

Cuadernos de Filosofía

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Filosofía

Fascículo II

Noviembre de 1948 - Febrero de 1949

Sumario

Primer Congreso Nacional de Filosofía.

Temario del Congreso.

Decreto del P.E.N. otorgando carácter nacional al Congreso.

Notas

<i>Miguel A. Virasoro</i>	Existencia y vida.
<i>Carlos Astrada</i>	Vitalidad de la "Fenomenología del espíritu".

Reseñas y crítica bibliográfica

Resonancias contemporáneas de la Fenomenología del espíritu.

<i>Miguel A. Virasoro</i>	Sobre una nueva interpretación de la <i>Fenomenología</i> : Jean Hyppolite, <i>Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel</i> .
<i>Pedro von Haselberg</i>	Las bases reales de la <i>Dialéctica</i> : Georg Lukács: <i>Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie</i> .
<i>Francisco González Ríos</i>	La mediación y su desenlace en la <i>Fenomenología</i> : Henri Niel, <i>de la médiation dans la philosophie de Hegel</i> .
<i>Andrés Mercado Vera</i>	El proceso dialéctico en la <i>Fenomenología</i> : Alexandre Kojève, <i>Introduction à la lecture de Hegel</i> .

Carlos
Astrada

WWW.CARLOSASTRADA.ORG

www.carlosastrada.org

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Año I

Noviembre de 1948 - Febrero de 1949

Num. 2

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO II

DEDICADO AL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

30 de Marzo - 9 de Abril de 1949



BUENOS AIRES

IMPRENTA Y CASA EDITORA « CONI »

684, CALLE PERÚ, 684

—
1949

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Delegado Interventor

ENRIQUE FRANÇOIS

Secretario

Prosecretario Habilitado

NICOLÁS J. M. BECKER

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director : CARLOS ASTRADA

SECCIÓN DE FILOSOFÍA

(Anexa a la Dirección del Instituto)

Biblioteca : María Ángela Fernández

Auxiliar técnico : Mario García Acevedo

Auxiliar técnico (ad honorem) : Juan Pedro Bürgin

Auxiliar administrativo : Nelly Marta Ravizzoli

Jefe de trabajos prácticos : Andrés Mercado Vera

SECCIÓN DE PSICOLOGÍA

Director : LUIS F. GARCÍA DE ONRUBIA

Auxiliar técnico : Ángela Molnos de Meo

Auxiliar técnico (ad honorem) : Francisco J. Idoyaga Quirno

Auxiliar administrativo : Domingo Fresolone

Ayudante : Salvador Gómez

SECCIÓN DE ESTÉTICA

Director : LUIS JUAN GUERRERO

Director adscripto (ad honorem) : José R. Destéfano

Auxiliar técnico : Pedro Atilio del Soldato

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

Número de inscripción 286.102

COMITÉ EJECUTIVO

Presidente : I. Fernando Cruz, Interventor de la Universidad Nacional de Cuyo.

Vicepresidente : Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Secretario : Toribio M. Lucero.

Secretario técnico : Coriolano Alberini.

Prosecretario técnico : Luis F. García de Onrubia.

VOCALES

Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba.

Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata.

Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán.

Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Cuyo, San Luis.

Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad del Litoral, Rosario.

Carlos Astrada, Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

Angel Vasallo, Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Nimio de Anquín, Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba.

Eugenio Pucciarelli, Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata.

Guido Soaje Ramos, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Jorge Hernán Zucchi, Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán.

PROFESORES EXTRANJEROS QUE ASISTIRÁN AL CONGRESO

Por la homogeneidad y alta jerarquía filosófica de las delegaciones que asistirán al Primer Congreso Nacional de Filosofía, éste cobrará los relieves de un verdadero Congreso Interuacional. Y aún raramente, en la historia de éstos, se ha dado el caso de que reúnan en su seno, como acontecerá ahora, a los más notables filósofos — de fama universal — de Alemania, Italia, Francia y Suiza. Todo lo cual habla elocuentemente del prestigio de nuestro país, que los ha invitado y acogerá con su tradicional hidalguía.

A estas delegaciones como así también a las americanas, de los países hermanos, *Cuadernos de Filosofía* presenta su saludo más cordial, y en particular al gran maestro Martín Heidegger y a Nicolás Abbagnano, cuyo pensamiento honró las páginas de su primer fascículo.

Alemania: Martín Heidegger, Nicolai Hartmann, Eugen Fink, Otto Bollnow, Gerhart Krueger, Walter Broecker, Thure von Uexkuell, Hans-Georg Gadamer, Ludwig Landgrebe, Gerhart Husserl, Fritz J. von Rintelen.

Italia: Nicola Abbagnano, Ugo Spirito, Ernesto Grassi, Galvano della Volpe, Antonio Banfi, Luigi Pareyson, Luigi Stefanini, Cornelio Fabro.

Francia: Gabriel Marcel, Jean Hyppolite, Robert Aron, Gastón Berger, Marie Madelaine Davy.

Suiza: Wilhelm Szilasi, Donald Brinkmann.

España: José Cortés Grau, Adolfo Muñoz Alonso, Victor García Hoz, Jesús Iturrioz, Ramón Ceñal, José Todolí.

Portugal: Severino Tabares, Delfín Santos.

Estados Unidos: Gustav Mueller, Karl Loewitz, Helmut Kuhn, L. L. Bernard, Helmut Hungerland, Harold Davis, John Engelkirk, E. W. Doty.

Inglaterra: A. J. Ayer.

Canadá: Charles de Koeninck.

Perú: Honorio Delgado, Francisco Miró Quesada, Mariano Ibérico, Alberto Wagner de la Reyna.

Brasil: Armando Camara, Joao Souza Ferraz, A. Carneiro Leao, Jamil Almanzur Haddad, Luis Washington.

Chile: Humberto Díaz Casanueva.

Colombia: Luis E. Nieto Arteta.

México: Francisco Larroyo, José Vasconcelos, Oswaldo Robles.

Guatemala: Vicente P. Quintero.

Venezuela: Luis Villalba y Villalba.

Santo Domingo: Andrés Avelino.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Año I

Noviembre de 1948 - Febrero de 1949

Núm. 2

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO II

DEDICADO AL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

30 de Marzo - 9 de Abril de 1949



BUENOS AIRES

IMPRENTA Y CASA EDITORA « CONI »

684, CALLE PERÚ, 684

—
1949

Por dificultades provenientes del conflicto de los obreros gráficos, este Fascículo II de *Cuadernos de Filosofía* sale con algún retraso y ha debido modificar su presentación tipográfica.

**PRIMER CONGRESO
NACIONAL
DE FILOSOFIA**

**MARZO-ABRIL
1949**

**MENDOZA
ARGENTINA**



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

SUMARIO

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

Mendoza — 30 de marzo — 9 de abril de 1949

TEMARIO DEL CONGRESO

*Decreto del P. E. N. otorgando carácter nacional al Congreso
Comité Ejecutivo. Profesores extranjeros que asistirán*

MIGUEL A. VIRASORO

Existencia y Vida

CARLOS ASTRADA

Vitalidad de la « Fenomenología del Espiritu »

RESEÑA Y CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

Resonancias contemporáneas de la « Fenomenología del Espiritu »

- I. Sobre una nueva interpretación de la *Fenomenología*: JEAN HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (Miguel A. Virasoro). — II. Las bases reales de la Dialéctica: JEORG LUKACS, *Der junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie* (Pedro von Haselberg). — III. La mediación y su desenlace en la *Fenomenología*: HENRI NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Francisco González Ríos). — IV. El proceso dialéctico en la *Fenomenología*: ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (Andrés Mercado Vera).

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

La filosofía, pues, que es el uso libre de una razón formada, es el principio de toda nacionalidad, como de toda individualidad.

Ya es tiempo pues de interrogar a la filosofía la senda que la Nación Argentina tiene designada para caminar al fin común de la humanidad.*

JUAN BAUTISTA ALBERDI

Este Primer Congreso Nacional de Filosofía, a reunirse en Mendoza (30 de marzo - 9 de abril de 1949), convocado por iniciativa de la Universidad de Cuyo, está llamado a tener destacada significación y bienhechor estímulo para la vida espiritual argentina, para sus nobles inquietudes universalistas en el dominio de la cultura, y su ya acentuada vocación por las disciplinas del saber desinteresado.

Su importancia trasciende la que de por sí reviste toda convivencia de hombres doctos en el plano superior del pensamiento filosófico y de sus problemas específicos. Es la primera vez que filósofos y estudiosos argentinos se congregan entre sí y con eminentes representantes de la actividad filosófica continental y europea. Estos, invitados de honor, vienen, pues, con el hidalgo auspicio de la hospitalidad argentina, a participar en el convivio intelectual, en su labor esclarecedora. Todos se congregan para discutir, para elucidar en común —con entera libertad de opinión, sin más límite que el impuesto por el respeto recíproco de las distintas posiciones y opuestas convicciones— los grandes temas de la filosofía, es decir, todos los problemas que, con efectiva proyección e influjo en la vida individual y colectiva, imantan el interés inquisitivo del espíritu contemporáneo.

El pensamiento filosófico argentino tendrá en este Congreso —oportunidad excepcional— la piedra de toque para poder apreciar críticamente, en su efectivo alcance, su actitud ante las cuestiones que debate la alta especulación. Sobre todo, podrá valorar sus propias orientaciones y

* Fragmento preliminar al estudio del derecho, 1837; Discurso el día de la apertura del Salón Literario, 1837, Obras Completas, I, páginas 211 y 265, Buenos Aires, 1886.

búsquedas, condicionadas por la modalidad del espíritu nacional, contrastándolas con las de los representantes del pensamiento europeo, que nos traen la experiencia secular de ambientes de madurez filosófica, de una labor sistemática, realizada por el amor a la verdad.

Estas circunstancias relevantes, y el hecho de tratarse de la primera reunión nacional de esta índole, exigen de los filósofos y estudiosos argentinos el aporte más meditado, índice de la autenticidad de su vocación y de su labor. Están más que ante la oportunidad, ante el imperativo de que su contribución sea el fruto del ahondado examen de su conciencia filosófica, del enfoque vivo y riguroso de los problemas que inquietan hoy al pensamiento universal.

En la vida espiritual de un pueblo, la filosofía tiene, al lado de la literatura y del arte, una función primordial, pero, con respecto a la de estos últimos, de carácter privilegiado, por constituir la vertebración de toda verdadera cultura e informar, con sus principios, tanto el espíritu individual, como el de una nación. Reconociéndole este rango, ya enunció certeramente nuestro Juan Bautista Alberdi: "La filosofía, que es el uso libre de una razón formada, es el principio de toda nacionalidad, como de toda individualidad".

Tal preeminencia de la filosofía radica en que ella, en tanto es pensamiento puro, se relaciona directamente con el objeto que le es propio, es decir la sabiduría humana y los problemas a ésta inherentes, suscitados por las reacciones del hombre ante el mundo y la vida. Pero la filosofía, en tanto es la expresión de la manera de pensar peculiar de un pueblo, de una nación, de una comunidad humana, hace objeto de su conocimiento al pensamiento ajeno, a otras maneras distintas de pensar o filosofías, históricamente condicionadas, como asimismo a la conexión en que con estas está. Sólo así la filosofía, como pensamiento único y universal, puede vivir y actualizarse en la pluralidad de concepciones filosóficas y sistemas diferentes. En cada filosofía singular, en cada sistema filosófico valioso está presente y operante el todo de la filosofía, su valor integral.

El pensamiento filosófico, y con él toda filosofía válida, siempre enraiza y se desarrolla en el suelo de una determinada nacionalidad; pero, conforme a su idea, no es un pensamiento encerrado en los límites de las nacionalidades, sino que los trasciende, sin llegar jamás a abolirlos. Esta es la tendencia ideal del pensamiento, en su esencia; vale decir, superar los límites de su sustrato histórico originario, para acceder a la universalidad.

Así como hay una comprensión filosófica interpersonal, que supone la reciprocidad en la coexistencia de las personas singulares, comprensión histórica inherente al hombre, desde que éste en su singularidad personal es un ser histórico, también hay una comprensión filosófica internacional, que supone la convivencia de las naciones, de los hombres que intelectualmente las representan, en la esfera universal del pensamiento. En esta última clase de comprensión, el pensamiento filosófico, originariamente condicionado por su sujeción tempo-espacial, tiende a trascenderse a sí mismo para captar otros pensamientos —maneras de pensar extrañas —oriundos de otros suelos, de otras naciones.

El hombre singular sólo existe y cobra sentido dentro de la comunidad nacional en que ha nacido. La nación a que él pertenece, y, en general, las naciones particulares sólo tienen existencia histórica en una condicionalidad supra-nacional. De aquí que en el real acontecer universal únicamente las naciones sean sujeto de este acontecer.

Los valores espirituales que estatuye la filosofía se caracterizan esencialmente porque pertenecen a todos los hombres aptos para concebirlos y captarlos. En este sentido, la filosofía es la concepción y el enriquecimiento del mundo histórico (coexistencia de pueblos y naciones en el plano ecuménico) a través del hombre, teniendo como objetivo que éste alcance la plenitud de desarrollo y perfección accesible. Por ello, en virtud de su función privilegiada, la filosofía constituye un vínculo de acercamiento entre los pueblos, y mayormente entre los de un mismo idioma y tradición histórica, creando en éstos, por la efectiva comprensión recíproca, las condiciones para convivir espiritualmente en el ámbito de una cultura.

C. A.

TEMARIO DEL CONGRESO

El temario aprobado por el Comité Ejecutivo del Primer Congreso Nacional de Filosofía, en la reunión realizada en la ciudad de San Juan el día 30 de julio de 1948, es el siguiente :

- I. Metafísica y Ontología
- II. Ética y Axiología
- III. Problemas gnoseológicos y epistemológicos
- IV. Filosofía de la Religión
- V. Filosofía de la Historia e Historia de la Filosofía
- VI. La persona humana
- VII. Comunidad y Educación
- VIII. Problemas de la Comunidad y Educación Argentina.

Este temario ha sido distribuído por la Secretaría del Congreso en subtemas (publicados en el Boletín N° 4) para facilitar la labor de los participantes en las sesiones

DECRETO DEL P. E. N., DANDO CARÁCTER NACIONAL AL CONGRESO

Decreto del Poder Ejecutivo Nacional, número 11.196 de fecha 20 de abril de 1948

Visto :

La reunión del Primer Congreso de Filosofía propiciado por la Universidad Nacional de Cuyo y la presentación efectuada por el Comité Ejecutivo encargado de los trabajos preparatorios ; y

Considerando :

Que las circunstancias concurrentes de ser el primer Congreso de este género que se convoca en la Argentina señala la trascendental importancia que asumirán sus deliberaciones en el movimiento cultural de la Nación;

Que cooperan y tomarán parte en él todas Universidades Nacionales de la República;

Que su temario relativo a la persona, educación y convivencia humanas reviste un interés capital para la doctrina nacional ;

Que al citado Congreso asistirán oficialmente en calidad de participantes, los delegados de todos los países iberoamericanos, incluidos España y Portugal ;

Que en las sesiones administrativas del Congreso se constituirá la Junta permanente de los Congresos de Filosofía, con carácter de organismo universitario ;

Que el Poder Ejecutivo, en la persona del Primer Mandatario, tendrá a su cargo la conferencia final y la presidencia de la sesión final plenaria de dicho Congreso :

Por ello y de acuerdo a lo aconsejado por el señor Secretario de Educación,

El Presidente de la Nación Argentina

DECRETÁ

Artículo 1° — Otórgase carácter nacional al Primer Congreso Argentino de Filosofía, convocado por la Universidad Nacional de Cuyo, el que se designa en lo sucesivo, Primer Congreso Nacional de Filosofía.

Art. 2° — Fijase como sede del Congreso la ciudad de Mendoza y como fecha para sus deliberaciones, del 25 al 29 de octubre de este año de 1948.

Art. 3° — Confirínase en sus cargos a los miembros del Comité Ejecutivo del Primer Congreso Argentino de Filosofía y al Comité de Honor, dejando refirmado todo lo actuado hasta la fecha.

Art. 4° — Por la Secretaría de Educación, convóquese a reunión plenaria al citado comité en Mendoza para determinar lo que corresponda en fuerza del presente decreto y dispónganse las medidas para arbitrar los recursos necesarios a los efectos de solventar los gastos que origine su convocatoria y reuniones hasta la suma de trescientos mil pesos moneda nacional (m\$~~n~~. 300.000).

Art. 5° — El presente decreto será refrendado por el señor Ministro Secretario de Estado en el Departamento de Justicia e Instrucción Pública.

Art. 6° — Comuníquese, publíquese, anótese, dése a la Dirección General del Registro Nacional y archívese.

PERÓN

GACHE PIRÁN, IVANISSEVICH

Por Decreto del P. E. Nacional, se ha prorrogado la fecha de reunión del Primer Congreso Nacional de Filosofía, fijándose como nueva fecha para sus deliberaciones el 30 de marzo hasta el 9 de abril de 1949.

EXISTENCIA Y FILOSOFÍA

Por MIGUEL A. VIRASORO

El problema que nos proponemos considerar es el de la posibilidad de un conocimiento existencial de carácter objetivo, es decir, de una filosofía de la existencia. Todo conocimiento auténtico según Kierkegaard, es conocimiento de lo individual, conocimiento del individuo y por el individuo, autoesclarecimiento de la existencia que se revela en este esclarecimiento como devenir y libre proyecto de sí misma. Conocer entonces es realizar su propio ser individual, que, en este realizarse consciente va alumbrando desde dentro ese consubstancial proyecto de sí mismo que es su auténtico ser. El conocimiento lógico en cambio, en cuanto pretende ser el conocimiento de un "universal", que no existe, se encuentra destinado necesariamente a moverse en el vacío. La filosofía en Kierkegaard se presenta así como una crítica destructora de toda filosofía. Un modo de conocimiento semejante, experiencia caótica interior, vivida, de la que emergen como al través de un cataclismo psíquico, napas sumergidas de nuestra intimidad, se hace presente también en Federico Nietzsche.

A esta filosofía en derrota sólo cabe objetar que, no obstante su lucidez crítica deja de lado el problema fundamental de la posibilidad del propio conocimiento individual y subjetivo, es decir, da como supuesto que toda vivencia vivida, o al menos una parte importante de ellas puede ser traducida en conocimiento. Es decir, el problema del tránsito de la experiencia o autoexperiencia del yo en cuanto mero vivirse a sí mismo y la experiencia o autoexperiencia del yo en cuanto comprensión de sus vivencias vividas. Es decir, el tránsito del existir al comprender.

No es nuestro propósito considerar por el momento este radical problema. Basta decir que a nuestro juicio, la comprensión o conocimiento de la propia vivencia, todo saber de nuestra vivencia, no es un saber directo e inmediato, una inmanente translucidez de la vivencia, sino que ella supone siempre en uno u otro modo, una expresión objetivadora. La vivencia expresa algo, tiene un sentido, que se exterioriza,

se objetiva y sólo en este exteriorizarse y objetivarse se hace conciencia de sí misma (comprensión) de sí misma. Una vivencia que se conozca interiormente a sí misma y en su secreta existencia es totalmente mitológica. Conocemos nuestras propias vivencias al través de sus manifestaciones, de sus realizaciones u objetivaciones, mediante un proceso de ida y vuelta, de la vivencia a su expresión objetivante y de su expresión objetivante a la vivencia. Esto quiere decir que, si algún conocimiento de sí misma puede alcanzar la existencia individual (y aquí reside el problema, desde que nada garantiza la concordancia de la interiormente vivido, concretamente vivido y sus manifestaciones u objetivaciones). este conocimiento sólo puede ser alcanzado al través de estas objetivaciones o producciones de la existencia, que constituyen su campo intersubjetivo común, y que podemos designar en un sentido muy amplio como expresión o lenguaje.

Esto significa aceptar implícitamente un medio de intercomunicación entre los existentes, que no pueden ya concebirse como mónadas sin puertas ni ventanas, ni como individuos aislados frente a Dios. Este mundo primordial común de lo expresado u objetivado, funda la posibilidad del conocimiento de sí mismo. Toda descripción de la propia existencia individual sólo es posible en función del lenguaje, que es precisamente un producto objetivado del existente.

Pero que funde la posibilidad de la comunicación y por ende del conocimiento del otro, y esto en el mismo plano del conocimiento de sí, no implica en modo alguno la efectividad de dicho conocimiento, ni menos aún de un conocimiento universal de la existencia.

Jaspers y Heidegger presentan sus filosofías como una reacción contra el subjetivismo kierkegaardiano. Pero sus análisis han sido desenvueltos, como es notorio, en un plano anfibológico y como bajo el amparo intencional del equívoco. Heidegger define la tarea de la filosofía como una investigación del "apriori", pero no del "apriori" esencial husserliano que parte de una conciencia universal artificializada, sino del "apriori" existencial o fáctico que aprehendemos directamente en el *Dasein* y que postula como las estructuras y posibilidades comunes a todos los "Dasein". En ambos también la analítica existencial se presenta metódicamente como un proceso de autoesclarecimiento de la propia existencia, que tienden a concebir como manifestación o autorrevelación de un ser absoluto o unitario, transcendente a la existencia en Jaspers, inmanente en Heidegger, pero que en ninguno logra otra efectividad que la de un supuesto indemostrable.

Definida la filosofía tradicionalmente como un pensamiento de lo

universal y, supuesta la posibilidad de una comunicación entre los existentes, con método en cierto modo opuesto al de la duda metódica cartesiana y que podríamos llamar con manifiesta imprecisión de "credulidad metódica", podríamos partir provisoriamente y como mera hipótesis de trabajo, del punto de vista que condiciona la posibilidad de la filosofía, el supuesto de la unidad o identidad de todas las existencias.

Esta hipótesis de trabajo, es inmediatamente contradicha por la realidad. Cada filósofo existencial nos ha dado un análisis, un esclarecimiento de su propia existencia diferente e irreductible a los demás: a título puramente ilustrativo podemos enumerar los divergentes análisis de la existencia realizados por Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre, Abbagnano, etc.

Frente a esta experiencia vivida de la disparidad y adversidad de las autorrevelaciones de las existentes, al filósofo existencialista sólo le resta adoptar una de las tres actitudes siguientes.

1º Rectificar su propio análisis, por insuficiente, es decir, reconociendo haber pasado por alto napas existenciales y estructuras dinámicas constitutivas de su esencia, capaces de abarcar en su generalidad, comprender y fundamentar sus propios hallazgos. La verdad, decía Hegel, reside en la totalidad. El ser toda existencia fragmento de una totalidad la prefigura como relativa y como no verdad, como una verdad que debe alcanzar su sentido y plenitud en un todo, lo universal concreto opuesto a lo universal abstracto de la lógica tradicional. Bergson hablaba de un conocimiento limitado, pero no relativo. Pero todo conocimiento limitado, parcial, en cuanto es fragmentario frente a una totalidad que no logra abarcar y en la cual solamente la parte alcanza su integral sentido, es también y necesariamente relativo — o para decirlo hegelianamente, un momento de la verdad no aún verdadero. En el mismo sentido Sartre reduce toda la realidad al fenómeno, y las múltiples oposiciones de la apariencia y la esencia, exterior e interior, fenómeno y cosa en sí, a la dualidad finito e infinito, es decir, de la finitud de todo lo dado como fenómeno y la infinitud del mundo fenomenal mismo que siempre lo trasciende.

2º Demostrar la invalidez de la descripción opuesta, haciendo ver su parcialidad o fragmentariedad y cómo ella se subsume y se deja fundamentar en la propia.

3º Reconocer la posición opuesta y la propia como mutuamente irreductibles.

Dentro de esta última situación pueden nuevamente discriminarse dos actitudes posibles:

a) Puede el filósofo esforzarse por comprender ambas interpretaciones dentro de una concepción más amplia, abarcándolas en una perspectiva común que las englobe, *concepción dialéctica*.

b) O, por lo contrario, puede esforzarse en poner de relieve la irreductibilidad de sus caracteres específicos, señalando diferentes tipos existenciales inconmensurables, y, en este caso, tendríamos una tipología o caracterología existencial.

Ambas actitudes suponen, para los existentes, la posibilidad de la comunicación y de trascender su radical subjetividad hacia lo que Sartre llama perorativamente el punto de vista de Sirius.

Frente a todo existente distinto podemos rebasar nuestra propia subjetividad, romper el círculo cerrado del sujeto y situarnos en un punto de vista neutro desde el que podamos contemplar objetivamente la existencia del otro iluminada por la reflexión y revelada en el lenguaje y nuestra propia existencia como dos realidades independientes, que sólo pueden ser captadas (una y otra, sin preminencia alguna) en la medida en que logran exteriorizarse, manifestar, hacer patente a sí misma y a los otros, el interior proyecto de ser que la constituye y que hace precisamente translúcido en su realizarse, al través no tanto de los objetos intramundanos (utensilios e instrumentos), sino en las producciones y creaciones espirituales, en las que toda existencia se revela con mayor inmediatez y autenticidad.

Toda existencia se descubre, se revela al realizarse, mediante una iluminación simbólica de la interioridad, que sólo puede hacerse efectiva mediante la intersubjetividad del lenguaje, considerado ahora en su sentido más general, no como mera expresión verbal o escrita, sino como el modo existencial más profundo mediante el cual toda existencia se manifiesta al realizarse. Intersubjetividad del lenguaje, que constituye el plano simbólico en el que la existencia se transfigura en espíritu y el ámbito objetivo desde el que únicamente puede traer a la luz de la conciencia toda abscondita subjetividad.

Los diferentes tipos existenciales puede ser objetos de consideraciones histórico-dialécticas, es decir, investigados como momento del devenir existencial en general mediante el cual se va realizando la esencia humana en la historia. No concebimos la esencia humana como algo estable y dada de una vez por todas, sino como algo que se está realizando, como un producto de la existencia, o mejor dicho, de la libertad humana, en un proceso en que la misma realidad o esencia humana se revela como un anhelo de autotranscendencia (no otra cosa expresa el mito del

superhombre) y de hecho se viene trascendiendo en cada uno de sus momentos hacia siempre nuevas realidades.

O también: en un realizarse o proceso puramente lógico-dialéctico, entendiendo aquí lógico, no como algo universal y abstracto que se cierna sobre la existencia y la determine, sino como una creación de la libertad, como el orden inmanente que la libertad misma se da desde su propia interioridad para la realización de sus fines y en particular de su fin único y absoluto que es su propia realización. Siendo indiferente que tal dialéctica se considere como un proceso unificante, en sus dos modos histórico-dialéctico y lógico dialéctico, de los que tenemos ejemplos respectivamente en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, o se la considere como un proceso discontinuo de estadios irreductibles e incommunicables tendidos hacia la contradicción exacerbada y la paradoja como en Kierkegaard.

Este planteamiento nos permite distinguir desde ya dos grandes grupos o tipos existenciales. Primero: el dialéctico unificador (Hegel) con sus dos formas, la dialéctica-histórica o concreta y la dialéctica-lógica o abstracta. Y segundo el dialéctico disociador o paradójico de Kierkegaard, que trataremos de superar en el sentido de una tipología de las existencias.

Los representantes máximos de estos dos modos existenciales serían, como ya lo hemos adelantado, Hegel y Kierkegaard. El uno marchando hacia el polo absoluto de la unidad; el otro hacia el polo absoluto de la discontinuidad y la individualidad: y ambos desembocando en el absurdo, cumplen un proceso histórico que los conduce a su propia aniquilación y autonegación y por último se desintegran dejando flotantes en la conciencia de la época sus fermentos espirituales. Los modos de acercamiento o conciliación entre ambas posiciones extremas adoptan la forma de una dialéctica abierta en continuo proceso de diferenciación y reunificación, por un lado; y, por el otro, la de una tipología de la existencia surgiendo como momento disgregativo o diferenciativo desde el seno mismo de la unidad. Es decir: una tipología concreta, no estática, sino dinámica, que puede ser movilizadada dentro de un proceso dialéctico-histórico y un proceso dialéctico-histórico que no sería otra cosa que el esfuerzo constante de la existencia por realizar su esencia unitaria al través de sus múltiples formas y posibilidades.

Nuestro análisis de las diversas interpretaciones de la existencia nos permite extraer como notas constitutivas explícitas o implícitas de todas ellas el ser: a) un proyecto libre de autorealización; b) que adopta la for-

ma de una estructura abierta; c) dirigida hacia su propia complementación o integración en una transcendencia. Disienten en cambio en el sentido de esta transcendencia. Para Heidegger la totalidad de la existencia se logra sólo con su interna aniquilación en la muerte; para Sartre, en la unidad irrealizable del ser-en-sí y el ser-para-sí, expresión imperfecta de un proceso imposible de autodeificación. La existencia trasciende hacia la muerte, o hacia su propia futuridad, o hacia el mundo, como correlato del autoproyecto de su propio ser que toda existencia es en cuanto ser-en-el-mundo, mundo que la existencia hace surgir como tal desde el fondo de una transcendencia opaca, amorfa y que se constituye como el conjunto de todos los utensilios e instrumentos reales o ideales necesarios para su realización (Heidegger); o transcendencia hacia el plano objetivo de una acción social y de dominación técnica (marxismo); o transcendencia hacia la propia esencia o ser, al que sólo podría arribarse descendiendo, por el cráter abierto del Dasein (ser-acá) y en cuanto el Dasein muestra y señala a un ser (su propio ser) que se manifiesta en él, pero sin estar presente él mismo fenomenalmente (Heidegger); o transcendencia hacia un transmundo personal (Marcel, Kierkegaard, Berdiaeff); o espiritual-simbólico (Jaspers); o transcendencia del hombre hacia el super-hombre (Nietzche).

¿No tendríamos ya con la determinación de aquella parte fragmentaria de la existencia una raíz o núcleo común a todas las concepciones de la misma, algo así como el cuerpo químico permanente que puede ser encontrado en todos los compuestos espirituales, que son concretamente las existencias?

Este elemento común es, ya lo hemos dicho, una libertad consciente de su propio querer que proyecta su realización en una transcendencia. Supone así como correlato constitutivo de sí misma una transcendencia. Considerando ahora las contrapuestas concepciones de la transcendencia arriba enumeradas, observaremos nuevamente que todas ellas pueden ser comprendidas dentro del sentido más general del término *valor*. Por valor, concepto cuyo esclarecimiento no podemos profundizar por el momento, entendemos todo aquello que vale como elemento o factor determinante del proyecto autorrealizativo de la existencia.

Podemos adelantar ahora como definición provisoria de la existencia la siguiente: "Una libertad consciente de su propio querer que proyecta su realización en una transcendencia que se hace visible originariamente en la forma de valor. Cada una de las múltiples interpretaciones de la existencia aprehende la transcendencia bajo una forma de valor, concibe aún diferentemente el valor o los valores hacia los cuales se encuentra

tendida en su proyecto de autorrealización; pero siempre una trascendencia sólo puede concitar a la libertad en la medida en que es substancialmente un valor.

Obvio es observar que esta previa definición general de la existencia, no implica desde el punto de vista del saber, ninguna perfección con respecto al saber puramente individual, su generalidad no es más que el correlato de su vacuidad, ella ha ganado en extensión menos que lo que ha perdido en concretez. Debe decirse entonces que con nuestros análisis precedentes hemos en realidad dado un paso atrás y no adelante en la peripecia del conocimiento; pero un paso atrás que consideramos necesario en toda tentativa de saber existencial, que pretenda superar la subjetividad e individualidad de su conocimiento, conservando siempre su inmediatez y plenitud.

Se plantea así una doble cuestión: Primero, si es posible dar de la existencia un concepto unitario aunque extremadamente abstracto. Y, segundo, si estas múltiples direcciones de la actividad autorrealizadora de la libertad, que definen y constituyen los diversos contenidos posibles de la existencia, pueden ser subsumidas o reducidas a solo una o dos direcciones auténticas y más generales, dentro de las cuales las demás pudieran llegar a ser englobadas, o desenmascaradas como simples desviaciones o mistificaciones de aquellas.

Con respecto a la primera cuestión, la ya adelantada definición provisional de la existencia como un devenir consciente, como un libre querer de sí misma, etc. (1) debe ser contrastada con otras concepciones de la existencia aparentemente contrapuestas. Es decir, otras concepciones de la existencia, que se esfuerzan por ramenguar la importancia decisiva que tiende a otorgarse a la conciencia y a la libertad en la determinación de la misma.

De este punto de vista, Teodoro Lessing inicia su libro *Europa y Asia* con la siguiente frase: "Los hombres que nadamos en el vasto océano

(1) Kierkegaard por ejemplo concibe la existencia como el devenir de una subjetividad impulsada por la pasión y movida al empuje de decisiones libres, de las que somos en absoluto responsables, y que se encaminan entre incertidumbres y riesgos, paradojas cataclismos, saltos cualitativos y retrocesos, hacia su raíz unitaria, anterior a toda temporalidad, y en la que nos sentimos en presencia inmediata de lo divino. La esencia de este movimiento es la libertad. La libertad, dice K., esto es lo que hay de grande, de inmenso en el hombre, existir es estar lleno de la pasión de la libertad. Lo importante no es lo que el hombre elige, sino el acto mismo de elegir, por cuanto en la medida que elige se elige y se realiza a sí mismo como libertad. Lo que uno es, es siempre el resultado de su propio querer. Querer y tener conciencia de este querer son hechos concomitantes. Poseer un yo, ser una persona, es lo que exige de nosotros la eternidad.

de lo inconmensurable poseemos una lucecita que denominamos la conciencia humana... La vida es plenitud. La plenitud es inconmensurable. Los hombres somos también un pedazo de plenitud inconmensurable, la que con una antigua palabra órfica ha sido denominada *el poros*, más tarde en el lenguaje de los gnósticos *el pleroma* y que los Upanishad designan con el nombre de brahman-vidya, o sea la visión de la mutación de los entes. Todo lo que vive es una alegoría; pero sólo mientras no se salga del mundo de lo inmutable y eterno para situarse en el plano temporal como "sujeto" dotado de lucidez, voluntad y conocimiento orientado hacia objetos".

Aparecen aquí enumerados uno por uno como enemigos de la verdadera vida, de la auténtica existencia, todos los caracteres en los que hemos visto coincidir las descripciones existencialistas precedentes. Se hace manifiesta también en esta dirección la oposición de Nietzsche al intelectualismo de Sócrates; de las fuerzas profundas e innominadas al espíritu de claridad que anhela convertir todo en superficie. Desde este punto de vista, lo que late siempre en el propio individualismo y subjetivismo de Kierkegaard es un afán de claridad, de interior esclarecimiento, como un medio precisamente para llegar a conquistar su individualidad y subjetividad. Por eso es Sócrates, para Kierkegaard, el prototipo de todo existente auténtico. En la oposición de Nietzsche a Sócrates debemos reconocer consecuentemente la oposición de dos sentidos de la existencia en absoluto irreductibles: la concepción socrática que quiere conocer y realizar su propia individualidad y en la que el saber toma la dirección del "conócete a ti mismo", en el que se da la propia individualidad como diferente de toda otra, y la concepción dionisiaca que ve en la individualización del entendimiento lúcido, analizante y dispersante, el enemigo de toda auténtica existencialidad y anhela sumergirse en la totalidad cósmica mediante esa embriaguez mística que rompe las diferencias y abre las compuertas del yo a las fuerzas tenebrosas en las que naufraga toda individualización.

"Lo viviente al emerger del "abismo eterno" (bythos) ha ganado una plataforma (bathos), pero se ha desprendido de la vida, del brahman-vidya, que en adelante ya no le es accesible más que como imagen reflejada. Dicho con las palabras de los órficos: Quien abandona el *poros* va a parar al seno de la *penia* (insuficiencia, escasez, límite)... Es un hecho que la vida y la conciencia del vivir son dos cosas distintas y sin duda ese elemento del que participamos en los estados de abandono, ensoñación, éxtasis, arrobos, enajenación, comporta una plenitud más pletórica, infinitamente más ancha que la estrecha franja de vivencia

tempo-espacial del yo lógico apercipiente orientado hacia los objetos (1).

Lo viviente es así existencia inmediata en su unidad con el ser. Cuando la existencia se hace consciente y en cuanto tal reflexión posible sobre sí misma, es decir, en cuanto se manifiesta en un yo que puede describirse y analizarse interiormente y revelar su intimidad, es ya existencia inauténtica, existencia que se ha desarraigado del ser y muestra al aire sus raíces despansurradas sin contacto con la totalidad primordial. De aquí que toda existencia no pueda adquirir conciencia de sí misma sino como existencia fragmentaria y afectada a una intrínseca y esencial "insuficiencia".

Consecuentemente con esto la filosofía de la existencia surgió como un movimiento clarividente de la necesaria finitud y limitación de toda existencia. Esta finitud y limitación tiene su raíz en la esencia del existir que Kierkegaard concibe siempre como una libre decisión u opción, como libre querer de algo contra algo, de un modo de existencia, una filosofía, una religión, una praxis, una tabla de valores en contra de otros modos de existencias, otras filosofías, tablas de valores, etc. Nuestra existencia es la libre realización de un proyecto de nuestro ser que actualiza dejando de lado, empujando para siempre en el abismo de la nada como a otras tantas formas muertas las infinitas posibilidades que pudieron haber sido pero que no fueron y que su llegar a ser lo que es hizo para siempre incompatibles.

Ser libre significa poder elegir. Pero elegir parece implicar siempre limitación, finitud, fragmentariedad, oposición, desgarramiento y lucha. El verdadero ser anhela en cambio permanecer en la plenitud, en la totalidad, mantenerse en su unidad con lo infinito y lo uno. Por eso la voluntad libre, el querer, es el mayor enemigo de la vida, más peligroso aún, según Klages, que el conocimiento consciente. Todo existencia auténtica (centrada en su ser) se opondría así al proceso dispersante y disolvente del querer consciente y optante. Esta concepción sería consecuentemente manifestación en un plano más profundo, en un plano no ya lógico, sino ontológico, del tipo existencial unificante. Pero presenta caracteres que la distinguen de toda otra similar. En Hegel, por ejemplo, el ser es comprendido siempre como un devenir, como un llegar a ser que se plenifica y perfecciona en el espíritu absoluto. Este ser que deviniendo *es* el espíritu absoluto, debe ser concebido, desde que un devenir intemporal como el escogitado por Hegel, es incongruen-

(1) THEODOR LESSING; *Europa y Asia*, Ed. Poseidón, Buenos Aires, pág. 13, trad. de Pablo Simón.

te, como temporal. La totalidad adopta en él la forma de un proceso, de una totalidad o unidad que *se realiza* y por tanto en la que actúa la libertad, en la que se autoplénifica la libertad. Aquí se trataría por lo contrario de una totalidad estática en la que la existencia se encontraría desde siempre sumergida. Para Hegel la unidad se realiza, por decirlo así, por sumación o agregación dialéctica del multiplicidades; multiplicidad y alteridad que en cada nueva síntesis vienen a hundirse en la unidad e identidad ya realizada. Aquí en cambio no hay en ningún momento proceso, sino pura duración sin tiempo, evolución sin destino. La existencia está en el todo del ser como el átomo ígneo en la totalidad indivisa del fuego solar de cuya esencia participa.

En esta vuelta de la conciencia humana hacia la unidad substancial del Ser, de la que toda existencia sería sólo una emanación transitoria y ocasional, aparece implícitamente negada la libertad, en cuanto la libertad es concebida siempre por el existencialismo como libertad de decidirse por “esto o aquello”, “lo uno o lo otro”, y en cuanto se quiere atribuir a la libertad una tendencia connatural dirigida a establecer el dominio del yo individual sobre la naturaleza o sobre el ámbito social que le es propio. Tendríamos así una concepción de la existencia en la que se habrían particularmente eliminado los elementos constitutivos de lo que hemos llamado “raíz unitaria y común” de todas las interpretaciones de la existencia, y que definimos como un libre querer que proyecta su propia realización en una transcendencia.

Pero es indudable que en este punto el existencialismo de inspiración kierkegaardiana se mueve dentro de un concepto limitado e incompleto de la libertad. A ella podemos oponer desde ya la visión hegeliana de una libertad que no se pierde en los objetos, ni abdica de su unidad en la multiplicidad de sus objetos, sino que quiere su propia plenitud esencial. Libertad que no se dispersa en lo otro, ni se realiza como sí misma en contraposición a otra libertades, sino que concibe lo otro como un momento de su propio proceso de autorrealización, alcanzando su pleno sentido y universalidad en su unidad dialéctica con las demás libertades.

En esta doble concepción de la libertad como necesaria opción frente a la diversidad de los valores y como movimiento dialéctico hacia su propia realización, valor absoluto al que todo otro se subordina, se manifiestan nuevamente, los dos temperamentos existenciales considerados más arriba, que responde en lo profundo a dos movimientos constitutivos de la libertad misma (a los dos momentos unificante y dispersante que integran el *acto* que es la manifestación concreta de la libertad.

Transpuesta así esta dualidad al plano ontológico primordial, al plano originario de la existencia, nada impide, dentro de la concepción dialéctica-unificante, concebir al Ser o vida primordial substancialmente como libertad o voluntad libre infinita, de la que todas las existencias separadas participarían; desde que ella concibe a la libertad como un libre querer que sólo es auténticamente libre en cuanto quiere su propia plenitud y no se deja encadenar por los objetos. Desde este punto de vista la posición de Lessing y Klages interpreta en verdad no una negación de la libertad, sino un libre querer de ésta que quiere permanecer unida y formando una única substancia indescomponible con la libertad absoluta e infinita, que sería el Ser mismo.

El concepto de la libertad dialectiza entonces sus dos direcciones contrapuestas hacia la unidad y la multiplicidad, la mismidad y la alteridad, en un movimiento envolvente de autointegración en el que la multiplicidad de los fines y valores se revelan como etapas o medios de un único valor o fin absoluto, que es la libertad misma; y la alteridad como un momento del devenir del uno mismo. La existencia es así movimiento de la libertad que se pierde y recupera alternativamente, pero siempre en función de sus otros. En ambas posiciones la existencia aparece concebida como un proceso libre que proyecta su propia realización: en la forma de un abrirse hacia la multiplicidad de una transcendencia, que le es ajena, en la primera; en la forma de un hundirse o sumergirse hacia su propia raíz o unidad profunda consigo misma, en la segunda (raíz unitaria que no es menos trascendente para toda existencia concreta). Ambas concepciones se revelan así como contrapuestas no ya en su núcleo central y radical, que se transparece como común, sino nuevamente por el sentido de sus respectivas transcendencias y valores. Su oposición, por tanto, debe ser trasladada al segundo problema, es decir, el de si las múltiples direcciones de la actividad autorrealizadora de la libertad, que definen y constituyen los diversos contenidos esenciales posibles de la existencia (las múltiples transcendencias), pueden ser subsumidas en solo una (monismo) o dos (dualismo) o múltiples direcciones auténticas, dentro de las cuales las demás pudieran llegar a ser comprendidas y superadas.

Sobre este problema nos limitaremos por el momento a adelantar algunas consideraciones sueltas.

Debemos decir que todos los esfuerzos realizados para llegar a una concepción unitaria y universal de la existencia, no han logrado alcanzar esa unidad ideal que toda razón postula como *desideratum*.

El análisis de la existencia, en cuanto la existencia se concibe como

una síntesis de la libertad y la trascendencia, o como una autorrealización de la libertad en la trascendencia, parece más bien conducirnos a un irreductible dualismo.

Según Heidegger, en el temple de ánimo originario de la angustia nos percibimos desde el primer momento como lanzados, abandonados en el mundo, como existiendo fácticamente en un mundo y en una situación que podemos asumir o no, pero que no hemos creado; de la que no somos responsables y sólo nos hacemos responsable en cuanto la adoptamos y hacemos nuestra. Más allá de esta experiencia primaria nuestro entendimiento no puede avanzar.

Pero al mismo tiempo captamos esta existencia lanzada, abandonada en el mundo, en la forma de un libre proyectarse de sí misma, de un anticiparse a su propio ser en el que la existencia se trasciende al realizarse. Este proyectarse es expresión de una libre elección o decisión anticipadora, por la cual la existencia además opta por realizar su auténtica esencialidad o se deja arrastrar por la cotidianidad del mundo, en el que se reconoce a sí misma como caída.

Salta a la vista que hay aquí una contradicción entre aquella primera autorrevelación del cuidado como absoluta facticidad y contingencia, y la segunda, en la que se nos manifiesta como libertad o libre proyecto de sí mismo.

Este dualismo se da a través del pleno fenómeno de la angustia como una inmediata experiencia o saber de sí mismo. Nos encontramos enfrentados así a una antinomia de la experiencia (que en verdad es otra cosa que la antinomia del pensar). Nos sentimos en la percepción originaria como caídos, abandonados en el mundo. Sabemos también por experiencia inmediata que somos libres, o más aún que somos substancialmente y en nuestro propio ser libertad; que somos en cada momento libre proyección y libre creación de nosotros mismos; que nuestro ser de mañana es el ser que hemos libremente proyectado hoy y que mañana forjaremos en libre proyectividad nuestro ser del futuro; y esto con respecto a toda disposición, a toda situación o totalidad de las circunstancias, a todo tiempo y lugar.

Pero si nuestro ser de cada momento es el ser que hemos libremente proyectado y realizado y esto con respecto a toda predisposición y circunstancia y toda predisposición y circunstancia a su vez es el resultado de otra anterior plenificada por la libertad autocreadora de la existencia, también la existencia que se nos da en el primer surgimiento, en el

sentimiento oscuro de nuestra condición originaria, no podrá ser sino una concreción o autocongelación de la libertad.

Kierkegaard particularmente ha mostrado como toda existencia concreta debe reconocer su fuente en un acto originario de la libertad que se exterioriza en la forma de un desgarramiento del existente con respecto a la totalidad en la que se encontraba hasta entonces sumergido y de la que recibía la plenitud de su sentido. En el abismo del existente se debaten dos fuerzas inconciliables que pugnan por imponerse y cuyo sentido descubre admirablemente en el mito del pecado original, dándonos una explicación psicológica y dogmática del mismo. Pero no habría sabido elevarse aún en su interpretación al plano puramente ontológico o metafísico. Todo mito, según Freud, tiene su origen en un acontecimiento ocurrido a la humanidad, que la humanidad se esfuerza por no recordar, por llevar consigo un sentimiento oscuro de culpabilidad y de vergüenza. Reprimido por la voluntad se hunde en la subconsciencia donde trabaja y actúa aunque con sentido desformado. Aquí el acontecimiento reprimido habría tenido lugar antes de toda existencia humana. Sería, por decirlo así, como el fundamento o razón de la posibilidad de toda existencia humana en general, y por eso teñiría la mera existencia con un irreductible sentimiento de culpabilidad. Temple de ánimo originario y esencial en virtud del cual la existencia se encuentra determinada, desde sus formas inferiores a oscilar continuamente entre los dos momentos constitutivos esenciales de sí misma que son la afirmación y la negación. En tal sentido debe decirse que él se encuentra como latente e implícito en el devenir de la naturaleza misma y llega a hacerse patente y explícito con el surgir de la humanidad y de la conciencia de sí misma que adquiere la vida en la plataforma de lo humano. Esta conciencia se acompaña en principio del sentimiento oscuro de su preteridad, de referirse a un acontecimiento anterior a la creación del hombre, el hombre proyecta fuera de sí la culpabilidad que lo obsesiona descargando su responsabilidad en el mito de los ángeles caídos, rebeldes contra la voluntad del Señor. Es decir, toma ya en su contenido el signo de un rompimiento o desdoblamiento acontecido en la unidad originaria del querer infinito y universal que estaría aquí simbólicamente personalizado en Dios.

Este acontecimiento ontológico (originario del mundo y de toda finitud) se refracta luego en la conciencia naciente, en la forma de otro mito, que aparece situado a la entrada misma de la creación. Es decir, en el mito del pecado original, que es original en el absoluto sentido de que con él se origina el ser del hombre en cuanto tal, surge por primera

vez la esencia y el destino humano. Es de extrañar que el mito de la caída de los ángeles rebeldes y el mito de la caída del hombre, son expresión y reiteración de una única experiencia que domina con la plenitud de sus consecuencias el destino de todo el realizarse y llegar a ser del mundo universal de la finitud, experiencia que ha conmovido y trastornado la esencia y la substancia misma del ser y que consiste en un desencadenarse y desintegrarse de fuerzas hasta entonces unidas, o lo que es lo mismo, en un desgarramiento en el seno de la libertad infinita, de la que se han separado las múltiples libertades finitas y contrarias de cuya realización dialéctica-existencial se origina el espíritu del mundo.

En un estudio anterior avanzamos que lo Uno de Plotino no podía concebirse concretamente sino como libertad absoluta, que se hace consciente de sí misma, sin salir de sí misma, desintegrándose en las dos hipóstasis del Ser y de la Inteligencia. “El acto que procede del Ser y de la Inteligencia es el Alma universal, que nace de la Inteligencia y se determina sin que la Inteligencia salga de sí” (1). Esta Alma universal es lo que hemos llamado el principio originario o fundamento de la posibilidad del mundo. El proceso divinal se concibe así como una procesión que va desde la unidad absoluta de lo Uno (libertad infinita) a la multiplicidad del mundo y de las libertades finitas particulares.

Todo hace suponer que en el seno de esta procesión divina se ha producido en un momento determinado, que coincidiría con el origen del tiempo, un rompimiento por el cual las libertades finitas se han rebelado frente a este devenir inmanente que las engendraba para negarlas y absorberlas nuevamente en sí, afirmándose en esta rebelión como libertades múltiples existentes en sí y por sí frente a la libertad universal y absoluta; como voluntad de ser plenamente en sí mismas, es decir, su propia finitud y fragmentariedad hasta sus últimas consecuencias.

Sólo porque estas libertades son múltiples y finitas (fragmentarias) y se encuentran afectadas por una interior deficiencia, necesitan de un mundo para realizarse. Son necesariamente procesos de autorrealización en el mundo. El mundo es entonces una creación de la libertad finita y no una emanación de la divinidad. De otra manera no podría hablarse de grados de perfección, ni de caída en las cosas o en el mal originario de la materia, desde que siendo todos los momentos del devenir divino, momento necesario del círculo intemporal que va de lo Uno a la materia amorfa y de ésta retrovierte nuevamente hacia lo Uno, no podría hablar-

(1) PLOTINO, *Enneada quinta*. Tratado segundo. Trad. J. P. Madrid, 1930.

se a su respecto ni del bien ni del mal, del valor o el disvalor. Para que exista el mal, el disvalor, es necesario un desgarramiento, una escisión y que las dos fuerzas contrarias se contrapongan proyectando en su realización sus propios y peculiares concepciones del mal y el disvalor, como aquello que obstaculiza la actualización de su inmanente proyecto de ser. "El origen del mal —dice el mismo Plotino— es el deseo que ha movido a las almas a separarse primitivamente de Dios y a unirse a los cuerpos, el deseo de pertenecerse exclusivamente a sí mismo" (1).

Con la rutiura (surgimiento de la libertad humana) el proyecto divino del mundo es sustituido por el proyecto o plan humano. Los valores, el bien y el mal, tienen sentido sólo dentro de este plan o proyecto humano. Es valor, es bien lo que no lo contradice, lo que coopera a su realización y progresiva superación en los sucesivos superplanos (transcendencias). Es malo todo lo que contradice o dificulta la realización de estos proyectos. Todo objeto real o ideal es entonces valor o disvalor, resistencia o instrumento, según sea el proyecto dentro del cual encuentre su revelación.

Estos valores no tienen ninguna relación con los valores según el proyecto o plan divino. Pero es evidente también que el impulso hacia la unidad de que estaba lleno el querer finito y constituía su última substancia se prolonga a través de este rompimiento y llega a compenetrar también el mismo mundo en cuanto instrumento u órgano de su autorrealización. En toda existencia concreta, unidad de libertad originaria y mundo, subsiste una dualidad insalvable e irreductible, que Kierkegaard ha visto admirablemente desde su punto de vista teológico-dogmático.

Toda existencia sólo puede definirse esencialmente por el sentido de los valores o de la transcendencia hacia donde se proyecta la libertad. Debe deducirse de ello que existen dos tipos o grupos existenciales inconciliables, según en ellos predomine la libertad como movimiento de redención o vuelta de la multiplicidad y alteridad hacia la unidad e identidad (libertad originaria), es decir, hacia su propia negación, como libertad finita existencial; o la libertad como un libre querer de su propia finitud e independiencia. En la primera la libertad se revierte hacia su raíz originaria (libertad-absoluta, transcendente), en cuya unidad aspira a aniquilarse, para alcanzar la infinitud. En la segunda quiere su propia finitud y realiza su libertad como libertad o liberación frente a la substancia originaria de la que se ha separado.

(1) PLOTINO, *Enneada quinta*. Primer Tratado, trad. J. P. Madrid, 1930.

Consecuentemente, no puede hablarse ya de una moral universal, ni de verdades o valores universales. La existencia es irreductible a una esencia. Ella es como el escenario en la que dos fuerzas antagónicas pugnan por prevalecer, entremezclan sus corrientes contrarias las posibilidades antinómicas de la libertad. Esto es lo que determina la naturaleza dialéctica de la existencia y la necesaria subsistencia de dos o más "éticas", "verdades", "tabla de valores", etc., irreductibles a toda tentativa de unidad.

VITALIDAD DE LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU» («GESTALTEN» EN DEVENIR)

Por CARLOS ASTRADA

Aunque toda filosofía es siempre filosofía de su tiempo, ciertas obras por su fuerza e inmanente prospección infieren dimensiones esenciales del devenir histórico y van, con su influjo, más allá de los límites temporales que acotan su génesis y su filiación doctrinaria, también sellada por el *Zeitgeist*. Suelen ser, precisamente, las obras en que alcanzan incisiva expresión los contenidos especulativos de una época determinada. Tal es el caso de *Phänomenologie des Geistes*, la obra genial de Hegel y, a la vez, como con razón se ha dicho, la más difícil de toda la literatura filosófica.

Lo que está más vivo del pensamiento de Hegel no es el aporte de una "lógica de la filosofía" y el concepto como "lógico, universal y concreto" (1), nociones que no implican más que recursos instrumentales del pensar filosófico; tampoco, desde luego, el sistema, intrínsecamente concluso, cuya ley suprema es la "razón", sino el nervio del mismo, la dialéctica que, allende lo heurístico y metodológico, es una perspectiva abierta sobre la estructura misma de lo real y la concreta vida del espíritu. Haber descubierto esta perspectiva y funcionalizado su conocimiento filosófico es la hazaña de la *Fenomenología*.

Con acierto, nos dice Nicolai Hartmann que la primera obra maestra de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu* es su obra fundamental "porque su filosofía, considerada en su aporte más precioso, es una inmensa y única fenomenología de la lucha espiritual, del esfuerzo para crear, comprender, organizar" (2). La *Fenomenología* es nada menos que la

(1) CROCE, *Cio che e vivo e cio che morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel...*, Bari, 1932.

(2) Hegel et le problème de la dialectique du réel, in *Etudes sur Hegel* (Centenaire de la mort de Hegel), *Revue de metaphysique et de morale*, Paris, 1931.

empresa de indagar el proceso que cumple la conciencia hasta su más elevado estadio, donde justamente encontrará su punto de partida la tarea de la lógica especulativa y asistiremos al despliegue del sistema del idealismo absoluto. Hegel nos muestra las etapas, laboriosas y complejas, a través de las cuales el saber aparente lleva al saber real. La realización de este último tiene lugar en *Wissenschaft der Logik*; pero en la *Fenomenología* está ya el germen, el escorzo de todo el sistema.

Lo que está más vivo del pensamiento hegeliano, dijimos, es la dialéctica, la dialéctica como adentramiento y captación de la estructura de lo real, vale decir como experiencia. De aquí que el ya citado Hartmann, destacando el papel que juega la dialéctica en la *Fenomenología*, afirme que “la dialéctica es justamente la experiencia que la conciencia hace consigo misma” (1). Hegel ya había subrayado que el movimiento dialéctico que la conciencia práctica en sí misma, tanto en su saber, como en su objeto, es lo que se llama experiencia, con lo que da dicho que sólo se accede a lo real dialécticamente.

La *Phänomenologie des Geistes* contiene la más sutil y compleja riqueza de figuras (*Gestalten*) dialécticas. Lo que se explica por la gran proximidad a la concreta realidad histórica, a la vida, en que se mueve el pensamiento de la *Fenomenología*. La gran matriz de figuras dialécticas es la vida misma, tal como a ella la aprehende la conciencia. Es el hecho básico que explícitamente reconoce el mismo Hegel, cuando nos dice: “La simple sustancia de la vida es la escisión de ella misma en figuras (*Gestalten*) y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes” (2).

Entre estas figuras, resultantes de la intrínseca escisión de la vida como movimiento y proceso, las fundamentales, las que poseen más vitalidad son la de la “conciencia infeliz”, la de la “enajenación” y la de “amo y siervo” (dominación y servidumbre). Podemos decir que la conciencia infeliz, o sea la conciencia escindida que busca su unidad, es la figura nuclear que señorea la marcha especulativa de la *Fenomenología*. La conciencia infeliz se presenta como una figura de la conciencia individual subjetiva; la religión se relaciona ocasionalmente con esta figura, así como con otras. Tal figura tiene, en Hegel, una máxima generalidad y no expresa específica e integralmente el fenómeno religioso ni ninguna religión determinada. Si Hegel describe la conciencia infeliz apelando a términos y a contenidos vivenciales tomados de la experiencia religiosa

(1) *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. II Teil, Hegel, pág. 83, Berlín, 1929.

(2) *Phänomenologie des Geistes*, pág. 144, Sämtliche Werke, II, Jubiläumsausgabe, Stuttgart, 1932.

y concretamente del cristianismo medieval es con el propósito de ejemplificar y también porque esta figura le permite indagar y reflejar un aspecto fundamental de la conciencia religiosa. Esto ha sido bien notado por Josiah Royce: "Considerada, por decirlo así, metafísicamente, implica una interpretación evidentemente individual de la relación del individuo con el universo. Lo que la conciencia infeliz busca, puede, pues, llamarse Dios. Podría también llamarse Paz o el yo ideal. Si la conciencia infeliz se da en una persona en una determinada fase, esa persona usará, por supuesto la terminología de su fase" (1).

Por las razones que acabamos de consignar, no nos parece del todo acertada la interpretación de Jean Wahl (en un libro, por lo demás, hermoso, de fino análisis y de sugestiva exégesis, sobre este aspecto esencial de la filosofía de Hegel), que centra la conciencia infeliz en el ámbito de la conciencia religiosa, dando por supuesto que tal como se presenta dicha figura, en la *Fenomenología*, abre una perspectiva necesaria para asignarle esa proyección. Así, nos dice, subrayando un pasaje de la *Filosofía de la Religión*, de Hegel: "... Al mismo tiempo que, por su desgracia, la conciencia individual deviene universal, simultáneamente lo universal deviene sujeto, pasando por las tres etapas del reino del Padre, el reino del Hijo y el reino del Espíritu, es decir de la generalidad, de la particularización y de la unidad final en el sujeto que es objeto. Pero la *Fenomenología* no debe ver las cosas desde este punto de vista noumenológico. Ella no puede más que *hacernos entrever su posibilidad, su necesidad*" (2).

Las figuras nocionales de conciencia infeliz, de enajenación, etc., proporcionan, podemos decir, los puntos de vista desde los cuales se puede encarar críticamente las distintas esferas del espíritu objetivo, como la sociedad civil, el Estado, y del espíritu absoluto: la religión, la filosofía misma.

Las geniales consideraciones acerca del mundo histórico y de la estructura y desenvolvimiento de la conciencia histórica, aportadas por la *Phänomenologie des Geistes*, han sido iluminadas en su génesis merced a las investigaciones sobre la historia de la evolución del pensamiento de Hegel, que, a partir de la valiosa contribución de Dilthey (*Die Jugendgeschichte Hegels*, IV Bd., *Gesammelte Schriften*, Berlín, 1921), ha seguido esclareciendo y ahondando las ideas del período juvenil de

(1) *El Idealismo Moderno*, págs. 216-217, traducción de Vicente P. Quintero, Buenos Aires, 1945.

(2) *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, págs. 192-93, París, 1929. El subrayado de la cita es nuestro.

Hegel, indagación que se propone develar la historia del origen de la dialéctica hegeliana. En torno a esta etapa, antecedente inmediato de la *Fenomenología*, han ido surgiendo interpretaciones distintas y hasta opuestas. Así tenemos que Dilthey, como resultado de su estudio de aquel período de la vida del filósofo, relaciona íntimamente el desarrollo del pensamiento de Hegel con el romanticismo. En cambio, Georg Lukács, en su reciente obra (*Der Junge Hegel -Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oeconomie*, Zurich, 1948) se vuelve contra la imagen diltheyana de Hegel, y, enfocándolo con cierta unilateralidad —pasa por alto los efectivos fermentos románticos de su formación—, hace de él un puro racionalista, señalando preferentemente, en su filosofía, aquellos aspectos que permiten una explicación del proceso dialéctico de la economía.

El itinerario que traza el libro de Lukács es el que va de la dialéctica del espíritu a la dialéctica real del proceso social. Quiere mostrar concreta e históricamente qué parte han tenido en la forma más alta de la filosofía burguesa (*sic*), en la dialéctica idealista de Hegel, las contradicciones de la sociedad capitalista. No deja, sin duda, de ser un acierto de Lukács el llamar la atención acerca del hecho significativo que, para el interés del Hegel del período juvenil, no ha sido un dominio extraño el de los procesos sociales de su época. Ya Theodor L. Haering, en su obra, exhaustivamente documentada (en el concienzudo examen de los manuscritos de ese período), sobre la intención especulativa y el desarrollo cronológico del pensamiento de Hegel, nos dice que “si se examinan sus manuscritos póstumos, podemos notar, en la historia de la juventud de Hegel, no obstante la universalidad con que él ya se orienta en casi todos los dominios de la realidad, por cierto desde el comienzo un interés enteramente especial por la peculiaridad del ser y del devenir en el dominio espiritual, sobre todo por historia del espíritu y de la cultura de toda especie. Con preferencia considera en la época más temprana ante todo fenómenos del acontecer espiritual supra-individual: de las religiones, pueblos y Estado, del Derecho, de la economía y la sociedad y del arte...” (1).

El influjo de la *Fenomenología* ha sido múltiple y fecundo en el dominio propiamente filosófico, en el de la lógica especulativa y en de las ciencias del espíritu y de la cultura (históricas). Han arrancado

(1) *Hegel, sein Wollen und sein Werk-Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels, Einleitung*, págs. 5-6, I Bd. Leipzig, 1929 (II Bd. 1938). El subrayado de la cita es nuestro.

de la *Fenomenología*, o la han tenido implícitamente en cuenta, casi todos los esfuerzos contemporáneos que se han propuesto una renovación de la dialéctica. E incluso cuando por motivos especulativos puros se ha llevado de preferencia el interés a la concepción hegeliana de la Lógica, también en este caso ha debido reconocerse que, para comprender el proceso dialéctico de la metafísica hegeliana, el antecedente imprescindible lo constituye la *Fenomenología*. Así, G. Gentile, al insistir en la necesidad de estudiar la *Lógica* de Hegel, afirma categóricamente que para ello “conviene retomar el estudio de la *Fenomenología*, sin la cual aquella es una esfinge cuyo enigma no podrá jamás develarlo ningún Edipo” (1).

La permanente actualidad de los temas medulares de *Phänomenologie des Geistes*, así como el interés que suscita el genial enfoque de los mismos, es índice elocuente de la vitalidad de la obra y de la prospección de su pensamiento.

De algunas resonancias contemporáneas recientes —las más notables— de la *Fenomenología* encontrará el lector (en la sección correspondiente de este fascículo de *Cuadernos de Filosofía*) adecuada valoración en los perspicuos y concienzudos artículos bibliográficos-críticos que firman Miguel A. Virasoro, Pedro von Haselberg, Francisco González Ríos y Andrés Mercado Vera.

(1) *La Riforma della Dialettica Hegeliana*, pág. 77, Messina, 1923.

RESEÑAS Y CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

RESONANCIAS CONTEMPORÁNEAS

DE LA

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

I

SOBRE UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LA «FENOMENOLOGÍA»

JEAN HYPPOLITE, *Genese et Structure de la Phenomenologie de L'Esprit de Hegel*, Aubier. Editions Montagne, París, 1946.

El actual renacimiento de los estudios hegelianos se caracteriza por el manifiesto predominio de su interés por la *Fenomenología del Espíritu* y por sus escritos de juventud dados a conocer primeramente por Dilthey y su discípulo Herman Nohl. La sensibilidad filosófica moderna ha encontrado en ellos y en elaboración acabada y original, aún viviente, no pocos de los motivos centrales de la fenomenología de Husserl y del existencialismo heideggeriano. El pensamiento de la total filosofía de Hegel desde este punto de vista de la *Fenomenología*, nos permite descubrir un Hegel mucho más concreto, más nutrido de irracionalidad y vitalidad, que el que se hacía patente desde la perspectiva de *La Ciencia de la Lógica* o de la *Enciclopedia*. Su método se revela más que como un movimiento constructivo de la razón, como una fenomenología dialéctica que se esfuerza por atenerse a lo dado efectivamente en la conciencia en el devenir de sus sucesivas transfiguraciones. Del mismo modo que la fenomenología de Husserl pudo ser definida por éste como el verdadero y auténtico empirismo, porque reconocía como fuente verdadera de conocimiento todo lo dado directamente en la intuición ya fuera individual o universal, superando el prejuicio sensualista que no reconocía otra intuición que la de lo individual, igualmente ahora debemos decir que frente al empirismo amplificado de Husserl, la fenome-

logía de Hegel, representa aún un más rico y comprensivo empirismo, que no se limita ya a aprehender la conciencia estáticamente en una de sus fijaciones particulares y abstractas, sino que recorre intuitivamente, experimentalmente, el periplo total de sus transformaciones mostrando cómo se derivan y engendran dialécticamente unas formas de otras, por propia necesidad o exigencia interior, en un proceso que se hace inmanente a la conciencia reflexiva o filosófica, pero que ésta no crea sino que no hace más que captar en su más pura y absoluta objetividad. Con respecto a la filosofía existencial, los puntos de contacto de la fenomenología hegeliana son aún mayores. Kojève define a la Fenomenología, en efecto, como una antropología filosófica, que sería, agrega, concretando mejor su pensamiento, "una descripción sistemática y completa, *fenomenológica*, en el sentido moderno del término, de las actividades existenciales del hombre hecha en vista del análisis ontológico del ser en cuanto tal, que constituye el tema de la Lógica. Concibe así una idéntica relación entre la Fenomenología y la Lógica hegelianas y la postulada por Heidegger entre la pura analítica existencial del Dasein y la Ontología General a la que dicha analítica debe servir de introducción y fundamento. Esta íntima relación entre la fenomenología del espíritu de Hegel y la filosofía existencial, es puesta de relieve en numerosos pasajes de la obra que comentamos. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pasa, y con razón, dice Hyppolite, por ser una de las más abstrusas de este difícil escritor. Se propone por ello, antes que nada, aclarar el sentido general de la obra y el método o técnica del desenvolvimiento filosófico. En cuanto a su sentido puede señalarse como el itinerario por el cual nos elevamos desde la pura conciencia irreflexiva o común, a la reflexión o conciencia de sí y de ésta al espíritu o saber absoluto. ¿En qué consiste este proceso? Ante todo debemos decir que no se trata de un proceso contingente y librado al arbitrio del sujeto cognoscente, sino que el mismo se encuentra como predibujado por la naturaleza misma de la conciencia. La fenomenología, no siendo otra cosa que una reconocimiento o vivencia refleja de las múltiples experiencias de la conciencia, experiencias que son otros tantos fracasos de su pretensión y anhelo de saber, en los que se manifiesta su interior deficiencia, se realiza dialécticamente *prima facie* en la forma de un sistema o conjunto de "negaciones". Lo que la conciencia toma primeramente como la verdad, se revela luego, profundizando, como ilusorio y aparente, como una no-verdad. Es preciso, por ello, abandonar la convicción en que nos encontrábamos sumergidos, el estadio de verdad conquistado, para elevarnos a otro superior. La negación se

revela así como un momento necesario de la dialéctica de la conciencia sin el cual ésta no podría llegar a realizarse en su plenitud. Este proceso de la conciencia es objetivo. El camino que sigue es la historia detallada de su formación. Hegel concibe los diversos modos o estadios de la conciencia en un sentido amplio que se identifica más o menos con el de existencia o vida espiritual en general. “La conciencia natural pierde su verdad; lo que ella poseía como un saber auténtico y ser real se le muestra como un no-saber . . .”. “Pero la conciencia no pierde en el curso de su desenvolvimiento sólo aquello que podía ser considerado como verdadero desde un punto de vista teorético, sino que pierde también su propia visión de la vida y del ser, su concepción del mundo”. La experiencia de la negación no se refiere únicamente al saber en su sentido estricto, sino también a su concepción de la existencia, a su valoración e interpretación. No se trata, por eso, exclusivamente de una negación, sino de una efectiva desesperación. Esta negación, que en cada momento concreto afecta la forma de una duda escéptica, de desesperanza frente a toda posibilidad de lograr una verdad estable, es la fuerza que gravita primordialmente en la conciencia y da sentido a su movimiento dialéctico. La experiencia sufrida parece haber sido dura y decisiva. Poseía o creía poseer inicialmente una verdad . . . pero ha ido perdiendo toda verdad en el curso de su desenvolvimiento. Se ha confiado sucesivamente a la “certidumbre sensible”, después de la “cosa” de la percepción, a la “fuerza” del entendimiento, etc., para descubrir una y otra vez que aquello que tomaba como verdad no lo era o lo era solo insuficientemente. El doble sentido del término alemán “Aufheben” negar, anular, ascender, superar, nos indica, sin embargo, que esta captación o visión puramente negativa, sólo constituye la mitad de la verdad. En toda negación hay implícita una afirmación y en cada limitación un sobrepasamiento o una transcendencia. El resultado de una experiencia de la conciencia es sólo negativo provisionalmente y en cuanto se aferra a su actitud espontánea o natural. Para la conciencia reflexionante, en cambio, toda negación es siempre negación determinada y abre la vía de acceso para la conquista de más altas verdades. Este método de la negación, del ascendimiento a la verdad al través del error, a nuevos planos más altos del ser rompiendo las formas inferiores, es también el método transcendental utilizado por Jaspers con brillo y eficacia singular. Toda posición admite una negación, pero a su vez toda negación lleva implícita una nueva afirmación. Cuando la conciencia profundiza en su saber inmediato sensible y llega a comprender que el “aquí” y el “ahora” que creía poseer inmediatamente son meras abstracciones que

se le escurren de entre las manos, realiza en esta negación de la inmediatitud del saber sensible, un nuevo saber. Conocer un error es ya sentar los fundamentos de una nueva verdad. Este rol creador de la negación, se fundaría, según Hyppolite, en el hecho de que en la concepción hegeliana "el todo es siempre inmanente al desenvolvimiento de la conciencia". La negación es creadora porque ella nos permite encontrar tras ella el Todo. Y agrega: "Sin esta inmanencia del Todo a la conciencia no se podría comprender cómo la negación pueda verdaderamente engendrar un contenido. La conciencia es primeramente su totalidad, pero como conciencia en-sí, como mero objeto. El proceso integral fenomenológico es la progresión por medio de la cual la conciencia en-sí se trasciende a sí misma y trata de realizarse como conciencia para-sí, como conciencia reflexiva, unidad de su ser-en-sí y de su ser para-sí. La conciencia que existe primero naturalmente se eleva al realizarse como ser-para-sí a su propio concepto, y por eso también es inmediatamente el acto de sobrepasar sus propios límites. Los dos sentidos del vocablo "Aufheben" se unifican así en un tercer sentido que es el de *transcender*. La conciencia es siempre por más allá de sí misma, tiene como la existencia en general, una estructura trascendente. Ella es siempre lo que no es y no es lo que es, según la fórmula popularizada por Sartre como definición del ser de la conciencia o ser-para-sí. En virtud de su estructura trascendente puede decirse que toda conciencia es siempre más de lo que cree ser, y aún de lo que es, en cuanto es su propio futuro y su alteridad o correlato intencional. Ella es ante todo "certidumbre subjetiva" y como tal se opone a toda verdad objetiva y a toda pretensión a afirmar una verdad de carácter general y válida para todos. La posición que hace de la certidumbre inmediata, individual, el desiderátum de toda verdad es el existencialismo de Kierkegaard y también de Nietzsche. El saber en cuanto pura subjetividad no puede satisfacer a la conciencia filosófica. El saber quiere asimilar a sí su otro, la objetividad, hacerse a sí mismo objetivo. Sólo cuando la conciencia filosófica en su progresión dialéctica ha logrado identificarse en absoluto con su objeto, su inquietud o desesperanza interior logra ser acallada. La conciencia es siempre más profunda de lo que ella misma cree, es ella la que encuentra no sólo su conocimiento del objeto, sino al objeto mismo, insuficiente, inadecuado a sí misma. Esta conciencia es el alma del desenvolvimiento dialéctico y la que lo orienta inexorablemente hacia su objetivo. Lo que caracteriza la fenomenología es precisamente esta desigualdad de la conciencia con su concepto, desigualdad que no es otra cosa que la exigencia de una perpetua

transcendencia. Esta angustia, dice Hyppolite, que posee a la conciencia humana y la impele siempre adelante de sí misma, hasta que deja de ser una conciencia humana, para alcanzar el saber absoluto que es al mismo tiempo saber del objeto y saber de sí, no es una angustia real sólo en el orden del conocimiento, sino, como lo probaría toda la *Fenomenología*, una angustia existencial. Debemos preguntarnos ahora: ¿Cuál es el método de este desenvolvimiento? El conocimiento filosófico, ante todo, debe definirse como una reflexión del saber sobre la conciencia misma. El objeto de la filosofía entonces es originariamente la conciencia misma, pero no la conciencia reflexionante, sino la conciencia espontánea o irreflexiva, cuyas formas y movimientos debemos captar tal como se nos dan y sin dejar intervenir a nuestro entendimiento constructivo. La conciencia debe ser tomada como ella se da; pero ella se da necesariamente como una estructura intencional (en el sentido husserliano), como una relación con *Otro* objeto (naturaleza o mundo). Este saber del Otro es implícitamente un saber de sí, desde que la conciencia capta su propio ser en función del Otro, se deja determinar por el Otro; pero al mismo tiempo todo saber de sí es un saber del Otro. Hay así una correlación semejante a la postulada por Heidegger, entre el auto-esclarecimiento del *Dasein*, que se hace anunciar lo que él mismo es por los objetos intramundanos y el saber de estos objetos intramundanos (utensilios, etc.) que sólo se iluminan y dejan traslucir sus sentidos dentro del proyecto de autorrealización del *Dasein*, que les otorga su ser; entre el *Dasein* propiamente dicho y el mundo, en cuanto el *Dasein* es intrínseca y constitutivamente ser-en-el-mundo y unidad indivorciable con el mundo mismo. En los diversos objetos que constituyen el saber de la conciencia descubrimos lo que la conciencia misma es, o como dice Hegel, el mundo es el espejo en el que nos reflejamos nosotros mismos. No se trataría entonces de oponer el saber de sí de la conciencia a su saber del Otro, sino de poner de manifiesto su identidad. Este nuevo camino sería el descubrimiento auténtico de Hegel, según N. Harrman, un *novum* de la filosofía, un camino de la concepción de sí de la conciencia a través de sus múltiples avatares y transformaciones llevado a cabo sobre el fundamento de la concepción de sus múltiples objetos en sus correlativas transformaciones. Es preciso tomar la conciencia tal como ella se presenta, sin interpretarla (en esto se manifestaría también Hegel más positivista que el intuicionismo de Husserl y de Heidegger, que conciben ambos, y en particular el segundo, su tarea no como una simple descripción, sino también como interpretación, como hermenéutica existencial. Encontramos en la conciencia dos momentos: la con-

ciencia misma y aquello de lo cual la conciencia tiene conciencia. Este objeto para-la-conciencia se postula al mismo tiempo por ésta como poseyendo una realidad en-sí, como existiendo fuera de su relación con ella. Este en-sí del objeto es lo que constituye su verdad (como noumeno, opuesto a su parecer o fenómeno). De tal modo la conciencia sabe algo, posee la inmediata certidumbre de sí misma como modo existencial en el cual se da el objeto como conocimiento, y al mismo tiempo intenta ir más allá de esta certidumbre subjetiva, pretende una "verdad" (o ser-en-sí del objeto) que es independiente de esta certidumbre. La teoría del conocimiento, sería así al mismo tiempo teoría del objeto del conocimiento. No se puede separar la conciencia de aquello que es su objeto y que tiene por verdadero, pero si la conciencia es conciencia del objeto es también simultáneamente conciencia de sí misma. Ella es conciencia de aquello que es para ella verdadero y conciencia de su saber de esta verdad. Estos dos momentos son en verdad uno sólo, momentos alternos de un idéntico proceso. La conciencia vive su saber en lo que tiene por verdadero. En cuanto es todavía conciencia finita, una figura particular de la conciencia que corresponde a un modo también particular de la objetividad, se encuentra constreñida a sobrepasarse a sí misma. Su saber de lo verdadero se cambia en cuanto descubre la inadecuación implícita en él. Hace en el saber de su objeto limitado la experiencia de su propia limitación y en el saber de su propia limitación la de la inadecuación y finitud de su objeto. Así va progresando por sí misma de una figura particular a otra, sin que el filósofo deba ser otra cosa que un simple espectador en el recorrido de ese proceso. Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce por sí misma y en sí misma, tanto en su saber como en su objeto es lo que llama Hegel autoexperiencia de la conciencia. En esta autoexperiencia la conciencia ve desaparecer lo que ella tenía justamente por verdadero, pero para dejar surgir de su propio hundimiento una verdad nueva, un objeto diferente. Pero ello ocurre sólo porque ha olvidado su propio devenir. La experiencia fenomenológica tiene dos caras, como el dios Jano, y nos brinda una doble luz. Primero aquella a la que se nos hace visible la superación de toda etapa o forma de la conciencia y de su objeto como negación de la misma; y segundo, aquella en que aparece en su interior surgimiento el objeto nuevo, la nueva figura o forma de la conciencia y que es como el producto o el fruto renovado que germina de la muerte y transfiguración de la verdad anterior. Se plantea luego el autor el problema de si la *Fenomenología del Espíritu* es una historia de la humanidad o si pretende ser una filosofía de esta historia. La feno-

menología no es una historia de la humanidad, aunque desde cierto punto de vista es una historia, y una historia que tiene relación con la historia de la humanidad. Pero esta relación se acentúa en la segunda parte de la obra, que comprende los capítulos sobre el Espíritu, la Religión y el Saber absoluto. En particular su capítulo sobre el Espíritu se mueve entre totalidades concretas, espíritus particulares históricos, como la ciudad griega, el Imperio y el Derecho romano, la cultura de Occidente, el iluminismo, la revolución francesa, el mundo germánico, que son para Hegel realidades históricas auténticas, figuras del mundo espiritual y no sólo modos o figuras de la conciencia como los estudiados en la primera parte, en la que la historia no juega un papel principal, sirviendo los acontecimientos históricos considerados sólo de ejemplos ilustrativos. Según Hyppolite, la *Fenomenología* sería en cambio una historia de la conciencia individual. Según hemos visto, su proceso consiste en una elevación de la conciencia ingenua al saber absoluto. Pero esta elevación sólo puede realizarse progresivamente a través de las sucesivas etapas interiores y necesarias de su ascensión. Estas etapas históricas pueden ser descubiertas profundizando reflexivamente sobre la conciencia de cada uno; pero para ello es preciso que descendamos en la interioridad del recuerdo, al través de las capas geológicas por decirlo así de la conciencia, por una operación semejante a la reminiscencia platónica. El individuo, hijo de su tiempo, posee naturalmente toda la substancia del espíritu de este tiempo, y sólo necesita apropiárselo conscientemente. Hegel postula así una inmanencia de la historia de la humanidad a la conciencia individual, como antes postulara una inmanencia del mundo de la objetividad a la conciencia subjetiva. Se puede discriminar en la *Fenomenología* una doble tarea. Ella es primeramente elevación de la conciencia empírica al saber absoluto, proceso en el cual asimila y hace suya la objetividad y se revela como unidad de sí misma y el mundo, de autoconciencia y conciencia de lo Otro. Y en segundo lugar: ella toma en este ascendimiento y simultáneamente con él conciencia de una historia del espíritu, sin la cual ese saber absoluto sería inconcebible. Esta toma de conciencia, recalca Hyppolite, no es un simple retorno al pasado, sino que ella es en ésta su aprehensión retrospectiva lo que justifica ese pasado y determina su sentido. De aquí esta íntima y necesaria relación entre lo individual y lo universal, lo individual sólo puede realizar su verdad en función de lo universal y asimilando en sí lo universal. Esto justifica la pretensión de universalidad con que Hegel inviste a la *Fenomenología*. En ella lo que originariamente fué expresión de una experiencia personal del autor se afirma como experiencia

general y vía general de ascensión espiritual. Acentuando este carácter de experiencia individual vivida de la *Fenomenología*, dice Hyppolite, “encontramos en el conjunto de la *Fenomenología* todo el itinerario de la juventud de Hegel, repensado y organizado. Lo que Dilthey y Nohl han demostrado con respecto a los cuadernos de juventud, lo que Hegel escribía en Stuttgart, en Francfort sobre el mundo antiguo, sobre el cristianismo y su destino, lo que elaborara en Jena sobre la vida de un pueblo y su organización, todos aquellos desenvolvimientos que lo condujeron a su pensamiento filosófico y al pensamiento de su época, Hegel los reproduce en la *Fenomenología*. La *Fenomenología* entonces no representa otra cosa que el itinerario filosófico de Hegel, el proceso de su formación, analizado con una acuidad y profundidad deslumbrante. De la misma manera que el *Discurso del Método* sería una historia abreviada y reconstruida de la formación del pensamiento cartesiano, igualmente la *Fenomenología* habría tenido una idéntica función para el pensamiento de Hegel. Se trataría en uno y otro caso de presentarnos el camino seguido en la esperanza de que nosotros pudiéramos servirnos de él viéndonos forzados a reconocerle una validez universal. Con espíritu ciertamente diferente al de Descartes, no rechazando la historia como éste, sino integrándola a sí mismo, para repensarla y sobrepasarla, Hegel desprende de su itinerario particular aquello que puede valer universalmente. Su camino al igual que el de Descartes, es el de la duda, pero no el de una duda metódica, sino el de la duda escéptica, el de la duda desesperada, que no es ya expresión de una actitud convencional, de una postura, sino el proceso mismo de la historia detallada de la formación de la conciencia científica. La fenomenología es así expresión inmediata de una conciencia, o mejor dicho, de un modo de existencia que no se aferra a ninguna verdad finita, determinada, sino que encuentra en su propia inquietud o angustia interior la fuerza para superar todo los errores. . . La *Fenomenología* es la filosofía vivida interiormente por Hegel. La expresión directa y elaborada de su propia intimidad e individualidad. Desde este punto de vista, según N. Berdiaeff (*Ensayo de Metafísica escatológica*) se podría llamar con mayor exactitud “existencial” a la filosofía hegeliana, en cuanto es revelación y manifestación inmediata de una existencia, como lo fueron también las filosofías de Kierkegaard y de Nietzsche, que las filosofías, por ejemplo, de Heidegger y Jaspers, que serían en el mejor de los casos meros repensamientos de experiencias existenciales ajenas. Estas filosofías no serían en verdad filosofías existenciales, sino filosofías de la existencia. Pero el pensamiento hegeliano, no obstante ser expresión de una existen-

cia individual, no se cierra en ningún momento en el círculo abstracto de lo meramente individual. No tenemos que habérnosla, como en Kierkegaard, con un pensamiento que entiende ser sólo pensamiento individual y de lo individual, lo que implicaría la negación de la filosofía. Para Hegel la conciencia abstractamente individual es sólo conciencia concreta en cuanto es al mismo tiempo conciencia universal. Este esfuerzo por unir lo particular y lo universal (abstracto) en un auténtico universal (universal concreto) es lo característico del hegelianismo y lo que da a su posición un interés en cierto modo trágico y en especial a la *Fenomenología* que pretende ser la demostración dialéctica y en acción. Desde este punto de vista, dice Hyppolite, "Hegel no quiere escoger entre un existencialismo que sería para él abstracto (Kierkegaard) para el cual el individuo es único y se rehusa por tanto a transcribir su situación existencial en la cifra de la universalidad y un universalismo que excluiría la experiencia vivida. Es sólo en la unidad de ambos, por lo contrario, donde reside la verdad. Para comprender el sentido del desenvolvimiento fenomenológico y en su relación con la historia del mundo, es preciso pensar esta dialéctica de la individualidad universal, que es pensamiento de la universalidad a través de lo particular, como de lo particular a través de lo universal".

La *Fenomenología del Espíritu* no debía ser en un principio más que una introducción al Sistema de las Ciencias, que estaba compuesta por la Lógica y la Metafísica. Pero esta introducción tomó en su desarrollo una amplitud inesperada, terminando por devenir la primera parte del Sistema de las Ciencias. Hacia 1806 no había Hegel escrito más que la primera parte de su obra, que comprendía toda la fenomenología de la conciencia, de la autoconciencia y de la razón (el Prefacio no fué escrito hasta después de terminada la obra). Faltaban aún los capítulos sobre el Espíritu, la Religión y el Saber absoluto, que fueron enviados fragmentariamente al editor durante el mes de octubre de 1906. Debemos preguntarnos ahora: ¿Cuál es el lugar de la *Fenomenología* dentro del Sistema? ¿Debe concebirse como una parte del mismo o sólo como una introducción? Según Haering era originariamente una introducción, pero en el curso de su elaboración devino una parte del Sistema. En el Sistema definitivo desaparecerá como introducción y aún como primera parte del Sistema de las Ciencias para llegar a ser parte integrante de la *Filosofía del Espíritu*. El lugar ocupado por la Fenomenología en los sucesivos proyectos, puede sintetizarse así: Primer esbozo comprendía: Lógica, Metafísica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. Después la Lógica y la Metafísica se identifican y el sistema se esque-

matiza: Fenomenología, Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. En la *Enciclopedia*, por último, la *Fenomenología* desaparece como ciencia autónoma y pasa a ser una parte de la *Filosofía del Espíritu*. En cuanto a la estructura de la obra ya hemos dicho que pueden distinguirse en ella dos partes diferentes. Pero, no obstante, la ruptura visible entre la primera parte, es decir, aquella que corresponde, según Hyppolite, a una fenomenología de la conciencia en sentido estricto y que sería la única que se conservará en los sistemas futuros, como disciplina diferente, y la segunda parte que corresponde a una fenomenología del espíritu en sentido amplio (espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto) es indudable que existe una real unidad. Esto se aclara si se piensa que ambas consideran la misma conciencia aunque la primera desde un punto de vista predominantemente individual y estático y la segunda general e histórico, en su devenir como conciencia universal al través de la historia.

Los tres primeros momentos de la *Fenomenología*: Conciencia, Autoconciencia, Razón, constituyen la base de todos los desenvolvimientos ulteriores. Su movimiento dialéctico se volverá a encontrar bajo una forma más concreta en el seno mismo de la Razón, bajo la forma de la oposición entre la razón observante y la razón actuante. Los tres momentos de la Conciencia son la certidumbre sensible, la percepción de las cosas y el entendimiento que constituyen el proceso dialéctico por el cual la conciencia ingenua se eleva a la necesidad del concepto. Los tres momentos del concepto universalidad, particularidad y singularidad deben concebirse en manera tal que lo universal sólo pueda darse como síntesis y superación de los dos momentos anteriores. En cuanto universal separado de lo particular, no sería tal universal, sino algo determinado, abstracto. La universal es sí mismo y además su otro, la síntesis y unidad del todo. El concepto es entonces la forma absoluta de la conciencia en cuanto unidad de conciencia en-sí y autoconciencia o para-sí. Esta conciencia de sí es *deseo* y no llega a su verdad sino al través de otras conciencias de sí vivientes. Sólo hay conciencia de sí en cuanto hay al mismo tiempo conciencia de otro. La posición de Hegel al respecto, recordémoslo, es similar a la de Heidegger, para el cual el Dasein sólo puede saber de sí, conocerse a sí mismo, reconocerse en cuanto supone otras existencias al través de las cuales se aprehende como *mit-sein* (ser-con) y con respecto al cual su relación esencial no es la preocupación como para los objetos intramundanos, sino la *solicitud*. Para Sartre, en cambio, nuestro ser para-otro se determina y fija, se coagula en la mirada del otro, que nos trasciende y nos hace perder

nuestra subjetividad y libertad que deviene subjetividad y libertad trascendida y nos transforma en objeto; concibiendo la relación esencial entre los existentes no ya como solicitud ni comunión ontológica, en el "ser-con" como Heidegger, sino el ser-contrá, la lucha. También en Hegel el ser de los otros se nos revela originariamente en la lucha por la vida y la muerte, primera forma de la convivencia, que luego se transforma dialécticamente en la lucha por el reconocimiento entre el Señor y el Esclavo. La dialéctica del Señor y del Esclavo sería, según Hippolite, la más célebre parte de la *Fenomenología*, tanto por la belleza plástica del desenvolvimiento como por la influencia que ella ha ejercido sobre la filosofía política de Carlos Marx. Consiste en su esquema esencial en mostrar cómo el Señor se revela en su verdad como Esclavo del Esclavo y el Esclavo como Señor de su Señor. Sólo el esclavo se muestra capaz de dominar, mediante el trabajo, el mundo de las fuerzas, el señor sólo puede hacerlo en función del esclavo. Depende del esclavo en su ser y en su reconocimiento; para ser Señor debe ser reconocido como tal por el esclavo. La autoconciencia que se hace experiencia en la angustia, disciplinada por el trabajo, deviene la forma que encuentra en el ser-en-sí la materia y se inscribe en ella. La conciencia de sí gana con este dominio sobre la naturaleza no sólo su independencia vital, sino también la libertad, que pertenece al pensamiento. Mediante el pensamiento el esclavo trata de elevarse a lo universal y postula este mundo de su sometimiento como una pura apariencia, que puede superarse con la razón. Este concepto de la libertad y del pensar universal como instrumento de la liberación es el fundamento del estoicismo. En el escepticismo esta conciencia de la omnipotencia del pensamiento se desenvuelve agresivamente, pero termina por desintegrarse dialécticamente. El escepticismo puede ser asimilado, según Hegel, a una disputa de jóvenes testarudos, en la cual uno dice sí cuando el otro dice no, para decir no cuando el otro dice sí, en tal forma que se paga con la contradicción de cada uno consigo mismo la satisfacción de persistir en contradicción el uno con el otro. Pero la verdad de la conciencia escéptica es la *conciencia infeliz*, en cuanto conciencia explícita de la necesaria contradicción de la conciencia consigo misma. Ahora ya no es un existente que se enfrenta en el sueño de la vida universal a otro existente, sino la conciencia que reconoce en su interior una insalvable contradicción. Toda autoconciencia es para sí misma doble: ella es Dios y hombre; Señor y esclavo, lo Universal y lo particular en el seno de una misma conciencia. La conciencia en cuanto tal no habiéndose elevado aún al conocimiento de su identidad concreta con lo universal y lo

infinito, y mira siempre hacia una transcendencia que se le presenta como carencia, y como carencia esencial de sí misma, es siempre conciencia infeliz. La conciencia de la vida, dice Hegel, la conciencia infeliz se ve a sí misma como conciencia desdoblada, escindida; tan pronto en efecto ella se eleva por más allá de todas las contingencias de la vida y se hace consciente de la certidumbre inmutable y auténtica de sí, tan pronto desciende hasta el ser determinado y se aprehende a sí misma como una conciencia comprometida en el ser-acá; una conciencia cambiante y sin esencia. Ella es entonces con respecto a sí misma la conciencia de su propia contradicción. Conciencia de la vida que descubre que la vida que se le ofrece no es la verdadera vida, no es más que una contingencia y conciencia de la contradicción, es decir, del yo escindido dentro de sí mismo. El dolor de la conciencia es la contradicción, alma de la dialéctica, y al mismo tiempo, la contradicción es propiamente hablando el dolor de la conciencia. Se ve aquí, dice Hyppolite, como el pantragismo hegeliano de la Fenomenología y de sus escritos de juventud funda el panlogismo de su madurez.

Obvio es observar que este plano de la conciencia infeliz es el plano de autorrealización de lo espiritual en que se mueve la filosofía existencialista en sus representantes más conspicuos, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, etc. Para el existencialismo la existencia, el Dasein, el ser-para-sí, es siempre fundamental y esencialmente deficiencia, carencia de su propia plenitud y autenticidad, y por ende estructuralmente y fatalmente desgraciada. Para Kierkegaard es también contradicción y desgarramiento interior e impotencia para realizar su unidad con lo absoluto. Para Hegel, en cambio, la conciencia infeliz es sólo una etapa, que puede ser superada elevándose la conciencia al saber de su identidad de sí misma como contingente, particular, inesencial y cambiante con sí misma como conciencia universal y necesaria, intemporal e inmutable. O mejor dicho, la conciencia infeliz es sólo una ilusión que sufre la conciencia, una ceguera que le impide ver su identidad con lo absoluto. Basta romper ese velo de maya que impide la visión de esta identidad para que la conciencia infeliz sea superada y devenga conciencia triunfante. Este problema de la posibilidad de la conciencia o existencia particular de superar su estadio negativo, de quebrantar las cadenas que la atan a la finitud, o lo que es lo mismo, el problema de si la existencia debe ser concebida como deficiencia e imperfección intrínsecas, o puede llegar a sobrepasar dialecticamente esta visión angustiada de sí misma, es problema central, que deberá ocupar las mentes del más inmediato porvenir y para el cual se encontrarán en las páginas de la

Fenomenología y en este libro que comentamos aportes de valor. La segunda parte de la *Fenomenología* comprende: (B B) El Espíritu con sus tres momentos: a) El espíritu verdadero, el orden ético; b) El espíritu enajenado de sí mismo, la cultura; c) El espíritu que tiene la certeza de sí mismo, la moralidad. (C C) La Religión, con sus tres momentos: a) La Religión natural; b) La Religión estética; c) la Religión revelada. Y por último el Saber Absoluto.

Esta obra de Hyppolite que comentamos puede ser considerada como una de las más valiosas de las escritas hasta ahora sobre esta obra capital de Hegel. Profundo conocedor de la *Fenomenología*, que ha traducido en forma encomiable, iluminando el texto con numerosas notas y un índice analítico destinado a hacer más manuable la difícil obra hegeliana. La profundidad del punto de vista de su comprensión del autor, la objetividad de su juicio y la claridad con que logra dilucidar los múltiples problemas suscitados, hacen de esta obra una obra de consulta imprescindible, que ha venido a enriquecer la bibliografía existente.

Miguel Angel Virasoro.

II

BASES REALES DE LA DIALÉCTICA Y LA «FENOMENOLOGÍA»

GEORG LUKÁCS, *Der junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oeconomie*. Europa Verlag. Zürich Wien, 1948.

“Terminó la época de la lucha contra Hegel; ha llegado la de su conocimiento histórico. Sólo la consideración histórica separará en él lo perecedero de lo que pervive”. Con este programa con el que termina su reseña de la edición de la *Correspondencia de Hegel* editada en 1888, Wilhelm Dilthey esboza un nuevo estilo en la discusión sobre la filosofía hegeliana, que debía servir de base a todas las discusiones posteriores tendientes a restaurar el renombre del pensador difamado durante medio siglo. En efecto, no es al neogeliano de Heidelberg al que se debe la nueva gloria del “filósofo del Estado prusiano”, sino al hecho de haber posteriormente Dilthey —en su *Historia de la juventud de Hegel* (1906)— destacado el aspecto religioso de su pensamiento. Las obras inéditas, redactadas durante sus años de estudios teológicos en Tübingen y el comienzo de la actividad propiamente filosófica que data del año 1801, cuando se asoció, en calidad de docente, en la Universidad de Jena a su compañero de estudios Schelling, son consideradas desde el citado trabajo de Dilthey como el único acceso legítimo a la filosofía de Hegel, filosofía que había sido rechazada por Schopenhauer y por todo el pensamiento germano influído por éste, precisamente en razón de su oscuro misticismo religioso vestido con el ropaje de “filosofía de un catedrático para uso de catedráticos de filosofía”. Así, un método positivista y declaradamente antiespeculativo contribuyó en grado decisivo a la restauración de una filosofía especulativa que desde entonces ha demostrado su fuerza de ataque contra el neokantismo, orientación ésta que trató de eliminar como no-existentes aquellos problemas que el propio Kant tan sólo decía inaccesibles a la indagación filosófica crítica: los problemas de la antigua metafísica o sea la teología especulativa. El método de Dilthey había sido una interpretación exclusivamente

basada en un material biográfico, y aun dentro de éste hacíase una selección bajo un punto de vista preconcebido. Se anota el amplio interés del joven pensador por todas las ramas de la ciencia, indicando las excerptas tomadas de obras históricas, políticas y de las ciencias naturales, pero concentrando el interés exclusivamente en el tema teológico, al que en apariencia se refieren los epígrafes de los primeros escritos: *La vida de Jesucristo*, *La religión popular*, etc. Los dos escritos sobre cuestiones políticas de actualidad sólo se mencionan como episodios de segundo orden, testimonios de la forma de pensar, pero, ni siquiera como documentos de las aspiraciones del filósofo en el terreno de la política activa, aspiraciones que en varias ocasiones se manifestaron infructuosas, hasta satisfacerse por fin en la vasta influencia ejercida desde la cátedra en la universidad de la capital prusiana. Interviene aquí una honda discrepancia entre los conceptos políticos del propio Hegel y los de sus restauradores de la época de la Alemania imperial. Para éstos, quedaban fuera de toda posibilidad de discusión, no sólo las tendencias iluministas y, por ende, francófilas del autor, su admiración por el emperador Napoleón, llevada a la práctica en el período, por cierto estéril, de redactor de un diario en Bamberg bajo la censura francesa, sino rotundamente todas las tendencias para convertir a la filosofía en una ciencia militante con influjo directo en la política. Como es sabido, alrededor de 1840 se suprimió en Berlín la tradición hegeliana en favor de una filosofía más restringida, es decir, sin intervención en los campos de las ciencias naturales, históricas y sociales. A partir de entonces, la filosofía casi nunca se atrevió a romper tal restricción, exceptuando algunos contados experimentos sin pretensión sistemática. Sólo en nuestros días, y, sin duda, también merced al interés que nuevamente ha despertado la filosofía hegeliana, gran parte de la labor filosófica es dedicada a la consideración del hombre en los aspectos concretos de su existir.

El voluminoso libro de Lukács se opone a toda esta evolución. Apparentemente, el autor sigue el método de Dilthey, investigando los documentos de la juventud de Hegel. Sin embargo, hasta la propia discusión de los temas del cristianismo no surge, según Lukács, de un interés genuinamente religiosamente sino sociológico, o sea, que en su investigación la religión no es tanto contenido, sino más bien como la forma del pensar, la cual bajo las condiciones ideológicas de la Alemania de fines del siglo XVIII era el único lenguaje posible, incluso para un pensamiento orientado hacia el estudio de la historia concreta. En base a las excerptas del estudiante de Tübingen, Lukács comprueba que Hegel se orientó en los iluministas franceses —Montesquieu, Voltaire, Diderot,

Holbach, Rousseau— más que en los dóciles imitadores alemanes de la misma época, dando por otra parte una destacada preferencia a los escritos del partidario de la revolución francesa, Georg Forster. No le interesan en ese período los problemas epistemológicos planteados por la *Critica de la razón pura*, pero sí en un grado muy elevado la filosofía moral de la *Critica de la razón práctica*. Respecto a ésta, Hegel, ya en su primer período, supera la posición de Kant, pues mientras el punto de partida del último siempre lo constituye el individuo y su conciencia, Hegel parte directamente de la actividad, del sujeto colectivo, de la sociedad, siguiendo así el ejemplo de Herder. En un comienzo no se ocupa de una aclaración conceptual de estos términos, sino que dirige su atención sobre dicho sujeto colectivo en el curso de su destino histórico. Sería también éste su punto de enfoque en la historia del cristianismo, el cual aparece como la religión “positiva” frente a las religiones de los pueblos libres de Grecia y Roma, y no tanto como la verdad revelada sino como producto histórico de determinadas causas sociales; cabe agregar, condicionado por una decadencia social.

Es preciso destacar que Lukács es el primero que debidamente pone de relieve la íntima relación de tal construcción histórica con las ideas coetáneas de Schiller, Goethe, Hölderlin y Forster, y que esta relación puede elucidarse únicamente cuando se abandona la perspectiva religiosa que la literatura sobre Hegel, a partir de Dilthey, ha declarado como la única importante en sus obras de juventud. Hasta en la *Fenomenología del espíritu* pueden verificarse los rasgos de aquella concepción radical juvenil. Esta arrancaba de un ideal de la *polis* antigua donde no existió el exclusivismo de la propiedad privada como premisa del individualismo cerrado, y a ella le enfrenta las condiciones ya modificadas de la Roma imperial que adoptó como correlato espiritual una religión que ya no se ocupaba del bien común sino de la salvación del alma individual. La conciencia infeliz, como estado que debe ser superado es la imagen fenomenológica del cristianismo naciente, y a ello corresponden los juicios del joven Hegel sobre la relación entre el intelecto y la fe, a la cual presenta como fuerza subyugadora de aquél, al igual que su ironía contra la exaltación sentimental del individuo, de la fortuna personal y del amor. La reducción del hombre republicano de la antigüedad al Yo de la religión cristiana se refleja, para Hegel, en un concepto que Lukács juzga como concepto central del período primitivo de Hegel: la positividad, que forma la raíz del posterior concepto principal de la *Fenomenología*, la exteriorización (*Entäußerung*) o enajenación (*Entfremdung*).

Positividad significa la congelada objetividad con que el mundo exterior se le presenta al individuo, sin diferenciación alguna entre el mundo social y el de los objetos naturales. El concepto opuesto a ella no está aún designado como subjetividad, sino que arraiga en la concepción histórica de un estado primitivo de libertad y autoactividad de las sociedades humanas. De tal suerte, Hegel logra concebir la objetividad auténtica, es decir, la existencia de los objetos independientemente de la razón humana, como producto, o sea posición, del desarrollo de la misma razón o, expresado en un término más adecuado, del movimiento de la razón. Así, la positividad involucra todos los momentos esenciales de la posterior dialéctica idealista; la suspensión del trascendentalismo; el movimiento que se desenvuelve en los estadios de la subjetividad, la objetividad y, a la sazón todavía como tarea para la época presente, su retransformación en subjetividad consciente y autoactiva. Además queda patente el carácter eminentemente historicista de ese pensamiento y su indisoluble vinculación con la esfera religiosa, terreno auténtico del proceso entero. Los dioses, por ejemplo, se presentan como actores reales en la escena universal y la libertad no constituye sólo el origen de los dioses, sino que representa a la vez su dádiva a la humanidad. La historia humana se convierte en la transformación del mismo dios.

Mientras las modernas exposiciones del desarrollo espiritual del joven Hegel se limitan a describir la maduración interna, esto es, consideran las obras escritas como la única guía legítima del pensamiento hegeliano, Lukács trata de vincular la biografía particular del filósofo con el movimiento espiritual general de la época y los acontecimientos políticos de la simultánea revolución en Francia. Las atrasadas condiciones políticas de los países germanos en el mismo período imponen a su vida espiritual ciertas deformaciones en la perspectiva de los eventos político-sociales que entonces tuvieron lugar en Francia. Sin embargo, la gran envergadura del pensamiento de Hegel se revela en su concepción realista de la sociedad moderna, naturalmente dentro de los límites de una moderada crítica del mundo estrecho en que vivía, y en su interés por los problemas de la economía política, acceso importantísimo a una indagación filosófica de las fuerzas motoras de esa sociedad. Concuerda nuestro autor con otros en que el período de Francfort se caracteriza por una oscuridad extraordinaria debida tanto a la forma de expresión como al brusco cambio de conceptos, así como a las múltiples materias estudiadas, de las cuales nos han llegado sólo anotaciones fragmentarias sin conclusiones acabadas. Por otra parte, polemiza Lukács enérgicamente contra la interpretación unilateral de esa época tal como fué

iniciada por Dilthey, quien la calificó de panteísmo místico. Es cierto que entonces cobró un significado especial la categoría del amor que al comienzo aparece diametralmente opuesta a la filosofía racionalista de la reflexión. Lukács trata de probar su carácter transitorio y su superación dialéctica citando un pasaje del *Espíritu del cristianismo* escrito de fecha poco posterior: "... en los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad; pero cada reflexión supera al amor, restituyendo la objetividad, por la cual se reconstituye la esfera de las limitaciones. Lo religioso constituye el πληρωμή (plenitud) del amor - reflexión unida al amor, ambas consideradas como ligadas." Mientras la filosofía vitalista de Jacobi y de otros contemporáneos se aferra a la idea del amor como la fuerza principal del Universo, Hegel logra incorporarla como eslabón a su pensamiento dialéctico. Acertadamente destaca Lukács el pasaje citado como etapa preliminar a las "figuras de la conciencia" de la *Fenomenología*. Por otra parte, merecen atención los diversos escritos sobre temas políticos que datan de la época de Francfort. Entre ellos, el comentario a la traducción de un expediente acerca de un litigio político en un cantón suizo oprimido por la oligarquía de Berna pone en evidencia el abandono de la primitiva posición estrictamente antiindividualista en favor de una "reconciliación" con las condiciones de la sociedad actual, si bien tal abandono no es, ni mucho menos, un mero cambio de opinión sino una aproximación del pensamiento especulativo a los problemas de la historia actual. En los ensayos sobre la constitución de Alemania, la crítica de la propiedad privada y no ligada al bien común que constituía la base de los primeros escritos sobre el cristianismo, reaparece en términos más concretos, aún cuando no llega hasta la perspectiva de una reforma.

Pero fuera de estos escritos conservados pone Lukács de relieve la suma importancia de un pasaje de la biografía de Hegel escrita por Rosenkranz, que informa de las largas excerptas que Hegel hizo de informaciones periodísticas sobre temas económicos y de un comentario al libro del economista inglés Steuart: *La economía del Estado*, donde trata acerca de la esencia de la sociedad burguesa, de la necesidad y el trabajo, de la división del trabajo y de las fortunas entre las diferentes clases, instituciones de beneficencia, policía, impuestos, etc. De este comentario y de los extractos que Rosenkranz pudo consultar, nada ha llegado hasta nuestra época. Por consiguiente, una investigación del papel que desempeñaron los estudios económicos de Hegel en la elaboración de su sistema sólo puede avanzar sobre el terreno esquivo de las conjeturas. Lukács intenta probar que ciertos pasajes del *Fragmento*

de un sistema dedicados a la filosofía de la religión se deben a esos estudios, en especial al de las obras de Adam Smith. En el mencionado fragmento, Hegel habla del sacrificio que el hombre hace para no perder la posibilidad de una unión con la vida infinita; por ello, el hombre entrega parte de su propiedad, cuya necesidad es su destino, en calidad de sacrificio, pero da sólo una parte, ya que su destino es necesario y no puede ser superado (*aufgehoben werden*) . . . ”y es únicamente merced a esta falta de finalidad en el suprimir, merced a este suprimir a fin de suprimir, que venera su relación común y particular en forma de un suprimir determinado por finalidades. . . ” En una obra algo posterior, el *Sistema de la moralidad*, Hegel toma este último concepto como definición del trabajo, y, solo a partir de esos escritos, el concepto de la actividad productora (“aniquilar el objeto, o la intuición, pero como momento tomado en forma tal que este aniquilar sustituya a otra intuición u objeto, o que quede fijada la pura identidad, actividad del aniquilar”) ocupa un lugar predominante en el pensamiento de Hegel, no como categoría abstracta y aislada sino íntimamente vinculada a la propiedad (“cuya necesidad es su destino”), al proceso de la historia y como concepto opuesto al amor e incluso a la doctrina cristiana de la riqueza terrenal: “El destino de la propiedad se nos ha tornado demasiado poderoso como para que pudierau seguir siendo soportables la reflexiones sobre ella y posible pensar nuestra separación de ella” — así se expresa en el “Espíritu del cristianismo”. A esta altura de la discusión entre las exigencias de la sociedad existente y las necesidades intrínsecas del hombre, Hegel reproduce el cisma entre la razón pura y la razón práctica, de Kant, estableciendo el impulso hacia la religión como la única posibilidad de superar la positividad o enajenación por medio de la arriba mencionada unión del amor y de la reflexión.

Pero aquí resalta asimismo la honda diferencia entre el método seguido por Dilthey, Nohl, Rosenzweig, Häring, Jean Wahl y el procedimiento de Lukács. Mientras aquellos tratan de completar el pensamiento fragmentario del joven Hegel mediante un especie de exégesis que toma la concepción religiosa como idea íntegra y realizable, Lukács discute la posibilidad lógica de la misma y, al mismo tiempo, la denuncia como ideología, como un radicalismo ilimitado que se hizo posible únicamente en condiciones que no permitían su comprobación en una práctica política basada en una economía capitalista desarrollada. Por ejemplo, la oposición entre el hombre “integral” y el “particularizado”, que se conoce por las *Cartas estéticas* de Schiller, se convierte para Hegel en la del “hombre dentro del Estado” y el “hombre dentro de la iglesia”.

declarando que “el todo de la iglesia se convierte en fragmento sólo cuando el hombre en su integralidad se encuentra escindido en un particular hombre dentro del Estado y un particular hombre dentro de la iglesia”. Lukács observa al respecto que es ésta la única vez que Hegel llegó hasta tal extremo de una utopía teocrática reaccionaria, pero agrega en el párrafo siguiente que el pensamiento hegeliano avanza aquí hacia una concepción cabal y realista de los problemas morales del hombre en la sociedad burguesa. La ética de Kant y de Fichte, basada en la separación radical del *homo phaenomenon* y del *homo noumenon* es rechazada por Hegel como una práctica que “no hace sino agregar al desgarramiento del hombre una arrogancia tenaz”, o sea, según la interpretación de Lukács, la hipocresía moral además de los vicios ya dados por las circunstancias. Frente a semejante construcción abstracta, la posición de Hegel se fundaría en la intuición de la sociedad concreta como proceso dialéctico que se refleja en las contradicciones de la moral, y sería precisamente aquel “todo de la iglesia”, nada más que una expresión algo oscura para la visión de la sociedad burguesa desarrollada como el todo de la vida concreta. Como se ve, semejante manera de interpretar es factible mediante un leve cambio de acento y una determinación histórica concreta de los conceptos susceptibles de transposición en su significado. El hombre dentro del Estado no sería, para Hegel, el ciudadano de todas las épocas, sino el súbdito de la Alemania contemporánea. Una vez esta posición establecida, su oposición o sea el hombre dentro de la iglesia (*Kirchenmensch*) pierde también su faz mística y se convierte en participante de una sociedad eximida de un poder esencialmente ajeno, sociedad de libre desarrollo. Mantiénese por otra parte el carácter utópico de esa sociedad, dado que Hegel no la podía conocer todavía en su vida efectiva, de modo que su exposición teológica sigue la tradición del pensamiento alemán del siglo XVIII. Sin embargo, Lukács pone de relieve la diferencia que separa la concepción hegeliana de aquella de Schiller en las *Cartas estéticas*. También la esfera religiosa significa para Hegel una actividad cabal del hombre dentro de su sociedad, en tanto que el ideal de Schiller esboza una especie de fuga de la vida común hacia una existencia estética y *qua definitione* separada de aquélla, sin posibilidad de influirla.

Extensamente se ocupa Lukács del período de Jena en el desarrollo del pensamiento dialéctico de Hegel, es decir de su actividad como aliado y, posteriormente, como adversario de Schelling. Señala aquí la significación del *Libro de apuntes* de Hegel, que refleja su enérgica intención sistematizadora en un sentido muy peculiar. Por una parte,

aproxímase Hegel paso a paso a la altura del sistema de la *Fenomenología*, por la otra, se hace evidente su afán de elaborar el sistema a través de un estudio material, no especulativo. Dice así: Los principios... “son la conciencia acerca de la cosa, y ésta es muchas veces mejor que la conciencia. Sígase estudiando. En un primer momento es opaca. No conviene la voluntad de comprender y demostrar paso a paso, sino que arrojé el libro, sigo leyendo como si estuviese entre despierto y soñando, dando resignación a la conciencia, es decir a su singularidad, lo que significa un estado penoso.” He aquí la diferencia fundamental entre la forma de pensar de Hegel y la de Schelling, entre el formalismo de éste y el “empirismo” de aquél. Sólo el “desgarramiento” producido por las circunstancias de la vida moderna produce la necesidad de la filosofía, que a su vez no pretende en ningún momento prescindir de su base material, sino que sólo abandona el idealismo subjetivo que ya no tiene derecho a la existencia “cuando la fuerza unificadora desaparece de la vida de los hombres y cuando cobran independencia los contrastes por haber perdido su viva relación y acción recíproca”. Pero es de suma importancia para la formación de la dialéctica hegeliana la contraparte de la filosofía —como necesidad de la época— o sea la necesidad material engendrada por la vida de la misma sociedad. Esta contraparte es el dinero. “El dinero es este concepto material y existente, la forma de la unidad o de la posibilidad de todas las cosas necesarias. Una vez elevados la necesidad y el trabajo al nivel de esa universalidad, en una nación grande, forman ellos por sí mismos un sistema enorme de comunidad y dependencia recíproca, una vida de lo muerto que en sí misma se agita, ciega y elemental en sus movimientos, y que como una bestia requiere ser constante y severamente dominada y domada. Tal vida de lo muerto, que en sí misma se agita, constituye la nueva forma de la positividad: la exteriorización. Es el trabajo, como el movimiento opuesto a la necesidad, que no sólo torna al hombre en hombre sino que al mismo tiempo convierte el mundo humano en un mundo exteriorizado o enajenado. De este modo, el mundo que circunda al hombre no es ya la naturaleza, mundo de los objetos dados, sino un mundo histórico creado por él mismo y que sólo a él se le enfrenta como naturaleza, o sea “vida de lo muerto”.

Pero, por otra parte, Hegel reduce a la categoría de reino animal dentro de la jerarquía del espíritu (*geistiges Tierreich*), la vida económicamente determinada de los hombres individuales. No busca, pues, la solución del enajenamiento en la misma esfera donde se ha creado, sino que establece esferas superiores a aquel reino animal. Aunque evita

delimitar las esferas económica, social, jurídica, política, espiritual, etc. en forma definida —siguiendo aquí el ejemplo de los teóricos políticos de su época— se abre cierto antagonismo en el ulterior desarrollo de su teoría. Porque incluso la *Fenomenología* pronúnciase de manera decisiva por el papel predominante del trabajo en el progreso histórico, sobre todo en el capítulo “El amo y el siervo”, donde la esfera del goce permanece estancada y mantenida en su ser mediato, en tanto que la del siervo o sea del trabajo realiza con el objeto la dialéctica productora. Mas la preponderancia requerida para la esfera jurídica y política respecto de la economía lleva ocasionalmente al filósofo a la glorificación del papel de los grandes hombres en la evolución histórica, v. g. de Napoleón como supuesto organizador del mundo económico del burgués. Lo que en principio se reconoce como un mundo formado y —advértaselo— mantenido en movimiento por sus antagonismos, se resuelve así, aún dentro de la práctica, mediante planes necesariamente subjetivos. Como se sabe, Hegel salva esta recaída en un idealismo primitivo al introducir, aunque sólo en un período posterior, el concepto de la “astucia de la razón”, la cual se serviría de las grandes figuras para llevar a cabo sus planes. Tal construcción, empero, se encuentra preconcebida ya en la discusión del problema teológico en las conferencias del semestre de 1805/6 de Jena, y alcanza su fórmula general y abstracta en la *Fenomenología*, donde dice así: “El resultado es idéntico al comienzo por la única razón de que el comienzo es idéntico a la finalidad.” Lukács comenta al respecto que “aquí, Hegel no se da cuenta que al aplicar su principio teleológico con tamaña consecuencia abstracta, recae en la vieja teleología de estilo teológico. Su grande hazaña consistía, precisamente, en hacer bajar el principio finalista del cielo donde la teología lo había proyectado, a la realidad terrenal de la real acción humana”.

Esta posición de Lukács aclara definitivamente su violenta polémica contra toda la orientación de los neohegelianos a partir de Dilthey. Combate en ellos, ante todo, la reducción de Hegel a Kant como una falsa “reconciliación”, como una síntesis sincretista de las diferencias entre idealismo subjetivo, filosofía de la vida, idealismo objetivo formal e idealismo objetivo dialéctico, que el propio Hegel había marcado como otras tantas etapas de un pensamiento evolutivo a través de sus respectivos antagonismos. En trabajos anteriores, el mismo autor se había limitado a esclarecer las diferentes figuras dialécticas que fueron adoptadas por Marx y Engels en sus escritos. La presente obra trata de descubrir en el mismo Hegel las fuentes materiales de este método, con la intención de verificarlo como el conocimiento auténtico de las leyes de

la sociedad humana. No sería entonces la dialéctica una disposición espiritual particular, que, según Nicolai Hartmann, se encuentra en determinados pensadores, ni tampoco un irracionalismo convertido en método, como lo define Richard Kroner, y menos todavía un pensamiento originariamente teológico o incluso vitalista, según la afirmación de Häring, Glockner y otros, sino que se trataría, en verdad, de un pensamiento concreto. Sin duda, tal afirmación tropezará con la más directa oposición, toda vez que se abra alguna obra de Hegel, sobre todo de su época juvenil. Poseen toda la apariencia de una propensión hacia el misticismo, hacia la conservación de los matices irracionales de la intuición inmediata de los problemas allende lo directamente accesible a los sentidos. Pero, por otra parte, “la fuerza del entendimiento, que merece ser llamada la fuerza más milagrosa” se comprueba en Hegel precisamente en la energía con que éste enfrenta los antagonismos existentes para concebirlos como los momentos que en su conjunto crean lo concreto.

Todo estudio de Hegel se encuentra siempre de nuevo ante el extraño fenómeno de la tendencia, puede decirse mitológica, que habita en sus conceptos. Existe en su filosofía una corriente diametralmente opuesta a la fenomenología de Husserl, que podría denominarse reducción mitológica porque eleva los términos más comunes a una esfera eximida de verificación “inmediata”. Mas sólo esta distancia engendrada por el trabajo de la separación y mediación intelectual hizo posible la penetración de los hechos fenoménicos y el descubrimiento de sus orígenes reales. En el capítulo más logrado de su libro, que lleva el título “La tragedia en la esfera moral”, Lukács descifra las “mistificaciones” de la parte final del estudio jenense. “Acerca de las diferentes maneras de tratar científicamente el derecho natural”. Aquella tragedia “la desempeña eternamente lo absoluto consigo mismo, generándose eternamente en objetividad para entregarse en esta su figura al sufrimiento y a la muerte y elevarse de sus cenizas hacia la gloria. En su figura y objetividad, lo divino sostiene en forma inmediata una naturaleza duplicada, y su vida es la identidad (Einssein) absoluta de estas naturalezas”. Con estas palabras, Hegel quiere expresar la lucha eterna entre las fuerzas naturales “inorgánicas” y “subterráneas” por un lado, y la “luz” de las fuerzas morales, de solidaridad o públicas del hombre por el otro. Para elucidar su pensamiento, alude a la Orestíada de Esquilo, donde la reconciliación de las Eumenides vengadoras significa que “a fin de no enredarse con su parte inorgánica, la naturaleza moral separa a ésta de sí misma como un destino, enfrentándolo y encontrándose reconciliada

con la esencia divina, como unidad de ambas, por medio del reconocimiento del destino en la lucha contra el mismo". Lukács logra destacar varios ejemplos concretos de aquella fuerza subterránea o inorgánica, en base a citas del propio Hegel, entre ellos, la familia: "la totalidad más alta que la naturaleza es capaz de generar", la vida económica, el Estado realizado, la guerra moderna e impersonal, la existencia nula del individuo moderno. Pero a pesar de estar reducido a estos datos, el texto sigue guardando su fuerza mística. Explicarla como fórmula de un proceso natural eterno, no sólo equivaldría a un desconocimiento radical de toda la envergadura intelectual de Hegel, sino que además restaría su carácter eminentemente superior a todo formalismo racionalista. Lukács reconoce en el concepto de la "tragedia en la esfera moral" el realismo de Hegel, que no renunció a la posibilidad efectiva de una reconciliación, aunque sólo pudiera construirla en forma mistificadora —expresión que nos parece menos adecuada que la de mitología— y así lograba salvarse del pesimismo romántico de Solger, o del posterior, de Schopenhauer. La "conciencia necesariamente falsa" que para el autor significa aquel esfuerzo de Hegel, deja sin aclarar la posibilidad de tales "figuras de la conciencia" que, precisamente, no brotan de la abstracción formal sino, antes bien, constituyen una parte genuina del proceso dialéctico real. Este proceso no debe confundirse con una consumación teleológica. Más arriba citamos la crítica de Lukács a la exageración abstracta de Hegel en cuanto se refiere al significado de la finalidad para el proceso universal. Rige lo mismo para ciertos casos de aquella "conciencia necesariamente falsa". El carácter mítico de las figuras hegelianas de la conciencia reside precisamente en el hecho de que, aun cuando han dejado de ser dirigidas hacia un fin, persisten irredimidas. He aquí la afinidad de la filosofía hegeliana con la obra de arte. También su dialéctica engendra imágenes o figura que no se entregan enteramente al conocimiento guiado por el interés exclusivamente práctico. Guardan su secreto mientras duren las constelaciones reales a que deben tanto su existencia cuanto su accesibilidad parcial.

Cabe agregar unas pocas palabras sobre el estilo del libro que ha motivado estas consideraciones. En su superficie, lo violento de la polémica corresponde a un lenguaje común a la lucha entre burgueses y antiburgueses. Sin embargo, la difamación de los adversarios como representantes del imperialismo germano, fascistas, contrarrevolucionarios y falsificadores, es decir la calumnia política y moral, forma parte de la tradición más auténtica del idealismo alemán y especialmente de la escuela hegeliana, su maestro y sus adversarios. Baste mencionar los

vehementes ataques de Hegel contra Fries y un sinnúmero de colegas. el giro acerca del "filósofo del Estado prusiano", el placer vitalicio de Schopenhauer en arremeter contra el "perro muerto" de Hegel y la guerra encarnizada entre las dos ramas herederas del hegelianismo. Por lo que parece, la dialéctica no puede contentarse con refutar al adversario, sino que tiende a aniquilar completamente su posición. Y esto peca ya contra el espíritu mismo de la dialéctica, que no reconoce punto muerto.

PEDRO VON HASELBERG.

III

LA MEDIACIÓN Y SU DESENLACE EN LA « FENOMENOLOGÍA »

HENRY NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Aubier. París, 1945.

La filosofía de Hegel —viene a decir Niel— cobra toda ella inesperada lucidez y nueva vida si la mirada crítica logra sorprender el secreto mismo de la idea de mediación, principalmente vista al sesgo de los tres planos de desenvolvimiento del espíritu: religioso, histórico y metafísico. De esta suerte, el autor se decide a seguir analíticamente los estrechos vínculos de estas tres corrientes a fin de que el pensamiento de Hegel se muestre en su movimiento interior, en la síntesis dialéctica, en el reverdecir constante de la vida histórica del espíritu, lo absoluto, la Idea haciéndose a sí misma, o para decirlo en términos del propio Hegel, “la Idea eterna en sí y para sí, que se actualiza, se produce y goza de sí misma eternamente como espíritu absoluto (*Enciclopedia*, § 577). Ahora bien, como el espíritu absoluto es eterno pero no a modo de una idealidad trascendente sino inmanente, que es realidad, puro devenir, dar con él “supone haberlo comprendido —dice Hegel— tanto en el significado como en el contenido, al punto que puede decirse que no otra ha sido la tendencia permanente de toda cultura y filosofía, y hacia tal fin han dirigido sus esfuerzos toda religión y toda ciencia, y así, solamente este impulso explica la historia del mundo” (*Enciclopedia*, § 384).

La idea hegeliana de la mediación —dice Niel— permite que nos instalemos en el punto crucial donde coinciden la corriente espiritual que viene de Grecia: el helenismo, y la nueva concepción del hombre y del mundo cifrada en la trascendencia: el cristianismo. Hegel, en su esfuerzo por sintetizar lo que él denomina el mensaje griego y el mensaje cristiano no cede al impulso juvenil de rectificar el uno por medio del otro y recíprocamente. A la primera corriente cabe definirla por la idea de totalidad: la parte no tiene allí su verdad en sí misma, en su inmediatez, sino en el todo al cual se relaciona. Por consiguiente, deja de ser, extin-

que en su mismidad, porque su ser se niega para acceder a la afirmación de su otredad, de su esencial relación a otro: su existencia es ahora mediata. Sin embargo, semejante negación no implica un aniquilar de su-ser-parte puesto que adquiere un nuevo modo de ser, digámoslo así, por el que revela que la vida que ahora le anima no le es propia sino del todo en el cual participa: el individuo ha devenido totalidad. Por aquellos años del espíritu toda existencia y toda filosofía se han visto ceñidas al anhelo de realizar este retorno al todo; en suma, el hombre tenía que trascender su condición contingente. Pero he aquí que el resultado no fué otro que el de un mundo cerrado sobre sí mismo; frente a él, el hombre permaneció en la ignorancia de las profundidades de su mundo subjetivo, y acaso debido a su misma serenidad “los dioses griegos sólo daban de la humanidad una idea demasiado superficial”.

Este mundo profundo y abisal de la subjetividad, ponía de manifiesto un nuevo concepto de humanidad que el griego no podía proporcionar. Asoma aquí el mensaje cristiano, porque a diferencia del griego el hombre de ahora se reconocerá en el seno mismo de su finitud como idéntico a Dios, de donde brota ese acento dramático que le confiere sentido a la resuelta afirmación de que “lo real es paradójal existencia de lo infinito y de lo finito”. La totalidad finita, en cuyo interior movíase con holgura el humanismo griego, ha sido dislocada.

Sin embargo, esta redención proporcionada a lo finito es considerada por Hegel como sumamente imperfecta todavía, ya que no se resuelve sino en los términos de una oposición radical e insuperable entre el más acá y el más allá. La superación de su finitud, el trascender su condición contingente, sólo se le ofrecía al cristiano mediante la solución de ser totalmente otro, un otro absolutamente trascendente, y su mirada interior no adivinaba más horizonte que el de ese más allá inaccesible. Pero Hegel —ya lo hemos dicho— aspira a sintetizar el mensaje de ambos mundos y a este respecto, señalando una diferencia de interpretación con Wahl —a quien cabe entre otros el mérito de haber mostrado que el pensamiento de Hegel tiene origen en una reflexión directa sobre una experiencia religiosa—, Niel insiste reiteradamente en la afirmación de que Hegel no aspiraba a la salvación del alma individual sino a la salvación de la comunidad humana, porque “el problema de la unión de lo infinito y de lo finito se confunde con el de la unión de los hombres entre sí, y el hombre no puede participar en la vida divina sino en la medida en que acepta identificarse con *su prójimo*”.

La tarea de la filosofía consiste, para Hegel, en preparar el espíritu del hombre para el acceso a tal unificación, pero en su anhelo de unidad ha de cuidar que sus frutos no se reduzcan a ese humanitarismo abstracto del que daba tan palmario ejemplo el racionalismo iluminista de los tiempos modernos; éstas eran las preocupaciones más concretas que embargaban el alma juvenil del futuro filósofo en ocasión de su entrada al seminario de Tubinga. Por aquellos días su drama se hace vivido —así lo muestra claramente Niel— cuando intenta unir en una sola cosmovisión y fundir en una sola actitud la doble voluntad de unidad que le animaba: unidad del hombre con Dios, unidad de los hombres entre sí. En medio a los avatares de esta crisis espiritual, profunda, nacen las intuiciones originarias y la raíz misma de su sistema, así lo da a entender Niel a lo largo del capítulo primero destinado a mostrar la génesis del concepto de mediación, apoyándose a este respecto en un minucioso estudio de los trabajos teológicos de Hegel, reunidos por H. Nohl, en los *Dokumente* . . . a cargo de J. Hoffmeister, y principalmente en la obra de J. Wahl, *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. El racionalismo iluminista se le ofrecía, en un extremo, como culminación de una trayectoria de elevado pensamiento pero donde no había lugar alguno para un Dios personal y concreto; romanticismo, por un lado, y protestantismo, por otro, presentábanse en el extremo opuesto y sólo brindaban del hombre una imagen donde se le veía encerrado en la estrechez de límites de una singularidad vacía, sin posibilidad de vínculo efectivo, real, para su unión con Dios, lo cual suponía a su vez la falta de una efectiva unión en la comunidad de los hombres. De esta manera, surge con toda claridad la correspondencia de motivaciones entre lo que ha dado en llamarse “el sueño griego” y “el sueño alemán”, *pendant* que Niel sugiere a lo largo de seguras y bien probadas afirmaciones. “Grecia no conocía ni el peso del pecado ni la trascendencia lejana de un Dios situado por encima de ella”. La conocemos entregada, sin mayores apremios, a los encantos de la amistad y del amor; era la suya una religión de hombres libres, con sus dioses que se situaban en la línea de una prolongación espiritual que cobijaba al hombre en su tradición y en su ciudad. Mas el cristianismo había roto aquella unidad bienaventurada hasta resquebrajar los cimientos mismos de aquella gracia tranquila; hizo del hombre más un ciudadano del cielo que del mundo, la naturaleza y la vida resultaban así despojadas de todo carácter anímico, espiritual, divino, para quedar reducidas a un mero conjunto de fuerzas materiales que el hombre debía dominar. Claro está que si bien los griegos podían hacer gala de aquella serenidad gozosa frente a

la vida no habían logrado aún conciencia plena de la finitud de la naturaleza y veían en la ciudad, en los limitados horizontes que les rodeaban, la expresión última de la divinidad; o sea que, careciendo del sentido de la subjetividad, su actitud, su posición ante el mundo, no era profunda. El cristianismo, si bien destruyó la serena armonía del alma griega, al mismo tiempo que rompía la unidad inmediata del hombre con la naturaleza y la vida, revelaba la grandeza interior e infinita del alma humana. Hegel quiere conservar esta conciencia profunda de sí mismo que el hombre había adquirido, pero renovándola y corrigiéndola en lo que ella tiene de doloroso, de escindido, para operar el ascenso hacia una nueva serenidad y armonía, esta vez, más que similar, superior a la griega. Y así como aspiró a la síntesis entre el espíritu heleno, objetivado en el mundo finito de los griegos, y el espíritu del cristianismo, infinito en la insondable subjetividad del creyente cristiano, unificándose ambos en la idea de que “la afirmación de lo finito encierra la afirmación de lo infinito”, aspiró también a la superación del abstracto y antihistórico racionalismo de su siglo, al que cabía el reproche de que ignoraba toda la profundidad trágica de la existencia humana. Con ello iba implícito las exigencias de superación del rígido moralismo kantiano que desconocía el carácter desinteresado del amor, pues Hegel, espíritu grávido del sentimiento de la unidad que preside la naturaleza humana, no aceptaba aquella radical oposición entre sensibilidad y razón, entre naturaleza y moralidad, aquella irreductible *mors tua vita mea*. De la unidad misma de la naturaleza humana resulta el estrecho parentesco entre el amor y la razón, factores ambos de universalidad. Por eso —afirma Niel— la primera forma de la mediación es acto de amor que “aparece bajo los caracteres del Cristo, mediador perfecto, reuniendo en él el punto de vista de los hombres y el punto de vista de Dios”. Estamos todavía ante un Hegel que tiene la convicción de vivir en una época de crisis del espíritu, de crisis interior, pero estamos también ante un Hegel que no ignora que sólo de la inestabilidad y de la desesperación podrá renacer, en el cabal sentido hegeliano de este término, la línea eterna del espíritu que al hacerse, a expensas de su intrínseca contradicción, extrae la savia que le asegura la nueva vida de un destino cierto.

En Hegel, junto a la reacción contra el racionalismo iluminista se va gestando una sorda antipatía espiritual contra todo individualismo, entendiéndose bien, contra todo individualismo metafísico. En el fondo Hegel tiene la convicción de que su siglo padece un mal cuya raíz está en el divorcio entre la religión y la vida. Los vínculos espirituales que unían

la tierra y el cielo, lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito, habían sido cortados y el mundo quedaba reducido así a mera realidad empírica. Toda filosofía que no cerrase los ojos a la verdad debía abocarse a la tarea de restituir el valor infinito de todo el conjunto de los seres marcados con el sello de la finitud: era menester que el pensamiento asumiese la responsabilidad de extender los alcances de la religión a la vida. En esta problemática se ve aparecer el concepto de *Volksgeist*; la vida debe participar de este espíritu cuya característica esencial le hace semejante a una fuerza. Pero no ha de verse en ello una intención de retorno a lo biológico; por el contrario, la intención no es otra que la de dar sentido integral a la vida mediante esta realidad de orden puramente espiritual. Así, una comunión efectiva entre el *Volksgeist* y la religión darían como resultado la incorporación de la vida al devenir mismo de la historia: dejando de ser meramente externa, periférica, la religión abrazaría la totalidad de la existencia. En relación con esto se advierte muy bien la razón que le asistía cuando señalaba como error fundamental del racionalismo el no haber visto que el individuo humano extrae de la historia la sustancia misma de su personalidad. Heredero, al menos en este sentido, de Montesquieu, nuestro filósofo se niega a aceptar que la historia se desarrolle por azar y el *Volksgeist* es ya una suerte de principio de logicidad de la historia, el alma permanente y a la vez espíritu vocacional que va encarnando en formas diversas la misión que le es revelada a los pueblos. Ya asoma pues la idea del hombre enraizado en una tradición, que es historia, cultura, en suma espíritu objetivo; esta idea del hombre prefigura el concepto hegeliano de humanidad que, no obstante la evolución que sufre, tiene asegurada su presencia a lo largo del pensamiento de Hegel en estos mismos términos esenciales. Hasta las comunidades humanas verdaderas, es decir efectivas, y hasta la salvación del alma individual —sólo posible por el trámite de la salvación de la comunidad— tienen su fundamento real en el *Volksgeist*. “Sólo son verdaderas —dice Hegel— las comunidades nacionales enraizadas en la historia”.

Visto en esta perspectiva, el concepto de religión se opone a lo que Hegel ha dado en llamar “la religión privada”, entendida como doctrina de los deberes simplemente individuales. En efecto, el mismo concepto de *Volksgeist* nos lleva dialécticamente al concepto de *Volksreligion* por la mediación operada gracias al concepto de *Weltgeist*: considerada en su conjunto, la fuerza que en su desenvolvimiento viene a ser reguladora de la historia constituye el espíritu del mundo (*Weltgeist*); ahora bien, éste no existe en forma abstracta sino concreta, aunque fragmen-

tado en los diferentes pueblos es el mismo espíritu que se expresa en el espíritu de los pueblos (*Volksggeist*) y la toma de conciencia o unidad efectiva entre este último y la religión darían el resultado al que ya hemos aludido, de donde resultaría como síntesis la religión de los pueblos (*Volksreligion*). Estamos ahora en condiciones de comprender la oposición entre la última idea y la idea de la "religión privada", oposición que paulatinamente va madurando en el pensamiento de Hegel hasta cobrar los perfiles de la idea central que le permite definir la "religión privada" como religión de la libertad interior, o sea aquélla que sólo dirige su atención al alma individual con abandono del punto de vista de la totalidad: Cristo no habría fundado sino una religión privada. Es fácil presumir que Hegel pasará ahora a la fundamentación de lo que él llama "la religión total" y esta tarea llegó a ocupar en la etapa primera de su evolución espiritual el centro mismo de la esfera de sus preocupaciones. Así, en procura de una determinación de los rasgos esenciales de esta religión total, Hegel llega a la conclusión de que sus dogmas han de tener fundamento racional. En este período y particularmente acerca de este problema es evidente la influencia ejercida por la obra de Kant: *La religión en los límites de la pura razón*, cuestión ésta suficientemente probada por los epígonos contestes casi todos en afirmar que por aquel entonces Hegel frecuentó la filosofía práctica de Kant. Sin embargo, Hegel da cabida a la función mítica, pues reconoce que los ritos, las creencias y las celebraciones, a pesar de ser factores irracionales porque concitan precisamente a la imaginación y al sentimiento, mueven la voluntad de los hombres en pos del ideal. Esta es la imagen de un Hegel entre inquieto y atormentado, al menos así nos lo muestra Niel, basándose para ello en las investigaciones de Haering, en la correspondencia entre el filósofo y Hölderlin sin que tampoco falten oportunas citas de las cartas de Lessing. Estamos aquí frente a un Hegel que, al decir de Niel, guarda todavía las nostalgias del ideal de vida religiosa cumplido por los griegos, y, aunque ya se pone de manifiesto un giro cada vez más intelectual, su pensamiento no podía abandonar, en una especie de afán por recuperar aquel ideal, el concepto de *Volksreligion* que daba sentido histórico y concreto, cobijando en su seno todos los elementos contingentes, a la religión tal como la concebía Hegel.

Acaso no sea del todo aventurado pensar que eran estas y no otras las motivaciones que le llevaron a su célebre paralelo entre Sócrates y Jesús. El primero habría venido a revelar al hombre su mismidad sin que ello implicase una separación entre la vida y el mundo; Jesús, en cam-

bio, se le presentaba como un separado del mundo trayendo un mensaje que proviene de lo alto; hasta su doctrina fué propagada por un número de elegidos. Ambos son reformadores, dice Hegel, pero su diferencia de actitud proviene de que, en lo sustancial, uno y otro tuvieron que adaptarse a la mentalidad de su pueblo. A juicio de Niel, en este ensayo se pone de manifiesto una vez más el único problema que realmente subyugaba al Hegel de aquellos días: por una parte, la religión debe ordenarse a la libertad del individuo, y por otra, no debe considerar al individuo aislado de la realidad convivencial a que pertenece.

Renace ahora y con nuevos bríos la exigencia de perseguir hasta lo más recóndito la difícil cuestión de la génesis del sentimiento religioso que le ha de llevar, como de la mano, al problema de la decadencia religiosa de la conciencia moderna; Niel deja establecido, al pasar, que en este momento se hace sentir la influencia de Herder. Mientras la religión permanecía en los límites de lo puramente afectivo, la razón ya había despertado de su sueño, lo que le llevó a Hegel al inevitable planteo de que siendo adulta la razón con relación al sentimiento, la religión no pudo sino quedar reducida a mero instrumento al servicio de aquélla. Estas conclusiones fortalecían cada vez más la idea de la inferioridad y del mal de la conciencia moderna. Nada más ilustrativo al respecto que una comparación entre la idea griega y la idea cristiana de la muerte: el griego abandona la vida al igual que se abandona la mesa tan pronto el banquete ha tocado a su fin; el cristiano todo lo contempla en función de la idea de la muerte, el mundo y la vida carecen de interés para él. Dadas estas dos actitudes, Hegel viene a decirnos en síntesis que es menester suprimir aquello que, en uno y otro ejemplo, obstaculiza la natural y libre expansión del hombre. Creemos oportuno señalar aquí que Haering —y en él se basa Niel— ha demostrado que en este aspecto Hegel sólo se limita a subrayar el carácter contradictorio del dogma cristiano sin pretender ir más lejos, con lo que la crítica se transforma en un primer paso hacia su célebre interpretación dialéctica de los opuestos.

En la secuencia de estas reflexiones y a través de una exposición por lo demás sumamente clara, Niel aborda el problema de los límites entre religión y moral, claro está dentro de los lineamientos de un Hegel todavía juvenil; se muestra pues cómo se va haciendo cada vez más firme la idea de que el fin de la religión no es otro que el de promover a la moralidad y a una realización efectiva de los fines éticos. "A pesar de su sabor fuertemente racionalista —dice Niel— la noción de moral empleada aquí por Hegel se asemeja ya a la posterior noción de

Sittlichkeit, y en ella se ven mezclados el legalismo kantiano y el ideal de una moralidad viviente, con lo que se muestra el comienzo de la síntesis entre la moralidad subjetiva y la moralidad objetiva; y a causa de su dualismo radical la concepción moral kantiana aparece como tipo de la mala moralidad”.

No es ajena tampoco al nudo de todas estas preocupaciones la obra de Hegel que lleva por título: *Vida de Jesús*; a juicio de Niel es evidente la intención de suprimir toda referencia a lo profético, a lo milagroso y escatológico, pues en dicha obra “la persona de Jesús aparece inmersa en una luz de racionalismo ético”. Cabe recordar que Dilthey ve en esta biografía una exclusiva influencia de Kant, opinión que no parece compartir del todo Niel cuando afirma que se pueden discernir allí los rasgos específicamente kantianos y los específicamente hegelianos, para lo cual cita la opinión de Wahl, por una parte, y por otra, a Haering quien adhiere a la tesis de la originalidad. En un fino análisis del contenido de la obra, Niel deja bien sentado que se mueven allí dos ideas fundamentales: se dice, por un lado, que el reino de Dios es de aquellos que realizan las enseñanzas de la razón práctica, revelando así lo más entrañable del hombre mismo; por otro lado, se dice que Jesús ha venido a revelar la libertad humana, la ley moral, la obediencia al deber, pero sin dejar de predicar la espontaneidad, la simplicidad del corazón y la grandeza del hombre, con lo que se viene a dar cumplimiento a la unión amorosa de lo infinito y de lo finito, de la razón y de la sensibilidad. Como puede verse, lo kantiano y lo hegeliano aparecen aquí con toda claridad y se esboza ya la crítica de Hegel a la ética de Kant.

Antes de poner fin a su exposición relativa a la primera época de la evolución espiritual de Hegel, Niel se extiende en consideraciones acerca del *Eleusis*, poema dedicado a Hölderlin, su entrañable amigo como Schelling. En el poema —dice Niel— parece flotar un universo misterioso donde hombres y dioses viven en comunidad ajena a las perturbaciones del pecado; lo sensible se muestra allí como signo de la inmanente presencia divina; la naturaleza es a un tiempo fenómeno subjetivo y divino. Hegel parece propenso a abandonarse al ensueño, y no han faltado interpretaciones que ven en ello el raptó místico, el éxtasis. Mas Niel pone sobre aviso al lector y haciendo suyas las palabras de Haering insiste en mostrar que Hegel no tenía nada de místico, ni siquiera aquí donde pudiera exaltarle el entusiasmo poético, porque “es evidente la oposición que surge entre el eros de que se trata allí y la unión mística impersonal”. Claro que en favor de la interpretación mística han jugado

papel importante los aspectos teosóficos que han querido verse en el pensamiento de Hegel, sin descontar los vínculos estrechos que entonces le unían al romanticismo, pero nada de esto importa a lo sustancial de esta cuestión —viene a decir Niel— porque el amor dejará de ser para Hegel vínculo exclusivo de comunicación con lo absoluto y su pensamiento irá tomando cada vez más las características decididamente intelectuales. Sin negar que su reflexión toma punto de partida en esa institución originaria, pretendidamente mística, Niel muestra muy bien que con el sólo éxtasis y sin llegar a la reflexión el individuo no aprehende —según Hegel— más que un absoluto vacío.

En efecto, la reflexión hegeliana nos instalará en el punto mismo en que la oposición entre lo temporal y lo eterno es superada en nombre de la peculiaridad dialéctica de la Razón. Por eso queremos traer a cuento las palabras de Enrico de' Negri que consideramos tan precisas como ahora oportunas: “presentado en ropaje teológico, el nexo entre lo infinito y lo finito es sin duda alguna un sacro misterio, porque aquel nexo es vida y, por consiguiente, el misterio de la vida; pero es un misterio que habiendo acogido en su seno el momento de la reflexión llega a ser traslúcido y expresable en una serie de relaciones dialécticas... y toda filosofía que no se instale en el centro de este misterio queda relegada —según Hegel— o al intelectualismo o al sustancialismo spinoziano, porque la unidad que afirma es limitada, proyectada en abstracción, pero no reconstruída en la realidad”.

De esta suerte, el principio supremo de lo real ya no es la unidad diferenciada, sino plena, rica en su diversidad, unidad en cuyo interior cabe el momento de la diferenciación ya superada. De aquí la insistencia de Hegel por mostrar que merced al amor queda restablecida la totalidad, la unidad viviente de lo real, antes quebrada, atomizada, por la determinación que rigidiza la realidad a consecuencia de la tarea meramente abstractiva del intelectualismo filosófico, más inclinado a la oposición que a la conciliación entre lo temporal y lo eterno, la finitud y la infinitud. Ahora bien, Niel ha ido mostrando cómo Hegel reclama del amor esa exigencia transitiva hacia la unidad que requiere su sistema. “Hasta aquí —nos dice Niel— el movimiento de la mediación reviste una primera forma: la del amor”. Se ha ido mostrando también el giro intelectual, o mejor, reflexivo, que va tomando este proceso de superación de los opuestos. En este sentido, Niel hace notar que una de las nociones más importantes en el pensamiento ya decididamente filosófico, racional, de la etapa que se inicia con los años de permanencia en Jena, es la noción de *Aufhebung*, entendi-

da unas veces en el simple sentido de negación, pero que significa más propiamente resolución o superación, en el sentido de que los opuestos no son considerados en su finitud y relación meramente negativa, como excluyéndose, sino en su negación como tales opuestos pero siempre en relación a lo absoluto. Hegel ha dado a este término un sentido tanto negativo como positivo a la vez. "La idea de *Aufhebung* —dice Niel— se enlaza estrechamente a la de *mediación*. El proceso de superación supone que un ser existente, de existencia inmediata, se despoja de ella para relacionarse a otra. En esta pérdida de su independencia reconocemos el momento de la negación, sin embargo la relación a otro no hace que este ser caiga en la nada. No existiendo sino por el intermedio de la otra, esta existencia ha llegado a ser momento de unidad superior. He aquí el momento positivo de la idea de *Aufhebung*. Así, serán susceptibles de ser trascendidas todas las cosas que puedan entrar en una oposición; en efecto, los opuestos no existen sino por el vínculo que los une al otro; la oposición misma será trascendida, pues ella aparecerá siendo a la vez oposición y unidad."

El período de Jena significa un enriquecimiento espiritual extraordinario en la curva del progreso filosófico de Hegel. Se ve asediado allí por los mismos problemas, pero entre todos cobra relieve mayor la cuestión de lo absoluto. Aquel mensaje griego se le presenta ahora como afirmación de un mundo al que no corresponde ser tenido por absoluto; el mensaje cristiano, que es afirmación de lo trascendente, no parece correlativo a la afirmación del mundo. El esquema era hasta aquí —nos viene a decir Niel— la conciliación de ambos mundos en la idea del amor como acto de mediación, pasaje secreto de lo infinito en lo finito. Mas de pronto Hegel rompe con su pensamiento anterior; los autores señalan causas diversas de esta ruptura: se habla de un retraimiento de las urgencias prácticas, se dice que es la culminación de una etapa y tránsito a otra en la línea del pensamiento siempre ascendente. Niel no desecha del todo algunas de estas interpretaciones, pero cree que la explicación de este cambio debe buscarse en algo más profundo. Hegel habría encontrado satisfactoria en principio la respuesta cristiana acerca del problema arriba enunciado, pero al advertir en su interpretación que únicamente por la mediación del amor se logra la unificación requerida no se le escapaba que el hombre quedaba encerrado todavía en los límites de su mera subjetividad y para superar —conforme al procedimiento cada vez más familiar— esta limitación considera necesario darle al amor un contenido objetivo que sea, sin embargo, interior.

La reflexión filosófica ha de ser interior a la vida y comprender en sí los momentos de la diversidad, de lo particular determinado, concreto, que es como aquélla se presenta. Ésta parece ser ya una convicción definitiva de Hegel que, desde entonces, no dará tregua a todos los sistemas de pensamiento que, en razón de su dualismo, larvado o explícito, impidan concebir esta inmanencia de la infinitud en el interior mismo de la cosa finita, o dicho de otra manera, de la necesidad en la contingencia. A propósito del tema, Niel expone las ideas de Hegel formuladas en sus trabajos acerca de la "Diferencia del sistema de Fichte y del sistema de Schelling". Demuestra entonces que el tema fundamental tratado allí consiste en probar que la necesidad íntima que tiene el espíritu de vencer las oposiciones estáticas llevado por su vocación de encontrar, no la unidad seca y abstracta que brinda el entendimiento, sino una unidad que contenga en sí el momento de la diferencia. Se ve aquí nacer el sistema. La filosofía por la que abogará Hegel parte de la ruptura original entre el espíritu y la vida, toda ella orientada a la conquista de dicha unidad y del seno mismo de esta ruptura surge el *élan* que la mueve hacia la seguridad de su misma fuerza. "La ruptura necesaria —dice Hegel— es un factor de la vida que se construye oponiéndose a ella eternamente. No es posible establecer la totalidad en la más elevada vitalidad sino restableciéndola fuera de la más elevada separación". En la perspectiva dialéctica de esta cuestión se ve la estrecha coincidencia que guardan Jean Wahl y el autor del libro que nos ocupa; en efecto, ambos coinciden en que toda vez que la fuerza o capacidad de unificación desaparece de las conexiones existenciales en que se desenvuelve la vida del hombre —con lo que éstos parecen perder arraigo en la estructura vivencial que les es más propia— entonces los opuestos emergen separados, como meras ideas, y aquí nace la filosofía.

El hombre moderno ha dado inequívocas muestras de su tendencia a confiar en la razón abstracta; en ella ser y no-ser, espíritu y materia, alma y cuerpo, libertad y necesidad, se le ofrecían como los últimos elementos, irreductibles para el análisis racional, y opuestos entre sí irreconciliables; con lo cual —viene a decirnos Hegel— el hombre moderno, tan afecto a depositar su confianza en las seguridades de esa razón abstracta, no ha venido a dar más prueba que la de su superficialidad. Cada ser que el entendimiento produce —nos dirá Hegel, en cambio— es siempre algo *determinado*, como tal, es a su vez precedido y seguido de lo indeterminado; la diversidad del ser emerge entonces entre dos noches, pues como para el entendimiento *lo indeterminado es no-ser*,

nada, la diversidad del ser parte de la nada y termina en la nada: luego, la nada se nos presenta como lo primero de donde procede todo ser y toda diversidad. El fin de la filosofía es llevar al hombre a este descubrimiento de la mediación de la contradicción en la cual éste se debate. Así, la necesidad de la filosofía tiene su raíz en la exigencia racional de afirmar lo absoluto (en tanto que tal) y la exigencia también racional de ceñir su afirmación a los límites que le impone la finitud. Ahora bien, tomada en sí misma, esta necesidad de la filosofía es contingente, pero producida aquella ruptura original, ella torna en necesidad de superar la oposición entre subjetividad y objetividad, para alcanzar la concepción de la forma actual del mundo como un devenir y su ser (producto) como producibilidad. La Razón, en la actividad infinita del devenir y de la producibilidad, une lo que había separado y transforma la ruptura, que de otro modo sería absoluta, en ruptura relativa condicionada por la identidad. En cierta medida ya se da por anticipado aquí el mismo concepto que Hegel hará explícito en la *Fenomenología*: “la pura razón y su producto son una sola cosa y su actividad es pura representación de sí misma”.

En esto ve Niel que la mediación, cuya idea aparece ahora ya elaborada, juega un importantísimo papel. Porque lo absoluto es devenir la filosofía pondrá el ser en el interior mismo del no-ser; porque ella es manifestación del espíritu entronizará la ruptura en el seno de la unidad; porque también es vida restablecerá la unidad poniendo lo infinito en la interioridad misma de lo finito. El pensamiento especulativo será el único capaz de alcanzar ese plano donde se realiza la síntesis entre necesidad y libertad; por medio de esta síntesis se elevará con relación a toda oposición sujeto-objeto, oposición ya teórica, ya práctica que las filosofías anteriores, selladas de falibilidad por el dualismo irremediable a que conducían, no podían superar. Fácil es advertir que esta crítica alcanza al pensamiento filosófico de Kant. Las antinomias, ante las que fracasa la razón teórica no obstante ser entendida como facultad de lo incondicionado o absoluto, no son tales —viene en última instancia a decir Hegel— si se accede a verlas como producto de una actividad única, pues uno y el mismo es el espíritu que afirma la tesis y la antítesis, y la reflexión puede por lo mismo reconocer en los diversos momentos de la afirmación y de la negación una progresiva actualización del yo puro. En esta inmanencia tiene su cimiento el método filosófico introducido por Hegel, que no es ni analítico ni sintético, sino que consiste en el desenvolvimiento de la Razón (dialéctica) de manera tal que hay en todo el sistema un verdadero progreso, ya que la Razón va integrando

en sucesivas síntesis la totalidad subjetiva y objetiva que se le enfrenta, hasta llegar finalmente a la síntesis absoluta donde la diversidad se muestra en la más perfecta identidad, que no es otra cosa que devenir.

Se ve que la superación de todo dualismo implica un ascenso hacia lo concreto sin pérdida de la universalidad. Por eso, señala agudamente Niel, dicha superación le era posible a Hegel por la toma de conciencia de ese acto sintético que es el principio mismo de lo real, y —agreguemos— toda la filosofía de Hegel procede de la reflexión sobre una determinada conciencia de época, sobre una mentalidad que históricamente ha cumplido su ciclo, o sea que, aplicándose a un momento concreto y diferenciado de la experiencia de la humanidad, la reflexión viene a restituirle la plenitud de significación espiritual. Su fin es, en primer término, poner de relieve el estado de extrañeza a la vida en que transcurre la existencia. En su esencia la vida es devenir y por consiguiente negación de toda forma determinada; la actividad racional, por el contrario, actúa sobre el plano del ser valiéndose de las categorías de sustancia y accidente, esencia y existencia, las que vienen a constituirse como otros tantos absolutos que subsisten por sí. De aquí esa oposición entre conocimiento y vida como conflicto que no parece posible apaciguar, pues tan pronto se piensa el devenir mismo se niega como tal y se pone a sí mismo como ser. El racionalismo es acreedor, sin embargo, al indiscutible mérito de haber sentado definitivamente que, a menos de descender nuevamente al estado de vida animal, el hombre debe conocerse a sí mismo y esto en términos de razón: insistiendo exclusivamente sobre el *poiema*, sobre la esencia, el racionalismo —dice Niel— había roto en definitiva con la dinámica continuidad de las cosas; así, en lugar de definirse como poder de creación, la libertad quedó reducida a simple poder de elección; á una comunidad orgánica se la reemplaza por un conjunto de átomos, de los cuales cada uno sólo se ha creído libre en la medida en que lo era para sí”. La reflexión filosófica debe restablecer dicha continuidad e integrar en el dinamismo de la vida las propias objetivaciones del espíritu que, en tanto producibilidad, se expresa en las variadas formas que caen bajo la denominación de cultura.

A continuación se muestra cómo del racionalismo superado por el pensamiento reflexivo, universal, que incluye lo concreto, se van echando las bases de la concepción, en adelante jamás abandonada, de que la filosofía es esencialmente sistemática. Contrariamente a lo que pudiera parecer, el valor concreto atribuído ahora a la reflexión filosófica no

impide que ésta asuma el carácter de un pensamiento sistemático: “la filosofía —decía Hegel ya por aquel entonces— que no se construye en sistema es una continua fuga ante las limitaciones...” Su fin, como ya hemos visto, no es otro que aprender todas las cosas como manifestaciones de lo absoluto; ahora bien, Hegel no piensa lo absoluto como un ser separado sino como la toma de conciencia del vínculo que une entre sí las diversas realidades finitas; nos familiariza con la idea de un absoluto que, en la línea de desenvolvimiento que dibuja su propia evolución, debe convertirse al mismo tiempo en obstáculo de sí mismo, de aquí organizarse en una nueva forma, o sea que aparece construyéndose a sí mismo. Por lo demás, como no hay otra verdad, otra realidad, que la revelada por los existentes a través de la pérdida de su independencia como tales y unidos al todo que los implica, resulta entonces que inteligible será todo aquello aprehendido en esta relación, con lo que nos sale al encuentro la célebre enunciación hegeliana: “todo lo real es racional y todo lo racional es real” (*Filosofía del Derecho*). La filosofía será sistemática y podrá compararse a una línea curva cerrada por la coincidencia del punto de partida con el de llegada; en su manifestación total lo absoluto permanece inmanente a sí mismo, sin que ello signifique un cesar del movimiento dialéctico interior.

Llegados a este punto, ya se puede advertir el sentido fuerte que va tomando la idea de mediación. Niel sigue los pasos de la evolución de esta idea cuidando a cada momento definirla lo más ceñidamente posible; tal idea designa específicamente “el proceso por el cual un ser renuncia a encerrarse en sí mismo y consiente en devenir otro distinto de sí”. Fichte y Schelling —comenta Niel— hicieron uso de este término en el sentido estrictamente filosófico de una unificación de los opuestos. Hagamos una incursión por la *Fenomenología del espíritu*, se lee allí: “la mediación no es otra cosa que la igualdad consigo misma, moviéndose; en otros términos, es la reflexión en sí misma, moviéndose, movimiento del yo que es para-sí; ella es la pura negatividad, o, reducida a su pura abstracción, el simple devenir”. En la *Lógica* —nos dice Niel— donde el movimiento de las esencias se identifica con el movimiento de la reflexión, la mediación es mera relación sin término relacionado; en general, la reflexión es pura mediación. En la *Enciclopedia* y en la *Filosofía de la religión* Hegel presenta definiciones casi análogas: “allí donde hay una relación entre dos términos diferentes y uno de ellos está esencialmente en relación con el otro, esta relación se llama mediación”. De los pasajes de la *Fenomenología* se infiere que el pensamiento tiende a concebir lo mediato y lo inmediato como dos realidades exte-

riores la una a la otra, aunque claro está indisolublemente ligadas por el pensamiento especulativo. “Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu, o en cualquier otra parte —dice Hegel— que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de suerte que estas dos determinaciones no son separadas ni inseparables y la supuesta oposición se reduce a nada”. Por eso, en una lectura avisada se ve cobrar sentido a la interpretación de Niel, según la cual en esta interioridad de lo inmediato y de lo mediato se oculta el secreto resorte de la idea de mediación, o sea, el recurso por el que se expresa la vida misma del espíritu, que es devenir, con la consiguiente transformación de lo que él es *en sí* en *para sí*, con lo que se convierte la sustancia en Sujeto, porque el objeto de la conciencia deviene en objeto de la conciencia en sí. La toma de conciencia de la mediación nos introduce así en un mundo donde la reflexión, y por consiguiente la historia, participa de lo absoluto, donde *el Espíritu es para sí mismo su propio resultado; resultado al cual lleva la idea de mediación.*

En opinión de Niel, el pensamiento hegeliano en esta etapa de su evolución aspira simplemente a mostrar que el contenido de la idea de Sujeto es constituida en última instancia por el conjunto de sus relaciones a la totalidad del cosmos. Conforme a lo que venimos diciendo, nos parece aventurado afirmar que aquí ya están señalados, de manera definitiva, todos los supuestos que más tarde, desarrollando esta misma idea, ha ido desentrañando el historicismo contemporáneo. La noción de mediación sólo puede ser entendida en Hegel por su referencia a lo otro distinto de sí. Un término absolutamente aislado, puramente inmediato, no tiene sentido para Hegel, y a este respecto Niel considera oportuno dejar bien sentada la diferencia entre Hegel y los románticos. Lo inmediato —viene a decirnos Niel— no tiene ningún sentido para Hegel porque no contiene el momento de la mediación; en cambio este momento está presente en lo inmediato romántico. Por otra parte, conviene no olvidar —insiste Niel— que Jacobi interpretaba un género de mediación en el orden de los seres finitos que se identificaba con la mediación necesaria en el tránsito de excluir el conocimiento de lo absoluto, por lo que hacía que éste fuese inmediato. Éste es el sentido que nos parece abrigar el juicio de Niel: “la intuición sabia que supone una larga virtuosidad, y la riqueza de su contenido interior le viene de la presencia de este movimiento de la mediación que, sin embargo, después ella misma (la intuición) no acepta reconocer; juicio que en nuestra opinión si bien ilustra las diferencias entre Hegel y los románticos en la cuestión de lo mediato y de lo inmediato, fuerza sin embargo la

analogía que pudiera haber entre el saber inmediato de aquéllos y la intuición bergsoniana; descontando naturalmente que el mismo Hegel, por el año 1816, denunciaba que la filosofía de Jacobi, no obstante intentar la superación de todo dualismo, fracasaba por la simple razón de que lo absoluto no es aprehendido allí sino en términos puramente subjetivos. Hegel, en cambio, dirigirá todo su esfuerzo a mostrar que sólo un verdadero proceso racional será el que permita que esta intuición (llamémosle así) poco a poco se vaya construyendo a sí misma; el juego de lo inmediato y de lo mediato se confundirá con el juego de la unidad y de la diferencia, entendiendo siempre la unidad como producto de la superación por la cual aquello aprehendido en sí mismo incluye la diferencia: los términos de la oposición Tesis-Antítesis nada son en sí mismos, su realidad les viene de estar presentes en el interior del Devenir.

En íntima conexión con el tema arriba tratado, Hegel advierte que tanto para los románticos como para Fichte la razón y finalidad última del hombre está en la libertad, pero como el hombre no tiene otro motivo que el deseo para sus acciones, resulta que aquella libertad sólo se hace presente en las aspiraciones a la pureza moral por el trámite de la negación del no-yo y actualizando así en el Yo las elevadas aspiraciones de moralidad y libertad. Aquí incide la crítica de Hegel, pues en esto mismo ve una oposición abstracta entre el Yo y el no-yo, y como quiera que este no-yo tiene que ser dado, la naturaleza queda reducida a mero cadáver. Para Hegel el error fundamental está aquí en detenerse en el aspecto de la crisis, de la oposición que toda vida moral implica, en lugar de superarla en una nueva síntesis, pues el compromiso en la finitud es ya revelación positiva de lo infinito y la toma de conciencia de la lejanía de lo absoluto es ya conciencia de lo absoluto mismo. Por no haber sabido extraer de dicha oposición las consecuencias positivamente dialécticas que en ella anidan, la filosofía moral de Fichte —en opinión de Hegel— no habría hecho más que reforzar la dependencia del Yo respecto del mundo empírico ya que la libertad del Yo no existe sino en la medida en que niega las determinaciones del no-yo.

A juzgar por lo que dice Niel, durante la primera parte de este período Hegel habría ignorado la evolución que se había operado en el espíritu de Schelling. Su sistema habría alcanzado una expresión mucho más intelectualizada de la visión del mundo que venía sosteniendo, y así el absoluto schellingiano sería ahora unidad del ser y del no-ser, del ser y del devenir, por lo que la teoría de la identidad entre espíritu y natu-

raleza —tan cara a su entrañable amigo— le parecía a Hegel asimilable a su concepción del espíritu. Sin embargo, Niel rechaza la hipótesis basándose en los trabajos de Haym y en particular *Hegel und seine Zeit*; conforme a lo dicho, la identidad entre ambos pensamientos no era tan completa como al mismo Hegel le parecía. Con abundancia de notas y finos análisis Niel se aplica a la demostración de que la idea de síntesis germinaba ya en los días en que Hegel ponía en claro las exigencias de la reflexión para que la filosofía adoptase la forma de sistema. Por otra parte, muestra también cómo del sistema de la primera época al de los días de Jena, Hegel ha evolucionado intelectualmente, pero la concepción esencialmente histórica de la vida del espíritu, que Hegel sostuvo hasta llegar a la identificación de la Lógica con la Metafísica, se anticipaba ya en los días de la aparición del Sistema de 1802-3, donde no es difícil descubrir su absoluta originalidad.

Niel se inclina más bien, por lo menos así lo deja entrever, a denunciar un breve renacer en el alma del filósofo de aquellos problemas que tanto le agitaron en los días de Francfort. Esto habría motivado la aparición de *Glauben und Wissen* por cierto inequívocamente relacionado con el tema del mal de la conciencia moderna.

Si el pensamiento de Hegel accediera a ser esquematizado, cosa imposible a menos de sacrificar la diversidad tan importante en él, podría decirse que en este período de tan trabajada evolución lo más esencial consiste en la crítica ejercida a los sistemas dualistas, sin que con esto se quiera negar cuánto es el provecho que de ellos tiene. Esta crítica se cifra toda ella en el hecho de que los sistemas dualistas confieren valor absoluto a las categorías finitas por desconocimiento o rechazo de la inmanencia de lo infinito en lo finito. Hegel no podía admitir, y esto referido indistintamente a racionalistas como a románticos, que en el mismo acto en el cual la conciencia se considera unida a lo absoluto, ella no abraza sino la nada, con lo que no puede menos de caer en la infelicidad en el instante mismo en que cree haber logrado su reposo. Pero como no hay otro reposo que el que da la verdadera posesión de lo absoluto —viene a decirnos Hegel en última instancia— y visto el fracaso a que conducen los sistemas dualistas, no cabe conferirle un papel meramente negativo a toda determinación o límite, sino considerarlo como *momento de una necesidad astuta y disimulada* bajo el manto de la contingencia, en el ejercicio o juego de su propia actividad, pues el acto por el cual todas las cosas —guardadas las efectivas relaciones entre sí— se ofrecen en relación a lo absoluto no es en modo alguno un simple *Aufgehobensein* (quedar en suspenso), o sea una negación por exclusión, sino

un *Aufheben*, es decir un negar activamente donde la oposición se resuelve en una superación y no en un mutuo aniquilarse. Lo finito ya se nos hace presente aquí y por anticipado en el mismo sentido que más tarde le dará el propio Hegel: lo finito es trascender de sí.

En resumen, Hegel nos abruma con estas ideas centrales: hay una inmanencia de lo infinito en lo finito; lo finito es trascender de sí; por otra parte, la vida no puede menos que tender a la superación de toda oposición, de lo contrario se escinde en una inorgánica fragmentación de individualidades separadas; pero el individuo no puede menos que afirmarse como tal. Hay aquí una tragicidad necesaria; pensemos concretamente en la existencia humana: resulta ahora que *el hombre debe renunciar a sí mismo*; y aquí se anuncia lo trágico cuya esencia se llama *sacrificio*, ¿y qué otra cosa sino sacrificio implica ese deber renunciar a sí mismo? Quien rehusare a este sacrificio quedará cercado en los límites de la mala subjetividad, que en fiel interpretación hegeliana no es más que otra forma de escisión. Luego, prisionera de la temporalidad, la existencia humana *se hace y se des-hace* continuamente en el filo de ese encuentro de la inmanencia de lo infinito en lo finito con este último en su trascender de sí. ¿Será acaso inoportuno decir ahora —cuestión por lo demás probada— que aquí hunde sus raíces el existencialismo?

En la profusa bibliografía hegeliana nada parece tan imposible como hallar opiniones coincidentes en cuanto a la interpretación de la *Fenomenología del espíritu*. Niel confiesa que no le mueve el propósito de ensayar interpretación alguna de la mencionada obra sino tan sólo mostrar qué papel juega allí la noción de mediación. Hasta aquí —comenta Niel— dicha idea se nos presentó en un aspecto un tanto exterior, después la hemos visto cobrar cierta profundidad en razón de que lo real, como expresión de una libertad que se va creando en la medida en que se da su propio contenido, se hacía accesible merced a ese sentido más fuerte, más intelectual y reflexivo que adquiere el concepto de mediación. En la *Fenomenología*, Hegel se vale de la idea de *mediación consigo misma* para pensar el movimiento de la actividad espiritual, digamos el auto-ponerse del espíritu frente a sí mismo como otro. El espíritu dista mucho de ser una pura interioridad subjetiva; le es esencial expresarse, producirse en algo objetivo, extrañarse de sí, en suma devenir otro merced a una ruptura de su inmanencia interior; claro que después seguirá un nuevo proceso por el cual negándose a su vez operará el tránsito a la síntesis resolutive, y por esta dialéctica la actividad espiritual es a un tiempo salida y retorno sobre sí misma. “Esta concepción

de la actividad espiritual —dice Niel— no aparecerá a decir verdad sino al término de la *Fenomenología*. La conciencia debe atravesar toda una serie de experiencias dolorosas antes de encontrarse como mediación consigo misma. Este movimiento ya aparece sin embargo en las etapas anenos elevadas de la *Fenomenología*".

El espíritu, antes de conocerse a sí mismo como unidad de lo exterior y de lo interior, por esa necesidad que tiene de expresarse, se despliega históricamente y se actualiza ya sea bajo la forma de un puro exterior o de un puro interior. Estas formas, no obstante haber sido creadas por él, al hacérsele extrañas transitan perpetuamente de la una a la otra. La Conciencia, que como hemos dicho debe realizar una serie de experiencias, se ve dolorosamente sorprendida —dice Niel— por esta transformación. Después, en la reflexión dialéctica sobre este proceso, se llega a reconocer la expresión del movimiento de la mediación. Hegel cree haber encontrado —dice Niel— en esta idea que define a la actividad espiritual esencialmente como un movimiento de mediación un punto de vista original que le permitiría superar la oposición entre racionalismo y romanticismo, pues conciliaría tanto lo interior con lo exterior, lo subjetivo con lo objetivo, cuanto el sentimiento con la idea. Esta vez la superación se hará en un plano estrictamente filosófico y siempre bajo la forma de sistema. El mismo Hegel nos advierte que "en la *Fenomenología del espíritu*, que forma la primera parte del sistema del conocimiento, he tomado el espíritu en su más simple aparición; he partido de la conciencia inmediata a fin de desarrollar su movimiento dialéctico hasta el mismo punto en que comienza el conocimiento filosófico, cuya necesidad se encuentra demostrada por su mismo movimiento". Por otra parte, fácil es advertir que la *Fenomenología* comienza por presentarse como una suerte de introducción al sistema y a tal fin parecen responder las secciones que tratan de la Conciencia, de la Conciencia-de-sí y de la Razón. En cambio, lo que debiera ser la exposición misma del sistema es una especie de Filosofía de la historia, y así lo deja consignado Niel quien, por lo demás, descubre que el movimiento de la mediación no tiene en la *Fenomenología* sólo un valor formal sino que extiende sus alcances hasta los mismos contenidos, cosa bien admisible si no olvidamos que el hecho de presentar en la segunda parte la forma de una reflexión filosófica de los procesos históricos muestra que allí se trata de lo que más tarde aceptará en llamarse espíritu objetivo y espíritu absoluto.

En última instancia la *Fenomenología* responde a la crítica que la conciencia hace de su propio saber a fin de determinar el valor objetivo

del mismo. Esto surge con toda evidencia en el trato inmediato con la obra, pero una lectura más avisada y por lo mismo más profunda muestra que, desde el Prefacio, pasando por la Introducción, hasta el último capítulo, el autor ha ido desarrollando su pensamiento a través de oposiciones que pueden ser fácilmente identificadas con las etapas que ha ido cumpliendo en su desarrollo histórico, y por sucesivas negaciones, la vida misma del espíritu: son, digamos así, los caminos recorridos por la conciencia a través de las sucesivas experiencias en que se ha comprometido.

Pero Hegel, a diferencia de Kant, revela que en su relación al objeto el conocimiento en el fondo no hace más que referirse a sí mismo. Por eso, aunque en realidad late el mismo problema crítico —como dice muy bien Niel— que se había planteado Kant, a saber: ¿cómo darle valor absoluto a nuestras afirmaciones toda vez que lo que se ofrece en el objeto conocido es contingente y empírico?, la solución dada es totalmente otra porque está cifrada en esta idea más básica, más original: el momento del objeto y el momento de la Conciencia de sí, tradicionalmente distintos tanto para el sentido común cuanto para los sistemas dualistas, no son más que dos aspectos separados, abstractos, de una misma actividad espiritual. Se ve que en Hegel es siempre dominante la idea de que en el fondo de todos los sistemas y aún de todas las actitudes prácticas hay una verdad implícita que desentrañar según la cual lo real es revelación progresiva del espíritu a sí mismo.

Lo propio de la *Fenomenología* —dice Niel— reside en la conciliación lograda entre todas las concepciones opuestas y principalmente en haber reunido la idea de un devenir eterno y la idea de un devenir temporal. Ya que la conciencia que el individuo logra tener de sí mismo como espíritu está basada en última instancia sobre la apropiación de la cultura a la que ha llegado la humanidad a través de los tiempos, dicha conciencia al retomar el sentido dialéctico del pasado viene a darse a sí misma, incorporándolo, aquel sentido sustancial que le faltaba: lo Absoluto es así Ser y Devenir. Visto en este movimiento se anuncia aquí una doble concepción del Espíritu según que éste sea concebido como actividad de orden esencialmente histórico o actividad de orden supra-histórico; en el primer caso dicha actividad no parece tener fin, su historicidad nos la presenta como fundamentalmente inacabada: en su centro se ha instalado el no-ser, solamente *deviene*; en el segundo caso esa perpetua separación de sí mismo, que es la vida de este espíritu, no es destrucción del pasado sino camino hacia la toma de conciencia perfecta de sí y para sí: la actividad es ahora eternamente acabada, el espíritu se

construye él mismo. He aquí reunidas las ideas del devenir eterno y del devenir temporal. “Es la revelación que el Espíritu tiene de su propio poder —dice Niel— para espiritualizarlo todo, la que se resuelve en la posibilidad que él tiene de reducirlo todo a la Idea. La historia es absorbida en la lógica”.

Así, resulta que la *Fenomenología* que en un primer momento aparecía como obra negativa finalmente se muestra como la más conservadora de todas —dice Niel— y el principio que le permite a su autor la conciliación entre estas dos concepciones del Espíritu: histórico y supra-histórico, o lo que es lo mismo Devenir eterno y Devenir temporal, es la idea de mediación consigo misma con la que se da término a la *Fenomenología*. Al introducirse esta noción este movimiento se cierra sobre sí mismo, se introduce así en el Espíritu la ruptura primera que lleva a la objetivación y el acto esencial del Espíritu viene a ser expresarse, su función en cambio es reconocerse. “El resorte de la historia ya no es más el juego del amor divino consigo mismo, sino el largo y doloroso trabajo de lo negativo”. Esta idea de la mediación consigo misma, tal como aparece definitivamente elaborada le permite a Hegel concebir de modo subjetivo lo que constituye la realidad de los seres y a este respecto ya se lee en el Prefacio de la obra que la finalidad de la misma es mostrar que *lo Absoluto es Sujeto y no Sustancia*.

Se comprende entonces que el autor que nos ocupa cierre su exposición poco más o menos con las palabras siguientes: “la filosofía hegeliana es quizás la disciplina que permite elevarse por encima del fenomenismo y elaborar una metafísica racional que, sin embargo, es perfectamente una con la vida”.

Extraordinario libro este de Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. En él se tiene cumplida la finalidad que el autor deja claramente enunciada en la Introducción: mostrar el papel que juega en todo el sistema de Hegel esta idea de la mediación especialmente a través de lo religioso, histórico y metafísico, que es tanto como decir los tres estadios evolutivos de la Idea hegeliana en su devenir como Espíritu Subjetivo, Objetivo y Absoluto. Pero no es este su único mérito; hay en la obra de Niel además una clara exposición de todo el sistema filosófico de Hegel llevada con riguroso método y haciendo gala de soltura en el decir y precisión en el pensar. No obstante la simpatía espiritual que despierta el filósofo a los ojos de Niel cabe reconocer que éste no retacea la crítica cuando la considera oportuna, por lo que apa-

rece el pensamiento de Hegel con una viveza que no es habitual advertir en obras de esta índole, un Hegel —diríamos— cuyo pensamiento genial parece rezumar por todas partes en las temáticas que persigue la filosofía actual.

FRANCISCO GONZÁLES RÍOS.

Enero 1949.

B. A.

IV

EL PROCESO DIALÉCTICO EN LA « FENOMENOLOGÍA »

ALEXANDRE KOJÈVE, *Introducción a la lecture de Hegel*. Gallimard, 1947.

Lecciones sobre la "Fenomenología del Espíritu", es el subtítulo que precisa el contenido de esta obra, y rectifica la impresión primera, de encontrarnos ante un trabajo de intención propedéutica. Muy al contrario, se trata aquí de un ahondamiento interpretativo referido en especial, aunque no con exclusión, a la ya citada producción de Hegel. Adelantemos también que no es éste un libro en sentido estricto, con la disposición orgánica del contenido que esta denominación implica, sino la edición, en parte resumida y en parte íntegra, de los cursos profesados por M. Kojève en la *École des Hautes Études* desde 1933 hasta 1939. Precede a los cursos *A manera de introducción*, la versión con comentario intercalado, de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología*, y les siguen tres apéndices: *La dialéctica de lo real y el método fenomenológico de Hegel*, *La idea de la muerte en la filosofía de Hegel* y *Estructura de la "Fenomenología del Espíritu"*.

El texto de las lecciones es una lectura comentada de la *Fenomenología del Espíritu*. No es posible, pues, seguirlas en su desarrollo. Por esto, hemos preferido presentar lo que juzgamos el núcleo de la interpretación de Kojève que es, al propio tiempo, el punto de mira desde el cual ella se organiza, y pasar después al análisis de los apéndices donde, y en la forma más lograda, penetra y aclara dos temas fundamentales de la filosofía hegeliana.

Tal núcleo está dado por su explicación del capítulo IV —en especial, de la sección A, traducida en la *Introducción*— en donde Hegel describe la constitución y la dialéctica de la "Conciencia de sí" a partir del Deseo.

"La *Fenomenología del espíritu* es una antropología filosófica" (pág. 36), "una descripción fenomenológica de la existencia humana" (pág. 574), repite Kojève en diversos lugares. Su interrogación fundamental será entonces, ¿qué es el hombre?

El hombre no es, como pensaba Descartes, solamente conciencia, sino y, ante todo, *Conciencia de sí*. “Por cierto no hay existencia humana sin *Bewusstsein*, sin *Conciencia* del mundo exterior. Pero para que haya *verdaderamente* existencia humana... es preciso que haya además conciencia de *sí*. Y para que haya *Conciencia de sí*, *Selbst-bewusstsein*, es preciso que haya ese *Selbst*, ese algo específicamente humano que se revela cuando el hombre dice: Yo... (pág. 165).

La simple conciencia, que es conocimiento del ser y de la Palabra que lo revela, no conduce a la *Conciencia de sí*. El sujeto cognoscente es absorbido en la contemplación por el objeto, de modo que “la contemplación revela al objeto y no al sujeto” (pág. 11).

El hombre que contempla, es vuelto a sí mismo sólo por un Deseo. “Es en y por, o mejor aún, en tanto que “su” Deseo que el hombre se constituye y se revela —a sí mismo y a los otros— como un Yo” (pág. 11). Y la cosa le aparece como un objeto (*Gegen-stand*) como una realidad *exterior*, que no está en él, que no es él, sino un no-yo” (pág. 166). Al contrario del conocimiento, que mantiene al hombre en actitud contemplativa, el Deseo lo impulsa a la acción que pueda satisfacerlo, y esta acción es siempre negación, es decir, destrucción o transformación del objeto deseado.

Ahora bien, el Yo del Deseo es “un vacío ávido de contenido, un vacío que quiere estar lleno de lo que es pleno, que quiere llenarse vaciando esa plenitud” (pág. 167). El Yo creado por la satisfacción activa de tal Deseo tendrá, entonces, la misma naturaleza que las cosas deseadas. Mientras el Deseo se refiera a las cosas (deseo animal) constituirá un Yo natural, que no podrá revelarse a sí mismo, es decir, que no llegará nunca a *Conciencia de sí*. Para que ello ocurra es preciso que el Deseo, superando la realidad dada, tenga un objeto no natural; ese objeto es otro Deseo. De este modo el Deseo se refiere ya no al ser dado sino a un no-ser. “Desear el no Ser es liberarse del Ser, es realizar su autonomía, su libertad” (pág. 168). Este Deseo de otro Deseo creará, por la acción negadora y asimiladora que lo satisface, un Yo distinto del yo-animal, un yo que al nutrirse de Deseos, será Deseo en su ser mismo y “puesto que el Deseo se realiza en tanto que acción negadora de lo dado el ser mismo de ese Yo será acción” (pág. 12).

Si el Deseo humano —o mejor, antropógeno— debe referirse a otro deseo, para que haya tal Deseo deberá darse, previamente, una pluralidad de Deseos animales. Es por esto que la realidad humana no existe fuera de la sociedad.

Ahora bien, todo Deseo lo es de un valor. El valor supremo para

el animal es su vida animal y todos los otros Deseos animales son, en último análisis, una función de su deseo de conservación. El Deseo humano debe, pues, superar este deseo de conservación; “dicho de otro modo, el hombre no se revela humano sino cuando arriesga su vida animal en función de su Deseo humano” (pág. 14). Pero desear un Deseo es querer sustituir uno mismo el valor deseado por ese Deseo. Yo quiero que *reconozca* el valor que yo soy como un valor autónomo. De modo que, “todo Deseo humano, antropógeno... es, al fin de cuentas, función del *deseo de reconocimiento*” (pág. 14), y es a causa de éste que se arriesga la vida. Llegamos así a la conclusión de que la conciencia de sí se origina en una *Lucha* a muerte con miras al reconocimiento, “Lucha donde cada uno querrá someter al otro, a *todos* los otros, por una *acción* negativa, destructiva” (pág. 169).

Aquí se hace necesario admitir un supuesto. Si todos los hombres lucharán hasta la muerte, la lucha terminaría necesariamente con la muerte de uno o de los dos adversarios. De este modo no habría reconocimiento y, sin él, la realización y la revelación de la realidad humana no serían posibles. Para que tenga lugar, deben quedar ambos adversarios con vida, lo que hace necesario dos comportamientos antropógenos esencialmente diferentes. Mientras uno afirmará su deseo de Reconocimiento no retrocediendo ante arriesgar la vida para consolidarlo, el otro se someterá por miedo a la muerte, subordinando su deseo humano de reconocimiento al deseo biológico de conservar la vida. De la lucha surgen entonces, un vencedor, el Señor, y un vencido, el Esclavo; y recién con ella se constituye la realidad específicamente humana. Aunque, en verdad, sólo es humano el Señor, porque es el único que obtiene el reconocimiento. El Esclavo, al solidarizarse con su vida animal, queda implicado en el mundo natural de las cosas.

El Señor domina al Esclavo y le obliga a trabajar para él. De este modo “el Señor sojuzga a la Naturaleza y realiza así su libertad en la Naturaleza” (pág. 171). Puede continuar, por eso, siendo exclusivamente guerrero: lucha, pero no trabaja, mientras que el Esclavo ve reducida su existencia al Trabajo. Y como domina y goza de la naturaleza, sin esfuerzos, la vida del Señor, cuando no lucha, es de placer.

Pero el Señor no alcanza una verdadera satisfacción de su deseo de Reconocimiento, porque a él lo reconoce sólo el Esclavo, que no es en realidad humano; y tampoco el Señor puede ser reconocido por sus otros congéneres, ya que todo Señor prefiere la muerte al reconocimiento servil de la superioridad de otro. El Señorío es, así, un *impase* existencial que no podrá alcanzar jamás la satisfacción absoluta, que puede acabar la historia.

La Servidumbre laboriosa es, al contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico. “La Historia es la historia del Esclavo trabajador” (pág. 26). Por el Trabajo el Esclavo deviene, por una parte, señor de la Naturaleza, al crear la técnica, la ciencia y las artes, productos del Entendimiento (*Verstand*) o facultad de nociones abstractas; y, por otra parte, llega a dominar su propia naturaleza, porque —trabajando forzosamente para otro— única forma de Trabajo verdadera para Hegel— supera sus instintos que lo impulsan a satisfacer sus propias necesidades, y lo hace en función de una *idea*: la que se forma del Señor. Por el Trabajo llega entonces el esclavo a lo mismo que el Señor por la lucha: A independizarse de las condiciones naturales. Y tomando conciencia de este hecho toma conciencia de su *Libertad*. Esta noción de la Libertad es abstracta, porque no corresponde a una realidad verdadera, pero en tanto ideal a realizar, impulsa al Esclavo a transformar las condiciones sociales dadas, es decir, a realizar un progreso histórico. “Toda la Historia no es otra cosa que la negación progresiva de la Servidumbre por el Esclavo, la serie de sus “conversiones” sucesivas a la Libertad” (pág. 494).

Para realizar su libertad bastaría al Esclavo imponerla al Señor. Pero tendría que arriesgar su vida en una Lucha a la cual no se atreve. Por eso “antes de *realizar* la Libertad el Esclavo imagina una serie de ideologías, por las cuales busca justificarse... y conciliar el *ideal* de la Libertad con el hecho de la Esclavitud” (pág. 180). Son ellas el Estoicismo, el Escepticismo y finalmente, el Cristianismo.

Detengámonos brevemente en esta última. El Cristianismo justifica la Esclavitud estableciendo que en este Mundo todo es servidumbre y que el Señor está bajo ella tanto como el Esclavo mismo; la Libertad está sólo en el más allá. De este modo el cristianismo no se libera del Señor humano sino para someterse, y en una servidumbre mucho más absoluta, al Señor divino.

“Si el esclavo acepta este nuevo Señor divino, lo hace por la misma razón por la que ha aceptado el Señor humano: por el temor a la muerte” (pág. 183). Suprimir la insuficiencia de la ideología cristiana y realizar plenamente la Libertad sólo es posible, pues, a condición de aceptar la idea de la muerte y, por consecuencia, el ateísmo.

Y esto es lo que se efectúa en y por la Revolución Francesa que acaba la evolución del Mundo Cristiano e imagina, mediante la supresión dialéctica del Señor y del Esclavo, el Mundo de la libertad *realizada* que se logra en el Estado universal y homogéneo (el Imperio de Napoleón), revelado por el sabio (Hegel).

El apéndice primero está dedicado a establecer qué es la Dialéctica, para Hegel. En primer lugar pone en claro Kojève que ella está muy lejos de ser el método de la filosofía hegeliana. La actitud del filósofo ante el Ser y lo Real es la de una contemplación puramente pasiva; su actividad se reduce a una pura y simple descripción del Ser y lo Real. "El método hegeliano no es, pues, de ningún modo "dialéctico": es puramente contemplativo y descriptivo, o sea, *fenomenológico*, en el sentido husserliano del término" (pág. 447).

El método dialéctico que no es otra cosa que el método del diálogo, de la discusión, se ha utilizado consciente y sistemáticamente en la filosofía desde Sócrates-Platón. Brevemente historia Kojève las transformaciones de la Dialéctica en Aristóteles, San Agustín, Descartes y el Idealismo alemán anterior a Hegel. Todas ellas son filosofías dialécticas en cuanto cada autor *discute* —con los anteriores o consigo mismo— sus "tesis" y *demuestra* su veracidad *refutando* las objeciones o antítesis posibles. Ahora bien, Hegel ha sido el primero en abandonar conscientemente la Dialéctica concebida como un método filosófico para limitarse a observar y describir la dialéctica que se desarrolla en el curso mismo de la historia. En efecto, toda filosofía digna de ese nombre es verdadera en un cierto sentido. "Pero ella no lo es sino relativa o temporariamente, permanece "*verdadera*" hasta que una nueva filosofía, "*verdadera*" también ella, no viene a demostrar su *error*" (págs. 458-59). Mas este movimiento dialéctico de la historia de la filosofía y de la cultura en general, no es sino la "superestructura", el reflejo de la Dialéctica real. Esta dialéctica se realiza en el mundo natural, por efecto del Trabajo, y en mundo social, por efecto de la Lucha. "En los dos casos hay negación activa efectiva de lo dado, o como dice Hegel: *movimiento dialéctico de lo real*" (pág. 463). Ahora bien, cada cambio decisivo en la evolución dialéctica del mundo suscita una filosofía que da razón de él. Por eso la dialéctica ideal es un movimiento secundario. Y a su vez "el discurso hegeliano es dialéctico en la medida en que describe la dialéctica real de la Lucha y del Trabajo, así como el reflejo "ideal" de esta Dialéctica en el pensamiento en general y en el pensamiento filosófico en particular. Pero en sí mismo el discurso hegeliano no es ni un diálogo ni una discusión; es una pura y simple descripción fenomenológica" (pág. 464). Tampoco tiene Hegel necesidad de "demostrar" lo que dice, ni de "refutar" lo dicho por los otros, porque ello ya ha sido efectuado en el discurso de la Historia por la prueba (*Bewährung*) de la Lucha y del Trabajo. Pero "esto presupone, bien entendido, el término de la Dialéctica real de la Lucha y del Trabajo, es decir, el detenimiento definitivo

de la Historia” (pág. 464). Por eso la descripción de Hegel puede ser el enunciado de la verdad absoluta, o universal y eternamente válida. Y sólo en este momento en que se detiene la Dialéctica real, puede la Dialéctica como método filosófico —negación, transformación o crítica de lo dado— ser abandonada y suplantada por la descripción pura.

Hegel ha creído encontrar una prueba, tanto de la verdad absoluta de su descripción de lo real, como del detenimiento definitivo de la Historia, en la circularidad de su Sistema de la Ciencia.

Parte Hegel de la concepción de lo real de Parménides: El ser *es*. Su análisis muestra que ella es incompleta y sólo revela uno de los aspectos de lo Real; por eso a esta *tesis* se opone una *antítesis*, con la cual se combina necesariamente en una *síntesis*, que a su vez será una nueva tesis de otra tríada. Y procediendo así, “por una repetición descriptiva correcta de la dialéctica de la historia de la filosofía” (pág. 467), Hegel llega finalmente al mismo punto de partida: “la síntesis final es también la tesis inicial” (ibid.). El discurso de Hegel agota así *todas las posibilidades* del pensamiento. No se puede oponerle ningún discurso que no forme ya parte del suyo. No se puede, pues, tomarlo como tesis que pueda ser reprimida dialécticamente. “Pero si el pensamiento de Hegel no puede ser superado por el pensamiento, y si ese pensamiento no supera él mismo lo real dado, sino que se contenta con describirlo (satisfecho de lo *que es*), ninguna negación real o ideal de lo dado es más posible. . . La circularidad de la descripción hegeliana prueba que ella es completa y, por tanto, correcta: porque una descripción errónea o incompleta no vuelve jamás sobre sí misma, deteniéndose en una laguna o finalizando en un *impasse*” (pág. 467). Prueba también que la Historia está verdaderamente acabada y justifica el método puramente descriptivo y no dialéctico del Sabio.

La segunda parte de este ensayo está dedicada a elucidar la Dialéctica del Ser y de lo Real. Aclaremos, siguiendo a Kojève, que la Ciencia de Hegel se desarrolla en tres planos superpuestos: el *fenomenológico*, en el que el Ser real aparece o se muestra al Hombre real que forma parte de lo Real” (pág. 485). La “Ciencia de las apariciones del Espíritu” es la *Fenomenología*. El plano metafísico, en el cual “el filósofo se pregunta cómo debe ser la Realidad-objetiva (*Wirklichkeit*), es decir el Mundo real (natural y humano), para poder “aparecer” de la manera como aparece efectivamente en tanto fenómeno” (ibid.). La respuesta está dada por la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu (entendido como hombre). Y, finalmente, “el filósofo se eleva al plano

ontológico para responder a la pregunta de cual debe ser el Ser mismo, tomado en tanto que *Ser*, para poder realizarse o existir como ese Mundo natural y humano descrito en la Metafísica, que aparece en la manera descrita en la Fenomenología. Y esta descripción de la estructura del ser en tanto tal, se efectúa en la *Ontología*, que Hegel llama *Lógica*" (pág. 485).

En el párrafo 79 de la 3ª edición de la *Enciclopedia* dice Hegel "Lo lógico tiene, en cuanto a su forma, tres aspectos: a) el aspecto *abstracto* o accesible al entendimiento; b) el aspecto *dialéctico* en el sentido estricto o negativamente racional; c) el aspecto *especulativo* o positivamente racional".

El primero es accesible al Entendimiento, que es el modo de pensamiento corriente del hombre: del hombre "ingenuo", del Sabio vulgar, del filósofo prehegeliano. Este pensamiento está exclusivamente dominado por la categoría ontológica de la Identidad. Como la Identidad es una categoría ontológica fundamental, el Entendimiento es verdadero, en principio, en cuanto revela uno de los aspectos del Ser: el aspecto abstracto. Pero como se detiene en él, es falso, cuando se pretende que este pensamiento coherente o idéntico refleja la totalidad del Ser. Además el Entendimiento "persiguiendo su ideal de Identidad, termina formalmente en una tautología universal vacía de sentido o de contenido" (pág. 470).

El pensamiento del Entendimiento es superado porque la autorrevelación discursiva del Ser real revela otros aspectos ontológicos fundamentales, para cuya aprehensión el pensamiento deviene Razón, que en primer término, es Razón negativa, en cuanto revela el aspecto negativamente racional, o dialéctico en sentido estricto, del Ser y de lo Real revelados. Debemos notar que no es la Razón, "la que introduce el elemento negativo en el Ser, volviéndolo así dialéctico: son las mismas entidades reales determinadas y fijas (reveladas por el Entendimiento) las que se niegan dialécticamente" (pág. 471) y la Razón no hace sino describir esta negación real.

"Identidad y Negatividad son, pues, dos categorías ontológicas primordiales y universales" (pág. 472)". Gracias a la Identidad todo ser permanece el mismo ser, eternamente idéntico a sí-mismo y diferente de los demás... Pero gracias a la Negatividad un ser idéntico puede negar o suprimir su identidad consigo mismo y devenir otro que no es, o sea, su propio contrario" (pág. 472).

El Ser simplemente idéntico, existe sólo *en sí y para los otros*, es decir, en su identidad consigo mismo y por las relaciones de diferencia que lo

ligan al resto de los seres idénticos en el seno del cosmos. “El ser que niega dialécticamente lo real dado lo conserva también en tanto que negado, es decir, en tanto irreal o “ideal”: lo conserva en tanto “sentido” del discurso por el cual lo revela. Es, pues, “consciente” de lo que niega. Y si se niega a sí mismo, es consciente de sí” (pág. 473). Existe, entonces, *para sí*.

Pero el Ser real concreto no es ni Identidad pura (que es Ser dado) ni Negatividad pura (que es Nada), sino Totalidad (que es Devenir), y que implica en sí tanto la Identidad como la Negatividad, pero suprimidas dialécticamente en y por la Totalidad. El Ser concreto y real es, pues, Ser en y para sí.

Aunque ni la Identidad ni la Negatividad, como tampoco la Totalidad, existen aisladamente, en la “descripción discursiva” de este ser real concreto, sus tres aspectos deben ser tomados *aisladamente y uno tras otro*. Resulta así un discurso dialéctico que se efectúa en tres tiempos: la *Tesis*, que describe lo real en el aspecto de la Identidad; la *Antítesis*, que describe el aspecto opuesto de la Negatividad del ser real y revela así un ser dialéctico en tanto acto de negarse tal como es dado y devenir otro. Y, finalmente, la *Síntesis* que describe al ser real en tanto Totalidad. “Ella revela un ser (dialéctico) considerándolo como *resultando* de la acción por la que se ha suprimido en tanto que ser *dado*, del que ha tomado conciencia en y por su posición misma” (pág. 479).

De otro modo: la Tesis describe el ser dado; la Antítesis la acción que niega lo dado y la Síntesis, la obra creada por la acción negadora. La transformación del ser *dado* en obra *creada* por obra de la *acción* negadora, no se hace de una sola vez, sino en el devenir histórico, *hasta llegar a una Síntesis que no implique más datos transformables*.

• Resta explicar aún la Dialéctica real de la existencia empírica o sea la “aparición” de las Dialécticas ontológica y metafísica en el plano fenomenológico.

El hombre —nos dice Hegel—, existe “en y para sí”, es decir es Totalidad o Síntesis. Por una parte es, pues, Identidad, que, ontológicamente hablando, es Ser dado (*Sein*) y, metafísicamente, es Naturaleza. La Identidad se manifiesta en el Hombre en su cuerpo, o mejor, en su “naturaleza innata” en general. Pero el Hombre no es espiritual o verdaderamente humano sino en la medida en que implica en su ser, el elemento constitutivo de la Negatividad. La Negatividad, tomada en sí misma, es nada pura: ella no es, no existe, no aparece. Sólo es (plano ontológico) en tanto negación de la Identidad, no negación absoluta,

sino negación de *lo mismo*. Sólo existe (plano metafísico) en cuanto negación real de la Naturaleza, o sea, en cuanto *Mundo humano o histórico*. Y en tanto existe también aparece (plano fenomenológico) y lo hace como la *acción libre* del Hombre. “Sobre el plano “fenomenal” (humano) la Negatividad es, pues, la *libertad* real que se realiza y se realiza y se manifiesta o se revela en tanto acción” (pág. 491).

La Libertad es Negación y, por lo tanto, sólo puede existir en tanto niega un *dato* existente, un Ser dado idéntico. Como la Libertad es lo específicamente humano, el Hombre sólo puede existir en tanto vive en un cuerpo animal (al que no podría sobrevivir) y en un Mundo natural dado. Ahora bien, la negación se realiza en tanto que *acción* efectuada, y no en tanto que pensamiento o simple deseo. La Libertad no consiste pues en una *elección* entre dos datos, sino que es la *negación activa* del dato, tanto del que es el Hombre (en tanto animal y “tradición encarnada”), como del que son el Mundo natural y el Mundo Social.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel reserva la negatividad dialéctica exclusivamente para la realidad humana. En la *Enciclopedia* afirma, en cambio, que toda entidad es dialéctica. Claro está que como la Totalidad real implica al Hombre y el Hombre es dialéctico, lo es también la Totalidad. Pero Hegel, de la dialecticidad de la Síntesis total ha concluido también, con grave error según Kojève, la dialecticidad de sus elementos constitutivos, incluyendo así en ella a la Naturaleza. En esto el filósofo habría cedido a la tradición del monismo ontológico que remonta a los griegos y es, en realidad, una ontología de la Identidad. La constitución de una ontología dualista que “parece ser la tarea filosófica principal del porvenir” (pág. 485 n.), ha sido intentada por primera vez y en forma insuficiente, dice Kojève, por Kant, siendo mérito de Heidegger haber retomado en nuestros días ese problema.

La concepción dialéctica del Hombre tiene sus raíces en la concepción pre-filosófica judeo-cristiana que, en oposición a la antropología helénica fundamentada en la Identidad, considera que el Hombre puede “devenir esencial y radicalmente diferente” (pág. 493). Y “las etapas de la Dialéctica descrita en la *Fenomenología* no son otra cosa que una serie de conversiones sucesivas que el Hombre efectúa en el curso de la historia” (pág. 493).

Esta antropología judeo-cristiana comprende tres categorías fundamentales: *Libertad*, *Historicidad* e *Individualidad*, y de todas ellas da razón la dialéctica de Hegel.

La Negatividad o Libertad humana se realiza, como queda explicado

más arriba, a partir del Deseo de Reconocimiento por medio de la Lucha y, fundamentalmente, del Trabajo. La progresiva liberación del Esclavo terminará con la supresión no-dialéctica (anulación) del Señor, en la Lucha final por la que el ex-Exclavo trabajador se crea ciudadano libre del Estado Universal y homogéneo (Imperio napoleónico).

Si la Negatividad se realiza por la Lucha y el Trabajo, la Totalidad o el Ser en sí y para sí se revela en el plano fenomenal humano como Historicidad.

Para que haya Historia es preciso que haya una realidad dada y una negación de esa realidad; pero negación *dialéctica* que, al mismo tiempo, conserve sublimado lo que ha sido negado. Conservar en tanto que negado (*aufheben*), es recordarse de lo que ha sido, habiendo devenido radicalmente distinto. “Por el recuerdo el Hombre se interioriza su pasado haciéndolo verdaderamente suyo, conservándolo en sí e insertándolo en su existencia presente” (pág. 102). El Hombre total no es sólo, pues, acción negadora, sino también una acción creadora, es decir, una *obra* creada por la negación a partir del dato que ha sido negado.

Resta dar razón a la Individualidad. A diferencia del animal, la planta o la cosa inorgánica, el ser humano no es un simple ejemplar de una especie, sino un ser único en su género, que difiere esencialmente de todos los otros hombres. “Este valor universal atribuído a algo absolutamente único es, precisamente, lo que caracteriza a la Individualidad” (página 504).

En el plano fenomenal la Individualidad aparece como realización activa del deseo específicamente humano del Reconocimiento. Pero la Individualidad no puede ser plenamente realizada, sino en y por el Estado universal y homogéneo, donde las “diferencias específicas” de clase, raza etc., son suprimidas y el Estado se refiere directamente al ciudadano como individuo. Este Estado sólo se alcanza al término del proceso histórico, que resulta así la “realización progresiva de la *Individualidad*, por la satisfacción progresiva, activa o libre del deseo de Reconocimiento” pág. 506).

Individualidad, Libertad e Historicidad no son sino tres aspectos de la Totalidad real que es la existencia del ser mismo del Hombre. La Individualidad revela la Totalidad en cuanto implica Identidad; la Libertad manifiesta la Totalidad en cuanto implica Negatividad; la Historicidad es la aparición de la Totalidad en cuanto tal.

La última parte de este apéndice y la totalidad del siguiente están dedicados a la idea de la muerte en la filosofía de Hegel.

Hemos visto ya que Hegel acepta la tradición antropológica judeo-cristiana que considera al Hombre un *Individuo libre histórico*. Pero esta concepción, que es radicalmente religiosa, afirma la inmortalidad o la infinitud del hombre. “Ahora bien, según Hegel el ser “espiritual” o “dialéctico” es necesariamente *temporal y finito*. La noción de un Espíritu infinito y eterno es contradictoria en sí misma” (pág. 535), porque el ser infinito es, necesariamente el Ser dado “natural”, eternamente idéntico a sí mismo. Por eso la Teología cristiana “ha debido renunciar a la libertad humana y, por consecuencia, a la historicidad y a la individualidad verdaderas del Hombre. Así las tres categorías antropológicas fundamentales no fueron aplicadas textualmente sino al Espíritu verdadero que es Dios” (pág. 536). Hegel acepta, pues, la tradición antropológica judeo-cristiana, pero “bajo una forma radicalmente laicizada o atea” (ibid). El Espíritu absoluto de que habla Hegel no es Dios, sino la “totalidad espacio-temporal del Mundo natural que implica el Discurso humano revelando a ese mundo y a sí mismo” (ibid).

La noción de la muerte permite dar razón del *Individuo libre histórico* (Persona), que es el hombre.

Queda dicho ya que Hegel identifica Libertad y Negatividad. “Pero la Negatividad tomada en sí misma no es otra cosa que la Nada, que puede manifestarse como muerte” (pág. 554). Si la libertad es Negatividad y si la Negatividad es Nada y muerte “no hay libertad sin muerte y sólo un ser mortal puede ser libre” (ibid).

Ahora bien, la Libertad se *realiza* únicamente en la Historia, de modo que “el hombre no puede *ser* libre sino en la medida en que es histórico... Y ya que la libertad negadora implica y presupone la muerte, solo un ser mortal puede ser verdaderamente histórico” (pág. 556).

Finalmente, también la *individualidad* humana está condicionada por la muerte. El Individuo es, en términos de Hegel, una síntesis de lo Particular y lo Universal, “y el Hombre no es un individuo, sino en la medida en que la *universalidad* de las posibilidades de su ser se asocia en él con la *particularidad* única en su género de sus realizaciones y manifestaciones. Es únicamente porque es infinito en potencia y siempre limitado en acto por su muerte, que el Hombre es un individuo libre” (pág. 518).

El hombre es el único ser en el mundo que sabe tiene que morir. Como su perfección se alcanza en la plenitud de la conciencia de sí, y el hombre es esencialmente finito, “es en la aceptación consciente de la finitud que culmina la existencia humana. Y es la plena comprensión

(discursiva) del sentido de la muerte la que constituye esta Sabiduría hegeliana, que termina la Historia proporcionando al Hombre la satisfacción” (pág. 570).

Al correr de los temas que hemos elegido para exponer, puede advertirse la plena actualidad de la Fenomenología. Kojève no hace referencias a la filosofía contemporánea salvo algunas notas en que se refiere exclusivamente a Heidegger, subrayando, especialmente, la condición atea de ambas filosofías. Citemos, una vez más sus muy personales opiniones. “Hegel es el primero en haber intentado una filosofía atea y finitista con relación al Hombre (al menos en Lógica grande y en los escritos anteriores)... Pero muy pocos de sus lectores han comprendido que la dialéctica significaba, en último análisis el ateísmo... En nuestros días Heidegger es el primero en haber intentado una filosofía atea completa. Pero no parece que haya ido más de la más de la antropología fenomenológica desarrollada en el primer volumen de *Sein und Zeit*. Esta antropología (sin ninguna duda notable y auténticamente filosófica) no agrega en el fondo nada nuevo a la antropología de la *Fenomenología* (que, por otra parte, no se habría comprendido jamás si Heidegger no hubiera publicado su libro); pero el ateísmo o finitismo ontológico son allí implícitamente afirmados de una manera perfectamente consecuente” (pág. 525 n.).

No deja de ser lamentable que M. Kojève no haya podido hacer, en sus tareas, el paréntesis necesario para estructurar en la unidad orgánica de un libro sus valiosísimos aportes; pero aún así, no pierden ellas su importancia fundamental para ayudarnos a penetrar, a la luz de su perspicua y coherente interpretación, la intrincada y genial obra de Hegel.

ANDRÉS MERCADO VERA.

Buenos Aires, Enero 1949.

INSTITUTOS DE LA FACULTAD

INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA

Director : JOSÉ IMBELLONI

INSTITUTO DE DIDÁCTICA

Director : JUAN E. CASSANI

INSTITUTO DE FILOLOGÍA

Director : ENRIQUE FRANÇOIS

- a) Sección Clásica (Anexa a la dirección del Instituto).
- b) Sección románica, *director* : Alonso Zamora Vicente.

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Director : CARLOS ASTRADA

- a) Sección de filosofía (Anexa a la dirección del Instituto).
 - b) Sección de psicología, *director* : Luis F. García de Onrubia.
 - c) Sección de estética, *director* : Luis J. Guerrero.
- Director adscripto* : José R. Destéfano.

INSTITUTO DE GEOGRAFÍA

Director : ROMUALDO ARDISSONE

- a) Sección de antropogeografía (Anexa a la dirección del Instituto).
- b) Sección de geografía física, *director* : Federico A. Daus.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Director : DIEGO LUIS MOLINARI

- a) Sección argentina y americana (Anexa a la dirección del Instituto).
- b) Sección antigua y medieval, *director* : Alberto Freixas.
- c) Sección española, *director* : Claudio Sánchez Albornoz.

INSTITUTO DE LITERATURA

Director : GERARDO MARONE

- a) Sección neolatina (Anexa a la dirección del Instituto).
- b) Sección argentina y americana.
- c) Sección anglogermánica, *director* : Juan C. Probst.

BIBLIOTECA

Director : AUGUSTO RAÚL CORTAZAR

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Miguel Angel Virasoro : EXISTENCIA Y VIDA

Carlos Astrada : VITALIDAD DE LA « FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU »

RESONANCIAS CONTEMPORANEAS DE LA « FENOMENOLOGIA
DEL ESPIRITU »

Por Miguel Angel Virasoro, Pedro von Haselberg,
Francisco González Ríos y Andrés Mercado Vera