

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía

Sobre Conocimiento Y Política

A partir de la Fenomenología Del Espíritu de Hegel

Alumno: Alan Martin M.

Profesor Guía: Carlos Ruiz S.

Programa: Magíster en Filosofía.

Mención: Axiología y Filosofía Política.

Año: 2004

Agradecimientos

La gratitud parece ser uno de los sentimientos más efímeros, y por ello es necesario escribir, dejar huella de ese sentimiento como forma de mitigar su volatilidad. Entonces quiero dejar huella de ello.

A Carlos Ruiz, por su gran paciencia y certeros consejos.

A Isolda por el sustento del día a día, sin el cual todo lo demás está demás.

INDICE

1. Introducción.....	5
2. Dificultad y contexto histórico de la obra.....	12
3. Cuatro estrategias de interpretación	20
Génesis	22
Necesidad	28
Estructura	34
Teleología	39
4. Las figuras políticas de la Fenomenología.....	46
La bella ciudad griega	56
La revolución francesa	66
5. Política filosófica y verdad política.....	76
La tradición de la política filosófica	82
Propuesta para un programa de investigación	88
6. Bibliografía	95

1. Introducción

La relación entre política y conocimiento es un tema que ha sido abordado en la filosofía contemporánea por varios autores. Como por ejemplo, Habermas, con su investigación sobre las raíces prácticas del conocimiento, en su libro *Conocimiento e Interés*¹. Foucault también aborda el origen político del conocimiento en varias de sus obras². Desde una perspectiva distinta, el historicismo epistemológico a su vez tematiza esta relación cuando resaltan los aspectos histórico-políticos de la creación en ciencia.

Todas estas formas de observar la relación ente política y conocimiento tienen en común su direccionalidad. Intentan “develar” una relación que pone al conocimiento como modelado por factores políticos, derribando con ello la tesis positivista de la independencia del conocimiento frente a cuestiones prácticas. Es decir, la política emerge como el sustrato modelador del conocimiento. Para decirlo con Foucault, que en realidad cita a Nietzsche cuando se refiere al saber: “es como una centella que brota del choque entre dos espadas”³. La direccionalidad de estos análisis es desde la política al conocimiento.

El objetivo de esta investigación es explorar esa misma relación pero en el sentido opuesto. Esto es, desde el conocimiento a la política, intentando una visión del modo en que las categorías conceptuales, que han servido de fundamento a la

¹ Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1990.

² Por ejemplo *Vigilar y Castigar, la verdad y las formas Jurídicas* o *Historia de la sexualidad*.

³ Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México D.F., 1986. p.22

reflexión filosófica sobre el conocimiento, han modelado la forma de comprender el fenómeno político. La filosofía política se ha construido, al menos en el influyente caso que examinaremos aquí, sobre las bases categoriales de la teoría del conocimiento. Esta relación entre conocimiento y política (en el sentido enunciado) es la hipótesis que guía este estudio, que tiene como objeto de interpretación a la Fenomenología Del Espíritu de Hegel.

Este es un ejercicio formativo y para quien se intenta formar en el ámbito de la filosofía política, Hegel representa un desafío, tanto por la dificultad que propone su estudio, como las vastas ramificaciones que de su pensamiento se descuelgan. Sin embargo, afrontar el desafío permite quedar en disposición de aprender algunas claves del discurso político contemporáneo. Es bajo esta óptica que se emprende esta investigación. Si algún lector quisiera tomar este trabajo como una introducción a la Fenomenología, debo advertirle que desista de la empresa, ya que si bien estas páginas ofrecen una panorámica de la obra, esta es demasiado general y mi conocimiento del tema no es suficiente como para que este texto encarne el lema pedagógico de que la mejor explicación es la más simple y la que refleja mayor sabiduría.

El objetivo es otro: mostrar la relación entre dos aspectos de la filosofía hegeliana a través de un recorrido por la Fenomenología Del Espíritu. Por ello, estas páginas muestran la obra desde *una* perspectiva, pues interesa más lo que permiten pensar que la exposición fiel. Lo anterior no obsta a que la exposición que sigue, pretenda niveles aceptables de rigor respecto al pensamiento hegeliano.

Hegel mantiene una influencia sustantiva en la filosofía contemporánea⁴. Ya sea porque se lo estudia permanentemente, o porque ha influido a una larga cadena de pensadores que, a favor o en contra, han desarrollado su pensamiento en diálogo con él. Su filosofía, y en particular su teoría política, han marcado el debate desde el siglo XIX. Se esté o no de acuerdo con sus tesis, no se puede dejar de lado la significación que tiene para el pensamiento posterior.

Su sistema, por el mismo hecho de ser concebido como tal, aborda distintas áreas de la filosofía. Metafísica, estética, psicología, teoría política, religión, historia, conocimiento y la propia filosofía son ámbitos de su reflexión. Este vasto campo de intereses fue el que intentó articular en sus clases y publicaciones. De ellas, una es la que será objeto de análisis en este trabajo, la Fenomenología Del Espíritu.

Se ha dicho en muchas ocasiones que Hegel es un filósofo político. Si bien la afirmación es cierta, también es incompleta. Incompleta por cuanto omite otros temas sobre los que reflexiona, y mucho menos hace justicia al primado que la dialéctica tiene sobre todo el sistema. Las acusaciones de divinización del estado a que dio lugar la filosofía del derecho de 1831, pueden dar cabida a pensar que Hegel privilegia los aspectos políticos de su pensamiento por sobre otros. Esta visión parece errónea desde el punto de vista del sistema, por cuanto Hegel mismo vio su filosofía como un conjunto en el que cada una de sus partes juega un rol y en el que ninguna de ellas tiene un papel más relevante que otra. Aunque

⁴ Para un análisis de esta influencia véase el último capítulo de Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge U. P.,

esta interpretación es justa, es igual de incompleta que la anterior. Esto porque si bien la intención sistemática de Hegel es clara, este mismo sistema está orientado hacia el saber, a convertir a la filosofía en ciencia. Ese objetivo primordial del pensamiento Hegeliano, es el que es preciso no perder de vista cuando se analizan las otras partes de su filosofía.

Por lo tanto, si bien es cierto que Hegel desarrolla una rica reflexión política, es preciso contextualizarla dentro del objetivo principal de su filosofía: Hacerla científica; lo que en sus términos significa alcanzar el saber absoluto. La hipótesis que guía este trabajo es precisamente lo que he afirmado: La filosofía de Hegel está subordinada y depende de su afán por alcanzar la ciencia.

Y, si la empresa Hegeliana busca la ciencia, la Fenomenología puede ser el lugar para entender su génesis y con ello aspectos fundamentales de su reflexión. La elección de esta obra como objeto de estudio responde a varias razones. Porque existe una amplia bibliografía crítica sobre ella, porque ha dado lugar a significativos comentarios, pero por sobre todo, como ya dije, porque está concebida como la introducción al sistema que el propio Hegel intenta construir.

En este texto de 1807 se encuentran gran parte de los temas que el filósofo alemán desarrollará en su obra posterior. Aunque algunos de esos temas se encuentran mejor expuestos en otras obras, o al menos de modo más claro, en la Fenomenología se encuentran relacionados en un todo dinámico que permite

visualizar, tras la jerga, las conexiones que su autor concibió sobre las distintas partes de su sistema. La Fenomenología permite ver la filosofía de Hegel en conjunto, tal vez no en detalle, pero sí articuladamente. A este carácter introductorio se ciñen también las figuras de corte político. Esto, porque la filosofía del derecho de 1831 puede entenderse como una ampliación de los tópicos expuestos en la sección que corresponde al espíritu objetivo en la Fenomenología. Así al menos lo sugiere el trabajo de Jarczyk y Labarriere⁵. Pero la razón más importante en la elección de este texto la entrega la propia obra hegeliana, en la cual la Fenomenología juega un papel introductorio, por su visión panorámica de los temas en los que Hegel ahondará en su obra posterior.

La Fenomenología conecta en un mismo discurso problemas de metafísica, religión, política, historia y epistemología. De estas esferas, el presente estudio pretende focalizarse en sus aspectos políticos, y de modo más específico en la relación entre conocimiento y política que es posible descubrir a través del libro. ¿Por qué esta relación en particular? Porque parece, y esta es la hipótesis, que existe una preeminencia del conocimiento por sobre la política en la filosofía hegeliana y que se muestra en la Fenomenología.

El interés de esto radica en el hecho que, si la subordinación existe, ésta le daría una impronta particular a la teoría política de Hegel. Esta característica de ser un pensamiento político marcado por lo cognitivo, significaría que el fenómeno político está pensado no por sí mismo, sino por un objetivo distinto de él, lo que

⁵ Jarczyk y Labarriere. *Le syllogisme du pouvoir*, Paris, Aubier, p.10.

abre un problema interesante a la investigación, pues cabe examinarlo desde otra perspectiva y, en el mejor de los casos, desde la política misma.

Además, si la filosofía hegeliana tiene la influencia antes dicha sobre las filosofías posteriores, pudiera pensarse en problematizar estas filosofías desde esta misma óptica, abriendo con ello un programa de investigación. Tal vez la imagen más cercana de ello la presenta la filosofía de Marx. Aunque no soy capaz de demostrar esto aquí, si intento hacerlo en el caso de Hegel.

El método para enfrentar el problema propuesto es una interpretación del texto hegeliano, comparado con extensos estudios que sobre la obra hacen Jean Hyppolite, Ramón Valls Plana, Jean Pierre Labarrier y Charles Taylor. Esto se complementa con el ahondamiento de los temas específicos que propone la hipótesis central, basado en diversos comentadores de la obra hegeliana en general y de la Fenomenología en particular.

El abordaje del texto está pensado en dos momentos: El primero es una visión panorámica del movimiento principal de la Fenomenología que se sostiene en una revisión del cuadro general de la obra a través de cuatro líneas interpretativas que se complementan entre sí. Cada una de estas formas de interpretación permite resaltar algunos aspectos fundamentales de la obra hegeliana, pero por sobre todo, fundamentar al nivel de las líneas más generales la hipótesis que preside estas páginas. El segundo paso es un análisis de aquellos momentos particulares de la obra que tengan relación con la tesis ya mencionada. Se trata de un estudio particularizado de las figuras que aparecen con un carácter político

que pudieran servir de base argumental para una crítica de las ideas defendidas aquí.

Lo anterior está introducido por un breve estudio sobre el contexto histórico y biográfico de la obra que sirve de inicio para entender algunas de las dificultades expositivas y estructurales de la Fenomenología Del Espíritu. En último término, el análisis e interpretación de la obra concluye con algunas consecuencias relevantes para el estudio de la filosofía hegeliana e implicaciones sugerentes para el estudio contemporáneo del fenómeno político.

2. Dificultad y contexto histórico de la obra

Por Fenomenología, en sentido hegeliano, es posible entender la experiencia de la conciencia desde el saber más simple hasta el saber absoluto. Así, es comprensible el subtítulo de la obra "Ciencia de la experiencia de la conciencia"⁶. Lo que Hegel intenta en esta obra es rehacer el camino que han hecho los individuos y la humanidad en general para llegar a obtener el conocimiento actual⁷, que es encarnado por la propia filosofía de Hegel. Pero, en realidad, los individuos son solo el vehículo del espíritu.

Pero ¿Qué es el espíritu? Es un sujeto infinito, y por ello universal. Como es sujeto, posee las mismas características de un sujeto finito, pero a escala total. Es un sujeto cósmico que tiene una vida propia. La Fenomenología viene a relatar la vida de ese sujeto, que por tratarse de todo cuanto existe tiene un carácter ontológico, pero también un carácter lógico, debido a que la vida del espíritu se desarrolla de acuerdo a un decurso racional que tiene forma dialéctica; es decir, el espíritu va pasando de un estadio al siguiente a través de una contradicción interna que se resuelve en el estadio superior hasta alcanzar la reconciliación total, el saber absoluto.

⁶ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p 49. En este punto es necesario mencionar una precisión que Gadamer efectúa en la obra citada en la bibliografía: la fenomenología es una introducción al sistema, pero ella misma ya es científica y no pretende ser una propedéutica.

⁷ Presente que obviamente es el de Hegel (1771-1831)

El espíritu es automóvil, pues la causa de su movimiento está en sí mismo, y como es absolutamente autónomo (ni siquiera la nada esta fuera de él), es también absolutamente libre. La libertad absoluta del espíritu es posible pues no tiene ninguna determinación. Cualquier determinación es falta de libertad, y la nada es la negación del ser, por ello ni siquiera la nada esta más allá del espíritu. De lo contrario su libertad no sería absoluta. La nada es más bien una manifestación del propio espíritu, una autodeterminación, libertad.

Pero el espíritu, en un primer momento, no se sabe a sí mismo como espíritu, y esa será la meta de su desarrollo. En este desarrollo los seres humanos juegan un rol, debido a que el espíritu absoluto requiere expresarse a si mismo para saberse. De este modo, los sujetos finitos serán la forma en que el sujeto infinito se exprese para mostrarse a sí mismo y de ese modo saberse, de lograr el saber absoluto. Los seres humanos son la única sección del cosmos que posee conciencia, por ello la conciencia humana es la conciencia del espíritu. Los seres humanos son la encarnación del espíritu.

Pero este mostrarse a sí mismo del espíritu, a través de los seres humanos, no se realiza de una sola vez, sino que este sujeto infinito efectúa varios intentos hasta lograr la forma de expresión que le permita saberse completamente. La *narración*⁸ de esos intentos, de acuerdo a una serie dialécticamente (lógicamente) encadenada, es lo que presenta la Fenomenología Del Espíritu.

⁸ En cursiva narración, pues en la tradición filosófica se ha entendido que la razón es la superación de la simple narración que encarnaba el mito. Esta forma de ver el asunto muestra hasta que punto Hegel viene a poner en entredicho las categorías de la lógica tradicional.

Hegel pareciera preguntar ¿Cómo ha podido llegar una persona o una comunidad, como vehículo expresivo del espíritu, a ver el mundo de esta o aquella manera? ¿Qué ha tenido que sucederle a la conciencia para que conciba el mundo de esa manera? y ¿Cómo ha ocurrido que una concepción de paso a la siguiente hasta alcanzar la concepción última y definitiva?

La Fenomenología es la respuesta a estas preguntas. Sin embargo, la respuesta dista mucho de ser sencilla. No es novedad mencionar la dificultad que encierra la lectura de esta obra, de la que no parece errado decir que es un “rompecabezas ultra distinguido”⁹. Pero este apelativo no ayuda mucho a comprender el por qué de la dificultad. Explicar el por qué de estas vicisitudes parece algo más provechoso para el objetivo de este trabajo, mostrando con esto el carácter de interpretación que atraviesa de punta a cabo las páginas que en este minuto el lector tiene ante sus ojos.

La primera causa que explicaría la dificultad en la lectura de la obra hegeliana tiene su origen en el momento de la vida de Hegel en que fue escrita la Fenomenología. Hegel se encontraba en Jena y había prometido en varias ocasiones la introducción a su sistema. Para el público era un schellingiano y no era considerado por sus propios méritos. En suma, en la publicación de este varias veces anunciado libro, estaba en juego el futuro de su carrera intelectual. Considerando este contexto, la Fenomenología puede asimilarse a un curso de

⁹ Kaufman, Walter. *Hegel*. Alianza, Madrid. 1979. p.138

agua que explota después de haber sido retenido por la fuerza. Hegel no encontraba expresión al cúmulo de ideas que venía desarrollando hacía largo tiempo y cuando encuentra la forma de hacerlo, lo hace de un modo abstruso, confirmando que el proceso reflexivo aún se hallaba en curso; lo que implica un resultado desigual en términos de la exposición de ideas, considerando el enorme caudal de conceptos puestos allí, además de la premura que requería su publicación¹⁰.

Argumento complementario al anterior, que podría explicar la dificultad expositiva de la Fenomenología, es el que considera el estilo que hizo famoso a Hegel, el cual fue acuñado precisamente en el período previo y durante la redacción de esta obra. Si se observan los escritos de Juventud¹¹ se verá que el estilo hegeliano no es tan abstruso como el de la Fenomenología, ni tan cargado de tecnicismos. El libro citado de Pinkard ofrece una explicación bastante plausible acerca de esta transformación: "Hegel concluyó que para que su filosofía fuese el tipo de ciencia (Wissenschaft) rigurosa que él pretendía que fuese, tenía que crear un nuevo vocabulario que forzase al lector a pensar por sí mismo, huyendo de la convención, a fin de no conceder tregua alguna al lector que le permitiese aceptar simplemente concepciones anticuadas de las cosas".¹² Queda de manifiesto, a partir de lo anterior, que el estilo hegeliano, y en particular el de la Fenomenología, no es solo producto de las limitaciones de expresión del

¹⁰ Para un análisis sobre la influencia biográfica en su filosofía, véase Pinkard, Terry. *Hegel*, Acento, Madrid, 2001.

¹¹ Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud*. F.C.E. México D.F. 1981.

¹² Pinkard, Terry. *Hegel*, Acento, Madrid, 2001. p.193

propio Hegel, sino que responde a cuestiones de carácter teórico y reflejan un sentido “pedagógico” e histórico-político. Pedagógico por cuanto la dificultosa lectura de la obra enseñaría a sus lectores la terminología adecuada para reflexionar sobre la situación contemporánea. Histórico-político, pues Hegel pensaba que era necesaria una forma de expresión de su pensamiento que estuviera acorde con el proyecto moderno que era necesario realizar en Alemania¹³.

En relación con este estilo, es notable la explicación que Nietzsche hace de él, por cuanto muestra con claridad lo que ocurre al enfrentarse a esta obra:

*“La esencia de tal estilo consiste en envolver un núcleo, y continuar envolviéndolo repetidamente hasta que apenas atisbe el exterior, avergonzada y curiosamente, como 'las jóvenes atisban a través de su velo' (por hablar con Esquilo, el antiguo enemigo de las mujeres). Pero ese núcleo es una idea sagaz, y a menudo picante, acerca de los temas más intelectuales, una aproximación de palabras fina y osada, como la que corresponde a una compañía de pensadores a modo de entremés de la ciencia; mas así arropada se presenta como la ciencia abstrusa misma y, desde luego, como el aburrimiento más altamente moral”.*¹⁴

¹³ Sobre la visión que Hegel tiene sobre Alemania y su propuesta sobre ella en una época cercana a la fenomenología, véase *La Constitución de Alemania*.

¹⁴ Nietzsche, Friederich. Aurora. Ediciones del medio día, Bs. As, 1967. p. 47

El tercer argumento sobre el origen de la oscuridad estilística dice relación con la empresa misma que Hegel se traza. Así como no es cosa sencilla comprender la Fenomenología, menos sencillo aún pareciera escribirla, dada su original estructura y los aún más originales (casi extravagantes) análisis que contiene la obra. Incluir en un mismo texto asuntos epistemológicos, éticos, políticos, históricos, literarios y religiosos no es empresa fácil, más aún lograr que todo ese material quede reunido de acuerdo a una estructura lógica, y que de *paso* de cuenta de la verdad del universo, tratando que no corresponda a un mero ejercicio de la imaginación.

El último aspecto que explica la complejidad de la Fenomenología Del Espíritu, tiene que ver con las propias falencias que la obra arroja en tanto realización de un proyecto; ya que dadas las condiciones y proporciones de él, tiene como resultado una obra dispareja, no siempre entendible y en muchos de sus pasajes con conclusiones inaceptables en nuestros días. Ejemplo de esto es la diferencia entre la célebre dialéctica del Señor y siervo que tanto atrajo a Marx y los oscuros pasajes que Hegel dedica a la Frenología¹⁵.

Las dificultades propias de la obra hegeliana, cuyas causas hemos explicado someramente, y cuyo análisis pudiera parecer mero juego de erudición acerca de la obra hegeliana, son de gran importancia pues han dado pie a que se la pueda leer de muy distintas maneras. Esa polisemia es la condición de posibilidad de las filosofías que se construyeron a partir, a favor o en contra de ella. El texto

hegeliano, y el resto de su filosofía también, dan cabida a diversas interpretaciones. Quizás en ello radique parte del atractivo y la influencia que esta filosofía tiene hasta hoy; en la posibilidad siempre abierta de ofrecer una nueva interpretación y desde esa perspectiva generar un pensamiento distinto, el del intérprete¹⁶. De la interpretación de la filosofía de Hegel a favor, en contra, o en diálogo, se han desarrollado páginas influyentes para la filosofía contemporánea.

En ese sentido, el análisis de la obra de Hegel que se emprende aquí, no ofrece nada más que otra posible interpretación, a la que le interesa destacar algunos elementos de esta filosofía y su relación con la filosofía política, que permitan entender algunos aspectos significativos de nuestros propios conflictos.

Pensado en esto, y en la propia Fenomenología, es posible separarla (como sugiere Hyppolite) en dos partes. La primera de ellas va desde la sección de la conciencia hasta la de la razón, y la segunda va desde la sección del espíritu hasta la del saber absoluto.

La primera sección, de acuerdo a la división anterior, puede ser vista como una gnoseología en sentido tradicional pues trata de los distintos estados o "figuras" de la conciencia para alcanzar un conocimiento cada vez más elaborado, siempre

¹⁵ Para la dialéctica del Señor y el Siervo véanse páginas 117 y SS de la edición citada. Para el análisis de la frenología las páginas 193 en adelante.

¹⁶ En este sentido creo que sería legítimo discutir el origen intelectual de Marx, en parte, como intérprete de Hegel.

en el ámbito de lo individual, con el carácter de una psicología. La segunda sección continúa con la secuencia de las figuras o estadios de la conciencia en camino hacia el saber absoluto, pero ahora en el marco de lo colectivo, de lo comunitario, en donde la idea de espíritu de un pueblo cobra relevancia fundamental. De este modo el breve esquema de la Fenomenología que se presenta en lo que sigue, respeta "la importante ruptura que, al parecer, se presenta entre la primera parte -la que corresponde a una Fenomenología de la conciencia en el sentido restringido del término y que será la única conservada en el futuro sistema- y la segunda parte -la que corresponde a una Fenomenología Del Espíritu en el sentido hegeliano de la palabra, espíritu finito de una parte como espíritu objetivo, espíritu absoluto de otra parte como religión (y también arte en ciertos aspectos; aunque el arte se halla englobado en la religión) y como filosofía (saber absoluto)"¹⁷.

En esta obra y parafraseando una frase del mismo Hegel¹⁸, la Fenomenología pasa desde el yo al nosotros, desde lo individual a lo colectivo, desde el espíritu subjetivo, al objetivo y luego al absoluto. En este sentido "La obra pretende conducir al entendimiento humano del dominio de la experiencia diaria hacia el verdadero conocimiento filosófico, a la verdad absoluta."¹⁹

¹⁷ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología Del Espíritu de Hegel*. Península, Barcelona. 1991. p. 59

¹⁸ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 113

¹⁹ Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución*. Madrid, Alianza. p. 96

3. Cuatro estrategias de interpretación

*Aquello sobre lo que he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el conocimiento científico de la verdad*²⁰

La Fenomenología es una obra multifacética, preñada de multiplicidad de interpretaciones posibles en cada uno de sus momentos. Por ello, parece de gran utilidad disponer de una visión de conjunto de la obra que permita tener un esquema de interpretación de los estadios particulares de ella, sobre todo aquellos más abstrusos o que representen mayor interés para el objetivo propuesto. En esta perspectiva, la Fenomenología ha sido analizada en reiteradas ocasiones y desde distintas miradas.

Aquí quisiera ofrecer, a modo de esbozo, cuatro formas de lectura de los grandes trazos de la Fenomenología. La primera basada en la idea de origen, una segunda en el concepto de necesidad, otra en el de estructura y una última en el de teleología. El análisis de estos cuatro tópicos configurará la visión de conjunto que es el objetivo de este capítulo. He preferido exponer el asunto desde los cuatro costados en vez de hacerlo desde una pura lectura omniabarcante, pues esta última forma de hacerlo corre mayor riesgo de poner excesivo acento en un aspecto en particular, que pudiera derivar en una interpretación antojadiza o desapegada al texto hegeliano.

²⁰ Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid .1999 p.60

Lo decisivo es el desarrollo de cada uno de estos modos de interpretar el movimiento general del discurso fenomenológico; es posible mostrar al lector la pertinencia de entender que el problema central de la Fenomenología es el conocimiento, y que una lectura de la obra desde otros aspectos tales como los metafísicos, históricos o políticos deben respetar la primacía de lo cognitivo. En particular, aquí interesa subrayar la subordinación del fenómeno político al tema cognitivo en la filosofía hegeliana que la Fenomenología Del Espíritu viene a mostrar.

En este punto es preciso hacer una aclaración. Cada uno de los conceptos que sirven de canon interpretativo surgen de una lectura de la Fenomenología y no son conceptos directamente tematizados por Hegel en la obra. Esto no obsta la posibilidad de rastrear estos conceptos y buscar una aclaración de ellos en la propia filosofía de Hegel.

Las cuatro líneas interpretativas que se examinan son visiones de conjunto de las líneas basales en las que sostienen los desarrollos particulares de cada una de las figuras en las que el espíritu se va manifestando. Cada una de ellas permite mostrar que la hipótesis principal es pertinente en cada una de estas formas de entender el esquema general que plantea la obra de Hegel. El intento es mostrar que la primacía cognitiva que preside la filosofía hegeliana, expuesta en la Fenomenología Del Espíritu, se manifiesta en cada una de las posibles interpretaciones sometidas a examen. Más aún, si se considera que estas interpretaciones son complementarias, la visión de conjunto así obtenida permite hacer más clara la legitimidad de la posición que sustenta este análisis.

Génesis

Una forma de abordar la lectura de la Fenomenología es aquella que recorre el trabajo del espíritu respetando el propio decurso de cada una de las figuras, que de modo "natural" llevan a la siguiente. De esta manera, cada figura del espíritu es el "origen" de la siguiente y por ello llamaré a esta perspectiva de interpretación: genética. Esta interpretación se apoya en la propia forma en que Hegel describe el movimiento del espíritu. Para él siempre hay al menos dos perspectivas de análisis, una desde la mirada de lo que le ocurre a la propia conciencia, la otra lo que esa experiencia significa para nosotros (el filósofo y el lector). La lectura genética pone de relieve la necesidad de ver la sucesión de figuras del espíritu como una acción de la propia conciencia, como el resultado de su experiencia.

"Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y

*llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es*²¹.

En ese sentido, la explicación y los comentarios del filósofo sobre la experiencia fenomenológica misma son aclaratorios, pero no son lo central. Lo que está a la base de la Fenomenología es una sucesión *natural* de experiencias concatenadas lógicamente entre sí. El modo de conexión entre una y otra emerge de modo inmanente a la experiencia fenomenológica; es el problema mismo en el que la conciencia se ve envuelta de donde surge la vía para su superación. El comentario filosófico es exterior y no incide en el trabajo de la conciencia.

Así, y como ejemplo, la deficiencia propia de la certeza sensible, en tanto imagen de la realidad, es el origen de la experiencia de la percepción que es la figura que le reemplaza como verdad que aparece a la conciencia:

*"hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: lo indico como un aquí que es un aquí de otros aquí o en el mismo un simple conjunto de muchos aquí; es decir que es un universal; tal y como es en verdad y, en vez de saber algo inmediato, lo percibo*²²

²¹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 54

²² Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 70

Como se desprende de la cita, la verdad de la certeza sensible es la percepción. La verdad de una figura se encuentra en aquella que la supera, y por el contrario, el origen de la percepción se halla en la certeza sensible. El origen de la verdad esta en la experiencia que realiza la conciencia. Esto no solo es válido para este par de figuras, lo es para la Fenomenología entera, en tanto es la mediación entre el espíritu inmediato y el saber absoluto de ese mismo espíritu.

Lo que he ilustrado a través de la relación entre la certeza sensible (que es la primera experiencia a la que se ve enfrentado el espíritu) y la percepción se repite a través de toda la obra. Cada experiencia espiritual revelará en su despliegue su inadecuación como expresión del espíritu, y a partir de esa inadecuación emerge la nueva visión que viene a subsanar las deficiencias de la imagen predecesora. Esta nueva "imagen del mundo" es mas "rica" que la anterior en tanto es una explicación más comprehensiva pues supone y asume la explicación previa. De este modo es posible entender el concepto de "Aufhebung"²³ como la incorporación superadora que hace la conciencia de sus experiencias pasadas que, aunque olvida su origen inmediato, utiliza los supuestos cognitivos que la figura previa permite. La resolución final de cada una de las figuras se da de modo total en el saber absoluto, en tanto el movimiento de las experiencias de la conciencia es encadenado en este proceso de cancelación, superación y conservación.

²³ Este concepto es central en la filosofía de Hegel pues permite enlazar todos los momentos espirituales en uno solo: El saber absoluto.

Esta manera de interpretar la Fenomenología está claramente avalada por el propio texto, no solo en el caso que hemos citado sino en cada uno de los cambios que experimenta la conciencia espiritual. Una pregunta sencilla, pero radical, que surge de este modo de interpretar la obra es ¿en qué momento el movimiento espiritual se detiene? ¿Qué figura es lo suficientemente completa como para no ser origen de otra más? La respuesta es el saber absoluto. Todas las figuras son en algún momento abandonadas por el trabajo de la conciencia debido a que son formas imperfectas de conocimiento. Sin embargo, el saber absoluto es el saber perfecto que no dará origen a otra nueva figura, porque el problema inicial de la Fenomenología, el que da pie a todo su desarrollo, ha sido resuelto. El saber total ha sido hallado. La historia espiritual que narra la Fenomenología tiene lugar porque el espíritu cósmico se ha escindido y esa escisión se resuelve en la historia que lleva a la conciencia hasta el saber científico de la filosofía.

El origen de la Fenomenología está en la escisión del espíritu. Como el espíritu está alienado es preciso su reconciliación y ello se logra a través de un saberse a sí. Esto supone que la escisión original es en realidad falsa, que lo verdadero es la unión originaria que se ha ignorado y que se restituye solo a través del conocimiento. De modo que la historia, y en particular los aspectos políticos que pudieran entenderse como factores del progreso del espíritu hacia la reconciliación, es la encarnación de un problema cognitivo, y es también histórico porque se resuelve en el tiempo de los asuntos humanos. De esto se desprende una característica esencial del pensamiento hegeliano que se manifiesta en la

Fenomenología, pero se hace más patente aún en la lógica de la enciclopedia²⁴, y es que el conocimiento es mediado, la historia es la mediación entre el espíritu que se ignora a sí mismo y el espíritu cierto de sí²⁵. En este sentido el tiempo y una de sus manifestaciones, la historia, pueden ser entendidos como una característica fundamental del conocimiento en el sentido hegeliano, su carácter mediado.

El paso de una figura a otra se produce por la mediación que otorga la negatividad que subyace en cada forma en que la conciencia da cuenta de la realidad. La insuficiencia de la explicación que está presente en cada figura de la Fenomenología es el aspecto negativo que dará "origen" a la nueva figura. En cada nueva experiencia de la conciencia hay algo que niega la explicación que en ese momento es la aceptada, hay algo que la conciencia deja a la ignorancia al establecer una nueva figura, y será esa ignorancia el "origen" del nuevo momento fenomenológico.

Consecuente con esta interpretación, el fenómeno político puede entenderse como la mediación entre espíritu alienado y el espíritu reconciliado, absoluto. Los aspectos políticos de la Fenomenología se presentan preferentemente en la sección dedicada al espíritu (aunque no exclusivamente pues La dialéctica del señor y el siervo se haya en la sección dedicada a la autoconciencia) y en ella la

²⁴ Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid .1999 § 61 y siguientes.

²⁵ Para un análisis en profundidad de esta identificación de la idea de mediación con la historia, véase el trabajo de Marcuse, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

intersubjetividad se refleja como necesaria para que la conciencia se percate de su alcance universal, de ser más que mera conciencia individual. Las experiencias de la eticidad griega o la revolución francesa dejan en claro esa necesidad. Pero ello no puede hacer perder de vista que el problema de fondo es un problema de saberes. El espíritu debe saberse plenamente para reconciliarse. La política solo emerge como instante mediador entre la ignorancia y el saber, y en ese sentido la vida en común es una herramienta del conocimiento espiritual.

El paso de la conciencia individual a la conciencia colectiva, que podría servir de división a la Fenomenología (tal como quedó enunciado en el capítulo anterior), da lugar a una lectura que tiende a entender el decurso espiritual desde la comunidad de conciencias. Ilustrativo de este punto es el excelente trabajo de Ramón Valls Plana que lleva por título "Del yo al nosotros" y que tiene como principal línea de articulación interpretativa esta necesidad del espíritu de convertirse en conciencia colectiva para alcanzar su objetivo. Una lectura desatenta de la obra pudiera dar pie a pensar que el factor político es central, sino preponderante, y esto avalado porque las figuras más sencillas por las que atraviesa la conciencia son experimentadas a nivel de la conciencia individual. Desde la certeza sensible hasta la razón el trabajo fenomenológico está marcado por la impronta de lo individual. Por el contrario, las figuras más complejas, desde la sección dedicada al espíritu hasta el saber absoluto, son posibles por que la conciencia deja su individualismo y se torna colectiva, el yo se transforma en nosotros. Esta atractiva lectura de la Fenomenología podría dar lugar al olvido del origen y objetivo de la experiencia de la conciencia. Es cierto, el factor político juega un rol significativo y de mayor complejidad que las figuras centradas en el

individuo, pero eso no obsta a que las experiencias histórico políticas no sean más que el camino necesario para el saber. El mismo Valls Plana es consciente de ello y declara lúcidamente que en su trabajo "se trata de ver el papel que juega el encuentro de los individuos humanos en orden a ganar el saber absoluto"²⁶

En síntesis, una interpretación genética de la Fenomenología Del Espíritu muestra la primacía del factor cognitivo sobre otros aspectos de la obra hegeliana, en particular su dimensión política. Lo interesante en el caso de la Fenomenología es que, a diferencia de otras filosofías, la necesidad de la participación de la comunidad en la adquisición del conocimiento es un tema central.

Necesidad

Otra forma de abordar la lectura de la Fenomenología Del Espíritu radica en considerar el concepto de necesidad como eje principal de la obra. Necesidad en un doble sentido: en el sentido lógico pero también en términos de carencia. Esto último es fácil de ver si consideramos la falencia de una figura en particular como carencia, como necesidad. La figura de la certeza sensible *necesita* ser superada para que el espíritu encuentre una imagen de sí que sea satisfactoria. En este sentido la ignorancia que el espíritu tiene de sí aparece como carencia que necesita ser subsanada y la superación por una figura con mayor grado de determinaciones viene a satisfacer esa necesidad. Sin embargo, esta forma de ver el asunto aparece de cierto modo débil frente al concepto de necesidad

²⁶ Valls Plana, Ramón. *Del Yo al Nosotros*, Barcelona, Estela, 1971. p. 25

entendido en términos lógicos, puesto que al ponerse en esta perspectiva emerge uno de los aspectos más relevantes, no solo de la Fenomenología, sino de la filosofía hegeliana en general, y es su aspecto dialéctico.

La dialéctica es una teoría lógica que Hegel rescata de los griegos y reformula en su particular modo²⁷. Comparte con otras formas lógicas el uso del concepto de necesidad, que según Aristóteles es "lo que no puede no ser y cuyo opuesto es imposible"²⁸. Esta definición de necesidad muestra el carácter metafísico del término, que en el caso hegeliano es perfectamente adecuado.

Este último punto es importante, por cuanto la necesidad dialéctica de la filosofía hegeliana comparte con la visión Aristotélica el relacionar de modo estrecho dos dimensiones: una dimensión lógica y otra ontológica. Una ontológica pues la estructura dialéctica rige toda la vida del espíritu, y en ese sentido de la totalidad de lo que hay. Una dimensión lógica pues el espíritu es reflexión y como sujeto cósmico reflexivo se rige por las reglas de su propio pensamiento. La realidad es la realidad del espíritu que es un sujeto reflexivo (en el sentido especulativo y en el ámbito sensorial). Este desarrolla su pensamiento y con ello modifica la realidad misma de acuerdo a parámetros lógicos. Uno de ellos es la necesidad, por cuanto la reflexión lógica para ser válida debe ser necesaria, y la dialéctica de Hegel no escapa a ello.

²⁷ Gadamer, Hans Georg. *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981.

²⁸ Aristóteles. *Metafísica*. 1072b.

En el ámbito de la Fenomenología esto toma sentido en tanto se observa que el desarrollo de cada figura está regido por un proceso dialéctico. Cada figura de la conciencia lleva en sí misma el germen de su propia negación que le hará empujarse por sobre sí alcanzando una comprensión más acabada de la realidad. En este sentido el paso de una figura a la siguiente es de carácter necesario pues cada figura lleva en si misma el germen de la contradicción que le permite elevarse a una nueva figura.

*"cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el en sí deviene un ser del en sí para la conciencia, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su **necesidad** a toda la serie de las figuras de la conciencia".²⁹*

Como se desprende de la cita, hay una necesidad que va más allá del modo en que una figura espiritual sucede a la otra. Esta otra necesidad es la que se observa desde la perspectiva del filósofo, pues el sabe cual es el decurso fenomenológico y explica cada particular desarrollo desde la perspectiva del saber absoluto. Cada nueva figura está marcada por la necesidad de un futuro que tiene su fundamento en el comienzo. Esta estructura circular del movimiento fenomenológico refleja la necesidad que subyace a través de toda la obra. El espíritu vuelve a sí mismo, pero ya es sí mismo, solo falta el conocimiento de sí.

²⁹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p 59. La negrilla es mía.

Para la conciencia misma este cambio aparece como contingente. Pero si nos situamos desde la perspectiva del filósofo, el cambio que va desde una figura a la siguiente se muestra en toda su necesidad. A diferencia de la explicación genética, que se expusiera antes, la interpretación desde el concepto de necesidad pone de relieve la visión del filósofo que comenta la experiencia de la conciencia, por lo que esta forma de abordar la obra pondrá el acento en este tipo de desarrollo por sobre aquellos textos que deja manifestarse a la propia experiencia de la conciencia espiritual.

Por otra parte, si la historia humana entra en relación con el decurso del autoconocimiento espiritual, esta lo hará bajo las normas en las que se desarrolla dicho decurso, dialécticamente, lógicamente. Por ello la historia tendrá un fundamento de necesidad. Esta necesidad histórica pudiera perfectamente interpretarse como destino, lo que manifiesta un problema importante: la libertad. Si la historia humana es la encarnación del autoconocimiento espiritual, y, si este conocimiento se produce dialécticamente y por ello necesariamente, se desprende que las acciones humanas están determinadas y la libertad solo es posible de un modo indirecto, en tanto se participa de la historia del espíritu absoluto, pues solo él es libre, es el único que está libre de determinaciones.

La Fenomenología permite entender que el desarrollo del espíritu es la historia humana. Sin embargo, este punto es discutible pues cabe dudar que la historia del espíritu calce de modo pleno con la historia humana. En varios de los momentos del decurso fenomenológico, en especial de la primera parte, las

figuras de la conciencia parecen mucho más cerca de una psicología que de una historia. Excepción a esto son el escepticismo y el estoicismo, pero la posibilidad de interpretar estos momentos desde una mirada histórica está dada porque ambos además de ser una corriente filosófica, permiten caracterizar aspectos o épocas históricas. Sin embargo creo que el sentido que prima en el discurso hegeliano es el cognitivo. Solo cuando la conciencia entra en el terreno de la sección dedicada al espíritu encontramos congruencia entre la experiencia fenomenológica y una parte de la historia humana, en tanto ésta es vehículo de la expresión del espíritu cósmico que le permitirá la autoreconciliación por el conocimiento.

Si la historia se desarrolla bajo la necesidad "onto-lógica"³⁰ de la autorreflexión espiritual, los desarrollos políticos que acaecen en esa historia también serán prefigurados por el destino lógico. Al igual que la historia, la política es solo un vehículo para el autoconocimiento, cumple con el mismo rol. Esto se explica porque la razón, para superar su parcial modo de ver el mundo debe salir de su individualidad y entrar en relación con otras conciencias, la razón se transforma en espíritu.

"El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente -el inmovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos- y su fin y su meta, como el en-sí pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que

*se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y cada uno, pues es el ser para sí, el sí mismo, el obrar”.*³¹

La conciencia choca con su propia individualidad y solo puede acceder a un modo más elevado de conocimiento cuando se reconoce en otras autoconciencias, cuando la pluralidad de las conciencias le permite alcanzar un estadio más avanzado del conocimiento universal.

Tal vez al momento de analizar estas figuras particulares de la Fenomenología, su dimensión lógico-cognitiva no aparezca como fundamental, pero basta con posicionar el análisis en niveles más comprensivos para entender la necesidad que rige cada movimiento de la experiencia de la conciencia. Cuando se establecen las relaciones entre las distintas experiencias de una figura o entre las figuras de la conciencia aparece el vínculo lógico de la necesidad en toda su efectividad. De todos modos queda por analizar, en el siguiente capítulo. como es posible que las figuras, en que el factor político predomina, son configuradas, en el fondo, desde una perspectiva de conocimiento.

El interpretar la Fenomenología bajo este esquema que pone a la necesidad ontológica como el hilo conductor del trabajo espiritual permite mostrar, nuevamente, la primacía que el conocimiento tiene por sobre otros aspectos del decurso

³⁰ utilizo la expresión onto-lógico como forma de reflejar la identidad entre lógica y ontología que se da en la filosofía hegeliana.

³¹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. 259-260

fenomenológico. En este sentido, la política no puede escapar a la necesidad que rige el movimiento de cada figura de la conciencia.

Estructura

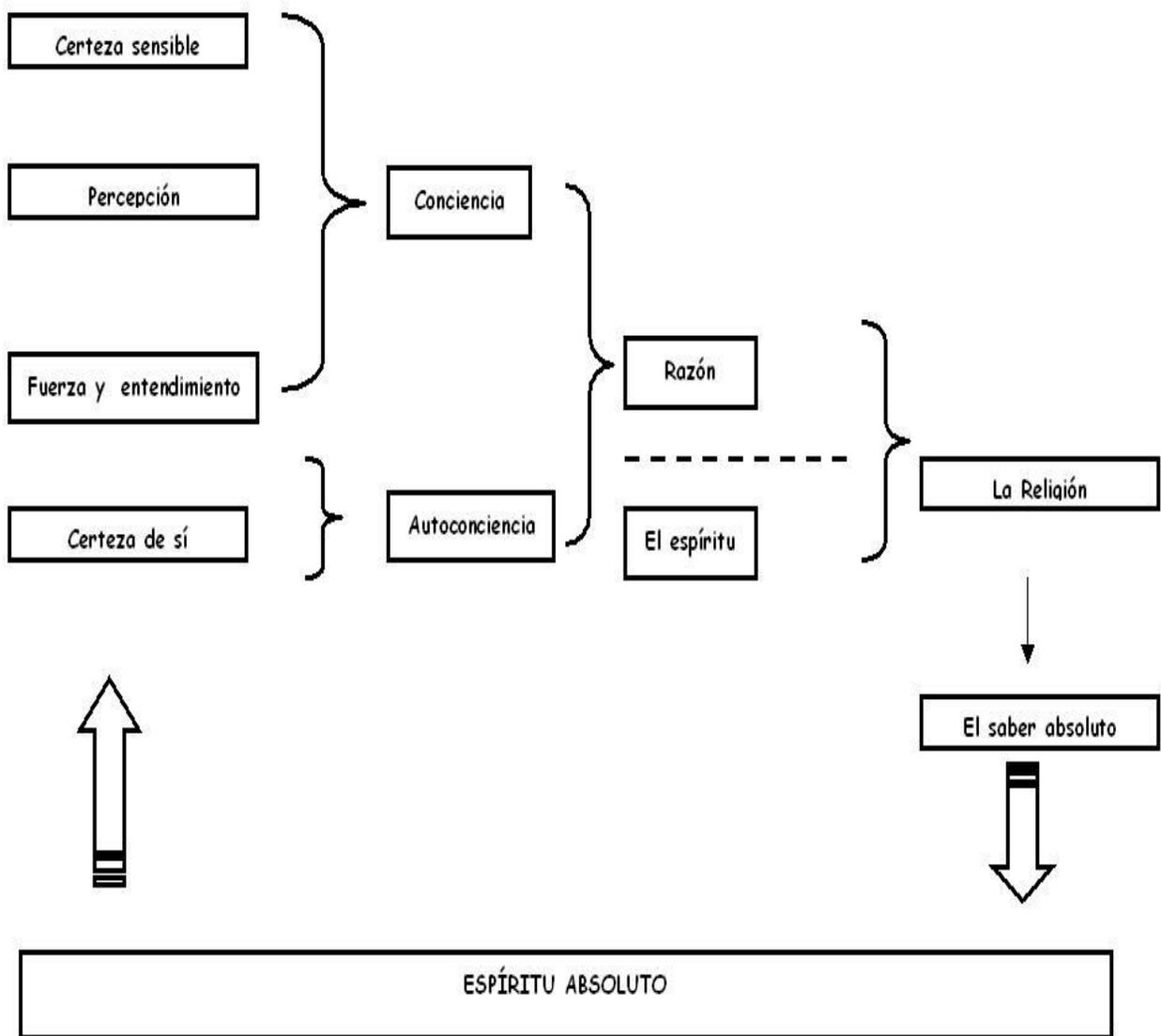
Otra estrategia para interpretar el movimiento general de la Fenomenología es estudiar su estructura argumental. Este análisis estructural consiste, en términos generales, en mostrar las relaciones existentes entre cada una de las partes de la Fenomenología y que lugar ocupan estas partes en el todo. Esta forma de abordar la obra es recurrente en los estudiosos del trabajo de 1807 porque, entre otras cosas, permite una visión de conjunto que facilita leer las secciones particulares premunidos de un canon interpretativo, asunto que es uno de los objetivos de este capítulo y que como hemos visto, también puede lograrse con otros modelos de interpretación.

Es típico de los análisis estructurales referirse al índice como modo de revelar el orden general. Sin embargo, no hay una opinión unánime sobre cuál es la verdadera estructura que el índice de la obra reflejaría. Algunos, como Hyppolite, dividen la obra en dos partes: la primera desde la certeza sensible hasta la razón y la segunda desde la parte dedicada al espíritu hasta el saber absoluto. Otros, como Labarrier, plantean que tal división no es adecuada en tanto existe un vínculo profundo entre las tres primeras secciones y la dedicada al espíritu.

Sin embargo, a pesar de las diferencias de interpretación acerca de cuál es la división que le corresponde mejor a la obra, este tipo de análisis pone de manifiesto un aspecto importantísimo de la Fenomenología: la repetición del

esquema dialéctico en distintos niveles de la experiencia de la conciencia. Si se revisa el índice del libro se puede observar un isomorfismo estructural, tanto en las experiencias particulares como en secciones más generales de la obra. Esta estructura se configura por triadas en las que una experiencia es negada para dar lugar a una modificación de la conciencia espiritual.

Ejemplo de esto es lo que ocurre entre las figuras de la certeza sensible, la sección conciencia y su vínculo con la razón. Las experiencias que componen la certeza sensible son 1. El objeto de esta certeza 2. El sujeto de esta certeza y 3. La experiencia de esta certeza (tríada a nivel 1) A su vez la percepción compone otra tríada (nivel 2), junto con la percepción y el entendimiento formando la sección de la conciencia. A su vez la conciencia y la autoconciencia, en una relación dialéctica, dan lugar a la razón (nivel 3). De ahí en adelante no es posible seguir simétricamente este esquema en los niveles superiores, pues la estructura más general de la obra está articulada de un modo distinto, ya no en triadas sino que bajo un esquema más complejo que se presenta en el cuadro siguiente:



De este esquema explicativo sobre la estructura general de la obra se desprenden algunos aspectos que son de interés para mi propósito. El primero de ellos y tal vez el más importante, es que el espíritu absoluto es el comienzo y el fin de todo el proceso fenomenológico. El inicio es el espíritu que se ignora y el final es el espíritu que se conoce a plenitud. Por lo tanto, y en los términos más generales posibles pero no por ello menos precisos, la diferencia esencial entre el espíritu inicial y el final del proceso es el conocimiento. Este proceso tiene un curso

complejo que como hemos visto se desarrolla la mayor parte del tiempo en términos de tríadas que reflejan el decurso dialéctico y necesario del trabajo espiritual por autosaberse.

"Pero solamente después de haber enajenado la individualidad en la cultura, convirtiéndola así en ser allí e imponiéndola al ser allí todo - después de haber llegado al pensamiento de la utilidad y de haber captado en la libertad absoluta el ser allí como su voluntad, es cuando el espíritu desentraña el pensamiento de su más íntima profundidad y proclama la esencia como yo=yo"³²

En términos históricos, la estructura reflejada en el esquema supone una idea de progreso por cuanto las primeras figuras, en la perspectiva de Hegel, aunque necesarias para el desarrollo del proceso son menos valiosas en tanto manifiestan un conocimiento más pobre, más abstracto, del propio espíritu. Esto no significa que las figuras anteriores sean olvidadas, lo cierto es que estas son retomadas en las nuevas experiencias de la conciencia, lo que hace que el pensamiento de Hegel aunque comparta el optimismo ilustrado en el progreso, lo haga de un modo particular en tanto el presente recoge el pasado en la nueva imagen del universo, del espíritu. De esta manera una sólida relación une el principio y el final del proceso.

"Pero el otro lado de su devenir, la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo el espíritu enajenado en el tiempo;

³² Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 470

*pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo.*³³

Al final del proceso se alcanza la perfección, lo que demuestra que Hegel está utilizando una noción de progreso histórico. Esta idea de progreso histórico tan propia de la ilustración, que es una de las principales fuentes intelectuales de Hegel³⁴, supone una imagen del conocimiento y de la historia que es acumulativa. Por lo tanto, los otros procesos que dependen de este desarrollo cognitivo e histórico también estarán marcados por esta noción de progreso. Es así como en términos políticos se observa esta estructura si se toma como ejemplo la política de la Grecia clásica tematizada en la sección del espíritu inmediato y se la compara con los desarrollos propuestos para el análisis de la revolución francesa que aparecen en la sección dedicada al espíritu alienado.

³³ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. pp. 472-473

³⁴ Sobre el romanticismo y la ilustración como fuentes intelectuales de Hegel véase el trabajo de Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge UP, Nueva York, 1977.

Teleología

La interpretación genética con la que iniciamos este capítulo ponía de relieve la experiencia directa de la conciencia en su devenir y dejaba en segundo plano los textos "para nosotros", los comentarios del filósofo sobre lo que la conciencia fenomenológica vive en cada momento.

La interpretación teleológica invierte esta jerarquía y pone en primer plano los análisis del filósofo para el lector. Esto porque los textos "para nosotros" están contruidos desde el saber absoluto. Son escritos por aquel que se encuentra al final del camino y comprende el movimiento global del espíritu y cuál es la dirección que tomarán las experiencias particulares a las que se ve sometida la conciencia.

Este conocer la meta a la que el espíritu ya ha llegado, permite una visión sobre el conjunto de la experiencia de la conciencia que pone de relieve la finalidad última a la que las experiencias particulares del espíritu se proyectan. Cada figura del espíritu tiene sentido por la meta de todo el proceso, pero también porque cada nueva figura encuentra su propia meta en la figura que la sucederá. Cada nueva figura tiene su propia finalidad parcial. En este sentido, la interpretación teleológica es el reverso de la explicación genética.

Como todos los esquemas interpretativos que hemos tratado, esta forma teleológica también encuentra sustento en los propios textos de la Fenomenología, tal como se refleja en la siguiente cita:

“Pero la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte”³⁵

La muerte a la que se refiere Hegel es la muerte de la inmediatez en la que se encuentra el espíritu al comienzo del progreso fenomenológico. Esa muerte está prefigurada por la meta del desarrollo. En este sentido aparece nuevamente la noción de destino para caracterizar la reflexión hegeliana, pues cada experiencia a la que se ve sometida la conciencia está marcada por un decurso ya definido, por una necesidad lógica propia del desarrollo dialéctico del espíritu, pero también (y es lo que interesa remarcar aquí) por un futuro que la conciencia desconoce pero que el filósofo poseedor de la ciencia sabe.

Al ver el problema desde la perspectiva teleológica emerge el tema, muchas veces debatido, del fin de la historia³⁶. Efectivamente la historia del espíritu y la

³⁵ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 55

³⁶ Asunto que hace algunos años estuvo nuevamente en el tapete de discusión con la gran difusión que tuvo el libro de Francis Fukuyama, el que reinterpreta la tesis hegeliana adaptándola al liberalismo

humana, como encarnación de ella, tiene un fin, el saber absoluto. Lo que es consistente con lo que hemos venido repitiendo. El fin, la meta de todo el desarrollo, es el conocer de modo pleno, lo que significa que el sujeto y el objeto coincidan sin restricciones, y la única forma de alcanzar esta plenitud o reconciliación es a través del conocimiento.

Claro está que los requisitos para alcanzar el conocimiento que la meta indica van mucho más allá de la imagen contemporánea del conocimiento. No bastan con un modelamiento matemático de las observaciones. La imagen del conocimiento que Hegel ofrece en la Fenomenología es una que lo involucra todo. La imagen habitual de nuestros días, del conocimiento como reducido a la ciencia, es insuficiente para la perspectiva hegeliana pues el saber lo abarca todo, inclusive la historia y la política, y no son problemas colaterales a los problemas epistemológicos decisivo, sino que están en el centro mismo de su desarrollo.

Como ya dije, la historia no es un problema menor, porque la imagen del conocimiento que muestra la Fenomenología es uno mediado, pues requiere de un proceso para ser alcanzado. El proceso tiene un carácter histórico, tanto al nivel de la historia del espíritu como de la historia humana que le sirve como vehículo de su autoinvestigación. Y es en la historia donde tiene lugar el fenómeno de la vida en común que constituye el fenómeno político.

Tampoco la política es un problema periférico, es central pues el espíritu realiza su autoconocimiento a través de las conciencias humanas, y una parte

contemporáneo. Véase Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Bs.As., 1992

significativa del proceso solo puede tener lugar cuando la conciencia individual se reconoce en otras conciencias y necesita realizarse en y con ellas para que la imagen de sí se haga realidad, o viceversa dependiendo del estado de desarrollo de este proceso cognitivo. El progreso en el autoconocimiento espiritual solo puede seguir adelante en la medida que la conciencia deje su individualidad y se convierta en conciencia colectiva.

Aquí radica uno de los puntos fundamentales de esta investigación: Hegel concibe el conocimiento como un trabajo colectivo, el proceso espiritual sería imposible sin la concurrencia del colectivo humano. Para expresarlo en términos lógicos, el fenómeno político es condición necesaria aunque no suficiente para el conocimiento absoluto. Ello explica la atención que le dedica en la Fenomenología y en su obra posterior.

Síntesis.

Integrando estos cuatro modos de abordar la Fenomenología es posible observar el desarrollo de ella desde una perspectiva más abstracta aún (en el sentido usual de la palabra), y que puede ser expresada en la siguiente formulación:

La Fenomenología es la narración de un desarrollo que posee múltiples comienzos, que dan lugar a una estructura que se construye de acuerdo a un decurso necesario, que está prefigurado por la meta que significa el saber absoluto.

p.98 y siguientes.

La posibilidad de esta formulación refleja que las cuatro estrategias de interpretación esbozadas son complementarias y permiten una visión comprensiva del trabajo de Hegel más allá de los modelos interpretativos esbozados. De esta visión general que es posible alcanzar en este ejercicio de integración, me interesa destacar la imagen del saber que la Fenomenología entrega.

Las cuatro perspectivas de análisis examinadas muestran que el conocimiento es el protagonista central de esta historia lógica (al menos desde el paneo general que este capítulo desarrolla). El saber es el origen del conflicto, mejor dicho la ausencia de él es el origen mentado. Esta ignorancia se disuelve gradualmente hasta alcanzar el saber total, la verdad, y la Fenomenología en su totalidad es la representación de ese proceso de desarrollo. En un sentido pudiera compararse al proceso educativo en tanto el proceso fenomenológico es la educación que el espíritu hace autónomamente de sí mismo. Las vicisitudes que el espíritu cósmico experimenta en su formación (*Bildung*³⁷) dan lugar a las experiencias de la conciencia que Hegel intenta convertir en ciencia a través de la Fenomenología.

De acuerdo a lo anterior es claro que el saber es lo predominante, pero ¿Qué tipo de saber? Un saber mediado que requiere de un proceso para ser alcanzado y ese proceso tiene una direccionalidad que pone de manifiesto una idea de desarrollo integrador y progresivo. Esto significa que el conocimiento desde la perspectiva hegeliana es un saber mediado. La mediación entre la ignorancia y el saber

significa una historia en la que los seres humanos juegan un papel y la política es una parte necesaria de esa mediación que caracteriza al conocimiento tal cual lo entiende Hegel: como un proceso universal de autoconciencia espiritual.

Pero la mediación que caracteriza al conocimiento fenomenológico es necesaria por cuanto respeta la estructura lógica de la realidad que el conocimiento refleja, reflejándose a sí mismo en el mismo acto. Esta necesidad lógica, si es proyectada en el tiempo, conlleva una concepción de destino que rige la historia del espíritu.

Esta idea de un desarrollo determinado del decurso fenomenológico por la característica onto-lógica del espíritu, hace preguntarse por ¿Cuál es el papel que juega la libertad, en la reflexión de Hegel? La respuesta, a mi juicio, se encuentra en una de las características del espíritu, su infinitud. La verdadera libertad emerge solo cuando cualquier tipo de determinación ha cesado y solo un ser infinito carece de límites. De ese modo ninguna experiencia ni figura fenomenológica puede aspirar a la libertad por que cada una de ellas está sometida a determinaciones, que traducidas a lenguaje dialéctico son negaciones; *omnis determinatio est negatio*³⁸.

³⁷ Para una interesante discusión sobre la influencia que el concepto de formación (*Bildung*) tiene en Hegel véase el trabajo ya citado de Pinkard, Terry. *Hegel*, Acento, Madrid, 2001.

³⁸ Esta relación entre negación y determinación proviene de Spinoza. La relación a Spinoza parece haber acompañado el pensamiento de Hegel desde temprano, cuando en el seminario de Tübingen seguía junto a Schelling y Hölderlin la controversia del panteísmo. Véase la obra citada de Pinkard, Terry. *Hegel*, Acento, Madrid, 2001.p 64.

Sin embargo, esas determinaciones cumplen un rol fundamental, son lo que niega a una figura o experiencia particular y por lo tanto es lo que insta al espíritu a buscar la fórmula de volver a negar la determinación que limita su posibilidad de libertad. A una determinación se la supera con otra determinación más amplia. De ese modo cada nueva figura al ser la negación de la negación genera un menor grado de determinaciones y por ello mayor libertad, que solo lo es con propiedad cuando el espíritu se sabe a sí mismo plenamente, cuando se ha alcanzado la verdad.

Si el espíritu logra su libertad cuando logra el saber absoluto, entonces la libertad solo se consigue por el conocimiento. Se podría contra argumentar que el espíritu es libre desde un principio, a lo que se puede responder que no lo sabe por lo que esa libertad de la inmediatez ignorante carece de toda efectividad.

4. Las figuras políticas de la Fenomenología

He llamado figuras políticas de la Fenomenología a aquellos desarrollos en los que Hegel describe experiencias en que predominan los rasgos políticos. Entendiendo por ello que son predominantes los aspectos comunitarios de la experiencia humana o sobresalen conceptos que son decisivos para la teoría política, tales como dominación, libertad o derechos.

Me parece que tres momentos de la Fenomenología cumplen con lo anterior. La primera de ellas es la dialéctica del señor y el siervo. La segunda es la eticidad griega, y la última es la revolución francesa. Pudiera argumentarse que también cae en esa descripción toda la sección dedicada al espíritu. Sin embargo, me parece que pasajes importantes de ella se diluyen en otros ámbitos de la experiencia fenomenológica que no son pertinentes al objetivo trazado. Figuras como la cultura o la moralidad (espíritu alienado y espíritu cierto de sí) aunque se desarrollen en un contexto intersubjetivo no presentan un interés de primera línea para un análisis político, comparadas con las experiencias señaladas.

El análisis de estos tres momentos fenomenológicos intenta mostrar que la hipótesis fundamental no solo es legítima en el marco de las interpretaciones generales, sino que también lo es en el caso de figuras particulares, mostrando así que la relación fundamental de este estudio se da en lo general y en lo particular. Este examen de la hipótesis general en el terreno de lo particular, respeta el orden de aparición, en la Fenomenología, de las figuras comentadas. Ello porque este orden tiene un sentido progresivo que es preciso reflejar. Por cuanto la

Fenomenología, tal como afirma en el capítulo anterior, tiene un desarrollo basado en la idea de progreso.

La dialéctica del señor y el siervo

La dialéctica del señor y el siervo está inserta dentro de la sección autoconciencia. Para comprender esta dialéctica y sus consecuencias, es preciso contextualizarla dentro de los aspectos fundamentales de esta sección.

La autoconciencia viene a superar a las figuras de la conciencia por cuanto el saber ya no tiene por objeto a lo otro que sí, el mundo de las cosas, sino que se vuelve sobre sí misma tornándose reflexiva. El saber de lo otro desaparece a la vista de la conciencia en tanto aparece como lo accesorio, lo relevante, es el sí mismo.

Pero la autoconciencia no borra a la conciencia, la supone. El sujeto que observa un objeto puede ser testigo de su propia observación, pero este ser testigo de la propia actividad supone aquella actividad para poder ser su testigo. De esta forma puede entenderse la ya comentada "Aufhebung", como proceso que al tiempo de superar y cancelar un momento anterior también lo supone. Pero ahora en una experiencia en particular y no del modo general como en el capítulo anterior.

“Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí”³⁹.

Este volverse sobre sí de la conciencia, es descrito por Hegel en tres subsecciones: a) La verdad de la certeza de sí mismo, b) Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre, y c) La libertad de la autoconciencia. En el primer momento de esta dialéctica la conciencia niega los objetos que antes constituyeron su verdad. Lo otro que ella aparece como lo nulo. La conciencia solo está cierta de sí misma, ha dejado atrás la objetividad de la dialéctica anterior para convertirse en la nueva verdad.

“Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de modo objetivo”⁴⁰.

Pero que la conciencia esté cierta de sí, que se sepa a sí misma, no es satisfactorio como expresión del espíritu. La conciencia finita está determinada, es negada por lo otro que ella misma (llámense cosas o seres humanos). Es imperfección, y una

³⁹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. P. 107

particularidad no puede ser la expresión plena de la totalidad. La conciencia que se ha encontrado a sí misma negando a su paso todo lo que no es su autoconciencia, no podrá mantenerse de este modo ya que entre los objetos negados, niega también a otras autoconciencias, se niega a sí. La autoconciencia debe resolver la contradicción que significa negarse a sí misma al negar a otra autoconciencia considerada como cosa⁴¹. Tendrá que enfrentar a su ser para otro. Ese enfrentamiento entre autoconciencias da lugar a la famosa dialéctica del señor y el siervo, que es el objeto de este análisis.

La contradicción en que cae la autoconciencia al encontrarse con dos manifestaciones de sí misma, en tanto creía que era la unidad, que lo otro era pura negatividad, se resuelve en el enfrentamiento entre dos autoconciencias. En este enfrentamiento, la conciencia escindida debe volver a unirse, reconciliarse. Este intento de reconciliación que fracasará desde la perspectiva del saber absoluto, tiene un profundo sentido político pues entra en el horizonte de la conciencia un aspecto central de la acción comunitaria, el reconocimiento entre iguales que, producto de ese reconocimiento, forman comunidad. Sin embargo la reconciliación buscada no se produce en tanto el encuentro entre las conciencias es unilateral, el reconocimiento no se hace efectivo porque las autoconciencias enfrentadas quieren ser reconocidas pero no reconocer. Pero, ¿por qué la necesidad de ser reconocido?

⁴⁰ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. P 111

⁴¹ Tal vez aquí se encuentre uno de los orígenes del concepto de reificación que desarrollo Luckacs y que después fue utilizado profusamente por algunos integrantes de la escuela de Franckfurt.

Al afirmarse a sí misma, como negación de lo otro, la alteridad ahora solo sobrevive como deseo, lo otro como aquello que existe y vive en función del yo. "Cierta de la nulidad de este otro pone para sí esta nulidad como su verdad"⁴². Este disponer para sí de lo otro, valida la existencia de la alteridad que no puede ser reducida a la pura negatividad, a la nada. Pero dentro de esa alteridad que la autoconciencia toma para sí, se encuentran otras autoconciencias que son reactivas al consumo del deseo, por lo que su plena satisfacción se halla en las otras autoconciencias.

Como "la conciencia alcanza su satisfacción solo en otra autoconciencia"⁴³ y las otras autoconciencias tienen el mismo objetivo, se produce el enfrentamiento de dos sujetos que desean. Ese enfrentamiento da pie a la dialéctica del señor y el siervo. Pero ¿por qué una autoconciencia debe ser dominadora y otra dominada? Porque la autoconciencia quiere para sí todo aquello que no es ella misma, pues no se reconoce, no sabe que la otra autoconciencia es ella misma. Su relación con las otras autoconciencias es objetual, deben someterse tal como ya ha hecho con los objetos, con la naturaleza.

Como ninguna de las autoconciencias enfrentadas reconoce a la otra en sí misma, sino que pretenden subyugar a sus contrarias para autoafirmarse, se produce una lucha, un intento por reducir a la otra autoconciencia a un mero para sí, en la que según la explicación hegeliana, una teme perder la vida y la otra no. El temor a la muerte significará la esclavitud. En cambio, el enfrentar a la muerte significará

⁴² Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 111

dominar. ¿Pero por qué este enfrentamiento tiene que ser una lucha y no un reconocimiento? La respuesta hegeliana puede encontrarse en el siguiente pasaje:

*“Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia solo es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la **verdad**⁴⁴ de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como un otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.”⁴⁵*

⁴³ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 112

⁴⁴ El énfasis lo he puesto yo.

⁴⁵ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 115 y116.

Creo no equivocarme al plantear que lo que mueve a la autoconciencia de sí en esta dialéctica y su fracaso, tienen un origen común en el intento de la subjetividad de autoafirmarse como pura autoconciencia. El movimiento y el error radican en su unilateralidad, en su falta de reciprocidad. Un reconocimiento que no es bidireccional no puede generar la reconciliación, la identidad del yo=yo que el trabajo espiritual busca.

De la respuesta hegeliana es posible extraer además un concepto que, al igual que el tema del reconocimiento, tiene también una profunda implicancia política: la libertad. Solamente el que es capaz de arriesgar la propia vida posee libertad. Solo aquel que puede superar su negación es libre. Con la introducción de este concepto, lo que aparecía como una cuestión puramente cognitiva se encamina a asuntos éticos y políticos. De hecho, la dialéctica de la autoconciencia anuncia ya la aparición de lo que posteriormente Hegel denominará espíritu objetivo, espacio conceptual en el que desarrollará de modo detallado su teoría política.

La experiencia de la conciencia ha dejado el terreno de lo individual para emerger en el terreno de lo colectivo, que es la condición necesaria del fenómeno político en el que el concepto de libertad tiene efectividad. Sin embargo, que el desarrollo fenomenológico devenga en aspectos políticos no obsta a que su desarrollo tenga como finalidad la reconciliación del espíritu; reconciliación que tiene el sello de lo cognitivo pues se produce cuando el espíritu absoluto se conoce a sí mismo. Lo político es parte necesaria del desarrollo pero no es el objetivo último. Esto que ya hemos comentado en la revisión panorámica de la Fenomenología,

también se cumple en esta figura en particular, pues la experiencia que supera a esta dialéctica es una experiencia de carácter prominentemente teórico. Pero para superar esta experiencia de la conciencia es preciso que el siervo revierta la relación y logre su libertad.

El siervo servirá a su señor y éste se relacionará con lo objetos a través de la mediación que es el siervo. El señor no podrá consumir la negación total de lo que no es su si mismo como conciencia, pues el mundo objetivo (la negación, lo que no es conciencia) siempre se hace presente a través del siervo, la mediación. Más aún, el siervo como autoconciencia transformará los objetos mediante el trabajo, y a través de él, la dialéctica se invertirá, pues el señor termina dependiendo del siervo. El siervo termina señor del señor, pues es él quien ha traído, por medio del trabajo, el mundo de los objetos convirtiéndolos en un en-sí-para-sí. A través de la disciplina de la servidumbre el siervo ha sublimado el temor y ha logrado su propia libertad.

"Este ser para sí en el trabajo se exterioriza él mismo y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia trabajadora llega así a la intuición del ser independiente como intuición de sí misma" ⁴⁶

Pero, la libertad alcanzada por la servidumbre tiene su verdad más allá del siervo o el señor, la encuentra en la figura de la conciencia que desprecia a ambos. Su libertad consiste en *"ser libre tanto sobre el trono como debajo de las cadenas"*.

⁴⁶ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p.120

⁴⁷ La conciencia se retira al mundo del pensamiento, deja la vita activa y se retrae a la vita contemplativa⁴⁸. Esta nueva figura corresponde al estoicismo y Hegel dice de ella: "*el estoicismo solo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación (Bildung) se había elevado hasta el plano del pensamiento.*"⁴⁹

Que la solución de esta dialéctica con claros rasgos políticos (Libertad y reconocimiento) se alcance en el estoicismo y escepticismo viene a expresar con claridad el carácter de mediación de lo político en función del conocimiento. Utilizando los conceptos de Hannah Arendt para analizar estas dos esferas, es posible decir que para Hegel la vita activa existe en función de la vita contemplativa.

Esta preeminencia de lo contemplativo que hallamos en la filosofía hegeliana parece también estar presente en la filosofía aristotélica que es de donde Arendt busca las bases de la distinción que ella propone y que aquí utilizamos. Esto podría ser refrendado en la *Ética a Nicómaco*⁵⁰, en donde las virtudes dianoéticas priman por sobre las éticas. Pero también en *La Política*, por cuanto declara en esa obra que la verdadera actividad es la del pensamiento⁵¹.

⁴⁷ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p 123

⁴⁸ Para un estudio sistemático de esta diferencia véase el trabajo de Arendt, Hannah. *La condición Humana*, Paidós, Buenos Aires, 1993.

⁴⁹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p 123

⁵⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139a en adelante.

⁵¹ Aristóteles *política*, libro cuarto capítulo tercero.

Esto mismo es lo que sucede con la dialéctica señor-siervo, pues se resuelve en el estoicismo que a su vez deviene escepticismo, que es *"la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento"*⁵². A su vez el escepticismo se transforma en conciencia desventurada o desgraciada. Esta última figura de la autoconciencia es, según Hyppolite, el tema fundamental de la Fenomenología, ya que la conciencia supone un más allá de sí misma que intenta contemplar (propio de la "vita contemplativa", del estoicismo y el escepticismo).

La subjetividad en acción se ha convertido en verdad, en contemplación, pero su desgracia consiste en saber que no llega a conciliarse consigo misma, su verdad está más allá de sí. La conciencia desgraciada, lo es porque la subjetividad humana no logra la reconciliación con el sujeto absoluto. La conciencia desgraciada al ser reflexión, pensamiento, se separa de la vida y pone su realización en el más allá. Cabe recordar, a propósito de esto, la crítica de Nietzsche a la tradición judeocristiana en tanto es la negación de la vida terrena, del "sentido de la tierra."⁵³

En síntesis, la dialéctica del señor y el siervo, muestra la importancia de la reflexión política en el pensamiento hegeliano y la profundidad del mismo por cuanto reconoce el estrecho vínculo entre conocimiento e intersubjetividad. Sin embargo, eso no constituye obstáculo para que subordine esta última a aspectos teóricos, tal como queda de manifiesto en el hecho que la solución al fracaso de

⁵² Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. P. 124

la autoconciencia, en afirmarse como tal, sea la experiencia fenomenológica del estoicismo.

Si se obvia la lectura panorámica, olvidando con ello que el objetivo final de la Fenomenología es el saber, cabe preguntarse si el conocimiento juega algún rol en esta experiencia de la conciencia. La respuesta puede ser doble; por un lado la solución al conflicto entre señor y siervo tiene una salida en una figura con claros rasgos cognoscitivos; por el otro, el fracaso de la autoconciencia encarnada en la figura del señor pudiera haber cumplido su objetivo de afirmarse a sí, si es que hubiera comprendido, sabido, que la autoconciencia que tenía al frente era otra forma de su mismo yo al que buscaba afirmar de modo pleno.

La bella ciudad griega

En las páginas que Hegel dedica a la política griega se presenta uno de los momentos más interesantes de su reflexión, por cuanto la polis Griega sirve de base al ideal político que desarrolla en su filosofía. Pero, además de mostrar un aspecto esencial de su pensamiento, su modo de exposición refleja el carácter trágico de su filosofía. Hegel utiliza la *Antígona* de Sófocles para explicar el antagonismo que es la causa de la disolución de la bella armonía que regía la vida en común de la polis Griega. Este recurso a la tragedia dista mucho de ser casual u obedecer a cuestiones puramente estéticas, refleja un aspecto de toda la filosofía hegeliana en tanto el espíritu, para saberse, tiene que recorrer un camino

⁵³ Nietzsche, Friederich. *Así Habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 1972, p.34.

que se presenta como trágico,⁵⁴ por cuanto se enfrenta continuamente al fracaso que significa que cada una de las figuras que lo encarna no sea la que lo exprese de modo pleno, de tal modo que pueda conocerse y por ello reconciliarse.

Así mismo, la forma expresiva que representa la polis, es una forma elevada de manifestación del espíritu cósmico que en ella puede llamarse con propiedad espíritu. Aquí parece significativo destacar que el filósofo alemán ha reservado la palabra espíritu para ser usada solo a partir de aquí. Considera a las experiencias anteriores como meras abstracciones que solo cobran sentido en este período histórico. La ciudad Griega es la primera figura de la sección dedicada al espíritu porque la política griega refleja la inmediatez del espíritu a través de la relación, inmediata también, entre el individuo y su ciudad.

El espíritu es una nueva síntesis, la de la razón teórica y la razón práctica, en la que contenido y forma deben reunirse. Pero la síntesis es más comprensiva que la unión entre las figuras de la razón, es algo más que la verdad de la razón, viene a sintetizar todas las experiencias anteriores de la conciencia, que en el decir de Hegel eran puras abstracciones, solo tienen sentido como camino hasta esta figura de la conciencia que en este estadio deja de lado su singularidad.

“El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el

⁵⁴ Para una interpretación de la filosofía política hegeliana en términos de un drama, véase el trabajo de

*demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como supuesto y subsistencia, o existe solamente en el espíritu, que es la existencia*⁵⁵

Esta existencia espiritual posee una característica que es fundamental para nuestro propósito, es intersubjetiva. El espíritu se diferencia de la razón en tanto deja el individualismo de esta para convertirse en comunidad. La verdad de la razón se encuentra en la vida colectiva. Este comunitarismo del espíritu señala la entrada en el ámbito de lo político. El decurso cognitivo que es la Fenomenología, pasa y alcanza su plenitud sustentado en la dimensión gregaria de la existencia humana. Aquí radica una de las originalidades de Hegel, superar el individualismo que marca la teoría del conocimiento moderna. "Así, pues, la autoconciencia universal que pretende alcanzar Hegel no es el «yo pienso en general» de Kant (o de Descartes), sino la realidad humana como una intersubjetividad, un nosotros que solo es concreto"⁵⁶

Es propio de la filosofía hegeliana unir sistemáticamente conocimiento y política, y es lo que encontramos en esta sección dedicada al espíritu; la que esta dividida en tres partes vinculadas lógicamente. El desarrollo dialéctico de estos tres tiempos comprende el espíritu inmediato, el espíritu extrañado de sí mismo y el espíritu cierto de sí mismo. Cada uno de estos tres estadios de la conciencia en su

Bourgeois, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

⁵⁵ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 260

⁵⁶ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología Del Espíritu de Hegel*. Península, Barcelona. 1991.p. 295 . La referencia a Descartes es mía.

ascenso al saber absoluto cobran realidad en períodos históricos definidos. El espíritu inmediato corresponde al mundo antiguo, y está representado de modo ejemplar por la vida política griega. El espíritu extrañado de sí estará encarnado por el cristianismo y el mundo de la cultura (desde el feudalismo hasta la revolución francesa) y en último término, la vuelta del espíritu a sí mismo estará representada por el mundo napoleónico y la Alemania posrevolucionaria. Esto significa que el espíritu se sabe a sí mismo plenamente y no de un modo parcial como en las figuras previas, en la época que al propio Hegel le corresponde vivir.

Como quedó expresado más arriba, el espíritu inmediato está representado por la vida política griega. El por qué Hegel comienza en esta experiencia histórica es algo difícil de entender. Tal vez la explicación tenga que ver con su biografía, en donde destaca una temprana idealización de la polis ateniense, reafirmada por constituir un tema de interés común con sus compañeros del seminario de Tubinga, Hölderlin y Schelling.

*“Los contemporáneos de Hegel y Hegel mismo vieron en Grecia este paraíso perdido, este momento de la juventud del espíritu; buscaron, según la expresión de Goethe en *Ifigenia*, la tierra de los griegos con los ojos del alma”⁵⁷*

Sea cual sea la explicación, lo cierto es que esta vida política ateniense, que representa al espíritu inmediato, es una vida colectiva que está marcada por la

costumbre, por un ética común con la que los ciudadanos se identifican de modo irreflexivo, es parte de la naturaleza y por ello está condenada a desaparecer pues el espíritu no puede ser naturaleza, debe ser espíritu plenamente, es decir, conciencia de sí. Esta inmediatez queda reflejada en el apelativo de bella vida ética, pues la belleza a su vez dice relación con lo sensible, con lo inmediato, con aquello que carece de reflexión, carece de pensamiento, pero también carece del necesario salir de sí para retornar sabiéndose a sí mismo. La eticidad griega carece de la historia posterior de occidente, que la enriquecerá sacándola de su irreflexividad, ganando la ciencia y la subjetividad.

El concepto que define la identificación del ciudadano con las costumbres del pueblo griego es el de *sittlichkeit*⁵⁸ (eticidad), que se diferencia del de *moralität* (moralidad), pues el primero tiene una clara connotación colectiva, intersubjetiva; en cambio el segundo propone una forma individual⁵⁹. Esta carencia de individualidad y la inmediata identificación del ciudadano con su comunidad política, constituyen los defectos de la polis griega. El espíritu deberá dejar Grecia para escindirse, y gracias a esa escisión conocerse, y al conocerse reconciliarse; ser comunidad política reflexiva, comunidad que integra lo individual, la subjetividad.

La inmediatez de la eticidad griega, su falta de reflexión deja en claro que no puede ser la expresión adecuada del espíritu cósmico. Esta forma inmediata debe

⁵⁷ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología Del Espíritu de Hegel*. Península, Barcelona. 1991.p. 306

⁵⁸ Este término tiene raíz en la palabra alemana *sitte* (costumbre) y se relaciona con *sitten* (ciudadano).

dar lugar a la negación de sí que permite la mediación reflexiva propia del sujeto que es el espíritu.

"El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo."⁶⁰

El germen de la negación que Hegel anuncia en esta obra de arte política se halla en la familia, como comunidad ética natural. El conflicto entre esta comunidad ética natural y la vida política Griega, la representa con la tragedia de Antígona. Esta tragedia de Sófocles le sirve al filósofo para ilustrar el conflicto entre dos leyes, dos eticidades que tienen una íntima relación. Cada una de ellas representa algo esencial para la ciudad y no pueden reducirse la una a la otra.

"La diferencia entre los sexos y su contenido ético permanece, sin embargo, en la unidad de la sustancia, y su movimiento es cabalmente el devenir permanente de ésta. El marido es destacado a la comunidad por el espíritu familiar y encuentra en ella su esencia autoconsciente; así como la familia encuentra, así, en él su sustancia universal y su subsistencia, así la comunidad encuentra en la familia, a la inversa, el

⁵⁹ Sin embargo veremos que más adelante Hegel prefiere el término moral para definir la reconciliación de lo colectivo con lo subjetivo que esta en la meta del espíritu, como forma de saberse plenamente.

⁶⁰ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 261

elemento formal de su realidad y en la ley divina su fuerza y su convalidación. Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su realidad sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad⁶¹.

La mujer, encarnada en Antígona, representa la ley divina; y el hombre, encarnado en Creonte, representa la ley humana, el estado. La muerte del hermano común suscita el conflicto: El hermano de ambos ha traicionado a su ciudad y por ello debe permanecer sin sepultura; ese es el mandato de la ley humana. Por el contrario, la ley de la familia ordena la sepultación de los deudos.

“La autoconciencia experimenta en sus actos tanto la contradicción de aquellos poderes en que la sustancia se ha desdoblado (ley humana y ley divina) y su mutua destrucción, como la contradicción entre su saber acerca de la eticidad de sus actos y lo que es ético en y para sí⁶²”

Es esta contradicción la que destruirá la política griega. Destrucción que debe surgir en tanto a esta eticidad le falta la mediación de lo individual. La forma inmediata en que los ciudadanos se identifican con el espíritu de su pueblo no puede expresar al sujeto cósmico en tanto su medio de expresión no integre a la

⁶¹ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 270

subjetividad particular. A la bella vida ética griega le falta el factor subjetividad, que solo alcanzará de modo pleno al término del camino fenomenológico.

Esta sección de la Fenomenología se ha introducido en cuestiones de filosofía práctica, lo que podría dar la impresión que se han olvidado los problemas cognitivos que estaban en el centro de la experiencia previa a esta figura. Pensar esto sería olvidar el telón de fondo en el que estas cuestiones ocurren y que es la encarnación de una experiencia de autoconocimiento del sujeto infinito. Pero además, sería desconocer que el problema de conocimiento juega un papel en el conflicto, y no tan solo como escenografía. Por tanto, es posible decir, siguiendo a Valls Plana, que el conflicto de Antígona, es un conflicto de conocimiento. "Por eso, nos dice Hegel, ese conflicto es un conflicto de saberes, o si se quiere, un conflicto entre saber e ignorancia [...] Las dos conciencias son unilaterales. Saben solamente una parte de la eticidad e ignoran La otra. Pero lo que constituye la tragedia es que creen saber ese otro extremo que ignoran, porque saben la unidad de los dos extremos."⁶³ El saber no ha dado paso a la ética y la política, por el contrario se hace cargo del marco general y posee un rol protagónico en la tragedia griega. Además el factor principal del declinar griego, como queda enunciado más arriba, es su inmediatez, su carencia de reflexión, su ignorancia de sí. Es espíritu ascendido hasta el espíritu inmediato por el saber y dejará de serlo por la ignorancia, por la irreflexividad, por el no saber.

⁶² Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p.262

⁶³ Valls Plana, Ramón, *Del yo al Nosotros*, Barcelona, Estela, 1971. pp. 229 y 230.

El desconocimiento mutuo de las potencias que articulan la eticidad de los griegos dará paso a la disolución de la unidad colectiva permitiendo la atomización de los individuos. El derecho romano será la experiencia histórica que encarna el devenir espiritual. La unidad de la comunidad ética griega se desperdiga en la persona jurídica romana. La individualidad que le falta a la bella vida ética aparece en Roma, pero es una individualidad formal, carente de vida, pues la sociedad en la que es reconocida carece de espíritu.

De hecho, al igual con lo que ocurría en la sección de la autoconciencia con la figura de la conciencia desdichada, el espíritu se halla extrañado de sí. Los individuos no se reconocen en el estado. El derecho, aunque reconoce al individuo, es pura forma y los individuos no se sienten identificados con él. Esta disociación entre individuo y estado dará lugar a la emergencia del cristianismo en el que se refleja la alienación que inunda al espíritu. Aunque antes que aparezca el mundo cristiano la personalidad jurídica romana tomará su expresión máxima en el emperador. Este es la persona total, en él la formalidad de la personalidad jurídica queda expresada de modo pleno.

“La conciencia del derecho experimenta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y llamar a un individuo una persona es la expresión del desprecio....Este señor del mundo es ante sí, de este modo, la persona absoluta, que abarca en sí, al mismo tiempo, toda existencia y para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior. Es persona, pero la persona solitaria que se enfrenta a todos; estos todos constituyen la válida universalidad

*de la persona, pues el singular como tal solo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad; separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo irreal carente de fuerza... este señor del mundo es la autoconciencia desenfrenada que se sabe como el Dios real; pero, por cuanto que solo es el sí mismo formal que no acierta a domeñar aquellas potencias, su movimiento y su goce de sí son también el desmedido frenesí*⁶⁴

La formal individualidad del derecho romano, que deviene imperio dejando atrás la intersubjetividad propia de lo político para transformarse en religión con el cristianismo, se ha ganado a costa de la eticidad griega. Lo que abunda en Grecia es la carencia romana y viceversa. La forma romana ha perdido el contenido, la vida política de la bella polis griega, pero ha ganado la individualidad a costa del vacío.

Esta dialéctica de forma y contenido, de razón y vida, se prolonga por toda la Fenomenología, hasta el saber absoluto. Forma y contenido deben vivir en armonía para alcanzar el saber total. No basta solo con pensar el espíritu, es preciso realizarlo también para que este se sepa plenamente. En esta concepción práctica del conocimiento encontramos una de las fuentes del pensamiento político hegeliano y que se refleja en la frase de la filosofía del derecho lo que es real es racional y lo que es racional es real.⁶⁵

⁶⁴ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. pp. 284-285

La revolución francesa

La revolución francesa es un hecho político y Hegel le dedica un espacio importante en su obra. Recordemos que fue un gran admirador de este movimiento trascendental en la historia de occidente y que se sentía profundamente atraído por el proyecto histórico y político que la revolución encarnaba. Esto no fue impedimento a que el filósofo haya condenado el período del terror.

En el ámbito de la Fenomenología, Hegel entiende a la revolución francesa como la materialización del proyecto ilustrado y como la culminación de una serie de figuras que tiene algunas características en común. Lo común a todas estas figuras de la conciencia se encuentra en su negatividad, en su carecer de contenido, de ser solo para-sí y no en-sí. En este sentido la Ilustración será la negación de la fe que ha surgido desde el mundo de la cultura. La Ilustración es negación, pero en el proceso de negar el contenido representado por la fe se verá ella misma modificada. La Ilustración es la expansión de la figura de la pura intelección. A su vez la pura intelección subordina a otras figuras de carácter teórico como lo son el escepticismo y el idealismo moderno. Es este proceso el que será preciso observar en lo que sigue, como forma de comprender el modo en que Hegel explica la revolución francesa en el marco de la Fenomenología Del Espíritu.

⁶⁵ Véase la cita 78.

En los *Escritos De Juventud* Hegel participa de la crítica ilustrada de la religión positiva que en la Fenomenología sitúa como figuras de la conciencia. Por religión positiva entiende una religión fundada en la autoridad y en las costumbres externas sin referencia a la moralidad⁶⁶. Así, el tema religioso será persistente en toda la filosofía hegeliana y preponderante en la misma Fenomenología; coherente con esto el espíritu reconciliado tendrá su manifestación en la religión como antesala al saber absoluto.

Hegel distingue entre religión y fe. Por fe entiende algo bastante similar a la religión positiva de la que hiciera cuestión en su juventud, en cambio el término religión será reservado para manifestar el espíritu reconciliado en tanto representación, ya que la reconciliación espiritual reflexiva será destinada al saber absoluto.

El ataque de la ilustración se dirigirá, entonces, hacia la fe entendida en los términos recién expuestos. En esta crítica el ilustrado las emprenderá contra la fe pues la entiende como lo opuesto a ella misma, como lo carente de razón. "para ella la fe es en general una trama de supersticiones, prejuicios y errores"⁶⁷.

Sin embargo, esta crítica se basa en una ignorancia, ya que en última instancia la fe tiene un carácter especulativo. La ilustración como forma extendida de la pura intelección, al criticar a lo que ella entiende como lo otro de sí misma, se critica a sí, pues es preciso recordar que fe e ilustración poseen un origen común en el

⁶⁶ Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud*. F.C.E. México D.F. 1978. pp. 73 y SS.

alienado mundo de la cultura. Del mismo modo que ocurría en el mundo griego con Antígona y Creónte, fe e ilustración proceden de un origen común que ignoran. El error de la crítica ilustrada, según Hegel, procede de esa ignorancia.

La ilustración tiene como canon de crítica a la razón, por lo que aquello que no es racional no tiene estatuto de realidad. Sin embargo, si la fe es susceptible de ser analizada y criticada racionalmente, significa que en último término la religión sí posee un sustrato racional. El mero hecho que exista la relación entre dos elementos indica que los elementos deben tener algo en común que permita establecer la relación, de otro modo sería imposible generar un vínculo entre ellos. De este modo la ilustración al criticar a la fe, se critica a si misma.

En este argumento subyace la tesis hegeliana que el saber y lo sabido son en último término idénticos. Tesis que recorre la Fenomenología y la filosofía hegeliana de punta a cabo. La dicotomía sujeto-objeto tiene lugar y se resuelve en el sujeto cósmico llamado espíritu absoluto.

"El concepto absoluto es la categoría; consiste en que el saber y el objeto del saber son lo mismo. Según esto, lo que la pura intelección enuncia como su otro, como el error o la mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; aquélla solo puede condenar lo que ella es. Lo que no es racional no tiene verdad alguna o, lo que no es concebido no es;

⁶⁷ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p.319

*por tanto, la razón, cuando habla de un otro de lo que ella es solo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo, no sale de sí misma*⁶⁸.

La frase "Lo que no es racional no tiene verdad alguna o, lo que no es concebido no es," puede entenderse como una variación de la famosa frase que ya comenté con ocasión de la eticidad griega: "lo que es racional es real y lo que es real es racional"⁶⁹ que Hegel utilizara ya en la filosofía del Espíritu de 1803 y posteriormente en la filosofía del derecho de 1831. Esta expresión que el autor hace depender de la ilustración, muestra hasta qué punto el mismo Hegel estaba influido por el pensamiento ilustrado. Si bien no hace propia la ilustración de modo acrítico, la integra en su pensamiento en una mezcla con sus influencias románticas, como por ejemplo en el concepto de "expresión" que es parte constitutiva de la actividad espiritual. En este cruce de tradiciones, ilustrada y romántica, se encuentra uno de los aspectos más interesantes de Hegel, pues a través de su filosofía, como heredera de la ilustración y el romanticismo, es posible observar los orígenes próximos de las sociedades contemporáneas⁷⁰.

Retomando la figura de la ilustración, ésta ha llegado al estadio de la utilidad en el que desembocan las dos tradiciones en que Hegel escinde esta figura espiritual. La pura intelección se objetiva en lo útil, se ve representada en ello, pero no se reconoce a sí. Allí radica parte de su inadecuación, la otra parte radica

⁶⁸ Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*. F.C.E. México D.F. 1966. p. 322

⁶⁹ Hegel, G.W.F., Hegel, G.W.F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona 1988. p. 51

⁷⁰ Para un examen de esta tesis véase Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. F. C. E., México D. F., 1983.

en la objetivación total de lo que no es ella misma, no reconociendo la existencia de otras subjetividades. La conciencia ilustrada verá, tanto en la naturaleza como en los otros individuos, la posibilidad de efectuar su pensamiento; la naturaleza y los seres humanos están a disposición para realizar los planes de la pura intelección. En este sentido sujeto y objeto se enlazan en una figura espiritual, lo que anuncia la futura reconciliación, aunque para que ello ocurra falta aún la conciencia de la intersubjetividad que la razón calculadora no es capaz de considerar. Esta conciencia utilitaria encontrará su negación cuando descubra que en la utilidad subyace otra conciencia, otro yo. Que los individuos que usaba para realizarse tienen la misma dignidad que ella, son también una subjetividad. Esta revelación a la conciencia ilustrada, que muestra su inadecuación para nosotros, tendrá lugar en la revolución francesa. Esta experiencia histórica es la culminación del siglo de las luces.

La inadecuación de la ilustración pasa por no reconocerse a sí misma en su realización y por considerar de modo utilitario a los sujetos, la ilustración será superada en la revolución francesa en tanto la subjetividad ilustrada se transformará en un intersubjetividad, cada subjetividad cuenta como tal, dejará de ser tratada objetualmente. Aquí se repite una situación similar a la del señor y el siervo en tanto las autoconciencias se encuentran generando un cambio en la imagen que el espíritu tiene de sí.

La ilustración ha dejado de estar radicada solo en el trabajo del intelecto y sus usos y se da al trabajo práctico, en el sentido ético y político. Tal como ocurría con la figura de la razón que para realizarse debía ponerse a sí misma y salir de su

posición de razón observante, la ilustración pasa de su actividad intelectual a la práctica que la realice plenamente, no solo en términos de una objetividad de lo útil, que tiene una manifestación destacada en las revoluciones industriales, sino que en términos morales y políticos.

La consideración que hace Hegel de la revolución francesa tiene un carácter bifronte. Por una parte celebra la llegada de la libertad. Por otra critica que esa libertad sea aún de carácter abstracto. Una forma de ilustrar el pensamiento hegeliano es considerar la "declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano" de 1789. En ella se reconoce, al menos formalmente, la igualdad y dignidad de todos los hombres, lo que en código hegeliano significa el reconocimiento de todas las subjetividades. Sin embargo, este reconocimiento peca de formalismo y no es efectivo pues solo destruye las diferencias. Por eso es que su primer intento cae en el terror.

El terror es el fracaso de la revolución francesa, la pretendida universalidad cae en el particularismo de la facción que sospecha de todos. Lo único universal es la sospecha y no la libertad e igualdad. En la explicación hegeliana, el motivo de ese fracaso es el intento de realización *inmediata*. El principio ilustrado que la revolución intenta hacer realidad no se puede alcanzar sin mediación. Ningún saber es tal sin una mediación que lo sustente y le de certeza. Nuevamente nos encontramos con un fenómeno político que está regido por un objetivo cognitivo. La experiencia revolucionaria del terror carece de la mediación que le permita conseguir su objetivo sin caer en la pura negatividad. El silogismo es incompleto.

Sin embargo, el terror como pura negatividad se convertirá a su vez en la mediación para la reconciliación del espíritu. Dentro del esquema dialéctico que rige la filosofía hegeliana, la negación es el factor mediador, la nada es lo que permite pasar del puro ser al devenir. El terror es la negación, encarnada en la muerte⁷¹, que es el paso necesario para la reconciliación final del espíritu, que sale así de su alienación por la que ha discurrido parte importante de la historia humana, desde la bella ciudad griega hasta la revolución francesa.

El fracaso de la revolución francesa encarnado en el terror, muestra que la esperada reconciliación no se produce en Francia, sino en la Alemania postrevolucionaria, contemporánea a Hegel. Los motivos de que no se produzca con la revolución francesa están explicados en el párrafo anterior: falta una mediación entre el ideal ilustrado y su realización, que significa en última instancia, la reconciliación del espíritu. El terror revolucionario será la negación que provoque la superación de esta figura del espíritu.

“Como el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra región del espíritu autoconsciente, en la que vale en esta irrealidad como lo verdadero, en el pensamiento del cual se reconforta el espíritu, en tanto que es y permanece pensamiento y sabe como la

⁷¹ Para un examen del concepto de muerte en la filosofía hegeliana véase el trabajo de Kojève, A. *La Idea De La Muerte En Hegel*. Editorial Leviatán, Bs. As, 1982.

*esencia perfecta y completa este ser encerrado en la autoconciencia. Ha nacido la nueva figura del espíritu moral.*⁷²

La otra región del espíritu autoconsciente a la que se refiere Hegel, es la filosofía alemana de fines del siglo XVIII y principios del XIX. La razón de por qué el espíritu seguirá su desarrollo en Alemania no está vinculada a fenómenos histórico políticos, sino más bien al desarrollo del conocimiento humano y por ello del espiritual. La filosofía ilustrada tiene un desarrollo tardío pero profundo en Alemania, cuya figura más destacada es Kant. Será precisamente a través de la filosofía de Kant que Hegel aborde la última etapa de la Fenomenología Del Espíritu, antes de que éste se reconcilie definitivamente. Es porque el saber de la humanidad, que es el saber del espíritu, tiene a los ojos de Hegel su más alta expresión en la Alemania postrevolucionaria, que la reconciliación del espíritu cósmico se produce allí, y más específicamente aún, en la cabeza de Hegel.

Síntesis

En las tres figuras (que hemos analizado en función de la hipótesis fundamental) se repiten algunos elementos que es preciso destacar como forma de hacer más claro lo que interesa aquí y así poder dimensionar de modo justo las consecuencias que se desprenden de estos análisis.

Un elemento que claramente se repite en las tres partes estudiadas es el de la ignorancia como la negación del saber. A través de este concepto es posible

⁷² Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*, F.C.E. México D.F. 1966. p. 350.

sostener con certeza que el problema del conocimiento, representado por la ignorancia, aparece de modo inmanente en cada figura como origen del conflicto que es propio de cada una de las dialécticas examinadas.

En el caso de la relación entre el señor y el siervo, el conflicto está presidido porque el señor ignora que el siervo es otra autoconciencia que puede satisfacer su deseo. Al ignorarlo le da el mismo trato de los objetos que niega. En el saber radica la clave de la solución a su conflicto, tanto del modo óptimo que no se producirá sino hasta el fin de la Fenomenología como la solución parcial que representa el estoicismo como forma de superación de la esclavitud que la autoconciencia ha producido por su no saber reconocerse en otras subjetividades.

Con respecto a la ciudad antigua, la ignorancia juega su rol como motor de los acontecimientos en tanto el conflicto entre la ley divina y la ley humana que divide a la familia y a la ciudad se da por la incapacidad de los actores representados en Antígona y Creonte de reconocerse como manifestaciones diferentes de un mismo todo. La ausencia del saber es la causa de la destrucción de la obra de arte política de la antigüedad.

La revolución francesa, en su propio desarrollo deviene terror, también por una ignorancia. La facción que dirige la revolución quiere establecer la universalidad a costa de la particularidad de los individuos. Lo único universal es la sospecha de que ningún o muy pocos individuos son idóneos para encarnar los ideales revolucionarios. El jacobinismo ignora que los ideales que sustenta deben ser

encarnados por los individuos; el formalismo ilustrado se repite en la acción revolucionaria.

La carencia del saber, la ignorancia, está en el centro de las figuras políticas de la Fenomenología. El saber cobra toda su importancia por su ausencia, por su negatividad, que en la filosofía de Hegel es de una gran efectividad.

5. Política filosófica y verdad política.

Lo que he venido haciendo hasta aquí es mostrar la relación subordinada que tiene la política respecto del saber en la Fenomenología Del Espíritu. Ahora corresponde tratar las ideas que la tesis central sugiere, tanto para la consideración de la propia filosofía hegeliana como para la filosofía política. Estas ideas nacen del análisis sobre la Fenomenología y toman a Hegel como caso ejemplar de los planteamientos esgrimidos.

Los dos capítulos precedentes han servido para mostrar la legitimidad de la tesis tanto a nivel de figuras particulares como en una lectura general de la Fenomenología Del Espíritu. El apoyo a dicha tesis está dado por el propio texto hegeliano, en tanto el análisis interpretativo de él muestra que el objetivo fundamental de la obra es el saber absoluto. Subordinado a ello se halla la historia entendida como la mediación entre la inmediatez de un espíritu cósmico ignorante de sí y su saberse de modo pleno. En el ámbito de esa historia tienen lugar experiencias que serían imposibles sin la participación de sucesos eminentemente políticos. Tal es el caso de la dialéctica del señor y el siervo, la experiencia de la eticidad griega y la revolución francesa.

Un argumento que pudiera usarse como crítica a la tesis planteada, es que en el centro mismo de la reflexión hegeliana se haya un tema que es radicalmente político, la libertad. Un defensor de esta postura diría que el espíritu universal es precisamente universal porque toda particularidad es parte de él y por ello no está determinado de modo alguno. Las determinaciones que la Fenomenología

muestra son solo momentos de su propio desarrollo, de un proceso de conocimiento que está diseñado para que el sujeto universal se de cuenta de su libertad, se haga conciente de ella. Entonces, el conocimiento estaría subordinado a la libertad.

Esta crítica acierta a mostrar el carácter incondicionado y por ello libre del espíritu. Sin embargo, la libertad del espíritu es una libertad subjetiva, individual. En cambio, la libertad en tanto tema político jamás puede pensarse exclusivamente desde una óptica individual, al menos debe hacerse en contraste con la comunidad de la que el individuo intenta librarse o al menos marcar los límites entre la esfera de lo privado, en donde los asuntos comunes no deben penetrar, tal como lo defiende el liberalismo⁷³. Por ello la libertad espiritual no es una libertad política y por ello la relación entre política y conocimiento no puede invertirse a partir de la libertad del espíritu, pues no puede ser una libertad política. Baste con recordar que para Hegel la condición de emergencia del fenómeno político es la intersubjetividad y, claro está, la libertad del espíritu no es intersubjetiva.

Un segundo aspecto por el cual el contra argumento de la libertad no podría ser aceptado, radica en que todo el trabajo espiritual está concebido con el fin de conocerse. Si ese conocimiento tuviera por fin hacer efectiva la libertad espiritual esto caería inevitablemente en la inoperancia, pues la libertad no necesita ser necesariamente conocida para ejercerse ¿Para qué entonces la Fenomenología

⁷³ En este aspecto es clásico el trabajo de J.S. Mill, *On liberty*, Great Britain, Penguin Books, 1986.

Del Espíritu? La libertad tiene su efectividad en la acción, y un conocer sobre ella no aporta decisivamente a ese fin. La libertad como fenómeno político no depende de la representación que los humanos se hacen del mundo en que viven. Puede ser un acto de la voluntad, puede ser entendida como soberanía, pero no es propio considerarla como conocer (al menos de modo principal). El saber, en el mejor de los casos, puede ayudar a su desarrollo.

Por su parte la teoría política toma a la libertad como tema político, pero ello no significa que la libertad sea en sí misma conocimiento. La política y el conocimiento son esferas de la vida humana relacionadas, pero distintas. Que puedan vincularse no significa que deban confundirse. La filosofía política no puede transformarse en política filosófica si es que quiere seguir siendo filosofía. De lo contrario, se transforma en política filosofante. Ninguna de estas opciones son descartables *per se*. Cada cual puede tener motivos suficientes para ejercer una política filosófica o una política filosofante, porque el conocer no agota la experiencia humana. Pero ha de quedar claro que una filosofía política que quiera realmente saber de lo político, debe clarificar la distinción entre ambas experiencias.

Volviendo al caso de Hegel, interpretar la Fenomenología intentando revivir la imagen de ser el filósofo político que justifica al estado prusiano, malentiende el objetivo central del pensamiento hegeliano y la forma en que los temas políticos son abordados. En relación a esto Bernard Bourgeois⁷⁴ acierta claramente cuando

⁷⁴ Bourgeois, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

muestra que el pensamiento hegeliano intenta más una realización de la verdad que pensar el fenómeno político por sus propios méritos. En este sentido vale la fórmula *política filosófica*, por cuanto su teoría pretende hacer efectivo el pensamiento más que comprender el ámbito de la vida en común de los seres humanos. Así cabe interpretar la ya comentada frase sobre la racionalidad de la realidad, pues muestra que la verdad del pensamiento es lo efectivo, lo real. Intenta poner la verdad del filósofo como la quintaesencia de los asuntos humanos, como la vara con que la política debe ser sabida y efectuada.

Estas reflexiones se sustentan en el análisis e interpretación de la Fenomenología Del Espíritu. Sin embargo, es posible sugerir que el resto de la obra hegeliana es consistente con lo expresado en la Fenomenología Del Espíritu. Las razones de esta pertinencia son varias.

La primera de ellas, porque la Fenomenología es la introducción al sistema y por lo tanto, al menos a partir del período de Jena en el que la Fenomenología fue redactada, es posible afirmar que el pensamiento de Hegel mantiene la relación de subordinación de la política al conocimiento. Asunto mucho más complicado de dilucidar desde esta posición es si esta misma relación aparece en el período anterior a Jena. Siguiendo a Bourgeois tendría que decir que aunque la preocupación política de Hegel aparece desde sus primeros escritos sobre la religión, ésta no se configura aún de modo tal que sea susceptible de sostener la relación estudiada en la Fenomenología. No es posible que la subordinación entre política y filosofía a favor de esta última haya jugado un rol antes del período de Jena, pues Hegel aún no ha desarrollado su reflexión de modo que

sintetice razón e historia. A mi modo de ver, solo cuando esta síntesis se produce es posible sostener la subordinación antes dicha.

Por el contrario, después de la obra de 1807 el pensamiento de Hegel desarrolla y readecua lo establecido por la Fenomenología. Esta ampliación y explicitación es consistente con la principal obra del período de Jena. Las obras posteriores se centran en otros aspectos. Tanto la Ciencia de la Lógica como la Enciclopedia son obras en las que el saber ocupa el lugar del protagonista, con ello los temas de filosofía práctica pierden terreno frente a los problemas lógicos u ontológicos. Es en la filosofía del derecho de 1831 donde el pensamiento hegeliano retomará con fuerza su preocupación por cuestiones prácticas, llevando a la especulación hegeliana a ser una de las reflexiones más significativas de la teoría política.

Especialmente relevante para nuestro tema es precisamente la Filosofía Del Derecho, por cuanto se le considera, con razón, la obra eminentemente política de Hegel. Este libro debe ser mirado desde al menos dos puntos de vista. Desde la filosofía del derecho misma y desde la relación con el resto del sistema hegeliano.

Respecto de la primera perspectiva el asunto requeriría un trabajo aparte para alcanzar la precisión deseada. Sin embargo, es posible mencionar que la filosofía del derecho puede ser entendida desde la perspectiva de la relación dominante del saber filosófico por sobre la esfera política. Para mostrar esto, en breve, es posible basarse en el tema de la libertad, en cuanto es un tema central en la filosofía del derecho y del sistema filosófico de Hegel. Ya hemos discutido el

estatuto subjetivo de la libertad en el pensamiento hegeliano. La libertad siempre termina mostrando su raíz subjetiva, por lo que su examen tiene que mostrar ese trasfondo de subjetividad absoluta que le es inherente. La libertad de la que se habla en la Filosofía Del Derecho es la del espíritu objetivo, y ya sabemos que para el filósofo este estadio espiritual es una mediación necesaria para alcanzar el espíritu absoluto, absoluto en su libertad. También sabemos, por los análisis anteriores, que la reconciliación total del espíritu, y por lo tanto la posibilidad de alcanzar su libertad plena, es un asunto que solo el conocimiento, la filosofía hegeliana, puede llevar a cabo⁷⁵. En consecuencia, es posible afirmar que la preeminencia cognitiva de la filosofía hegeliana también ejerce su papel sobre la filosofía práctica, presentada preferentemente en su filosofía del derecho. El mismo texto hegeliano sirve para apoyar esta idea: "La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la *Idea* de derecho, es decir el concepto de derecho y su realización"⁷⁶

Desde una óptica exterior a la obra de 1831 se puede argumentar que ella es una ampliación de las ideas emprendidas en la Fenomenología Del Espíritu. Jarzzyk y Labarriere⁷⁷ así lo afirman en su traducción y comentario a la filosofía del derecho. Esto es avalado por otro intérprete francés de la obra hegeliana, Bourgeois, para quien *"en 1807, cuando Hegel se marcha de Jena, el problema se encuentra claramente planteado, y con respecto a la solución están esbozadas la líneas*

⁷⁵ Aquí resuena en toda su magnitud la necesidad de que el curso del mundo en el autoconocimiento espiritual sea conducido por la filosofía alemana de la ilustración tardía y ya no el terror francés.

⁷⁶ Hegel, G.W.F., Hegel, G.W.F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona 1988. p. 55

⁷⁷ Jarzzyk y Labarriere. *Le syllogisme du pouvoir*, Paris, Aubier, p.10

*esenciales del significado del pensamiento político hegeliano*⁷⁸, del que la filosofía del derecho representa su mejor exposición.

Como la subordinación de la política a la filosofía es una línea esencial del pensamiento hegeliano, se puede afirmar con propiedad, al menos siguiendo a Bourgeois y Labarriere, que la tesis defendida aquí permanece (es válida) en el pensamiento hegeliano posterior a la Fenomenología, incluida la Filosofía Del Derecho.

La tradición de la política filosófica

Pudiera pensarse que con la indicación sobre la permanencia de la superioridad jerárquica del conocimiento sobre la política más allá de la Fenomenología Del Espíritu, el objetivo central de estas páginas se ha cumplido. Sin embargo, eso es solo verdad a medias, pues el objetivo a un nivel más alto es la formación intelectual en el terreno de la filosofía política⁷⁹. Por ello una discusión acerca de la pertinencia de la idea principal que anima estas páginas en la tradición de pensamiento político anterior y posterior a la filosofía de Hegel es también parte del objetivo trazado. Claro está que esta parte del objetivo se emprende, a modo de esbozo, como el inicio de un programa de investigación que sugiere líneas de pensamiento sobre esta relación entre filosofía y política deducida del examen de la Fenomenología Del Espíritu.

⁷⁸ Bourgeois, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969. p.88

⁷⁹ Página 5 de este trabajo.

Hegel no está solo en este modo de concebir la filosofía y la política. El primero de todos es Platón, quien en *La República* parece haber comenzado la reflexión sobre los asuntos de la polis dando con ello origen al tratamiento de la política dentro de la filosofía. De esta primera obra de filosofía política es posible sugerir que también está marcada por una preeminencia de la verdad, del conocer, por sobre la acción política. Para mostrar esto quisiera sintetizar lo que Hannah Arendt dice respecto de la obra platónica basándose en la comentadísima alegoría de la caverna. Según ella, "el comienzo se produjo cuando, con la alegoría de la caverna, Platón describió en la *República* la esfera de los asuntos humanos"⁸⁰. La tradición de pensamiento político comenzó cuando "el filósofo se aparto de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos"⁸¹. Traducido a la alegoría de la caverna esto significa que el filósofo al dejar el mundo de las sombras para acercarse a la luz de la verdad, está expuesto a tanta luminosidad que cuando retorna al mundo de lo político, donde la opinión es la norma, se halla cegado por el exceso de luz que le impide ver en el mundo de los humanos. Tal como nos ocurre al entrar al cine, nos sentimos un poco torpes y expuestos debido a nuestra ignorancia sobre las cosas que nos rodean. En ese momento, el filósofo se encuentra en una posición incómoda en el mundo político, más que eso, su vida está en juego como lo estuvo la de Sócrates. Su embriaguez de verdad le impide actuar con eficiencia en la *polis*, no es capaz de transmitir su verdad a todos los ciudadanos en tanto la $\pi\pi\pi\pi$ (doxa) es lo propio de la política.

⁸⁰ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el Futuro*, Península, Barcelona, 1996. p. 23

La solución que Platón propone para este problema en que se ve envuelto el poseedor de la verdad, es el de adaptar el mundo político al mundo de las ideas, moldear la esfera de los asuntos humanos con la medida que la verdad ideal entrega. El filósofo no se adapta a la vida política, es la vida política la que debe adaptarse al filósofo convirtiéndolo en rey. El objetivo es preservar la verdad. El espacio de la política es necesario para esa tarea, pero el objetivo principal del filósofo no es pensar los asuntos de la comunidad por sí mismos, sino solo en tanto le permite vivir para la contemplación.

Del mismo modo, Hegel participa de esta forma de entender la política como estado necesario para alcanzar la verdad, por lo que es posible identificar a ambos pensadores en la manera de abordar la reflexión política. Pero no solo es posible identificar a Hegel con Platón. En esta identificación también parece posible incluir a Aristóteles, en tanto es consistente con Platón en su intelectualismo. Así lo corroboran, tal como se señaló en el capítulo anterior, la preeminencia de las virtudes dianoéticas o intelectuales por sobre las morales en la *Ética a Nicómaco*, pero también en *La Política*.

“La felicidad solo se encuentra en la actividad, y los hombres justos y sabios se proponen siempre en sus acciones fines tan numerosos como dignos [...] la idea de actividad se aplica, en primer término, al pensamiento ordenador que combina y dispone los actos exteriores”⁸²

⁸¹ *Ibíd.*

Este intelectualismo aristotélico se aplica no solo a las cuestiones éticas sino que también a toda actividad y, obviamente, a la actividad política, la que está regida por la acción más elevada de todas como es el pensamiento. En este punto Aristóteles es consecuente con su maestro en poner por encima de todo a la actividad intelectual como vara de medida para las acciones.

Incluso es posible pensar que esta forma de ver los asuntos políticos va más allá de Platón y Aristóteles si es que es verdad lo que Hannah Arendt dice sobre ellos.

“Las filosofías políticas de Platón y Aristóteles dominaron todo el conocimiento político siguiente, incluso cuando sus conceptos se superpusieron a experiencias políticas tan distintas como la de los romanos”⁸³

Entonces, y volviendo al foco de atención desde el que todo esto parte, parece plausible decir que la tesis sobre Hegel también aparece en los fundadores de la teoría política. Con lo que el pensador alemán queda adscrito a una tradición de pensamiento político que reflexiona sobre los asuntos comunes de los seres humanos por amor al hallazgo de la verdad.

Pero esta tradición de pensamiento en la que Hegel aparece como uno de sus representantes más destacados no tiene su fin en él, pues dejó una profunda

⁸² Aristóteles, *Política*, Libro cuarto capítulo tercero.

influencia que se hace sentir hasta nuestros días. Marx, como su discípulo más famoso, sirve como ejemplo para mostrar el modo en que la preeminencia cognitiva en la teoría política es heredada por el pensamiento que se desarrolla bajo la influencia del hegel-marxismo.

Marx se ocupó de Hegel en varias ocasiones, pero su *Crítica De La Filosofía del Estado de Hegel* es la más pertinente para el tema abordado aquí. En ella, Marx tiene el merito de percatarse de la supremacía de la verdad por sobre la política en la reflexión que Hegel hace sobre el estado. Refiriéndose a la Filosofía del Derecho dice:

“Es una historia doble, esotérica y exotérica. El contenido radica en la parte exotérica. El interés de la parte esotérica consiste en encontrar siempre en el estado la historia del concepto lógico. Pero al aspecto exotérico le corresponde la tarea que se realice el desarrollo propiamente dicho”⁸⁴

Marx se percata del doble movimiento que, al igual que en la alegoría de la caverna de Platón, tiene un momento de adquisición de la verdad y un momento por el cual esta verdad se impone como forma de ordenar los asuntos políticos. La política, entonces, está al servicio de la verdad.

⁸³ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el Futuro*, Península, Barcelona, 1996.p. 117

⁸⁴ Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Grijalbo, México D.F. 1961 p.15

Lo que llama la atención en el caso de Marx no es tanto la lucidez de su crítica, sino que en su propia teoría política haya aplicado el mismo esquema que le criticaba a Hegel, solo que invertido. Conocida es la crítica que le hace el discípulo al maestro de haber puesto al mundo de cabeza, Marx lo pone nuevamente de pie, pero para cambiarlo basado en un patrón de verdad.

Es notable que la propuesta revolucionaria de Marx se haya basado en una concepción dialéctica de la historia y que la llegada de la sociedad comunista sea pronosticada con convicción debido a una necesidad lógica inherente al mundo dialécticamente interpretado. En esta perspectiva, la acción revolucionaria está llamada a hacer real lo que es racional. Algo muy cercano a la famosa frase de la filosofía del derecho de 1831. Esta cercanía es posible, según mi interpretación, porque Marx sigue atado a la tradición de la política filosófica⁸⁵.

El caso de Marx muestra que la relación entre conocimiento y política, tal como aparece en el estudio de la Fenomenología, se proyecta en la teoría política posterior, al menos a través de Marx y aquellos que heredaron la forma político-filosófica de concebir el mundo de la política. Queda por dilucidar si esa misma tradición puede rastrearse en otras corrientes de pensamiento político contemporáneo.

Que la tesis fundamental de este trabajo pueda ser visualizada en el pasado y en el futuro de la *Fenomenología Del Espíritu* muestra, por una parte, la fertilidad

teórica de dicha tesis, pero también el hecho que Hegel es parte de una tradición de pensamiento político que entiende a la filosofía política de un modo específico, que asume una forma de entender lo político en función de la verdad, del saber.

Propuesta para un programa de investigación

La preeminencia que el conocimiento tiene por sobre la reflexión política en el pensamiento hegeliano y en la tradición de pensamiento que hemos denominado como *política filosófica*, tiene implicancias directas sobre el campo de la filosofía denominado Filosofía política, puesto que la *política filosófica* asume una forma particular de entender el problema político, objeto de la filosofía, desentendiéndose de la política misma y disponiéndola en función de su propio interés. En ese sentido la política filosófica de Hegel y la tradición a la que pertenece juega un rol en la propia política, pues más que pensarla para descubrir su verdad, se la piensa para imponer una verdad.

De ese modo, la reflexión política de Hegel deja abierta la cuestión acerca de la posibilidad de una filosofía política que pueda hacer filosofía de la política sin confundir los términos. Pero ¿Por qué evitar la confusión? ¿Cuál es el defecto de una política filosófica? Los defectos son al menos dos. Uno que tiene que ver con la propia filosofía y otro con la política.

⁸⁵ Un interesante trabajo sobre la relación entre política y filosofía, y particularmente el caso de Marx

El defecto filosófico de la *política filosófica* radica en que no se piensa a la política por sí misma, como una dimensión de la realidad que resulta enigmática y que vale la pena intentar su dilucidación como problema humano. En la pregunta por el mundo que la filosofía efectúa insistentemente, una parte de él es la existencia de la vida en común de los seres humanos. Esa existencia en común está siempre marcada por la discusión acerca de sí misma y de quienes deben participar en el debate.

No se trata de replantear la contemplación desinteresada de la política como si fuera una parte del cosmos. Esta crítica se encamina a pensar la verdad de la política por un afán político; poder saber la política permite una acción política, lo que iguala a esta propuesta con la *política filosófica* en una de sus dimensiones. La diferencia se marca por la posición política que adopta. La primera lo hace como modo de proteger la búsqueda de la verdad, la segunda por preservar el espacio político que la política filosófica viene a maniatar o a disponer de acuerdo a sus afanes no políticos. La distorsión filosófica de la política tiene efectos políticos que van más allá de la propia política, entendida como el lugar en que los participantes de una comunidad discuten acerca de los asuntos que les competen como comunidad.

Dado lo anterior, se infiere que es aconsejable emprender un camino distinto al de Hegel en el ejercicio de la filosofía política. Más que unir los términos filosofía y política para convertirlos en una política filosófica, la idea es separarlos,

sobre este punto es el de Ranciere, Jaques. *El desacuerdo*, Nueva Visión, Bs. As. 1996.

manteniéndolos en una relación diferenciadora que pueda evitar dos peligros. Uno, el ya mencionado de evitar convertir a la filosofía política en política filosófica. Otro, la posibilidad bien conocida, siempre abierta y efectiva de hacer de la política una filosofía, de intentar fundamentar filosóficamente una posición política, de inventar una verdad a la medida de las necesidades, de crear una ideología⁸⁶. Entonces para hacer Filosofía Política es aconsejable evitar esas dos formas de disolver la relación a favor de uno de los dos términos.

El defecto político de la política filosófica de Hegel y la tradición que lo acompaña, es que destruye la política misma por cuanto ejerce un intento de dominación de la esfera de lo político por la esfera de lo cognitivo⁸⁷. En la medida que en la vida de los humanos existen distintas dimensiones que se configuran por los fines o bienes que estos buscan, se desarrollan ámbitos en los que las actividades diseñadas para alcanzar esos fines tienen sentido. Conocimiento y política responden a fines distintos y por ello sus métodos y ámbitos de influencia también lo son. Una confusión de estas esferas conlleva el riesgo de dominación de una por parte de la otra. Ese es el intento de la política filosófica.

Con esta primacía del conocimiento, de la actividad teórica, por sobre el pensamiento político que es posible rastrear en una larga tradición, dentro de la que Hegel representa un momento destacado, los filósofos de esta tradición han

⁸⁶ Un caso interesante en este sentido es el de Carl Schmitt, quien ofrece una acabada fundamentación filosófica del nacionalsocialismo.

intentado imponer su saber en el ámbito de la vida en común. Han intentado hacer valer el dominio de este saber como moneda de cambio para regir en los asuntos humanos. El conocimiento es la vara con que se mide la acción política, pues solo es legítima aquella acción que respete a la verdad.

Lo mismo ocurre con otros momentos de la vida en común como el honor o el dinero, ya que los poseedores de estos bienes intentan convertir el bien que poseen en el único bien o el más importante como forma de controlar las acciones políticas, convirtiéndose con ello en la autoridad dominadora de las relaciones humanas propias de la vida en común, de la vida política.

Cuando un grupo impone el bien que posee, ya sean estos capacidades o posesiones, por sobre otros bienes, como medida privilegiada para el establecimiento del orden social, que claramente los pone a ellos en la más alta posición en la jerarquía de ese orden, se produce el fenómeno de la dominación, lo que significa poner en riesgo la comunidad de iguales que es la condición sine qua non en la que se sustenta el fenómeno político.

Llevada al extremo, la política filosófica puede desintegrar el espacio político. Esto es lo que propone Ranciere cuando dice "El fin (término) de la política es la consumación de la filosofía política"⁸⁸. Eso es cierto en la medida que

⁸⁷ Utilizo el término esfera porque este argumento es una adaptación del argumento central de Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*, F.C.E., México D.F., 1993. Para una explicitación detallada de él véase el capítulo 1.

⁸⁸ Rancier, Jaques. *El desacuerdo*, Nueva Visión, Bs. As. 1996.p. 113

entendamos la política como el espacio de la discusión y acción sobre los asuntos comunes. Cuando la verdad resuelve o dice resolver el problema de discusión, la política ha desaparecido. Ejemplo de esto es el propio Hegel que, al igual que Platón, quiere hacer efectiva su filosofía en el mundo, imponiendo con ello un patrón de verdad, quiere hacer valer su tesoro (la verdad) como medida de las acciones humanas. Los que no saben deben adecuar su acción a la verdad, a la filosofía, la discusión debe terminar.

Así vistas las cosas, pareciera que la verdad no tiene cabida en el mundo político. Esto es cierto en parte, puesto que la verdad filosófica debe ser buscada dentro de los límites que le son propios. Sin embargo, la verdad puede ser entendida de otro modo que científica o filosóficamente; también cabe un significado más modesto pero no por ello menos cierto o eficaz; la verdad entendida como honestidad. Es esta forma de entender la verdad la que juega un rol en el mundo de la política, pues ella no puede prescindir de un cierto grado de veracidad.

Si "la verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad y, por tanto, es apolítica por naturaleza"⁸⁹, nada tiene que hacer en el ámbito de la acción. Solo tiene cabida al precio que Platón no estaba dispuesto a pagar, la de convertirse en mera opinión. Por lo tanto parece que la verdad política es la de la opinión, lo que filosóficamente pareciera un sinsentido. Esto no es obstáculo para que en el ámbito de lo político se pueda proponer la veracidad honesta, que no conoce

⁸⁹Hannah Arendt, *Entre el pasado y el Futuro*, Península, Barcelona, 1996. p. 258

acerca de la naturaleza radical del cosmos o del individuo, pero sí sabe distinguir el engaño.

Pero, ¿Por qué sería necesaria una verdad de este tipo en la política, cuando en muchas ocasiones pareciera que lo que reditúa beneficios es la ausencia de la veracidad? Porque la acción inherente a la política, aunque pueda prescindir de la veracidad para su objetivo, sí requiere de un grado de ella. Ningún grupo humano relativamente complejo puede mantener las relaciones que lo unen sin un grado de confianza que solo la veracidad puede entregar. Incluso los hombres lobo de la fábula política de Hobbes tienen que confiar en que la mayoría mantendrá la palabra empeñada en el contrato. Si no hay veracidad no hay confianza, sino hay confianza, al menos en cierto grado, no hay posibilidad de discutir sobre los asuntos comunes, no hay política.

Que la verdad filosófica deba ser trocada en veracidad política para evitar confundir los términos de la filosofía política y que sea una reflexión de la política por sí misma, sugiere que debiera hacerse lo mismo con otros conceptos que piden prestado al mundo del conocimiento para dar cuenta de lo político. A objeto de construir un pensamiento sobre la política que respete la diferencia entre conocimiento y política será necesario construir un vocabulario que sea más afín a ese propósito, evitando confundir subjetividad con arbitrariedad, objetividad con imparcialidad o verdad con honestidad.

Entonces, si se quiere pensar la política por sí misma y que ese pensamiento no se transforme en fuente de dominación, parece aconsejable emprender un camino

de investigación que evite la política filosófica. Esto no significa que los autores adscritos a este modo de filosofía política no puedan ser reconsiderados para una reflexión como la que se propone aquí. Así es como el caso del propio Hegel puede ser de extrema utilidad para este desafío, por ejemplo, con su concepto de eticidad.

La Fenomenología Del Espíritu nos ha permitido replantear la pregunta por la política, sin pensar en otra cosa que la política misma. Entonces la tarea que sigue es preguntar ¿Qué es la política? Pero abordando la respuesta bajo los parámetros que esta investigación ha arrojado.

Finalmente, como estas consideraciones son parte de una propuesta de investigación surgida del análisis de la Fenomenología Del Espíritu de Hegel, no tiene demasiado sentido ofrecer una conclusión, cuando lo que se ha conseguido es llegar a terreno abierto para el pensamiento. Es inoficioso cerrar algo que se acaba de abrir.

6. BIBLIOGRAFÍA

DE HEGEL

Hegel, G.W.F. *Escritos de juventud*, FCE, México 1978.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología Del Espíritu*, FCE, México 1971.

Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, Solar, Bs. As., 1993.

Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid .1999

Hegel, G.W.F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona 1988.

Hegel, G.W.F. *Filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid 1980.

SOBRE LA FENOMENOLOGÍA

Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología Del Espíritu de Hegel*. Península, Barcelona. 1991.

Labarriere, Jean Paul. *La Fenomenología Del Espíritu De Hegel*. FCE, México D.F., 1985.

Seibold, Jorge. *Pueblo Y Saber En La Fenomenología Del Espíritu De Hegel*,

Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires. 1983.

Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros*, Barcelona, Estela, 1971.

SOBRE HEGEL

Bourgeois, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

Gadamer, George. *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra 1988.

Jarczyk y Labarriere. *Le syllogisme du pouvoir*, Paris, Aubier, 1989.

Heidegger, Martín. *La Fenomenología Del Espíritu De Hegel*, Madrid, Alianza, 1992.

Kaufman, Walter. *Hegel*, Alianza, Madrid. 1979.

Kojeve, Alexander. *La Idea De La Muerte En Hegel*. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1982.

Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución*. Madrid, Alianza. 1986.

Pinkard, Terry. *Hegel*, Acento, Madrid, 2001.

Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge UP, Nueva York, 1977.

Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. F. C. E., México D. F., 1983.

Otras obras consultadas

Arendt, Hannah, *La condición Humana*, Paidós, Bs. As., 1993.

Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el Futuro*, Península, Barcelona, 1996.

Aristóteles, *Política*. Madrid, Gredos, 1988.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. UNAM, México D.F., 1954.

Cordua, Carla. "Selección de textos políticos de Hegel" en Revista del Centro de Estudios Públicos, N° 54 año 1994.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México D.F., 1986.

Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta, Bs. As., 1992.

Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

Nietzsche, Friederich. *Aurora*. Ediciones del medio día, Bs. As, 1967.

Nietzsche, Friederich. *Así Habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972.

Rancier, Jaques. *El desacuerdo*, Nueva Visión, Bs. As. 1996.

Ruiz, Carlos. "Heidegger y Hegel" en *Revista de Filosofía Universidad de Chile* Vol. XLI-XLII, 1993.

Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*, F.C.E., México D.F., 1993.