

OTRAS OBRAS DEL AUTOR  
publicadas por  
TAURUS EDICIONES

- *Sociologica* (en colaboración con Max Horkheimer) (Col. «Ensayistas», n.º 44).
- *La ideología como lenguaje* (Col. «Ensayistas», n.º 78).
- *Dialéctica negativa* (Col. «Ensayistas», n.º 133).
- *Terminología filosófica, I y II* (Col. «Ensayistas», núms. 143-144).
- *Teoría estética* (Col. «Ensayistas», n.º 150).

EN PREPARACION:

- *Críticas de la razón literaria.*
- *Minima moralia.*
- *Introducción a la sociología de la música.*

THEODOR W. ADORNO

# TRES ESTUDIOS SOBRE HEGEL

Versión castellana  
de  
VICTOR SANCHEZ DE ZAVALA

*taurus*



Título original: *Drei Studien zu Hegel*  
© 1963, SUHRKAMP Verlag, Frankfurt am Main.  
(El texto *Aspekte der hegelschen Philosophie*,  
© 1957, SUHRKAMP Verlag, Frankfurt am Main.)

Primera edición: 1969  
Segunda edición: 1974  
Tercera edición: 1981

© TAURUS EDICIONES, S. A.  
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - MADRID-6  
ISBN: 84-306-1061-8  
Depósito legal: M. 30.484-1981  
*PRINTED IN SPAIN*

*Dedicado a*  
KARL HEINZ HAAG

## ASPECTOS

Una ocasión cronológica como el 125 aniversario de la muerte de Hegel podría inducir a lo que se llama una apreciación crítica. Pero este concepto se ha vuelto insufrible (supuesto que, por lo demás, haya servido de algo en otro tiempo): anuncia, por parte de quien posea la cuestionable dicha de vivir después y esté obligado por su profesión a ocuparse de aquel sobre el que haya de hablar, la desvergonzada pretensión de señalar soberanamente al difunto su puesto y, de este modo, colocarse en cierto sentido por encima de él; y en la abominable pregunta de qué significan para el presente Kant y, ahora, Hegel (ya el llamado renacimiento hegeliano comenzó hace medio siglo con un libro de Benedetto Croce que se comprometía a desenredar lo vivo y lo muerto de Hegel) resuena semejante presunción. No se lanza, en cambio, la pregunta inversa, la de qué significa el presente ante Hegel: si, por ejemplo, la razón a que, tras los tiempos de la suya, la absoluta, nos figuramos haber llegado no se encuentra, en realidad, sumamente rezagada tras aquélla y se ha acomodado al mero ente, cuya carga la razón hegeliana quería poner en movimiento valiéndose de la que impera en el ente mismo. Todas las apreciaciones críticas caen bajo el juicio expresado en el prólogo de la *Fenomenología*

*del espíritu*, juicio que se aplica a las que son únicamente sobre las cosas, porque no están en las cosas; ante todo, les falta la seriedad y obligatoriedad de la filosofía de Hegel, dado que siguen ejercitando a su respecto lo que él, despectivamente—y con todo derecho de serlo—, llamó una filosofía de punto de vista. Si no se quiere rebotar de él con las primeras palabras que se digan, es preciso, por insuficientemente que se haga, comparecer ante la pretensión de verdad de su filosofía, en lugar de parlotear meramente de ella desde arriba y, por consiguiente, por debajo de ella.

De igual modo que otros sistemas especulativos conclusos, aprovecha tal filosofía la dudosa ventaja de no tener que admitir crítica alguna: toda la que se dirija a los detalles será parcial, marrará el todo, que, de todos modos, la tiene en cuenta; mas, a la inversa, criticar el todo como todo sería abstracto, «sin mediación», y dejaría de lado el motivo fundamental de la filosofía hegeliana: que no cabe destilarla de ninguna «sentencia», de ningún principio general, y sólo se acredita como totalidad, en la concreta compleción de todos sus momentos. Por lo que únicamente honrará a Hegel quien, sin dejarse intimidar por el pavor ante la enredosidad poco menos que mitológica de un proceder crítico que aquella totalidad parece volver falso en todos los casos, en vez de otorgarle o denegarle, favorable o desfavorablemente, méritos, persiga el todo tras del cual él mismo iba.

© Dificilmente habrá pensamiento teórico alguno de cierto aliento que, sin haber atesorado en sí la filosofía hegeliana, pueda hoy hacer justicia a la experiencia de la conciencia; y, verdaderamente, no de la conciencia sola, sino de la viva y corporal de los hombres. Pero no se ha de explicar tal cosa con el escuálido *aperçu* de que el idealista absoluto se habría convertido en un rea-

lista todavía mayor y, sobre todo, en una persona con una aguda mirada histórica: las calas de Hegel en los contenidos, que osaron llegar hasta la irreconciliabilidad de las contradicciones de la sociedad burguesa, no se pueden separar, como de un gravoso añadido, de la especulación (cuyo concepto vulgar no tiene nada que ver con el hegeliano); por el contrario, la especulación fue lo que las maduró, y pierden su sustancia en cuanto se las concibe como meramente empíricas. La doctrina de que lo *a priori* es también *a posteriori* (doctrina que en Fichte era programática y que solo con Hegel pasa a la efectividad) no es ninguna audaz flor retórica, sino el nervio vital hegeliano: inspira tanto la crítica de la empirie testaruda como la del apriorismo estático. Y donde Hegel deja hablar al material opera el pensamiento de la identidad de sujeto y objeto en el «espíritu», identidad originaria que se escinde y se reúne de nuevo: si no fuese así, el contenido del sistema, de una riqueza tan inagotable, sería, o mero apilamiento de datos y prefilosófico, o simplemente dogmático y sin estrictez. Richard Kroner se ha revuelto con razón contra la manera de describir la historia del idealismo alemán como si fuese un progreso rectilíneo desde Schelling a Hegel: antes bien, éste se defendió del momento dogmático de la filosofía schellinguiana recurriendo al impulso gnoseológico fichtiano e incluso kantiano; así, la dinámica de la *Fenomenología del espíritu* comienza siendo gnoseológica, para después, sin duda (como ya se esboza en la Introducción), hacer saltar las posiciones de una teoría del conocimiento aislada—o, en el lenguaje hegeliano, abstracta—. La plenitud de lo concreto, que en Hegel queda interpretada por el pensamiento y al cual, a su vez, nutre, no corresponde tanto, pues, a su talante realista cuanto a su modo de efectuar la anamnesis, la inmersión del espíritu en sí mismo (o,

5/0

con las palabras de Hegel, al entrar en sí y recogerse en sí del ser). Si, para salvar el contenido material de la filosofía hegeliana frente a la supuestamente anticuada y arbitraria especulación, quisiéramos planchar su idealismo, no nos quedaría entre las manos otra cosa que positivismo, una sosa historia espiritual; pero lo que él pensó tiene incluso un rango enteramente distinto que el del embutir en totalidades (ante las que las ciencias particulares cierran los ojos): su sistema no es una organización de asilo científico, como tampoco un conglomerado de observaciones geniales. Y cuando se estudia su obra le parece a uno, en ocasiones, que el progreso que el espíritu se imagina haber efectuado a partir de la muerte de Hegel y contra él, tanto merced a una metodología clara como gracias a una empirie invulnerable, es una peculiar regresión; mientras que a los filósofos que creen conservar algo de su herencia se les escapa la mayor parte de aquel concreto contenido sobre el que se puso a prueba antes que nadie el pensamiento hegeliano.

Acordémonos, por ejemplo, de la teoría de la forma [*Gestalt*] ampliada que con Köhler, primeramente, se ha convertido en una especie de filosofía. Hegel reconoció la preeminencia del todo con respecto a sus partes, finitas, insuficientes y contradictorias cuando se las confronta con él; pero ni derivó una metafísica del principio abstracto de la totalidad, ni glorificó al todo en cuanto tal en nombre de la «buena forma»: de igual modo que no independizó las partes frente al todo, como elementos suyos, sabía perfectamente el crítico del Romanticismo que el todo sólo se realiza a través de las partes, únicamente a través de la desgarradura, de la distanciaci3n, de la reflexi3n; en resumen, de todo lo que es anatema para la teorí a de la forma. Su todo es, en definitiva, solamente el dechado y quintaesencia

de los momentos parciales, que en cada instante remiten fuera de sí mismos y brotan, disociándose unos de otros; no es nada que estuviese más allá de ellos. A esto es a lo que apunta la categoría de totalidad, que es incompatible con toda inclinaci3n armonizadora (por mucho que el Hegel tardí o la haya abrigado subjetivamente); y su pensamiento crítico ha alcanzado de igual modo a la constataci3n de lo desvinculado como al principio de continuidad: en el conjunto complejo no hay un paso continuo, sino un vuelco; el proceso no transcurre por aproximaci3n de los diversos momentos, sino mediante un salto. Mas si bien la moderna teorí a de la forma, en la interpretaci3n dada por Max Scheler, protesta vivamente contra el subjetivismo gno-seol3gico tradicional e interpreta como algo ya determinado y estructurado el material sensorial, el estado en que se dan los fenómenos (que para el conjunto de la tradici3n kantiana quedaba descalificado, ca3tico), Hegel habí a hecho hincapié con toda energí a en tal determinaci3n del objeto, sin por ello convertir en un ídolo la certidumbre sensorial (con cuya crítica comienza la *Fenomenología del espíritu*), como tampoco ninguna intuici3n intelectual: justamente a través del idealismo absoluto, que no deja que nada se quede fuera del sujeto dilatado hasta lo infinito, sino que mete a la fuerza todo dentro del circuito de la immanencia, se resuelve la oposici3n entre la conciencia conferidora de forma y de sentido y la mera materia. En Hegel se encuentra explícitamente toda la crítica posterior del llamado formalismo, tanto de la teorí a del conocimiento como de la ética, por más que no por ello—como antes que él Schelling y actualmente la ontología existencial—salta-se de un brinco a lo supuestamente concreto: la expansi3n sin límites que en él encontramos desde el sujeto al espíritu absoluto tiene como consecuencia que se

presente fácticamente, como momento inherente a este espíritu, no únicamente el sujeto, sino asimismo el objeto, y reivindicando íntegramente su propio ser; por lo cual la misma tan admirada riqueza de materiales de Hegel es función del pensamiento especulativo, y él fue el primero que contribuyó a que éste no siguiese meramente hablando sobre los instrumentos del conocimiento, sino que dijese lo esencial acerca de sus objetos esenciales (no obstante que no suspendiese jamás la autorreflexión crítica de la conciencia). En la medida en que cabe hablar de un realismo en Hegel, estriba en el impulso de su idealismo, no le es heterogéneo; tendencialmente, el idealismo hegeliano se saca fuera de sí mismo.

En modo alguno cabe despachar como una petulancia del concepto al que se hubiese dado suelta precisamente la máxima agudeza idealista de su pensamiento, esto es, la construcción del sujeto-objeto. Ya en Kant lo que constituía la fuente secreta de energía era la idea de que el mundo dividido en sujeto y objeto (en el que, algo así como prisioneros de nuestra propia constitución, solo nos las habemos con fenómenos) no es lo último que hay; a lo cual añade Hegel algo nada kantiano: que al captar nosotros conceptualmente el recinto y límites fijados a la subjetividad, al contemplar ésta como «mera» subjetividad, hemos traspuesto ya sus límites. Y Hegel, que en muchos respectos es un Kant que se ha encontrado a sí mismo, se ve llevado por ello a concluir que, de acuerdo con su propia idea, el conocimiento—si es que hay semejante cosa—es conocimiento total, que todo juicio unilateral alude por su simple forma a lo abstracto, y que no descansará hasta quedar en suspenso [*aufgehoben*]\* en ello. El

\* Traducimos siempre *aufheben* y *aufgehoben werden* por

idealismo absoluto no desdeña temerariamente los límites de la posibilidad del conocimiento, sino que busca las palabras con que decir que en todo conocimiento que propiamente lo sea se encuentran ínsitas, sin más, las indicaciones necesarias para ser pagado por la verdad, y que el conocimiento, para serlo y no una simple duplicación del sujeto, ha de ser más que meramente subjetivo, ha de ser una objetividad análoga a la razón objetiva de Platón (cuya herencia se impregna en Hegel químicamente con la subjetiva filosofía trascendental. Hablando hegelianamente—y, a la vez, mediante una interpretación que lo refleja una vez más y lo altera centralmente—podría decirse que en él la construcción del sujeto absoluto hace justicia a una objetividad irresoluble en subjetividad. Paradójicamente, es el idealismo absoluto quien emancipa el método al que en la Introducción de la *Fenomenología* se le llama el «mero mirar»; y es él sólo el que capacita a Hegel para pensar a partir de la cosa que sea y para responsabilizarse algo así como pasivamente de su propio contenido, puesto que, por virtud del sistema, se ve llevada a su identidad con el sujeto absoluto: las cosas mismas hablan en una filosofía que se hace fuerte en probar que es una y la misma cosa con ellas. Por mucho que el Hegel fichtiano haya subrayado el pensamiento de la «posición», del engendrar por el espíritu, y por enteramente activa y

«dejar en suspenso» y «quedar en suspenso», respectivamente, ya que, por una parte, estas expresiones reflejan bastante bien el matiz de operación con cosas físicas que poseen estos verbos alemanes y, por otra, no es aconsejable reservarlos para traducir otros verbos de este idioma (frente a lo que sucede con «superar», «sublimar»—Adorno emplea *sublimieren* en esta misma obra—o «cancelar»). «Suspendere» queda así libre, esto es, al margen del término técnico que hemos forjado para corresponder a esta compleja voz alemana. (N. del T.)

prácticamente que haya pensado su concepto de desarrollo, no menos pasivamente, sin embargo, se encuentra a la vez ante lo determinado: comprenderlo no significa otra cosa que obedecer a su propio concepto. En la fenomenología husserliana la doctrina de la receptividad espontánea desempeña cierto papel; también esta doctrina es hegeliana de punta a cabo, si bien en él no está limitada a un tipo determinado de actos de la conciencia, sino que se despliega por todos los niveles de la subjetividad tanto como los de la objetividad: Hegel se inclina por doquier ante la esencia propia del objeto, por doquier le es renovadamente inmediato, pero precisamente tal subordinación a la disciplina de la cosa exige el máximo esfuerzo del concepto; y triunfa en el instante en que las intenciones del sujeto se extingan en el objeto. La crítica de Hegel acierta en el vacío centro a la estática descomposición del conocimiento en sujeto y objeto, que a la lógica de la ciencia hoy aceptada le parece cosa obvia, y a aquella teoría residual de la verdad según la cual es objetivo lo que reste una vez que se hayan tachado los llamados factores subjetivos; y las acierta tanto más mortalmente cuanto que no opone a ellas ninguna irracional unidad de sujeto y objeto, sino que mantiene los momentos de lo subjetivo y lo objetivo, que en cada caso se distinguen entre sí, y, con todo, los concibe como resultado de una mediación recíproca. Y el darse cuenta de que en los dominios de las llamadas ciencias sociales (y dondequiera que el objeto mismo experimente la mediación del «espíritu») se logra que los conocimientos sean fructíferos no excluyendo el sujeto, sino en virtud de su supremo empeño, merced a todas sus inervaciones y experiencias, este caer en la cuenta que se arranca a viva fuerza, gracias a la reflexión sobre sí, a las ciencias sociales que se resisten a él, proviene del conjunto

del sistema hegeliano; intelección que le otorga superioridad sobre el ejercicio de la ciencia que, al mismo tiempo que se enfurece contra el sujeto, experimenta una regresión al registro precientífico de hechos, datos fácticos y opiniones sueltos, o sea, de lo subjetivo más vano y fortuito. Por muy sin reservas que se entregue Hegel a la determinación de su objeto, esto es, propiamente, a la dinámica objetiva de la sociedad, se halla radicalmente inmune, en virtud de su concepción de la relación existente entre sujeto y objeto (concepción que es suficiente en todo conocimiento de hechos), frente a la tentación de aceptar acríticamente la fachada: no en vano ha pasado a encontrarse en medio mismo de la lógica la dialéctica de la esencia y el fenómeno; cosa de que conviene acordarse en una situación en la que los administradores de la dialéctica en su versión materialista—esa cháchara de pensamientos oficiales en el bloque oriental—la han degradado a irreflexiva teoría de simple copia; pues la dialéctica, una vez limpia del fermento crítico, se presta tanto al dogmatismo como en otro tiempo lo hizo la inmediatez de la intuición intelectual schellinguiana, contra la que se enderezó el filo de la polémica de Hegel. Este había hecho justicia a la crítica de Kant al criticar, a su vez, el dualismo kantiano de forma y contenido y al arrastrar a una dinámica las rígidas determinaciones diferenciales de Kant y—de acuerdo con la interpretación de Hegel—asimismo de Fichte, mas sin sacrificar, por ello, la indisolubilidad de los momentos a una chata identidad inmediata; en su idealismo, la razón se convierte en crítica (en un sentido que critica reiteradamente a Kant) al hacerse negativa, movilizadora de la estática de los momentos, que, sin embargo, se conservan como tales: la reflexión atraviesa de tal manera todos los polos que Kant había contrapuesto entre sí (la forma y el conte-

nido, la naturaleza y el espíritu, la teoría y la praxis, la libertad y la necesidad, la cosa en sí y el fenómeno) que ninguna de estas determinaciones queda parada, a modo de algo último; y cada una de ellas requiere por sí misma exactamente aquel otro momento que en Kant se le contraponía. De ahí que en Hegel mediación no quiera jamás decir, como se figura esa mala inteligencia que no ha podido ser más fatal y que procede de Kierkegaard, algo intermedio entre unos extremos, sino que acontece a través de los extremos y en ellos mismos: tal es el aspecto radical de Hegel, que es incompatible con todo moderantismo. Pues, según él muestra, lo que la filosofía tradicional espera hacer cristalizar en unas entidades ontológicas fundamentales no son ideas colocadas en forma discreta unas frente a otras, sino que cada una de ellas exige su opuesta, y el proceso es la relación de todas entre sí. Mas de esta forma se altera tan profundamente el sentido de la ontología que parece ocioso aplicarlo—según querrían hacer actualmente varios intérpretes de Hegel—a una llamada estructura fundamental cuya esencia consiste precisamente en no serlo, en no ser ὑποκείμενον; de la misma manera que, en el sentido de Kant, no es posible ningún mundo, ningún *constitutum* sin las condiciones subjetivas de la razón, de lo *constituens*, la autorreflexión hegeliana del idealismo añade que tampoco cabe ningún *constituens*, no caben ningunas condiciones generadoras del espíritu que no hayan sido abstraídas de sujetos fácticos y, por lo tanto, en último término, a su vez, de algo no meramente subjetivo, del «mundo»; pues, merced a la insistente respuesta que se le había venido dando, Hegel perdió confianza en el fatal legado de la metafísica tradicional, en la pregunta por un último principio.

Por ello no se puede comparar la dialéctica (quinta-

esencia de la filosofía hegeliana) a ningún principio metódico ni ontológico que la caracterizase de manera semejante a como lo hacen la doctrina de las ideas al Platón intermedio o la monadología a Leibniz: dialéctica no quiere decir un mero proceder del espíritu mediante el cual se sustrajese éste a su objeto (ocurre en él literalmente lo contrario, una confrontación permanente del objeto con su propio concepto), como tampoco una visión en cuyo esquema hubiese que comprimir la realidad; la dialéctica es tan poco aficionada a la definición aislada como apta para encajar a su vez en una, cualquiera que sea: es un impertérrito afanarse por obligar a que se emparejen una conciencia de la razón crítica de sí misma y la experiencia crítica de los objetos. El concepto científico de verificación es natural de aquel reino de conceptos rígidos y separados—como los de teoría y experiencia—al que Hegel declaró la guerra; pero si quisiéramos, justamente, pedirle su verificación a aquella doctrina de la dialéctica, precisamente tal doctrina, a la que la ignorancia suele despachar como camisa de fuerza de los conceptos, se ha verificado en las fases históricas más recientes en una medida que constituye un dictamen sobre la tentativa de ajustarse a las circunstancias prescindiendo de la supuesta arbitrariedad de tal construcción [especulativa]: Hitler, de acuerdo con su propia ideología y como alguacil tolerado de otros intereses más fuertes, salió dispuesto a exterminar el bolchevismo, mientras que su guerra ha proyectado sobre Europa la gigantesca sombra del mundo eslavo, mundo del que Hegel ya decía, lleno de presentimientos, que no había entrado aún en la historia; pero lo que le facultó a Hegel para ello no fue ninguna mirada histórica profética, sino esa energía constructiva que penetra en lo que haya sin

por eso renunciar a sí misma en cuanto razón, crítica y conciencia de la posibilidad.

No obstante todo esto, aun cuando la dialéctica hace patente la imposibilidad de reducir el mundo a un polo subjetivo fijado, y persigue metódicamente la negación y producción alternativas de los momentos subjetivos y objetivos, la filosofía de Hegel, por ser una filosofía del espíritu, se aferró al idealismo; mas sólo la doctrina (inherente a tal idealismo) de la identidad del sujeto y el objeto, la cual, por su pura forma, va a parar siempre a la preeminencia del sujeto, le otorgó aquella fuerza de lo total que llevó a cabo el trabajo negativo, la fluidificación de los conceptos aislados, la reflexión de lo inmediato y, luego, el dejar otra vez en suspenso la reflexión. En su *Historia de la filosofía* se encuentran las formulaciones más drásticas al respecto, según las cuales no solamente es la filosofía fichtiana la perfección y acabamiento de la kantiana (como el mismo Fichte había asegurado siempre), sino que llega Hegel a decir que no hay «fuera de la de éste y la de Schelling ninguna filosofía»<sup>1</sup>: lo mismo que Fichte, pretendió sobrepujar en idealismo a Kant disolviendo el momento no propio de la conciencia, el momento dado de la realidad, en una posición del sujeto infinito. Y, frente al carácter radicalmente quebradizo del sistema kantiano, encareció—e incluso acrecentó—la superior consecuencia de sus seguidores; no le chocó que las quiebras kantianas bosquejasen justamente aquel momento de no identidad que, de acuerdo con su propia manera de ver las cosas, acompaña inevitablemente a la filosofía de la identidad, sino que, por el contrario, juzga a Fichte del siguiente modo: «Fichte dejó en suspenso esta falta, la descuidada inconsecuencia kantiana por

<sup>1</sup> Hegel, WW 19, pág. 611 [v. cast., págs. 460-1].

la que la totalidad del sistema carece de unidad especulativa... Su filosofía es cultivo de la forma en sí (la razón se sintetiza en sí misma, es síntesis del concepto y la realidad) y, sobre todo, una presentación más consecuente de la filosofía kantiana»<sup>2</sup>. El acuerdo con Fichte llega todavía más allá: «La filosofía fichtiana posee la gran ventaja e importancia de haber sentado que la filosofía tiene que ser una ciencia que proceda de un solo axioma supremo, del cual se deriven necesariamente todas las determinaciones; su grandeza es la unidad del principio y el intento de desarrollar a partir de él, en forma científicamente consecuente, todo dicho, de construir todo el mundo»<sup>3</sup>. Pocas cosas podrían revelar más pregnantemente que estas palabras la relación de Hegel con el idealismo, llena en sí misma de contradicciones: pues lo que constituye el contenido de la filosofía hegeliana es que no cabe expresar la verdad (en Hegel, el sistema) como si fuese semejante axioma, como un principio originario, sino que sería la totalidad dinámica de todas las proposiciones que se engendren unas a otras en virtud de su contradicción; ahora bien, tal cosa es exactamente lo opuesto al intento fichtiano de extraer el mundo de la pura identidad, del sujeto absoluto, de una posición originaria. Pese a lo cual, Hegel admite enfáticamente como válido el postulado de Fichte del sistema deductivo; sólo que él otorga a este segundo axioma un peso infinitamente mayor que el concedido en la propia *Teoría de la ciencia* [de Fichte]: no insiste—en el lenguaje hegeliano—en la «forma absoluta», que Fichte había asido y que la realidad debería encerrar en sí, sino que se construye la realidad misma al captar con el pensamiento la con-

<sup>2</sup> Hegel, WW 19, pág. 613 [v. cast., pág. 462].

<sup>3</sup> *Id.*, pág. 615 [v. cast., pág. 464].

traposición entre el contenido y la forma y—si se quiere—al desplegarse a partir de la forma misma el contenido opuesto a ella. En la decisión de no tolerar límite alguno y de liquidar todo residuo de determinación diferenciadora, Hegel dio literalmente cien vueltas al idealismo fichtiano; por lo cual precisamente pierden los aislados axiomas de Fichte su significación de remate. Hegel sabía perfectamente la insuficiencia de un axioma abstracto, situado más allá de la dialéctica, del cual debiera seguirse todo; y lo que se tiene ya en Fichte, pero no se desarrolla todavía, lo convierte en motor del filosofar: la consecuencia que procede del axioma niega éste y, a la vez, quebranta su preeminencia absoluta; de ahí que Hegel se viese obligado tanto (en la *Fenomenología*) a empezar partiendo del sujeto y captar a la vista del automovimiento de éste todos los contenidos concretos, como, a la inversa (en la *Lógica*), a instituir con el ser el movimiento del pensamiento. Cuando se la entiende debidamente, la elección del punto de partida, de lo que en cada momento sea lo primero, es indiferente para la filosofía hegeliana: ésta no reconoce semejante elemento primero como si fuese un principio fijo que permaneciese inalteradamente igual a sí mismo en el avanzar del pensamiento. Así, pues, Hegel deja muy a la zaga, de este modo, toda la metafísica tradicional y el concepto pre-especulativo del idealismo; pero, con todo, no abandona este último: la absoluta estrictez y clausura del curso del pensamiento, a la que, con Fichte, aspira (frente a Kant), ha estatuido ya, por serlo, la prioridad del espíritu, por más que en cada nivel tanto el sujeto se determine en cuanto objeto como, viceversa, éste se determine en cuanto sujeto. Mas al atreverse a probar el espíritu que observe que todo lo que hay es conmensurable con el *logos*, con las determinaciones intelectuales (por serlo

con el espíritu mismo), éste se erige en algo ontológicamente último, aunque comprenda juntamente la falacia que en ello yace (la del *a priori* abstracto) y se esfuerce por alejar esta su propia tesis general. En la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se encierra algo de la voluntad del sujeto de saltar sobre la propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto. Lo cual explica una contradicción que no está resuelta, pese a la propia exigencia hegeliana de consecuencia omnilateral, la de que la dialéctica del sujeto-objeto, desprovista como está de todo concepto supremo abstracto, constituya el todo y, sin embargo, se realice como vida del espíritu absoluto: la quintaesencia de lo condicionado sería lo incondicionado. Y no en último término se apoya aquí eso que flota en la filosofía hegeliana y que ello mismo está en el aire, su escándalo permanente: el que el nombre de su concepto especulativo supremo, incluso el de lo absoluto, de lo ab-suelto sin más calificaciones, sea literalmente el nombre de aquello, lo que está flotando. Pero el escándalo hegeliano no se ha de atribuir a ninguna falta de claridad ni confusión, sino que constituye el precio que ha de pagar Hegel por la consecuencia absoluta (la cual choca con las barreras del pensar consecuente sin poder quitarlas de en medio). En lo mal compuesto y achacoso de la dialéctica hegeliana se encuentra esta su máxima verdad, la de su imposibilidad—por mucho que ella, la teodicea de la autoconciencia—, carezca de autoconciencia de tal cosa.

Mas con ello se ofrece Hegel a la crítica del idealismo, a una crítica inmanente, como reclamaba él de toda crítica: su crecida le alcanzó a él mismo. Richard Kroner ha caracterizado la relación entre Hegel y Fichte con palabras que, por lo demás, en cierto modo convienen ya a este último: «El yo, en cuanto que median-

te la reflexión se contraponga a todo lo demás, no se distingue de lo demás: en cuanto tal corresponde más bien a lo contrapuesto, a las leyes impuestas, a los contenidos mentales, a los momentos de su actividad»<sup>4</sup>. La respuesta del idealismo alemán a esta intelección del condicionamiento del yo (adquirida de nuevo trabajosamente por la filosofía de la reflexión en su perfeccionamiento científico moderno) consiste—dicho toscamente—en la distinción fichtiana entre individuo y sujeto, y, en definitiva, en la kantiana entre el yo como sustrato de la psicología empírica y el yo pienso trascendental: el sujeto finito es, como decía Husserl, un trozo del mundo, y, afectado como está él mismo por la relatividad, no basta para fundamentar lo absoluto; lo cual supone ya que, como «*constitutum*» kantiano, es preciso elucidarlo primeramente mediante la filosofía trascendental. Frente a esto, el yo pienso, la pura identidad (pura en el enfático sentido kantiano), se toma como algo independiente de toda facticidad espacio-temporal: sólo entonces se deja resolver sin residuo en su concepto todo lo existente. Kant, sin embargo, no llegó a efectuar este paso: del mismo modo que, por un lado, las formas categoriales del yo pienso requieren un contenido que les corresponda y que no provenga de ellas mismas, para posibilitar la verdad (o sea, el conocimiento de la naturaleza), por el otro se respetan el yo pienso mismo y las formas categoriales kantianas como una especie de datos; así, pues, en el «para nosotros» que Kant emplea una y otra vez sin reflexionar sobre él, con ensimismada ingenuidad, se reconoce la referencia de las formas categoriales precisamente a lo existente aludido, a saber, a los hombres (referencia no

<sup>4</sup> Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1924, t. II, pág. 279.

solamente respecto de su aplicación, sino asimismo en cuanto a su propio origen); y la reflexión kantiana quedó interrumpida en este punto, atestiguando la irreducibilidad de lo fáctico al espíritu, el cruce de los diversos momentos. Fichte no llegó a decidirse acerca de ello: lanzó sin contemplaciones sobre Kant la distinción entre el sujeto trascendental y el empírico, e intentó, por mor de la irreconciliabilidad de ambos, arrancar el principio del yo a la facticidad, justificando de esta suerte el idealismo en aquella absolutez que luego se convirtió en el medio en que había de vivir el sistema de Hegel. Así puso en libertad el radicalismo fichtiano lo que se albergaba en la semioscuridad de la fenomenología trascendental, pero, contra su voluntad, también salió a luz el carácter discutible de su propio sujeto absoluto: él mismo dijo de éste que era una abstracción<sup>5</sup> (cosa que se han guardado cuidadosísimamente de llamarle todos los idealistas tardíos, y, entre ellos, ciertamente, los ontólogos). Sin embargo, el «yo puro» ha de ocasionar aquello de lo cual se lo abstrae, que, a su vez, le ocasionará en la medida en que sin semejante abstracción es simplemente imposible pensar su propio concepto; pues no cabe independizar

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, J. G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en WW (reimpresión de la edición completa publicada por J. H. Fichte), I [§ 3], págs. 425-6, y *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, loc. cit. [§ 6], págs. 477-8 [en cuanto a ediciones más recientes, se encuentran estos pasajes en las *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* (reimpresión de la ed. de F. Medicus, de 1911), Darmstadt, Wissenschaftliche B., 1962, t. III, págs. 9-10 y 61-2, y en el cómodo volumen suelto *Erste und zweite Einleitung...*, Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 239), 2.ª ed., 1967 (que también reproduce la ed. de Medicus), págs. 12-3 y 63-5; vers. cast. de J. Gaos: *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, Madrid, Rev. de Occ., 1934, págs. 15-7 y 104-6].

absolutamente el resultado de la abstracción respecto de aquello de lo que se lo haya extraído: como el abstracto ha de seguir siendo aplicable a lo subsumido bajo él, como la vuelta atrás tiene que ser posible, siempre se conservará a la vez en él, en cierto sentido, la cualidad de aquello de donde haya sido abstraído, aunque sea en una generalidad superior. Por consiguiente, si la formación del concepto de sujeto trascendental se sobrepone totalmente a la conciencia individual, simplemente espaciotemporal, de la que fue obtenido, no cabe redimir ya tal concepto; de lo contrario, él mismo, que ha demolido todos los fetiches, se volvería otro más. Mas los filósofos especulativos a partir de Fichte no se dieron cuenta de tal cosa: Fichte hipostasió el yo así abstraído, y Hegel permaneció siempre prisionero suyo en este aspecto; ambos pasaron por alto que la expresión yo, tanto la pura y trascendental como la empírica e inmediata, ha de designar una conciencia. Ya Schopenhauer, frente a Kant, insistió en ello, dando un giro antropológico-materialista a su polémica: la razón pura kantiana «no se ha tomado», por lo menos en la filosofía moral, «como una facultad cognoscitiva del hombre, que es lo único que, sin embargo, es, sino que se la ha hipostasiado, sin autorización alguna para ello y convirtiéndose en el más pernicioso de los ejemplos y precedentes (para documentar lo cual puede valer nuestro deplorable período filosófico presente); y entre tanto, esta formulación de la moral como algo no para hombres como tales, sino para todos los seres racionales en cuanto tales, es para Kant una cosa esencial y noción favorita tan establecida que no se cansa de repetirla en toda ocasión. Contra lo cual digo que no estamos autorizados nunca a formular un género que nos esté dado en una única especie, y en cuyo concepto, por consiguiente, no se pueda incluir absolutamente

nada que no se haya tomado de esta y sola especie (por la cual lo que se dijese del género habría de entenderse siempre, con todo, como dicho exclusivamente de ésta); mientras que, en caso de que para formar el género se hubiese prescindido sin autorización de algo propio de tal especie, tal vez precisamente por ello se habría dejado en suspenso la condición de posibilidad de las restantes propiedades, hipostasiadas en género»<sup>6</sup>. Pero también en Hegel—y, ciertamente, no por desaliño lingüístico—se toman de la experiencia de sí mismo del sujeto finito las expresiones más enfáticas, como espíritu y autoconciencia: tampoco puede él cortar los hilos entre el espíritu absoluto y la persona empírica. Si el yo absoluto fichtiano y hegeliano, en cuanto abstracción del empírico, llegara a eliminar tan radicalmente el contenido peculiar de éste que ya no fuese, en definitiva, aquello de lo que se lo ha abstraído (o sea, un yo), que se deshiciese totalmente de la facticidad que acompaña a este concepto, ya no sería aquel ser del espíritu cabe sí, aquella patria del conocimiento (de la cual únicamente, por otra parte, depende la preeminencia de la subjetividad en los grandes sistemas idealistas): un yo que ya no fuese en ningún sentido yo, esto es, que se pasase sin hacer referencia alguna a la conciencia individualizada y, por ello, necesariamente, a la persona espaciotemporal, sería un sinsentido, que no sólo flotaría libremente de acá para allá y sería tan indeterminable como Hegel se lo reprochaba al concepto opuesto, al ser, sino que ya no habría manera de aprehenderlo como yo, o sea, como en mediación con respecto a la conciencia. El análisis del sujeto absoluto tiene que re-

<sup>6</sup> Arthur Schopenhauer: «Preischrift über Grundlage der Moral», *Sämtliche Werke*, ed. de Paul Deussen, Munich, 1911, III, pág. 601.

conocer la irresolubilidad de un momento empírico, no idéntico, en lo que las doctrinas del sujeto absoluto, los sistemas idealistas de la identidad, no osaban reconocer como irresoluble. En esta medida, la filosofía de Hegel es falsa de acuerdo con la sentencia dictada por su propio concepto. Pero entonces, ¿cómo es, con todo, verdadera?

Para responder a esto es preciso descifrar lo que domina toda la filosofía hegeliana, sin dejarse detener en ningún momento: el espíritu. No se lo hace contrastar absolutamente con algo no espiritual, material, no es originariamente esfera alguna de objetos particulares (la de las posteriores ciencias del espíritu): más bien sería inconfinado y absoluto, y por ello Hegel, como heredero de la razón práctica kantiana, lo llama libre. Mas, de acuerdo con la definición de la *Enciclopedia*, es «esencialmente activo, producente»<sup>7</sup>, de igual modo que ya la razón práctica kantiana se diferenciaba esencialmente de la teórica en que creaba su «objeto», el acto; y el momento kantiano de la espontaneidad, que en la unidad sintética de la apercepción se aúna completamente con la identidad constitutiva (el concepto de Kant del yo pienso era la fórmula de la indiferencia entre la espontaneidad engendradora y la identidad lógica), se convierte con Hegel en total, totalidad en la que se hace principio del ser no menos que del pensar. Pero como Hegel deja de contraponer el engendrar y el actuar, en cuanto obras meramente subjetivas, a la materia, y los busca en los objetos concretos, en la realidad objetiva, se traslada a lo más espeso del secreto que se oculta tras la apercepción sintética, y alza a ésta por encima de una mera hipóstasis arbitraria del concepto abstracto; lo cual no es otra cosa que el trabajo

<sup>7</sup> Hegel, WW 10, pág. 305.

social. Esto se reconoció por primera vez en los manuscritos filosófico-económicos del joven Marx, descubiertos en 1932: «La grandeza de la fenomenología hegeliana y de su resultado, la dialéctica, la negatividad como principio motor y engendradora, consiste... en que capta la esencia del trabajo y concibe a los hombres objetivos, verdaderos por ser hombres reales, como resultado de su propio trabajo»<sup>8</sup>. El momento de universalidad del activo sujeto trascendental frente al meramente empírico, aislado y contingente, no es una simple quimera, como tampoco lo es la validez de las proposiciones lógicas frente al decurso fáctico de los actos mentales individuales singulares; por el contrario, tal universalidad es la expresión al mismo tiempo exacta y—teniendo en cuenta la tesis general idealista—oculta a sus propios ojos de la esencia social del trabajo; universalidad que se convierte en trabajo, en general, sólo en cuanto éste es algo para otro, algo conmensurable con otros, en cuanto salida de lo fortuito del sujeto singular. Según ya decía la *Política* de Aristóteles, la subsistencia de los sujetos depende del trabajo de los demás no menos que depende la sociedad del obrar de los individuos singulares; y con la remisión del momento generativo del espíritu a un sujeto absoluto, en lugar de a la persona singular individual que en cada caso trabaja, se define el trabajo como organizado, social: su propia «racionalidad», la ordenación de las funciones, es una relación social.

La traducción del concepto hegeliano de espíritu en trabajo social desencadena el reproche de sociologismo, que confundiría la génesis y el efecto de la filoso-

<sup>8</sup> Karl Marx: *Die Frühschriften*, ed. de Siegfried Landshut, Stuttgart, 1953, pág. 296 [vers. cast. de F. Rubio Llorente en: *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza Edit., 1968, págs. 189-90].

fía de Hegel con su contenido. Indudablemente, era él, como Kant, un analista trascendental; y podría demostrarse hasta en los detalles que, como crítico de éste, trató de hacer justicia a sus intenciones pasando más allá de la *Crítica de la razón pura*, del mismo modo que ya la *Teoría de la ciencia* de Fichte había forzado el concepto kantiano de lo puro. Las categorías hegelianas, sobre todo el espíritu, caen en los dominios de los constituyentes trascendentales, en tanto que la sociedad, la compleción funcional de las personas empíricas, sería en Hegel—hablando kantianamente—un *constitutum*, un trozo de eso existente que en la gran *Lógica* \* (en la doctrina de lo absolutamente incondicionado y de la existencia como devenida<sup>9</sup>), a su vez, se despliega a partir de lo absoluto, que sería espíritu. Por lo tanto, la interpretación del espíritu como sociedad parece una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, incompatible con el sentido de la filosofía hegeliana ya sólo por faltar a la máxima de la crítica inmanente y por intentar la captura del contenido veritativo de la filosofía hegeliana en algo exterior a ella, en algo que ésta habría derivado en su propia estructura como cosa condicionada o fijada. Desde luego, la crítica explícita de Hegel podría hacer patente que no consigue efectuar semejante deducción: la expresión lingüística existencia, que necesariamente es algo conceptual, queda confundida con lo que designa, con algo no conceptual,

\* Como es sabido, suele llamarse «gran lógica» de Hegel a la publicada por él como libro independiente (*Wissenschaft der Logik*: Ciencia de la lógica), frente a las partes que tratan de ella en su *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enciclopedia de las ciencias filosóficas). (N. del T.)

<sup>9</sup> Hegel, WW 4, págs. 588 ss. [ed. crit., t. II, págs. 94 ss.; v. cast. t. II, págs. 115 ss.]

que no habría de refundirse en una identidad<sup>10</sup>; y no debería tolerársele a Hegel, inmanentemente, la absolutidad del espíritu (cosa que, al menos, atestigua su propia filosofía en cuanto que no encuentra lo absoluto en ningún otro lugar que en la totalidad de la discordia, en la unidad con lo otro de uno). Pero, recíprocamente, la sociedad, por su parte, no es un mero ser ahí existente, un mero hecho; pues sólo para un pensamiento rabiosamente antitético, abstracto—en el sentido hegeliano de la palabra—, sería la relación entre espíritu y sociedad la lógico-trascendental que hoy entre el *constituens* y el *constitutum*: a la sociedad le incumbe hasta lo que Hegel reserva al espíritu frente a todos los momentos singulares, aislados, de la empirie; momentos que la sociedad hace aparecer por su propia mediación, que se constituyen a través de ella simplemente como para cualquier idealista sucede con las cosas con respecto al espíritu, y, verdaderamente, antes de todo influjo particular de la sociedad sobre los fenómenos: ésta se manifiesta en ellos como—para Hegel—lo hace la esencia. La sociedad es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores; y el principio de la equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad—en el sentido burgués moderno—en algo abstracto y máximamente real: cabalmente lo que Hegel enseña del concepto enfático del concepto. Por ello, cada uno de los pasos del pensar tropieza con la sociedad, y ninguno nos capacitaría para dejarla clavada como tal, como una cosa más

<sup>10</sup> Véase, a este respecto, el texto: parte final de «Skoteinos».

entre las cosas. En cuanto a lo que permite al dialéctico Hegel resguardar al concepto de espíritu de contaminación con el *factum brutum* y, de este modo, sublimar y justificar en el espíritu la brutalidad de lo fáctico, es cosa secundaria. La experiencia (inconsciente de sí misma) del trabajo social abstracto se transfigura para el sujeto que reflexiona sobre ella: el trabajo se convierte para él en su forma de reflexión, en un puro acto del espíritu, en su productiva unidad, ya que no puede haber nada fuera de él; pero el *factum brutum*, que se desvanece en el concepto total de espíritu, regresa a él como coacción lógica, a la cual no puede sustraerse lo particular, como tampoco puede hacerlo el individuo particular a la *contrainte sociale*. Sólo que tal brutalidad de la coacción da lugar a una 'apariencia' de reconciliación en la doctrina de la identidad restaurada.

Ya con anterioridad a Hegel, las expresiones mediante las cuales se define el espíritu en los sistemas idealistas como un producir originario se tomaron, sin excepción, de la esfera del trabajo; mientras que no es posible encontrar otras porque lo que se mienta con síntesis trascendental no puede desprenderse, teniendo en cuenta su propio sentido, de la relación con el trabajo. La actividad sistemática regulada de la razón hace virar el trabajo hacia el interior; y el peso y la coacción del dirigido hacia el exterior se transmiten como legado al esfuerzo de reflejar y modelar que hace el conocimiento en torno al «objeto», además de necesitarse de nuevo en el progresivo dominio de la naturaleza. Ya la antigua distinción entre sensibilidad y razón es indicio de que ésta, en oposición a lo meramente dado por aquélla, hace algo así como un obsequio, sin contrapartida: lo sensorialmente dado sería como los frutos del campo, en tanto que las operaciones de la razón dependerían del capricho, podrían acontecer o no realizarse,

por ser aquello mediante lo cual los hombres, ante todo, formarían algo frente a ellos. La primacía del *logos* ha sido siempre una parte de la moral del trabajo. La manera de comportarse el pensamiento como tal, indiferente a lo que tenga como contenido, es polémica con la naturaleza hecha habitual e interiorizada, una intervención, no un mero recibir; por ello, cuando se habla de pensamiento se habla conjuntamente de un material, del cual el pensamiento se sabe separado, para disponerlo como hace el trabajo con su materia prima. Así, pues, a todo pensar le está asociado ese momento de esfuerzo violento (reflejo en las necesidades vitales) que caracteriza el trabajo: las fatigas y el esfuerzo del concepto no son nada metafórico.

El Hegel de la *Fenomenología*, para el cual la conciencia del espíritu en cuanto actividad viviente y su identidad con el sujeto social real eran algo menos desmedrado que para el Hegel tardío, reconoció el espíritu espontáneo como trabajo (si no en la teoría, por la fuerza del lenguaje): el camino de la conciencia natural hacia la identidad del saber absoluto sería también, por su parte, trabajo; y presenta la relación que el espíritu mantiene con el estado de cosas siguiendo el modelo de un acontecer social, precisamente el de un proceso de trabajo: «El saber que hay primeramente, o espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensorial; y para convertirse en auténtico saber, o sea, para engendrar el elemento de la ciencia que es su mismo concepto puro, ha de trabajar a lo largo de un dilatado camino»<sup>11</sup>. Lo cual no es, en modo alguno, algo figurado: si el espíritu ha de ser real, antes ha de serlo su trabajo. Mas el «trabajo del concepto» hegeliano no es un laxo eufemismo de la actividad del sa-

<sup>11</sup> Hegel, WW 2, pág. 30 [ed. crít. pág. 26; v. cast., pág. 21].

bio: Hegel pinta siempre a la vez ésta, en cuanto filosofía—y no gratuitamente—, como «contempladora»; pues aquello en lo que trabaja el filósofo no será propiamente sino en otorgar la palabra a lo activo en la cosa misma, a lo que, en cuanto trabajo social, tiene forma objetiva frente a los hombres y, sin embargo, sigue siendo trabajo de ellos: «El movimiento por el que la conciencia inesencial trata de alcanzar este ser una—leemos en un pasaje posterior de la *Fenomenología*—es a su vez triple, de acuerdo con las triples relaciones que habrá de sostener con su más allá configurado: primeramente como conciencia pura, después como esencia singular que guarda relaciones de apetencia y trabajo para con la realidad, y, en tercer lugar, como conciencia de su ser para sí»<sup>12</sup>.

La interpretación de Hegel ha insistido con razón en que cada uno de los movimientos principales que en su filosofía se distinguen entre sí sería, a la vez, el todo; mas esto vale también, ciertamente, para el concepto de trabajo como relaciones con la realidad, ya que éstas, en cuanto dialéctica del sujeto-objeto, son, en suma, dialéctica. En cuanto a la vinculación de los conceptos de apetencia y de trabajo, tan central, desliga a este último de la mera analogía con la abstracta actividad del espíritu abstracto; pues, en su sentido íntegro, el trabajo está vinculado en acto a la apetencia, a la que niega una vez más: satisface las necesidades de los hombres a todos los niveles, los auxilia en su desamparo, les reproduce la vida y les inspira resignación para ello. Incluso en su forma intelectual, el trabajo sigue siendo un brazo que se ha alargado para aportar subsistencias, el principio de dominio de la naturaleza, si bien independizado y luego distanciado de sí mismo

<sup>12</sup> Hegel, WW 2, pág. 171 [ed. crít., pág. 162; v. cast., pág. 131].

(desde luego, a sabiendas). Pero el idealismo yerra al trocar la totalidad del trabajo en su ser en sí, al sublimar su principio en metafísico, en *actus purus* del espíritu, y al transfigurar tendencialmente lo creado en cada caso por los hombres, eso percedero y limitado juntamente con el trabajo mismo (que es su pena), en algo eterno y justo. Si nos estuviese permitido especular sobre la especulación hegeliana, podríamos conjeturar que en la dilatación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social, el que está separado del corporal. Mas el trabajo corporal se ve remitido, necesariamente, a lo que él mismo no es, a la naturaleza, sin cuyo concepto es tan imposible formar una noción del trabajo (y, en último término, de su forma reflexiva, el espíritu) como lo es formarlo de ella sin éste: ambos encuentran a una la diferencia y la mediación mutua. La crítica de Marx al "Programa de Gotha" mienta tanto más exactamente cierta situación real profundamente hundida en la filosofía hegeliana cuanto que no pretendía ser una polémica contra Hegel; todo ello gira en torno de la celebrada sentencia según la cual «el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura», a la cual opone Marx lo siguiente: «El trabajo no es la fuente de toda riqueza: la naturaleza no es menor fuente de valores de uso (en los que consiste, ciertamente, la riqueza fáctica) que el trabajo, el cual, por su parte, es una fuerza de la naturaleza, la fuerza humana de trabajo. Tal frase se encuentra en todas las cartillas infantiles, y tiene razón en la medida en que se sobreentienda que el trabajo avanza con los objetos y medios correspondientes; pero un programa socialista no ha de permitir semejantes locuciones burguesas, por no hablar de las con-

añade  
Ad.

diciones únicamente bajo las cuales tienen sentido; y en tanto el hombre desde un principio se comporte como dueño para con la naturaleza, la fuente primera de todos los medios y objetos de trabajo, la trate como perteneciente a sí, su trabajo será fuente de valores de uso y, por consiguiente, de riqueza. Los burgueses tienen excelentes razones para atribuir a su gusto al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; pues justamente del condicionamiento del trabajo por la naturaleza se sigue que el ser humano que no posea ninguna otra propiedad más que su fuerza de trabajo tiene que ser, en todas las circunstancias sociales y culturales, esclavo de los demás hombres, los que se hayan hecho propietarios de las condiciones objetivas de trabajo»<sup>13</sup>. De ahí que Hegel no pueda a ningún precio asentir a la separación entre el trabajo corporal y el intelectual, y que no descifre el espíritu como aspecto aislado del trabajo, sino que, volátilmente, a la inversa, tenga a éste por un momento del espíritu, eligiendo en cierto modo como máxima la figura retórica *pars pro toto*. Mas cuando se lo desprende de lo que no es idéntico a él mismo, el trabajo se vuelve ideología; y los que disponen del trabajo de los demás le atribuyen una dignidad en sí, la absolutez y originariedad aludidas, justamente porque es sólo algo para otros: la metafísica del trabajo y la apropiación del trabajo ajeno son complementarias. Estas relaciones sociales dictan la falacia a Hegel, el enmascaramiento del sujeto como sujeto-objeto, el renegar de lo no idéntico en lo total, por

---

<sup>13</sup> Karl Marx: «Kritik des Gothaer Programms», en Karl Marx und Friedrich Engels: *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart, 1953, II [al comienzo de la «Crítica del programa...»], pág. 11 [vers. cast., «Crítica del programa de Gotha», en K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Ed. en Lengas Extr., s. a., t. II, pág. 10].

mucho que en la reflexión de cada juicio particular encuentren su merecido.

Descontando el capítulo sobre el señor y el esclavo, es asombroso que la esencia del espíritu productivo hegeliano salte a la vista con la mayor fuerza en la doctrina de la *Fenomenología del espíritu* acerca de «la religión natural», en cuyo tercer escalón adquiere por primera vez lo espiritual un contenido religioso como «producto del trabajo humano»<sup>14</sup>: «El espíritu se manifiesta aquí, pues, como el artesano y su obrar, mediante el cual se produce a sí mismo como objeto; pero no ha captado aún su pensamiento, es un trabajar instintivo, como las abejas construyen las celdas... Los cristales de las pirámides y los obeliscos... son los trabajos de este artesano de la forma rigurosa»<sup>15</sup>. Puesto que Hegel no contrapone simplemente la idolatría a la religión, a modo de estadio tosco o degenerado, sino que lo define como momento necesario de la formación del espíritu religioso y, por ello (en el sentido de la dialéctica del sujeto-objeto de la *Fenomenología*), del contenido religioso en sí y, en último término, de lo absoluto, el trabajo humano queda asumido, en su forma material cósmica, en las determinaciones esenciales del espíritu en cuanto absoluto. Bastaba sólo algo de muy poca monta—la rememoración del momento natural del trabajo, a la vez resultado de mediación y, sin embargo, indisoluble—para que la dialéctica hegeliana se hubiese llamado a sí misma por su nombre.

Aun cuando, con la separación entre el trabajo corporal y el intelectual, éste, el más leve de los dos, se reserva los privilegios (pese a todas las aseveraciones en contrario), en el proceso intelectual, en esa imagen

---

<sup>14</sup> Cf. Kroner, *op. cit.*, II, págs. 404-5.

<sup>15</sup> Hegel, WW 2, pág. 531 [ed. crit., pág. 486; v. cast., pág. 405].

del actuar físico conseguida por medio de la imaginación, reaparece monitoriamente una y otra vez tal separación: el espíritu no puede desenlazarse jamás enteramente de sus relaciones para con la naturaleza que ha de dominar; pues para dominarla, las obedece, e incluso su orgullosa soberanía se compra con grandes fatigas<sup>16</sup>. Mas la metafísica del espíritu, que hace a éste algo absoluto (por ser la de su propio trabajo inconsciente), es la afirmación de su cautividad, el intento del espíritu que se hace a sí mismo objeto de reflexión por reinterpretar como bendición y justificar la maldición a que se pliega, al difundirla. Tal es, ante todo, lo que permite incriminar de ideológica la filosofía hegeliana: la exégesis, peraltada hasta lo inconmensurable, de la loa burguesa del trabajo; y los sobrios rasgos realistas de Hegel encuentran asilo, precisamente, en este exaltado paraje del sistema idealista, lo absoluto que tan ruidosamente se proclama al final de la *Fenomenología*. Sin embargo, incluso esta mendaz identificación del trabajo con lo absoluto tiene sus razones atinadas: el mundo, en tanto forme un sistema, lo hará justamente a través de la cerrada universalidad del trabajo social, el cual es, de hecho, la mediación radical; y, de igual modo que lo era entre el hombre y la naturaleza, lo será dentro del espíritu para sí, que no tolera nada fuera y respeta la memoria de lo que hubiese fuera. Así, pues, no habrá nada en el mundo que no se le aparezca al hombre exclusivamente a través del trabajo social: incluso la pura naturaleza, en la medida en que el trabajo carezca de poderío alguno sobre ella, queda determinada precisamente por él, si quiera sea merced a su negativa relación con el traba-

<sup>16</sup> Cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, pág. 38.

jo. Sólo el ser autoconsciente de todo esto podría haber llevado a la dialéctica hegeliana más allá de sí misma; pero tal autoconciencia ha hecho que se le desvanezca semejante cosa, pues de serlo se pronunciaría ese nombre que la tiene hechizada. Puesto que de nada se sabe sino de lo que pasa a través del trabajo, éste se convierte, a tuertas y a derechas, en algo absoluto, de desdicha en dicha; y por ello aquel todo que es una parte ocupa forzosa, inevitablemente el puesto de la verdad en la ciencia de la conciencia que se revela, pues la absolutización del trabajo es la de las relaciones de clase: una humanidad libre de trabajo estaría libre de dominación. El espíritu sabe esto, mas sin permitirse saberlo; y tal es la miseria toda de la filosofía. Pero el paso a cuyo través el trabajo se alza sin más a principio metafísico no es otro que una eliminación consecuente de ese «material» a que todo trabajo se siente ligado, que le señala a él mismo sus límites, que le recuerda lo inferior y relativiza su soberanía. Con todo lo cual hace juegos malabares la teoría del conocimiento mientras lo dado produzca la ilusión de engendrado por el espíritu mismo: ha de desvanecerse el hecho de que también el espíritu se encuentre bajo la coacción del trabajo e incluso sea trabajo; y la gran filosofía, literalmente, introduce de modo subrepticio el dechado de la coacción como si fuese la libertad. Pero se verá desmentida, porque no se puede lograr la reducción de lo existente al espíritu, y porque—como sabía el mismo Hegel—es preciso abandonar la postura gnoseológica cuando se la lleva hasta el fin (mas su verdad consiste en que nadie es capaz de salir del mundo constituido a través del trabajo para pasar a otro que fuese inmediato). Sólo puede ejercerse la crítica de la identificación del espíritu con el trabajo confrontando su concepto filosófico con lo que propiamente efectúe, no

recurriendo a algo positivamente trascendente, del género que sea.

El espíritu no ha llevado a cabo semejante cosa. Es sabido que el concepto de sistema, en su vigorosa versión hegeliana (que, ciertamente, no corresponde al concepto de sistema deductivo de las ciencias positivas), se ha de entender orgánicamente, como un crecer y haber crecido uno dentro de otro todos los momentos parciales de un todo, por virtud de éste, en el que cada uno de ellos se encontraría ya ínsito. Tal concepto de sistema implica una identidad de sujeto y objeto desplegada hasta encerrar todo en sí, hasta lo absoluto; y la verdad del sistema choca con semejante identidad. Ahora bien: ésta, la reconciliación perfecta a través del espíritu en medio de un mundo real de antagonismos, es una mera aseveración, y la anticipación filosófica de la reconciliación atenta contra la reconciliación real, pues aparta lo que la contradiga, sea esto lo que sea, como algo propio de la existencia corrompida e indigno de la filosofía. Pero un sistema sin lagunas y una reconciliación llevada a cabo en su perfección no son lo mismo, sino, incluso, lo contrario: la unidad del sistema proviene de un poderío no reconciliado. Así, el mundo que el sistema hegeliano había concebido se ha acreditado como sistema, en sentido literal (a saber: el de una sociedad radicalmente socializada), sólo ahora, al cabo de ciento veinticinco años, y lo ha hecho satánicamente. (Entre las hazañas más grandiosas de Hegel se cuenta que extrajese del concepto el carácter sistemático de la sociedad mucho antes de que éste pudiese imponerse en el ámbito de la propia experiencia hegeliana, en Alemania, que se había quedado muy retrasada en cuanto a desarrollo burgués.) El mundo que está trabado en un todo mediante la «producción», mediante el trabajo social conforme a las relaciones de cam-

bio, depende en todos sus momentos de las condiciones sociales de la producción y hace realidad así, de hecho, la preeminencia del todo sobre las partes; con lo que la desesperada impotencia de todo individuo sirve hoy para verificar la desafortada noción hegeliana de sistema. Incluso el culto del elaborar, de la producción, no es solamente ideología del hombre dominador de la naturaleza, ilimitadamente activo—o automático—: en él queda sedimentado que la relación universal de cambio, en la que todo cuanto hay es un ser para otro, se halla dominada por quienes disponen acerca de la producción social; y de este modo se venera filosóficamente semejante dominación. Justamente la producción arrastra consigo el ser para otro, que es el título legal de la existencia de todas las mercancías; e incluso el mundo, en el que no hay nada por mor de sí mismo, es a la vez el mundo del producir desencadenado, olvidado de su destino humano. Este olvido de sí misma de la producción, el insaciable y destructivo principio de expansión de la sociedad de cambio, se refleja en la metafísica hegeliana: ésta describe—pero no en perspectivas históricas, sino esencialmente—lo que el mundo auténticamente es, sin por ello ponerse en los ojos una venda con la pregunta por la autenticidad.

La sociedad burguesa es una totalidad antagonística: se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos, y no puede suavizarlos. En la obra hegeliana de peor reputación por su tendencia restauradora, su apología de lo existente y su culto del Estado, la *Filosofía del derecho*, se formula tal cosa sin rodeos. Mas precisamente de la conciencia del carácter antagonístico de la totalidad cabe derivar las excentricidades de Hegel, esos provocadores pasajes responsables de que varios pensadores importantes del mundo occidental,

como Veblen, Dewey y hasta Santayana, lo pusieran en el mismo montón con el imperialismo alemán y con el fascismo; por lo cual no ha de bagatelizarse la idolatría hegeliana del Estado, ni tratarla como una mera aberración empírica y una adición sin importancia: su origen está en haberse percatado de que las contradicciones de la sociedad burguesa no pueden suavizarse por su propio movimiento. Son decisivos al respecto pasajes como éste: «Así sale a luz que, con todo su exceso de riquezas, la sociedad burguesa no es suficientemente rica (o sea, no posee una cantidad suficiente de su peculiar caudal) para poner remedio al exceso de pobreza y a la formación del populacho... Merced a esta su propia dialéctica, la sociedad burguesa se verá llevada más allá de sí (por lo pronto, esta sociedad concreta), para buscar fuera de ella misma, en otros pueblos que le vayan a la zaga en cuanto a los recursos de que ella tiene profusión, o, más en general, en cuanto a industria, etc., consumidores y, de este modo, los necesarios medios de vida»<sup>17</sup>. El libre juego de las fuerzas de la sociedad capitalista, cuya teoría económica liberal había aceptado Hegel, desconoce toda medicina para el hecho de que con la riqueza social crezca la pobreza (el «pauperismo», de acuerdo con la anticuada terminología de Hegel), y menos aún podía imaginarse él un incremento tal de la producción que el aserto de que la sociedad no es suficientemente rica en bienes se convierta en una burla. Por lo demás, invoca desesperadamente al Estado como instancia situada más allá de tal juego de fuerzas; el parágrafo 249 se refiere explícitamente al pasaje que ha salido inmediatamente antes, el situado en la extrema avanzada, y su comienzo dice así: «El cuidado policíaco realiza y con-

<sup>17</sup> Hegel, WW 7, págs. 319-20.

serva, por lo pronto, lo general que está contenido en la singularidad de la sociedad burguesa, a modo de orden y organización exterior que sirva de protección y seguridad a las masas frente a finalidades e intereses particulares (puesto que consiste en lo general mentado), del mismo modo que se cuida, como dirección superior de los intereses (§ 246) que van más allá de tal sociedad»<sup>18</sup>; así, pues, ha de apaciguar lo que por otra parte no habría que apaciguar. La filosofía política de Hegel es un golpe de fuerza necesario: golpe de fuerza porque detiene a la dialéctica en nombre de un principio que le correspondía a la propia crítica hegeliana de lo abstracto, e incluso lo hace porque—según al menos da a entender—no tiene su puesto, en modo alguno, más allá del juego social de fuerzas: «Los intereses sociales *particulares*, que declinan en la sociedad burguesa y se encuentran fuera de lo general del Estado, que es en sí y para sí, se administran por las corporaciones municipales y de los demás oficios y profesiones, así como por sus autoridades, jefes, administradores y otros cargos semejantes. Mas en la medida en que tales asuntos, de que éstos se ocupan, constituyen por una parte la propiedad privada e intereses de estas esferas particulares, y, desde este lado, su autoridad descansa en la confianza de sus colegas y conciudadanos, mientras que, por otra parte, éstos grupos tienen que quedar subordinados a los superiores intereses del Estado, para la provisión de tales puestos tendrá lugar, en general, una mezcla de elección común por los interesados y de ratificación y disposición superiores»<sup>19</sup>. Pero el golpe de fuerza era necesario, ya que, en otro caso, el principio dialéctico se sacaría de lo existente

<sup>18</sup> Hegel, WW 7, págs. 322-3.

<sup>19</sup> *Id.*, pág. 396.

sobrepasándolo, y de este modo habría negado la tesis de la identidad absoluta (que sólo en cuanto realizada es absoluta: tal es el corazón de la filosofía hegeliana). En ninguna parte se acerca tanto la filosofía de Hegel a su propio substrato, la sociedad, como allí donde desatina a su respecto; mas, en realidad, es esencialmente negativa: es una crítica. Hegel, al convertir la filosofía trascendental de la *Crítica de la razón pura* en crítica del ente mismo (justamente en virtud de su tesis de la identidad de la razón con el ente), va más allá de toda positividad y denuncia el mundo (cuya teodicea constituye su propio programa) tanto en su integridad y coherencia como en su coherencia culposa, en la que todo lo existente merece perecer. Ahora bien: la falsa pretensión de que el mundo es, sin embargo, bueno, contiene en sí otra, esta legítima: la de que habría que hacer bueno y reconciliar el mundo real y fáctico no meramente en la idea que se le opone, sino corporalmente; y si bien, en definitiva, el sistema hegeliano pasa a ser un error merced a su propia consecuencia, ello no sentencia tanto a Hegel—según querria la justicia por su propia mano de las ciencias positivas—cuanto a la realidad. El burlón «tanto peor para los hechos» se moviliza tan automáticamente contra Hegel porque dice la sangrienta verdad sobre los hechos; pues él no los calcó meramente, sino que, gracias a haberlos engendrado con el pensamiento, los conceptuó y criticó: su negatividad los hace siempre algo distinto de lo que simplemente son y de lo que sostienen ser. Mas el principio del devenir de la realidad, según el cual ésta es más que su positividad, y que es el motor idealista central de Hegel, es al mismo tiempo antiidealista: es la crítica de la realidad por el sujeto (de esa realidad que el idealismo hace equivaler al sujeto absoluto), a saber: la conciencia de la contradic-

ción que hay en la cosa y, de este modo, la fuerza de la teoría, merced a la cual ésta se vuelve contra sí misma. De modo que si la filosofía hegeliana fracasa medida con el criterio más alto, el propio, se acredita a la vez por él: la no identidad de lo antagonístico, con la que choca y que sólo a duras penas consigue doblegar completamente, es la de ese todo que no es verdad, sino falsedad, oposición absoluta a la justicia; pero precisamente esta no identidad adopta en la realidad la forma de la identidad, el carácter de clausurador omnicomprendivo sobre el que no imperaría ningún tercer elemento reconciliador; y semejante ciega identidad es la esencia de la ideología, de la apariencia socialmente necesaria. Ahora bien: ésta únicamente podría desvanecerse pasando por la contradicción devenida absoluta (no merced a mitigarla en lo absoluto), y tal vez sería así capaz un día de encontrar aquella reconciliación que Hegel tuvo que simular—pues se le ocultaba su posibilidad real—. La filosofía hegeliana quiere ser negativa en todos sus momentos particulares; mas cuando, contra su intención, se convierte también en su conjunto en negativa, reconoce de esta suerte la negatividad de su objeto; y al salir a luz irresistiblemente, al final, la no identidad de sujeto y objeto, al desvanecerse en la negatividad absoluta, deja atrás lo que había prometido y se convierte en verdaderamente idéntica a su embrollado objeto; pero la cesación del movimiento, lo absoluto, no significa tampoco en éste otra cosa, en último término, que la vida reconciliada, la de los impulsos satisfechos, que no siente ya privación alguna y no sabe del trabajo (al cual únicamente, sin embargo, debe la reconciliación). Por consiguiente, la verdad de Hegel no tiene su puesto fuera del sistema, sino que se adhiere a él tanto como la falsedad,

pues ésta no es otra que la del sistema de la sociedad, que forma el sustrato de su filosofía.

El giro objetivo que tomó en Hegel el idealismo, así como la restitución de la metafísica especulativa (destruida por el criticismo), que restauró incluso conceptos como el del ser y quiso salvar hasta la prueba ontológica de la existencia de Dios, todo ello ha alentado a reclamar a Hegel para la ontología existencial; de lo cual el testimonio más conocido (si bien no el primero, en modo alguno) es la interpretación heideggeriana de la "Introducción" a la *Fenomenología* que aparece en las *Sendas perdidas*. Estas reivindicaciones nos permiten enterarnos de que la ontología existencial oye hoy de mala gana que se hable de su afinidad con el idealismo trascendental, al cual se figura vencer merced a su patetismo acerca del ser. Pero mientras que lo que actualmente pasa con el nombre de pregunta por el ser halla un sitio en el sistema hegeliano, como momento suyo, éste deniega al ser precisamente esa absolutez, ese estar antepuesto a todo pensar y todo concepto de que espera incautarse la más reciente resurrección de la metafísica: la teoría hegeliana del ser, debido a haber definido éste como un momento reflejo y criticado, esencialmente negativo, de la dialéctica, es incompatible con su teologización contemporánea; y apenas hay punto en que su filosofía sea más actual que donde desmonta el concepto de ser. Ya la definición del ser que se encuentra al comienzo de la *Fenomenología* dice exactamente lo contrario de lo que hoy quiere sugerir tal palabra: «La substancia viviente es además el ser, el cual únicamente es en verdad sujeto (o bien—cosa que quiere decir lo mismo—el cual únicamente es en verdad real) en la medida en que sea el movimiento del ponerse a sí mismo, o sea, la me-

diación del devenir otro que sí mismo»<sup>20</sup>; de manera que la diferencia entre el ser como sujeto y el que se escribe con y griega (en tiempo de Hegel todavía ortográfica, hoy arcaica) afecta a la totalidad. Como es sabido, y en oposición a aquel partir de la conciencia subjetiva, la *Lógica* despliega las categorías del pensar mismo en su objetividad, empezando por el concepto del ser; este comienzo, sin embargo, no sirve de fundamento a ninguna *prima philosophia*, pues el ser hegeliano es lo opuesto a una entidad originaria; y Hegel no abona al concepto de ser, como una honra primitiva, la inmediatez (la apariencia de que el ser esté preordenado lógicamente y genéticamente a toda reflexión, a toda escisión entre sujeto y objeto), sino que se la liquida: es—se lee inmediatamente al comienzo de la parte de la *Lógica* que lleva por título la palabra ser—lo «inmediato indeterminado»<sup>21</sup>; mas incluso tal inmediatez, a la que se aferra la ontología existencial, se convierte para Hegel, que calaba a fondo la mediatez de semejante cosa inmediata, y en virtud de su indeterminación, en un argumento contra la dignidad del ser, en su negatividad, simplemente, en motivo para dar aquel paso dialéctico que equipara el ser a la nada: «En su indeterminada inmediatez sólo es igual a sí mismo... es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada que intuir en él, si es que puede hablarse aquí de intuición; o bien es únicamente esa misma intuición pura y vacía. Tampoco hay en él nada de qué pensar, o bien es tan sólo ese pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es, de hecho, nada, y ni más ni menos que nada»<sup>22</sup>. Semejante vacío, sin embargo,

<sup>20</sup> WW 2, pág. 23 [ed. crít., pág. 20; v. cast., págs. 15-6].

<sup>21</sup> WW 4, pág. 87 [ed. crít., t. I, pág. 66; v. cast., t. I, pág. 107].

<sup>22</sup> *Id.*, págs. 87-8 [ed. crít., t. I, págs. 66-7; v. cast., *loc. cit.*].

no es tanto una cualidad ontológica del ser cuanto una carencia del pensamiento filosófico que termina en el ser; pues «Si expresamos el ser como predicado de lo absoluto—escribe el Hegel de la madurez en la *Enciclopedia*—, ello nos proporciona su primera definición: lo absoluto es el ser; y ésta es la que (en el pensamiento) es enteramente inicial, más abstracta e insuficiente»<sup>23</sup>. La última herencia de la intuición husserliana, que entregaba originariamente, celebra hoy al concepto de ser como lo arrobado lejos de toda cosificación, como la inmediatez absoluta; mas Hegel no sólo lo caló con la mirada como inintuitivo en virtud de tales indeterminación y vacío, sino como un concepto que se olvida de que lo es, y se tapuja de inmediatez pura: en cierto modo, el más cósmico de todos. «Con el ser en cuanto aquello simple e inmediato queda olvidado... el recuerdo de que es resultado de una abstracción total y, ya por ello mismo, negatividad abstracta, nada»<sup>24</sup>, se dice en un pasaje posterior de la *Lógica*; y en unas frases de esta obra que se aguzan específicamente contra Jacobi puede verse que con lo anterior, sin embargo, no se dramatizaba un elevado lance en que jugasen palabras originarias, sino que la crítica del ser quiere decir, en realidad, crítica de todo uso enfático de este concepto: «Con esta pureza totalmente abstracta de la continuidad, es decir, indeterminación y vaciedad del imaginar, es indiferente que llamemos a esta abstracción espacio o bien intuir puro, pensar puro: todo es lo mismo, lo que el indio denomina Brahma (cuando exteriormente inmóvil, e igualmente quieto en cuanto a sensación, imaginación, fantasía, deseos, etc., no mira

<sup>23</sup> WW 8, pág. 204 [ed. crít. de la *Enzyklopädie*, pág. 106; v. cast. de la *Enciclopedia*, t. I, pág. 159].

<sup>24</sup> WW 4, pág. 110 [ed. crít., t. I, págs. 85-6; v. cast., t. I, págs. 128-9].

durante años más que la punta de su nariz y dice interiormente en sí *om, om, om*, o bien no dice absolutamente nada). Y esta sorda y vacía conciencia es, entendida como conciencia, el ser»<sup>25</sup>. Hegel oyó la invocación al ser con rigidez maniaca como formalista matraqueo de un molinillo de oraciones, y supo lo que actualmente ha quedado falseado y perdido, pese a toda la parla de lo concreto (precisamente en y por la magia de la concreción indeterminada, que carece de todo contenido salvo su propia aura): que la filosofía no debe buscar su objeto en los supremos conceptos universales, por mor de sus pretendidas eternidad y no caducidad, que luego se avergüenzan de su propia conceptualidad universal. Como después de él únicamente lo ha hecho, en realidad, el Nietzsche de *El ocaso de los ídolos*, rechazó la equiparación del contenido filosófico y de la verdad con las abstracciones supremas, y colocó la verdad precisamente en aquellas determinaciones con las cuales la metafísica tradicional era demasiado refinada para mancharse las manos; y el idealismo se trasciende a sí mismo con Hegel no en último término con esta intención, que obra del modo más grandioso en la trabada referencia de las etapas de la conciencia a las etapas sociohistóricas en la *Fenomenología del espíritu*. Lo que hoy (como invocación de las palabras originarias, como «saga») pretende que se alza por encima de la dialéctica, la abstracción, se convierte justamente así en presa suya, la cual se hincha a ente en y para sí, y se hunde de este modo a totalmente carente de contenido, a tautología, a ser, que no dice nada sino solamente, una y otra vez, ser.

A partir de Husserl, los filósofos contemporáneos del ser se oponen al idealismo. En ellos se expresa, en

<sup>25</sup> WW 4, pág. 107 [ed. crít., t. I, pág. 83; v. cast., t. I, págs. 125-6].

realidad, la situación irrevocable de la conciencia histórica, hasta el punto de que registran que a partir de la mera inmanencia subjetiva, la conciencia, puede desplegarse o seguirse algo que no es; pero han hipostasiado así el resultado supremo de la abstracción subjetivo-conceptual, el ser, y de esta suerte, sin percatarse de ello, han quedado cogidos en el idealismo, tanto en lo que se refiere a postura teórica como en su actitud hacia la sociedad. Nada hay que los haga convictos de tal cosa más contundentemente que la especulación del archiidealista Hegel: si bien los restauradores de la ontología se sienten de acuerdo con él, como ya sucedía lejanamente (a saber: en lo que se refiere a la concepción de conjunto de la metafísica occidental, a la que posteriormente esperan escapar) en el temprano escrito heideggeriano sobre una pretendida obra de Duns Scoto, con Hegel, de hecho, un máximo de idealismo hará que se trascienda la mera subjetividad y que se rompa el cegador círculo de la inmanencia filosófica. (También en Hegel—por aplicar una expresión de Emil Lask a algo más general—apunta el idealismo por encima de sí mismo.) Sin embargo, tras la coincidencia formal con el impulso ontológico se esconden diferencias cuya sutileza mira al todo. Así, la idea que con Hegel propiamente se vuelve contra el idealismo tradicional no es la del ser, sino la de la verdad: «Lo que sostiene la filosofía, en general, es que la forma del pensar es la absoluta, y que la verdad se manifiesta en ella como es en sí y para sí»<sup>26</sup>; de manera que el carácter absoluto del espíritu, contrapuesto a todo lo meramente finito, sería garante de la absolutez de la verdad, que se sustraería al mero opinar, a toda intención y todo «hecho de conciencia» subjetivo: tal es la cima

<sup>26</sup> WW 8, pág. 91.

de la filosofía de Hegel. Para él, la verdad no es ninguna simple relación entre el juicio y el objeto, ningún predicado del pensar subjetivo, sino que ha de elevarse por encima de ello, incluso como un «en sí y para sí»; y el saber de la verdad no es, a sus ojos, inferior al de lo absoluto, pues a eso tiende su crítica del criticismo que escinde inconciliadoramente la subjetividad del ser en sí: en un pasaje citado por Kroner se dice que tal criticismo ha «otorgado una recta conciencia a la falta de ciencia de lo eterno y divino, al asegurarla que ha demostrado que no se puede saber nada de esto último... No hay nada que sea mejor recibido por la superficialidad del saber y del carácter, nada que comprenda tan de buen grado como esta doctrina de la carencia de saber, merced a la cual, justamente, dicha superficialidad e insipidez se presenta como la meta y resultado de todo esfuerzo intelectual»<sup>27</sup>. Semejante enfática idea de la verdad da un mentís al subjetivismo, cuya asidua preocupación por si la verdad es suficientemente verdadera termina en la supresión de la verdad misma; pues el contenido de conciencia que se despliega en verdad no es meramente verdad para el cognoscente, aunque éste sea el sujeto trascendental: la idea de la objetividad de la verdad robustece la razón del sujeto (le ha de ser posible, y suficiente) en tanto que los intentos actuales de evasión del subjetivismo están ligados a la difamación del sujeto. Mas la idea hegeliana, por ser de la razón, se diferencia de la restauración del concepto absoluto de ser en que en sí es debida a una mediación; para Hegel, en efecto, la verdad en sí no es el «ser»: precisamente en éste se oculta la abstracción, el modo de comportarse del sujeto que fabrica nominalísticamente sus conceptos. Con

<sup>27</sup> WW 8, pág. 35.

todo, en la idea hegeliana de la verdad se encarece el momento subjetivo, el de la relatividad, debido a percatarse éste de sí mismo: en lo verdadero está contenido el pensamiento en el que, sin embargo, él no brota, «por lo cual, cuando la reflexión queda excluida de lo verdadero y no se la capta como momento positivo de lo absoluto, se desconoce a la razón»<sup>28</sup>. Acaso nada pueda decir más acerca de la esencia del pensamiento dialéctico que el que la autoconciencia del momento subjetivo que hay en la verdad, la reflexión sobre la reflexión, haya de reconciliarse con la injusticia que la aprontadora subjetividad irroga a la verdad en sí al meramente figurársela y dar por verdadero lo que no lo es en absoluto; y si la dialéctica idealista se vuelve contra el idealismo, ello es porque su propio principio, que es precisamente la exaltación de su pretensión idealista, es, al mismo tiempo, anti-idealista. La dialéctica es un proceso no menos bajo el aspecto del ser en sí de la verdad que bajo el de actividad de la conciencia, pues el proceso es la verdad misma; cosa que hace resaltar Hegel mediante giros siempre nuevos: «la verdad es su movimiento en ella misma, mientras que aquel método—el matemático—es el conocimiento exterior a la materia»<sup>29</sup>; tal movimiento se desliga del sujeto pensante, ya que «todo depende de aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino igualmente como sujeto»<sup>30</sup>. Mas puesto que en todo juicio aislado la cosa de que se trate se confronta con su concepto, y puesto que, debido a ello, todo juicio finito aislado se desvanece, por falaz, la actividad subjetiva de la reflexión trasladada la verdad más allá del concepto

<sup>28</sup> WW 2, pág. 25 [ed. crit., pág. 21; v. cast., pág. 21].

<sup>29</sup> *Id.*, pág. 46 [ed. crit., pág. 40; v. cast., pág. 33].

<sup>30</sup> *Id.*, pág. 22 [ed. crit., pág. 19; v. cast., pág. 15].

tradicional de adecuación del pensamiento al estado de cosas: la verdad ya no se deja capturar como cualidad de los juicios. En Hegel, ciertamente, verdad quiere decir, de modo semejante a la definición tradicional, pero en secreta oposición a ella, «precisamente coincidencia del concepto con su realidad»<sup>31</sup>, y consiste «en la coincidencia del objeto consigo mismo, ... con su concepto»<sup>32</sup>; ahora bien: como ningún juicio finito alcanza jamás tal coincidencia, el concepto de verdad queda arrancado a la lógica predicativa y trasladado por entero a la dialéctica, pues—dice Hegel—habría «que dejar de lado la opinión según la cual la verdad tendría que ser algo palpable»<sup>33</sup>. La crítica de la separación rígida de los momentos del juicio hace que la verdad, en cuanto aprehendida como mero resultado, se trasfunda en el proceso, y destruye la apariencia de que la verdad en general pudiera ser un ajustarse la conciencia a algo singular situado frente a ella: «Lo verdadero y lo falso se encuentran entre esos pensamientos determinados a los que se tiene, inmóviles, por entidades propias que se mantuviesen, fijas y aisladas, una allá y otra acullá, sin comunidad con las otras. Mas es preciso sostener, por el contrario, que la verdad no es una moneda acuñada que pudiese darse terminada, y embolarse de igual modo; ni hay lo falso... Saber falsamente algo quiere decir que el saber se halla en desigualdad con su sustancia; sólo que precisamente esta desigualdad es, en general, el distinguir, el momento esencial: pues a partir de tal distinción surge su igualdad, y esta igualdad devenida es la verdad. Pero no es ella verdad como si la desigualdad se

<sup>31</sup> WW 10, pág. 17.

<sup>32</sup> WW 8, pág. 372.

<sup>33</sup> WW 4, pág. 46 [ed. crit., t. I, pág. 31; v. cast., t. I, pág. 66].

expulsase lejos, al modo de la escoria con respecto al metal, ni tampoco como la herramienta se deja lejos de la vasija terminada, sino que la desigualdad se encuentra inmediatamente presente en lo verdadero mismo como tal en cuanto lo negativo, lo mismo»<sup>34</sup>. De este modo rompe con la doctrina de la verdad como *adaequatio rei atque cogitationis*, que el conjunto de la filosofía moderna recita devota y repite maquinalmente: gracias a la dialéctica, ese proceder del nominalismo consecuente despertado a la conciencia de sí mismo que somete a prueba con su cosa correspondiente todo concepto y lo convence así de su insuficiencia, hace centellear una idea platónica de la verdad; pero no sostiene tal idea como si fuese inmediatamente intuitiva, evidente, sino que la espera justamente de aquella insistencia del laborar del pensamiento que tradicionalmente se detiene en la crítica del platonismo; pues también la razón filosófica tiene su ardid. Y la verdad pasa por sí misma a una idea objetiva, ya irreductible nominalísticamente, sólo merced a que la exigencia de verdad deja tranquilamente que se proteste la pretensión de verdad de todo juicio limitado (y, por ello, falaz), merced a que la *adaequatio* subjetiva queda negada gracias a la autorreflexión. Así, pues, Hegel interpreta una y otra vez el movimiento en que ha de consistir la verdad como «movimiento propio», que estaría tan motivado por las circunstancias del juicio como por la síntesis mental; y que el sujeto no deba contentarse con el mero ajuste de sus juicios a las circunstancias obedece a que el juicio no es una simple actividad subjetiva y a que la verdad, por su parte, no es una mera cualidad del juicio, sino que en ella se impone siempre, a la vez, lo que, sin ser aislable, no

<sup>34</sup> WW 2, págs. 39-9 [ed. crít., págs. 33-4; v. cast., pág. 27].

cabe retrotraer al sujeto y que las gnoseologías idealistas tradicionales creían poder desatender como una mera x. La verdad se desprende, entonces, de su subjetividad: puesto que ningún juicio subjetivo puede ser verdadero y, sin embargo, todos tienen que querer serlo, la verdad trasciende hasta el en sí. Con todo, en cuanto eso que pasa así al otro lado, ni meramente «desvelada» ni tampoco meramente «puesta», es también incompatible con lo que pregunta la ontología: la verdad hegeliana ni está ya en el tiempo, como lo estaba la nominalista, ni, a la manera ontológica, se halla por encima de él, sino que para Hegel el tiempo es un momento de ella misma. La verdad, como proceso, es un «atravesar todos los momentos» que se opone a la «proposición libre de contradicción» y, en cuanto tal, posee un núcleo temporal; cosa que liquida aquella hipóstasis de la abstracción y del concepto igual a sí mismo que domina la filosofía tradicional. Aun cuando el movimiento hegeliano del concepto ha resucitado en cierto sentido el platonismo, éste ha quedado a la vez curado, sin embargo, de su estática, de su herencia mítica, y ha asumido en sí toda la espontaneidad de la conciencia liberada. Mas si bien, en último término, Hegel sigue adhiriéndose, pese a todo, a la tesis de la identidad y, con ella, al idealismo, la crítica de éste, que desde hace mucho se ha vuelto nada costosa y que en otros tiempos tenía ante todo que arrancar a viva fuerza el poderío incontrastable al idealismo hegeliano, ha de recordarnos precisamente (en una hora del espíritu de éste—muy diferentemente a como sucedía hace cien años—está encadenado por el conformismo) un momento de la verdad de aquella tesis de la identidad: si—hablando kantianamente—no hubiera padecido alguno entre el sujeto y el objeto, si ambos se encontrasen separados, absolutamente opuestos y sin mediación (como quiere

el positivismo desatado), no solamente no habría verdad alguna, sino tampoco ninguna razón y ningún pensamiento; pues un pensar que hubiese extirpado completamente su impulso mimético, un tipo de ilustración que no lleve a cabo la autorreflexión (que forma el contenido del sistema hegeliano y mienta la semejanza entre la cosa y el pensamiento), desembocaría en desvarío. El pensar absolutamente limpio de alusiones (en oposición perfecta a la filosofía de la identidad), aquel que rechaza toda participación del sujeto, todo «ornamento», todo antropomorfismo en el objeto, es la conciencia del esquizofrénico; y su objetividad triunfa en un narcisismo delirante. El especulativo concepto hegeliano salva la mimesis gracias a que el espíritu para mientes en sí mismo: la verdad no es *adaequatio*, sino afinidad, y, merced a Hegel, este tener presente la razón su esencia mimética sale a luz con el idealismo moribundo en calidad de sus derechos humanos.

Esto es lo que permite la objeción según la cual Hegel, el realista platónico e idealista absoluto, se habría entregado con la hipóstasis del espíritu al fetichismo del concepto no menos que hoy se hace en nombre del ser. De todos modos, el juicio que insiste en semejante parecido es, a su vez, abstracto: por mucho que el pensar abstracto y el ser abstracto sean una y la misma cosa (como se dice en los comienzos de la filosofía occidental en un versículo—por lo demás, controvertido—del poema de Parménides), los papeles desempeñados por el concepto ontológico de ser y por el hegeliano de razón son distintos, si bien ambas categorías participan de la dinámica histórica. Teniendo en cuenta su crítica del reflexionar finito y limitado, se ha intentado—incluso por Kroner—encuadrar a Hegel entre los irracionalistas, y cabe apelar al respecto a algunas declaraciones suyas, como la de que la especulación, igual

que la fe inmediata, haría frente a la reflexión; pero, lo mismo que hace Kant en las tres *Críticas*, también él retiene resueltamente a la razón como algo uno, como razón, *ratio*, pensar; e incluso el movimiento que habría de llevar más allá de todas las determinaciones finitas del pensar es movimiento autocrítico de éste, pues el concepto especulativo no es ni un intuir ni una «intuición categorial». Cabe dudar de la estrictez de la tentativa hegeliana de salvación, frente a Kant, de la prueba ontológica de la existencia de Dios; pero lo que le movió a ello no fue una voluntad de oscurecimiento de la razón, sino, por el contrario, la utópica esperanza de que el bloque constituido por los «límites de la posibilidad de la experiencia» no sería lo último, de que, pese a todo, se saldría bien (como en la escena final del *Fausto*) y de que, con toda su debilidad, su condicionamiento y su negatividad, el espíritu se asemejaría a la verdad y, por ello, valdría para conocerla. Si en otro tiempo se recalcó, con razón, la desmesura de la doctrina hegeliana del espíritu absoluto, hoy que todos (y más que nadie los secretamente idealistas) difaman al idealismo se hace patente un saludable correctivo en la noción del carácter absoluto del espíritu; y lo que sentencia la paralizante resignación de la conciencia actual es que está siempre dispuesta a reforzar una vez más con su propia debilidad la degradación que se le inflige con el exceso de poderío del ciego ser existente [*Dasein*]: «En la llamada demostración ontológica de la existencia de Dios se encuentra la misma conversión del concepto absoluto en el ser que en la época moderna hizo salir a luz la hondura de la idea, pero que en la contemporánea se ha dado por cosa inconcebible; y en virtud de lo cual, puesto que la verdad

sólo es la unidad del concepto y del ser existente, se ha desistido del conocimiento de la verdad»<sup>35</sup>.

Aun cuando la razón hegeliana se opone a ser meramente subjetiva y negativa, aunque oficia repetidamente de portavoz de lo contrapuesto a tal razón subjetiva e incluso encuentra gustosamente la razón en lo irracional, Hegel no reducirá a obediencia al que proteste haciendo meramente que le sepa bien, como si fuese cosa propia, lo heterónimo y enajenado; ni tampoco meramente lo adoctrinará sobre que de nada sirve dar coces contra el aguijón; sino que supo rastrear hasta lo más íntimo que el destino del hombre en general sólo puede realizarse a través de aquello que está enajenado, sólo algo así como a través del exceso de poder del mundo sobre el sujeto: debe apropiarse los poderes que le son enemigos, en cierto modo introducirse en ellos de contrabando. Hegel dio entrada en la filosofía al ardid de la razón para hacer plausible que la razón objetiva, la realización efectiva de la libertad, salga con bien merced a las ciegas e irracionales pasiones de los individuos históricos; concepción que delata algo del núcleo experiencial de su pensamiento: está lleno de ardid, y espera que sea suya la victoria sobre el incontrastable poderío del mundo (hasta el fondo del cual cala sin hacerse ilusiones), ya que tal poderío se vuelve contra él mismo, hasta transformarlo de un vuelco en otro. En la conversación con Goethe que nos ha transmitido Eckermann, en la que se quitó la careta como en muy pocos lugares, definió Hegel la dialéctica como el espíritu de contradicción organizado; con lo cual mienta a la vez, y no en último término, ese tipo de ardid (algo así como una grandiosa gramática parda campesina) que ha aprendido durante tanto

<sup>35</sup> WW 7, págs. 387-8.

tiempo a agazaparse bajo los poderosos y a adaptarse nuevamente a sus necesidades que puede arrebatarse el poder de las manos—según divulga la dialéctica del señorío y la servidumbre, en la *Fenomenología*—. Es sabido que Hegel, a lo largo de toda su vida, incluso cuando pretendidamente era el filósofo político prusiano, no renunció a lo suabo, y los informes que tenemos sobre él toman nota una y otra vez, atónitos, de la asombrosa sencillez en la forma de ser de aquel escritor excepcionalmente difícil: guardaba imperturbablemente fidelidad a su origen, lo cual es condición de un yo robusto y de toda elevación del pensamiento. Ciertamente, también desempeña en ello un papel un momento no resuelto de falsa positividad; pues fijaba lo ya dado, dentro de lo cual se encontraba de una vez y para siempre, como quien creyese reforzar su dignidad anunciando con gestos o palabras que es una persona de procedencia humilde. Pero tal ingenuidad de quien nada tenía de ingenuo, y a la que corresponde en el sistema la reconstrucción de la inmediatez a todos sus niveles, da testimonio, una vez más, de una astucia genial, especialmente frente al sordamente pérfido reproche de artificioso y archisutil que desde entonces se viene repitiendo incansablemente contra todo pensamiento dialéctico; y en la ingenuidad del pensar que se halla tan próximo a su objeto como si lo tratase de tú a tú, salvó—dicho con las palabras de Horkheimer—él, por lo demás, tan adulto Hegel una parte de su infancia, el valor de tener debilidad, que le inspira a ésta ingenio para que, pese a todo, acabe por vencer a la mayor dureza.

Indudablemente, también bajo este aspecto la filosofía hegeliana (acaso más dialéctica de lo que él mismo se figuraba) se encuentra colocada sobre el filo de la navaja; pues, por poco que quiera haber «desistido

del conocimiento de la verdad», es innegable su tendencia a la resignación: querría justificar lo existente llamándolo incluso racional, y deshacerse de la reflexión que se eriza contra semejante cosa mediante la consideración que insiste en lo complicado que es el mundo y extrae de ello la sabia conclusión de que no es posible transformarlo. Si hay un pasaje en que se presente aburguesado Hegel, éste es; no obstante lo cual, sería algo subalterno administrar justicia incluso a este respecto, pues lo más discutible—y también, por ello, lo más difundido—de sus doctrinas, eso de que la realidad sería racional, no era meramente apologético, sino que la razón se encuentra en él formando constelación con la libertad: la razón y la libertad serían un sinsentido una sin la otra. Lo real únicamente puede ser tenido por racional en cuanto que sea transparente a la idea de la libertad, esto es, a la autodeterminación real de la humanidad; y quien escamotee de Hegel esta herencia de la Ilustración, y proclame airadamente que su lógica propiamente no tiene nada que ver con la construcción racional del mundo, lo falsea. Incluso allí donde, más tarde, defiende lo positivo, lo que en su juventud había atacado (esto es, lo que hay), apela a la razón, que concibe lo que meramente haya como algo que es más que el mero haberlo, que lo concibe bajo el aspecto de la autoconciencia y de la autoliberación de los hombres; pues lo mismo que el idealismo absoluto no puede desprenderse de su origen subjetivo en la razón del individuo singular, que se autodefende a sí misma, tampoco puede hacerlo su concepto de razón objetiva (ya en la filosofía kantiana de la historia la autodefensa pasa de un vuelco, en virtud de su propio movimiento, a objetividad, a «humanidad», a una sociedad justa). Cosa que es lo único que indujo a Hegel a definir la razón subjetiva (momento necesario del

espíritu absoluto) como lo general al mismo tiempo: la razón de cada individuo singular, por la que comienza el movimiento hegeliano del concepto en la dialéctica de la certeza sensible, es ya siempre potencialmente, aun cuando ella no lo sepa, la razón de la especie. Todo lo cual es también verdad con respecto a la, por lo demás, falaz doctrina del idealismo que coge la conciencia trascendental, que es una abstracción a partir de la individualidad, y, pese a que remite genética y lógicamente a ésta, la instala como algo en sí y sustancial. El jánico carácter de la filosofía de Hegel se manifiesta ante todo en la categoría de lo individual; él comprendió tan perfectamente como su antípoda Schopenhauer el momento de apariencia que hay en la individualización, la obstinación con que cada cual se empeña en lo que meramente sea, la estrechez y particularismo del interés del individuo; pero, no obstante todo ello, no expropió a la objetividad o esencia de su referencia al individuo y a lo inmediato: lo general es siempre, al mismo tiempo, lo particular, y esto, lo general. La dialéctica, al despiezar esta relación, hace justicia al campo social de fuerzas, en el que todo lo individual se encuentra ya de antemano socialmente preformado, pero en el que nada se realiza sino a través de los individuos; y las categorías de particular y general, de individuo y de sociedad han de darse por buenas tan poco como las de sujeto y objeto, de igual forma que no ha de interpretarse el proceso entre una y otra cosa como si aconteciese entre dos polos inmutables: sólo en la concreción histórica se tiene que formar la participación de ambos momentos, lo que en definitiva son. Sin embargo, aunque en la construcción de la filosofía hegeliana se acentúa con el máximo de fuerza lo general y, en último término, lo institucional frente a la caducidad de lo sustancial del individuo, en

todo ello habla algo más que el acuerdo con el decurso del mundo, algo más que el módico consuelo acerca de la caducidad de la existencia de que es precisamente caduca, y nada más; mientras que la filosofía de Hegel saca la más acabada consecuencia del subjetivismo burgués, o sea, concibe propiamente la totalidad del mundo como un producto de trabajo—si se quiere, como mercancía—, lleva él a cabo al mismo tiempo la más incisiva crítica de la subjetividad, que excede ampliamente a la discriminación fichtiana entre sujeto e individuo; pues Hegel, por su parte, desarrolla el no yo, que en aquél era algo puesto abstractamente, lo somete a la dialéctica y lo convierte de modo concreto (esto es, no general, sino con la determinación íntegra de su contenido) en la limitación del sujeto. Y mientras que Heine—sin duda alguna, no el menos entendedor de sus oyentes—capta preponderantemente en la doctrina hegeliana un hacer valer la individualidad, en innumerables estratos del sistema se encuentra ésta tratada con verdadero menosprecio; mas ello refleja la ambigüedad de la sociedad burguesa, que en Hegel, frente a la individualidad, logra verdaderamente llegar a autoconciencia: a esta sociedad, el ser humano en cuanto productor libre de ataduras le parece autónomo, heredero del legislador divino, virtualmente todopoderoso; pero, al mismo tiempo, el individuo singular (que en ella es, en verdad, mero agente del proceso social de producción y cuyas necesidades propias quedan en cierto modo perfiladas en común a lo largo de tal proceso) resulta ser, por tanto, algo totalmente impotente y anulado. Hegel, en contradicción no resuelta con el énfasis humanístico, prescribía explícita e implícitamente a los hombres que se sometieran, en cuanto ejecutores de un trabajo socialmente necesario, a una necesidad extraña a ellos; con lo cual encarna teóricamente la

antinomia de lo general y lo particular en la sociedad burguesa; pero al formularla sin contemplaciones la hace más perspicua de lo que nunca lo había sido, y la critica incluso al defenderla: puesto que la libertad habría de ser la de los individuos singulares reales, desprecia su apariencia, el individuo, que se porta en medio de la falta general de libertad como si fuese ya libre y general. El saber que la razón únicamente tiene esperanzas de realizarse, de convertirse en una realidad racional, cuando señala el punto de apoyo del cual habría que desquiciar la antiquísima carga del mito, este saber iguala a la confianza hegeliana de que a la razón teórica le sería posible tal cosa; en cuanto a tal carga, es el mero ente, que se abroquela, en último término, en el individuo; y el punto de apoyo es su razón tomada como la del ente mismo. La apologética y la resignación hegelianas constituyen la máscara de personaje burgués que se ha puesto la utopía para no ser reconocida inmediatamente y sorprendida, para no permanecer en la impotencia.

Es posible que en la postura que toma la filosofía de Hegel con respecto a la moral (postura que forma un momento de la crítica que él efectúa de la categoría de individualidad) se patentice al máximo lo poco que se agota en el concepto de lo burgués. Fue él, ciertamente, el primero que, en la *Fenomenología*, dijo expresamente que la desgarradura entre el yo y el mundo atraviesa además el mismo yo, que—dicho con las palabras de Kroner<sup>36</sup>—se continúa en el interior del individuo y escinde su querer y su obrar de acuerdo con su racionalidad objetiva o subjetiva: tenipranamente supo él que el individuo mismo es tanto algo que funciona socialmente, algo determinado por la «cosa» (a

<sup>36</sup> Kroner, *op. cit.*, II, pág. 386.

saber: su trabajo), como una entidad para sí misma, con inclinaciones, intereses y disposiciones específicos, y que estos dos momentos apuntan diversamente. Mas por ello, la actuación puramente moral, en la que el individuo se figura poseerse total y enteramente a sí mismo y darse a sí mismo la norma, se vuelve ambigua, un autoengaño; y la moderna psicología analítica, al reconocer que lo que el ser humano singular piensa de sí mismo es en gran medida apariencial, mera «racionalización», ha acompañado a una parte de la especulación hegeliana. Hegel derivó el tránsito de la autoconciencia moral pura a la hipocresía (que luego se convierte completamente, con Nietzsche, en el punto crítico de penetración de la filosofía) del momento de su falsedad objetiva; y si bien, sin duda, hay formulaciones que históricamente forman un todo con la crítica poskantiana—digamos, schilleriana—de la rigurosa ética de Kant (así, la que encontramos en la *Fenomenología* acerca del «duro corazón» que reclama insistentemente la pureza del mandamiento del deber), preludian ya, al mismo tiempo, la doctrina nietzscheana del resentimiento, de la moral como «venganza». La afirmación hegeliana de que no hay nada moralmente real no es ningún mero momento del paso a su doctrina de la eticidad objetiva, sino que en ella irrumpe ya el reconocimiento de que lo moral en modo alguno se entiende a sí mismo, de que la conciencia moral no es ninguna garantía de actuar con justicia y de que la pura autoinmersión del yo en lo que haya que hacer o que no hacer se enreda en absurdos y fatuidades. Hegel continúa cierto impulso de la Ilustración radical: no contrapone el bien a la vida empírica a modo de principio abstracto, de idea suficiente en sí misma, sino que lo vincula, de acuerdo con su propia sustancia, a la formación de una totalidad justa—precisamen-

te a lo que aparece en la *Critica de la razón práctica* bajo el nombre de humanidad—; y de esta suerte trasciende Hegel la separación burguesa entre el *ethos* como algo que, sin duda, obliga incondicionalmente, pero que es exclusivamente válido para el sujeto, y la objetividad de la sociedad, que pretendidamente sería sólo empírica. Tal es una de las más grandiosas perspectivas de la mediación hegeliana entre el *a priori* y el *a posteriori*. Inesperada es también la mordacidad de esta forma de expresarse: «Puesto que la moralidad es, en general, imperfecta, está fuera de lugar, y sólo tiene un fundamento arbitrario, la designación de un individuo como inmoral; por lo cual el juicio de la experiencia no tiene otro sentido ni contenido que el de que a algunos no les debe caer en suerte la bienaventuranza en sí y para sí: o sea, es envidia que adopta las apariencias de la moralidad; mientras que la razón por la que otros deberían tener parte en la llamada felicidad es la buena amistad, que permite y desea para ellos y para sí mismo tal gracia, es decir, tal azar»<sup>37</sup>. Ningún mero burgués hubiera hablado así; pues en la glorificación burguesa de lo existente se encuentra incluida siempre, además, la ilusión de que el individuo, el puro ente para sí, por ser lo que el sujeto se muestra necesariamente a sí mismo en lo existente, sería dueño del bien; ilusión que Hegel ha echado por tierra. Su crítica de la sociedad es irreconciliable con aquella apología de la sociedad que, para mantenerse en su propia injusticia para con la vida, necesita de la ideología moral del individuo singular y de su desdén por la felicidad.

Una vez que se mira a través del cliché de la burguesidad de Hegel se deja de ceder a la sugestión de

<sup>37</sup> Hegel, WW 2, pág. 479 [ed. crit., pág. 440; v. cast., pág. 365].

Schopenhauer (y, luego, de Kierkegaard), que desparcharon a su persona como conformista e insignificante, y no en último lugar extrajeron de ahí el veredicto emitido contra su filosofía. Para honra suya, Hegel no fue un pensador existencial (en el sentido inaugurado por Kierkegaard y hoy pervertido a frase pagada de sí misma); y el hecho de que no le siente bien la más reciente—y, entre tanto, ya raída—versión del culto de la personalidad no le degrada a profesor metido en su docencia, bien situado e indiferente a los dolores de los hombres, tal y como con negros colores le pintaron, con tanto éxito en la posteridad, Kierkegaard y Schopenhauer; cosa que sucedió tras de que este último hubiese mostrado personalmente frente a Hegel infinitamente menos humanidad y largueza que el anciano, que le confirió la habilitación [docente universitaria], pese a que, en una insensata disputa habida en el coloquio, presumió arrogantemente frente al filósofo de sólido y competente investigador científico-natural. La crítica hegeliana aventajó a esa noción de existencia (que pretende tener los triunfos contra él) mucho antes de que la existencia, el ser humano filosofante y su autenticidad se ufanasen y, después, incluso se estableciesen académicamente. Como la mera persona empírica del que piense se queda atrás con respecto al poderío y la objetividad del pensamiento por él pensado, cualquiera que sea éste, la pretensión de verdad de un pensamiento no es su acomodación por copia al que piense, ni una mísera repetición de lo que simplemente sea; sino que semejante pretensión se acredita en aquello que excede del encogimiento en el mero estarse existiendo [*Dasein*], aquello en lo cual el ser humano aislado, para salir con bien, se desprende de sí mismo; desprendimiento de que dan muestra los apasionados ademanes de Hegel, la faz, hundida de tanto pensar, de

quien literalmente se reduce a crueles cenizas. Y su burguesa insignificancia es el inconmensurable esfuerzo, marcado con la propia imposibilidad, por pensar lo incondicionado y llevarlo a buen término (imposibilidad que la filosofía hegeliana refleja en sí como dechado de la negatividad misma); frente a lo cual es sumamente comedia la apelación a la autenticidad, el riesgo y las situaciones límite. Si verdaderamente se tiene necesidad en la filosofía del sujeto pensante, tal vez sin ese elemento que hoy circula bajo la marca de fábrica de lo existenciario no es posible lograr ninguna cala en la objetividad de la cosa misma, entonces semejante momento no se legitima allí donde afecta estarlo, sino donde, por virtud de la disciplina que le impone la cosa, rompe su autoafirmación y se extingue en ella; tal es la vía seguida por Hegel como apenas nadie la ha seguido. Pero en el mismo instante en que el momento existencial se sostiene a sí mismo como fundamento de la verdad, se convierte en mentira; y también reza con ella el odio de Hegel a quienes otorgan el derecho de la entera verdad a la inmediatez de su experiencia.

Es incomparable la plenitud experiencial de que en él se alimenta el pensamiento; experiencia que queda acuñada en el pensamiento mismo, pero nunca como mera materia, como «material» o incluso como ejemplo y comprobación exterior: el pensamiento abstracto se retransforma a través de lo experimentado en algo vivo, y la mera materia igualmente, merced al impulso del pensar (como podría demostrarse sobre cualquier frase de la *Fenomenología del espíritu*). Lo que—en la mayoría de los casos, muy injustamente—se celebra en los artistas, la sublimación, le fue dado, en realidad, a él; pues, verdaderamente, sublimó la vida en destellos multicolores, en la recapitulación en el espíritu.

Sublimación

F  
Apoyos

Mas en modo alguno ha de imaginarse la sublimación hegeliana como si fuese una y la misma cosa con la profundización íntima: su doctrina del desprendimiento, lo mismo que la crítica de la subjetividad para sí y ciega, «fatua» (crítica que lleva a cabo coincidiendo con Goethe, y que se sale fuera del idealismo), es cosa contrapuesta a la profundización íntima, de la que incluso su persona apenas muestra huellas. El ser humano Hegel absorbió dentro de sí en el espíritu—como el sujeto de su doctrina—ambos, el sujeto y el objeto: la vida de su espíritu fue en sí de nuevo toda la vida; de ahí que su retracción de la vida no deba confundirse con la ideología de la abstención del sabio. En cuanto espíritu sublimado, la persona resuena con lo exterior, lo vivo y corporal, lo mismo que una gran música; y la filosofía de Hegel susurra; como con su oyente y crítico Kierkegaard, podría hablarse de un cuerpo espiritual. Su prometida, la baronesa María von Tucher, le tomó a mal que añadiese en una carta que ella había escrito a la hermana de Hegel las palabras: «Esto te hará ver lo feliz que puedo ser con ella durante todo el resto de mi existencia, y lo feliz que ya me hace—en la medida en que la felicidad entre en el destino de mi vida—haber alcanzado semejante amor, que jamás podía haber esperado en este mundo»<sup>38</sup>; estas privadas palabras son todo el antiprivado Hegel; y el pensamiento que albergan se reviste posteriormente en el *Zaratrustra* con una forma poética: «¿Persigo, acaso, la felicidad? Yo persigo mi obra» (mas la sequedad y sobriedad, casi comerciales, en que con Hegel se desinfla de todo énfasis lo supremo confiere al pensamiento una dignidad que éste pierde en cuanto instru-

<sup>38</sup> Kuno Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1901, 1.ª parte, pág. 87.

menta con trompetas el propio énfasis). El destino de aquella vida estaba adherido al contenido de su filosofía; ninguna se ha abismado más en la riqueza, ninguna se ha mantenido tan imperturbablemente en medio de la experiencia, a la que se confió sin reservas; e incluso los hitos de su fracaso están acuñados por la verdad misma.