que la homología no sea expresa sino tácita. Es posible, y frecuente, que por no aplicarse el MAF, no se ponga el acento, no se revele la fisiología desigual y heterológica de lo sintetizado. Pero el resultado de ello –tácitamente homológico– oculta lo que en ocasiones importa más poner de relieve. Preferimos, en este contexto, el concepto de articulación de contrarios al de unidad de contrarios, aunque este último esté consagrado por la tradición y la costumbre. El concepto de articulación de contrarios es una noción que se deriva del MAF; presupone polos distintos que operan de modo diverso y que se encuentran relacionados. La unidad de contrarios es, en cambio, un concepto producido al margen del MAF y que vela precisamente la heterología. Cuando Hegel, en su *Filosofía de la historia*, nos dice que: "La historia universal representa... la evolución que la conciencia tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia⁵⁷," está en el fondo sintetizando dialécticamente la conciencia y la realidad, la libertad subjetiva y las instituciones en que encarna la libertad. Pero como no aplica el MAF, nos presenta de hecho una acción recíproca indeterminada, tácitamente homológica, que podría formularse de este modo: lo mismo influye la conciencia de la libertad en las formas reales e históricas

⁵⁷ *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 134.

que asume, que estas últimas en la aprehensión subjetiva de la misma.

La homología procesal consiste en considerar como idénticos no ya dos conceptos, no ya dos relaciones, sino dos procesos diferentes. Cuando se halla un esquema sintético, de carácter "dialéctico", que explica un tipo de procesos determinado, y se le aplica, como un comodín filosófico, para cualquier cambio o devenir natural o social del mismo género, sin examinar las diferencias entre los diversos procesos, se está realizando una homologización. Se trata, sí, de una síntesis porque se agrupan en el esquema englobante los diferentes procesos; pero es una síntesis sin análisis porque, al no aplicarse el MAF, no se advierte la especificidad de un proceso a diferencia de los otros. Cuando Hegel nos habla de que todo proceso pasa por tres etapas –ser en sí, ser fuera-de-sí y ser para-sí– y aplica estas tres categorías a todo tipo de proceso sin añadir nada nuevo, nada específico, nos está ofreciendo un ejemplo claro de esta homo-logización.

6. Hegel y la homología.

Mientras el dualismo o el pluralismo representan posiciones metafísicas, la homología puede ser caracterizada como una dialéctica abstracta. Representa un gran progreso porque significa un importante avance en la concepción de la unidad material del universo. Pero

como no especifica el tipo de articulación existente en su estructuración de contrarios, hereda todavía ciertas tesis metafísicas. Si se deja en la vaguedad el tipo específico de vinculación heterológica, ello equivale a unificar lo opuesto de manera externa y, por tanto, metafísica. Hegel es el primer y más importante representante de esta dialéctica abstracta, asumida de manera sistemática. Su propósito, desde joven⁵⁸, consistía en hallar el nexo que une a lo contrario. De ahí que diga atinadamente Marcuse que la filosofía para Hegel "tiene una misión histórica: realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones que encierra la realidad y demostrar su posible" unificación. La dialéctica surgió del punto de vista hegeliano de que la realidad es una estructura de contradicciones⁵⁹." Para desplazarse de la dialéctica abstracta, ideologizada aún por la metafísica de la homologización, hacia una dialéctica concreta, hace falta utilizar, de manera sistemática, el MAF. Resultado de ello es la tematización de la articulación heterológica de los ingredientes de una "estructura de contradicciones" (Marcuse). Hegel, hemos dicho, pero conviene repetirlo, no cae siempre en la homología de la dialéctica abstracta; a veces, por lo contrario, aplica el análisis heterológico y muestra, en estado práctico, un indudable empleo (prehistórico) del MAF. Excepción hecha, sin embargo, de

⁵⁸ Con el concepto de "vida" que tanto entusiasmaba a Dilthey y a Ortega y Gasset.

⁵⁹ *Razón y Revolución*, op. cit, p. 41.

estas ocasiones, Hegel cae frecuentemente en la homología ya analizada o en una, que llamaremos, heterología ideológica. ¿A qué aludimos con este último término? Al hecho de que Hegel –como otros grandes pensadores pre-marxistas– pretende a veces no sólo unificar los contrarios, sino examinar (como exige el MAF) el modo de ser, funcionar y relacionarse de cada uno de los elementos que integran una estructura o un sistema; pero, como lo hace dentro de una concepción idealista y haciéndose eco ideológicamente de los intereses de una clase, el resultado de dicho análisis "heterológico" se presenta como erróneo, distorsionado, invertido.

Veamos, a manera de ejemplo, algunas de las homologías más patentes en la lucubración hegeliana. Nos gustaría empezar por la identidad del ser y la nada con que comienza la Lógica y, en realidad, todo el Sistema. Dice Hegel en la Ciencia de la Lógica⁶⁰: "Se representa el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es que uno [de los dos modos del ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir, un

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1956, T. I, pp. 120-121.

ver nada. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa (subrayado nuestro, EGR). Sólo en la luz determinada –y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad– y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada –y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz– y por lo tanto en la oscuridad aclarada [es posible distinguir algo], porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y por lo tanto son un ser determinado, una existencia [concreta]." Este pasaje es en verdad "luminoso" para entender la primera dialéctica de la Ciencia de la Lógica, esto es, la del ser (tesis), la nada (antítesis) y el devenir (síntesis). De esta dialéctica lo que nos interesa comentar preferentemente es la unificación de la tesis y la antítesis. ¿Qué debe entenderse por el ser? Dice Hegel: "El puro ser no debe significar más que el ser en general: ser nada más, sin otras determinaciones ni complementos⁶¹." Hegel reconoce, desde luego, que "el ser y la nada existen en el comienzo como diferentes⁶²"; pero de pronto el ser se transmuta en nada y ocurre que "el puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa⁶³." ¿Por qué ha ocurrido esto, qué ha motivado este "traspaso"? La razón es la siguiente: el puro ser es un ser indeterminado e

⁶¹ Ibid, p. 90.

⁶² Ibid, p. 95.

⁶³ Ibid, p. 91.

inmediato –que "no puede encerrar en sí ningún contenido, porque este mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación⁶⁴"– o sea que se trata de un ser que, para comprender todo ente concreto, no puede poseer ninguna determinación. Esta indeterminación que nos ofrece el concepto del puro ser hace que se identifique con la nada, ya que "la pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa".

En realidad, lo que hace Hegel aquí es una unificación de contrarios en el nivel de la dialéctica abstracta. Su homología consiste en una identificación arbitraria. Del hecho de que la noción del ser puro no contenga determinaciones no puede concluirse, de ningún modo, que se identifique con la nada pura. El ser puro carece de cualidades concretas para comprender, precisamente, a todos y cada uno de los existentes, su extensión –la máxima de todos los conceptos– es la amplitud indeterminada capaz de apresar toda determinación. La nada pura, en cambio, es la negación de este ser puro y, por ende, de todos y cada uno de los existentes. Del hecho de que el ser en general no sea una cosa no puede deducirse que se identifica con la nada. Del hecho de que entre el ser puro y la nada pura exista, como analogía,

⁶⁴ Marcuse explica esto de la siguiente manera: "No podemos definir el ser con una cosa, ya que el ser es el predicado de toda cosa", *Razón y Revolución*, op. cit., p. 131.

que en ambos aparezca una ausencia de determinaciones concretas, no se deduce, pues, la identificación. Hegel, entonces, homo-logiza erróneamente. Y ello repercute en el "comienzo" idealista de su filosofía. La filosofía no puede "comenzar" sino con el ser material o, lo que es igual, con el ser-del-devenir, con la –para seguir la metáfora hegeliana– "luz enturbiada" y la "oscuridad aclarada". Y este ser-del-devenir (la materia) no puede ser identificado de ningún modo con la nada, aunque para abarcar a todos y cada uno de los entes, procesos, manifestaciones concretas, se eleve a la mayor extensión conceptual.

Pasemos a otro ejemplo. La homología (lo que Hegel llama "la identidad de la identidad y de la no identidad") se presenta, en su modalidad conceptual, en muchos otros casos. Una de las síntesis más características de la postura hegeliana, propia de su dialéctica abstracta, es la que realiza entre el sujeto y el objeto. Frente a la tradición metafísica (preferentemente kantiana) que separaba el sujeto y el objeto, Hegel los unifica y hace ver que no sólo el yo es sujeto sino también lo es la sustancia (objetiva). Hegel escribe, en la *Fenomenología del Espíritu*: "Según mi modo de ver... todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto⁶⁵." Como la auto-actividad es característica

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit, p. 15.

esencial del sujeto, y como la realidad externa es semoviente, de ello debe concluirse, de acuerdo con Hegel, que es sujeto. En Hegel, dice Marcuse, "sujeto y objeto no están separados por un abismo infranqueable, porque el objeto es una suerte de sujeto⁶⁶."

Pongamos otro ejemplo de homología conceptual. En la cita de la Fenomenología que acabamos de transcribir aparece la noción de verdad en un sentido no coincidente con la tradición filosófica: lo verdadero, aquí, es lo objetivo y no la transcripción o el reflejo de la cosa en la conciencia. En Hegel, en efecto, se denomina verdad no sólo a la apropiación gnoseológica de un correlato objetivo, sino también a tres cosas diferentes: al ser objetivo mismo, a la superación dialéctica y al sistema. La realidad es verdadera⁶⁷. La síntesis que supera a una tesis y una antítesis es su verdad y, por último, sólo el sistema es, en fin de cuentas, la verdad⁶⁸. Se trata, en consecuencia, de una cuádruple homo-logización.

Un ejemplo más. En la Ciencia de la Lógica se nos habla de la reflexión como el proceso de la esencia. Marcuse, a propósito de esto, escribe: "Es sumamente importante el saber que para Hegel la reflexión, como todos los

⁶⁶ *Razón y Revolución*, op. cit, p. 16.

⁶⁷ En Hegel "la verdad significa tanto una forma de existencia como una forma de conocimiento", *Razón y Revolución*, ibid, p. 101.

⁶⁸ "Lo verdadero sólo es real como sistema, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 19.

caracteres de la esencia, denota tanto un movimiento subjetivo como objetivo⁶⁹."

Y un último ejemplo. En la Lógica de Hegel nos hallamos con que "la idea existe como conocimiento y vida⁷⁰."

Estos son algunos de los ejemplos, entre otros muchos, en que Hegel se mueve dentro de la dialéctica abstracta de la homo-logización conceptual. Hablar de un sujeto interno y otro externo, de verdad en varios sentidos, de reflexión y de idea en sentido objetivo y subjetivo, etc., etc., oscurece la diferencia, el modo específico de moverse los distintos elementos del todo articulados.

La homología puede ser, dijimos antes, una homología relacional. Un ejemplo claro de ello es la famosa dialéctica del señor y el esclavo que aparece en el capítulo de la "Autoconciencia" de la Fenomenología del Espíritu. En la imposibilidad de tratar toda esta dialéctica en este sitio, subrayaremos tan sólo el hecho de que es característico de este pasaje lo que podríamos denominar "una doble inversión" o una intercambiabilidad de contrarios, porque si bien es cierto que en un principio el señor se revela como independiente frente al siervo y éste como dependiente frente al amo, de pronto se invierten los papeles y el señor depende de un siervo que deviene independiente. Hegel lo dice de esta forma: "así

⁶⁹ *Razón y Revolución*, op. cit., p. 143.

⁷⁰ *Ibid*, p. 161.

como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá, sin duda, al realizarse plenamente, lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en independencia⁷¹." El problema de toda "transmutación de contrarios" –y la dialéctica del amo y el esclavo es un ejemplo de ello– es que frente a lo positivo que resulta afirmar la relación de dos polos, y la "intercambiabilidad" del papel jerárquico que juegan en la relación, manifiesta, como algo negativo para la investigación científica, la homología, la homología relacional de suponer que en el mismo sentido en que a dominaba a b , ahora b domina a a . No se puede afirmar, de ninguna manera, que en el mismo sentido exactamente en que el señor lo es frente al siervo y el siervo frente al señor, al transmutarse los papeles, el siervo sea señor del señor y el señor sea siervo del siervo. Y si esto se afirma, se hace desde un punto de vista homológico que oculta la diferencia de los polos, su modo de ser y función.

Un ejemplo más. Stiehler nos dice que: "Según Hegel, existe una relación recíproca: si el medio ambiente influye en el individuo, también éste lo hace en aquél⁷²." El peligro de la "acción recíproca", como el de la "transmutación de contrarios", reside en la ausencia de

⁷¹ Fenomenología del Espíritu, op. cit., p. 119.

⁷² G. Stiehler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, op. cit., p. 193.

un análisis hetero-lógico. No se puede negar –y este es el aspecto positivo de la homología– que entre el individuo y el ambiente hay acción mutua; pero una vez que se ha subrayado tal cosa, lo que verdaderamente importa, lo que hará desarrollarse al conocimiento, es el elevarse de lo abstracto de la homología a lo concreto del análisis hetero-lógico. Lo que importa es, entonces, saber –en una etapa histórica determinada– cómo y en qué grado influye el ambiente en el individuo y cómo y en qué grado re-influye el individuo en el medio ambiente.

Pongamos algún ejemplo de homología procesal. Como se sabe, el trueque de la cantidad en calidad es una de las leyes dialécticas fundamentales, por medio de la cual se explican no sólo los cambios graduales que sufre un fenómeno determinado sin cambiar de naturaleza, sino también el surgimiento de nuevos estados que revolucionan la situación anterior y responden a leyes diversas. La utilización homológica de esta ley se revela en el hecho de que se encajonan en su nódulo explicativo todos los procesos, en detrimento de la explicación del modo de ser específico de cada uno.

La negación de la negación es otro ejemplo. Y otro más la ley de la correspondencia o no correspondencia de los polos. En todos ellos encontramos el mismo peligro: la dialectización abstracta de la homología.

Si la primera ley de la dialéctica –la unidad y lucha de los contrarios– pertenece, o puede pertenecer, a la homología relacional, la segunda y tercera leyes –el trueque de la cantidad en calidad y la negación de la negación– pertenecen, o pueden pertenecer, a la homología procesal. La salida para ambos tipos de homología no puede ser otra, entonces, que la aplicación sistemática del MAF.

7. El marxismo "hegeliano."

En mayor o menor grado, todos los marxistas, incluidos los clásicos, han recibido en ocasiones una influencia negativa de la dialéctica abstracta y metafísica de Hegel. Esto es totalmente comprensible en lo que a Marx y Engels se refiere, en virtud de que éstos tuvieron que pensar y exponer sus descubrimientos filosóficos y científicos dentro de la problemática y la terminología hegelianas. Pero en los marxistas posteriores, ese hegelianismo opera como una traba, una "semilla irracional" que ideologiza, en diferente grado, algunas afirmaciones marxistas. Es especialmente significativo el hecho de que varias de las corrientes marxistas del siglo XX, si bien discrepan en multitud de cuestiones, poseen el común denominador de hacer uso de una dialéctica abstracta, metafísica y homológica. Pongamos un ejemplo. Stiehler nos dice: "la negación pertenece

objetivamente al capitalismo, personifica todas aquellas condiciones y fuerzas sociales que provocan la superación del capitalismo. El resultado de esta negación es el socialismo, que es lo negativo determinado del capitalismo, en cuanto éste constituye la premisa histórica del socialismo, en cuyos resultados positivos se fundamenta la ordenación socialista de la sociedad⁷³." Adviértase que en este pasaje podemos sustituir toda referencia a lo burgués por lo feudal y toda referencia a lo socialista por lo burgués, y nada cambia. Podemos decir, en efecto: "la negación pertenece objetivamente al feudalismo, personifica todas aquellas condiciones y fuerzas sociales que provocan la superación del feudalismo. El resultado de esta negación es el capitalismo, que es lo negativo determinado del feudalismo, en cuanto éste constituye la premisa histórica del capitalismo, en cuyos resultados positivos se fundamenta la ordenación capitalista de la sociedad". La baraja de conceptos dialécticos "negación", "superación", "negativo determinado" pueden ser aplicados indistinta, homológicamente, a una etapa u otra. El resultado de ello es el conocimiento superficial, en realidad ya preestablecido por el materialismo histórico, de que siempre en el seno de lo viejo se genera lo nuevo. Aplicar esta dialéctica abstracta a la historia no añade ningún nuevo conocimiento, aunque algunos "marxistas" la

⁷³ Ibid, p. 107.

repitan y repitan como loros. Lo importante, a estas alturas –en que la dialéctica procesal ha sido establecida por la ciencia de la historia–, no es afirmar que del feudalismo brota el capitalismo o del capitalismo emerge el socialismo, sino cuáles son las diferencias esenciales entre un proceso de cambio y otro. Lo importante no es la homología, la receta, la fórmula -lo que, si bien representa una conquista, no añade, de por sí, ningún nuevo conocimiento-, sino el análisis hetero-lógico del modo específico de desarrollarse un proceso de cambio (con el complejo "nudo de prácticas" que implica) a diferencia del otro.

Otro ejemplo del mismo Stiehler: "El proletariado representa la negación del capitalismo. Es la expresión del antagonismo interno de esta sociedad. Con ello se establece una relación al capitalismo, pero al mismo tiempo le es esencial y propia una relación al socialismo. El socialismo es aquella forma social que surge en lugar del capitalismo como resultado de la lucha del proletariado⁷⁴." Lo mismo que hicimos con el pasaje anterior, podemos hacer con éste: donde aparezca el término proletariado podemos sustituirlo por burguesía, donde aparezca el término capitalismo podemos sustituirlo por el vocablo feudalismo, donde aparezca el término socialismo podemos cambiarlo por el de capitalismo, de tal modo que obtenemos este resultado:

⁷⁴ Ibid, p. 109.

"la burguesía representa la negación del feudalismo. Es la expresión del antagonismo interno de esta sociedad. Con ello se establece una relación al feudalismo, pero a mi mismo tiempo le es esencial y propia una relación al capitalismo. El capitalismo es aquella forma social que surge en lugar del feudalismo como resultado de la lucha de la burguesía." Es un claro ejemplo, entonces, de homología, de síntesis sin análisis, de dialéctica abstracta. La única diferencia que podemos hallar entre el primer ejemplo y el segundo estriba en que mientras el primer pasaje es una ilustración de la homología procesal (tránsito de un régimen a otro), el segundo ejemplo es una ilustración tanto de la homología procesal cuanto de la homología relacional (unidad y lucha de contrarios).

En los marxistas hegelianos es frecuente otro tipo de homología: la homología procesal que identifica las dialécticas amplias con las dialécticas estrechas. Ya en Hegel aparece esta confusión: hay una homología de dialéctica amplia (basada en la tríada afirmación, negación y negación de la negación) al referirse a la Idea, la Naturaleza y el Espíritu, y de dialéctica estrecha (basada en la misma tríada) al referirse, por ejemplo, al arte, la religión y la filosofía que sólo son momentos del Espíritu absoluto. Cuando los marxistas hablan de la tríada sociedad sin clases (comunismo primitivo), sociedad de clases y sociedad sin clases (comunismo futuro) y de la tríada feudalismo, capitalismo y socialismo,

están estableciendo, como dijimos, una homología procesal que identifica dialécticas amplias y dialécticas estrechas.

Otro caso frecuente de homología en que cae el marxismo hegeliano es la homología conceptual que identifica fenómenos procesales y relacionales. Si se dice, como suele hacerse, que el proletariado es la negación de la burguesía y el régimen socialista la negación del capitalista, no sólo se está empleando un mismo término (la homología conceptual de negación) para dos hechos diferentes, sino que se está identificando una forma específica de relacionarse (el proletariado con la burguesía) con una forma específica de darse la eclosión procesal (tránsito de un modo de producción a otro).

La ausencia del MAF, del análisis hetero-lógico, es patente en escuelas marxistas de diferente carácter, lo mismo en la escuela del llamado "comunismo de izquierda" (Lukács, Korsch, Pannekoek, etc.), la escuela de Francfort (Marcuse, Adorno, Horkheimer, etc.), el historicismo italiano (Labriola, Gramsci, Della Volpe, Cerroni, Coletti, etc.), el eclecticismo francés (Lefebvre, Garaudy, etc.) y, desde luego, el marxismo soviético. Los mismos Lenin y Mao –probablemente los dos más grandes marxistas de nuestro siglo– caen con alguna frecuencia en la dialéctica abstracta. Pero es de subrayarse que tanto Marx y Engels, cuanto Lenin y Mao,

constantemente presentan, en estado práctico, el análisis heterológico, el análisis científico de síntesis filosóficas.

¿Cómo salir de la homología, cómo abandonar la "sombra de Hegel", cómo revitalizar el marxismo para hacerlo avanzar de modo radical? Ya lo hemos dicho. Por medio de una sistemática conversión de la dialéctica abstracta, de carácter homológico, en la dialéctica concreta que pone en acción el método de análisis fisiológico. Pero digamos algo más sobre esto. El llamado a realizar, de modo sistemático, un análisis hetero-lógico, lleva implícito un requerimiento a ir, como diría Husserl, "a las cosas mismas". El MAF no puede ser interpretado en el sentido de un abstracto llamado a ser concretos, sino que significa volver a poner a los hechos, fenómenos, experiencias⁷⁵ en la mira del conocimiento. Sin "ir a las cosas mismas" no es posible realizar un análisis heterológico acertado. Esta reintroducción del empirismo, de un empirismo dialéctico como nos gustaría designarlo, es condición indispensable para sacar al marxismo del callejón sin salida hegeliano en que se encuentra. Pero este "ir a las cosas mismas" tiene, además, otra significación: implica, en cierto sentido, la exigencia a reintroducir la práctica científica dentro de la práctica filosófica de la dialéctica. Si seguimos moviéndonos dentro de la dialéctica abstracta –con sus resabios metafísicos e ideológicos– la escisión entre la "filosofía"

⁷⁵ Desde luego, no en el sentido empirista vulgar de estos términos.

(ideológica) y las ciencias se consolidan y perpetúan. Si, por lo contrario, nos desplazamos a la necesidad y la exigencia de realizar, de manera sistemática, una dialéctica con-creta (verdaderamente materialista), ya las ciencias no operarán al margen, divorciadas de la filosofía, sino se establecerá una síntesis dialéctica entre la filosofía (materialismo dialéctico) y las ciencias (incluido el materialismo histórico), a la cual hay que aplicar, sin embargo, el análisis hetero-lógico que nos muestra que la filosofía y la ciencia, si bien constituyen una unidad, mantienen diferencias insoslayables. Hay que distinguir, entonces, tres niveles distintos: la dialéctica abstracta –en fin de cuentas, parte de un sistema de pensamiento ideológico o ingrediente metafísico e ideologizante del sistema de pensamiento filosófico o científico–, la dialéctica concreta (materialismo dialéctico) y la dialéctica científica. La dialéctica abstracta no es otra cosa que un auxilio, un "punto de generación teórica" para elevarse a la dialéctica concreta propia de la filosofía y a la dialéctica científica propia de cada ciencia particular. Como la dialéctica abstracta es en general una ideología (porque nos da lo abstracto como concreto, lo diverso como igual) y pertenece a la falsa conciencia, podemos excluirla, pese a su carácter de auxilio, de las prácticas teóricas basadas en la conciencia verdadera, reservando éstas a la dialéctica concreta (filosofía) y la dialéctica científica (práctica específica en un campo

determinado). La filosofía, en este contexto, no sólo es el "ángel custodio" de la ciencia (una perpetua vigilancia de que no caiga en la ideología) sino también un "ángel "custodio" de sí misma, esto es, una vigilancia (en la forma de una exigencia integrada en el campo filosófico) ***de que la dialéctica concreta (que implica el llamado a realizar sistemáticamente el MAF) devenga dialéctica abstracta, esto es, dialéctica que se funda en la falsa conciencia.***