

02577
F7B7

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
POST-GRADO DE FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ANALISIS HISTORICO-FILOSOFICO DE LA VOLUNTAD
LIBRE EN HEGEL

L
(Una lectura Etico-Educativa de la Subjetividad Moral en
la Filosofia del Derecho)

www.bdigital.ula.ve



Tutor: Dr. Eduardo Vásquez

Alumno: Carlos Briceño

SERBIULA
Tulio Febres Cordero

Mérida, marzo de 1995 *según pro...*
Fecha: 17/03/95

C.C.Reconocimiento

RESUMEN

De primera mano el individuo es un ser con Voluntad Natural. Tiene en sí, sin embargo, la posibilidad de transformarse en un ser con Voluntad Libre. Examinar esta temática es el objetivo central del presente trabajo. Esto será hecho a partir de un análisis detenido de la Filosofía del Derecho de Hegel, obra esta que será examinada dentro del contexto de la Filosofía de la Edad Moderna y la Ilustración. Autores modernos anteriores a Hegel como Rousseau y Kant; pensadores ilustrados contemporáneos al mismo Hegel, como Fichte y Schelling; filósofos críticos de su filosofar como Feuerbach y Marx, y filósofos del siglo XX como K. Popper, A. Valcárcel, H. Marcuse, J. Ritter y E. Bloch, entre otros, sobresalen por su manera de abordar hegelianamente el proceso que permite hacer del individuo natural un individuo libre.

La libertad aparece, entonces, como la determinación fundamental del individuo, siendo la característica que fundamenta sus acciones y las hace aparecer como moralmente buenas o malas; aquí radica la responsabilidad individual.

El trabajo se divide en ocho capítulos. En el Capítulo I se examinará el intento kantiano para transformar al individuo natural en una subjetividad libre. El intento de Fichte será tratado en el Capítulo II, y en el Capítulo III, la respuesta de Schelling. En los Capítulos IV y V se examinará detenidamente la solución propuesta por Hegel.

Dichos capítulos buscan clarificar el problema que se le plantea al individuo al momento de superar las limitaciones de su naturaleza para intentar construir así su libertad. En tales capítulos se analizará igualmente, el intento hegeliano de asimilar, desde una perspectiva idealista y no realista, los opuestos como complementarios y la identidad como no-identidad. En el Capítulo VI se examinará el concepto de Estado en relación con la subjetividad individual. Se tratará allí de mostrar que la interpretación del pensamiento hegeliano que lo hace aparecer como un pensador totalitario es inadecuada.

En el Capítulo VII, se mostrarán como adecuadas las interpretaciones que de Hegel hacen tanto Marx como Feuerbach en relación a la libertad individual. En el Capítulo VIII se examinarán las implicaciones educativas de la teoría hegeliana de la Voluntad Libre. De su lectura se inferirá que el fin último de la educación en el sistema hegeliano es la realización de la libertad personal y no la esclavitud o la sumisión. Contrastando la postura de Hegel con la de Feuerbach y Marx se concluirá la investigación presentando 12 tesis que sintetizan críticamente el esfuerzo investigativo.

AGRADECIMIENTOS

Doy las gracias a la Universidad de los Andes, al Post-grado de Filosofía, por haberme permitido continuar mis estudios superiores. Por igual al Dr. Eduardo Vásquez por haber aceptado ser mi tutor y al Dr. Alberto Arvelo por formar parte del jurado.

Reciba especiales muestras de agradecimiento el Dr. Leopoldo Molina. Su sabia orientación académica y su decidido apoyo y sincera amistad, hicieron posible el llevar a feliz término esta empresa formativa.

Reciba por igual mi agradecimiento el Prof. Luis González, quien al poner a mi disposición sus recursos personales dió muestras claras de una generosidad muy poco común.

La Lic. Mercedes Terán, por la dedicación de su tiempo para hacer la impresión de los múltiples borradores del presente trabajo lo mejor posible, ha de recibir por igual, un merecido reconocimiento.

Finalmente, muestras de especial agradecimiento sean hechas a mis familiares; su continuo y decidido apoyo, ofrecido en momentos límites de mi mera subjetividad, representó el encuentro con mi universal concreto.

A la persona que padeció los rigores de este "Via Crucis" escolar. Sea este texto su motivo personal de orgullo y satisfacción. Sirva él de ayuda mutua en la superación de la soledad obligada, requerida para su desarrollo y conclusión.

INDICE

	Pág.
AGRADECIMIENTOS	iii
INTRODUCCION	i
I.- EL VACIO DEL IMPERATIVO MORAL PURO	14
II.- CONSTITUCION DEJETIVA DE LA SUBJETIVIDAD PURA	26
III.- REALIZACION METAFISICA DE LA SUBJETIVIDAD	31
IV.- CONSTITUCION DIALECTICA DE LA IDENTIDAD SUBJETIVA	42
V.- RESOLUCION DIALECTICA DEL CONFLICTO DE LA IDENTIDAD	58
VI.- CONSTITUCION DIALECTICA DE LA SUBJETIVIDAD ETICA Y POLITICA	73
VII.- EL REINO DE LA VOLUNTAD SUBJETIVA Y LA RESPONSABILIDAD ETICO-EDUCATIVA	88
VIII.- LA REALIZACION PRACTICO-EDUCATIVA DE LA SUBJETIVIDAD ETICA	117
CONCLUSIONES	151
BIBLIOGRAFIA	159

Aquellos que consideran el pensar como una facultad peculiar y, además, estiman el pensamiento como perjudicial para la Voluntad, muestran enseguida que nada saben de la naturaleza de la Voluntad.

Hegel, FD, parágrafo 5.

INTRODUCCION

La subjetividad o la conciencia particular tiene su propia esfera que no puede ser invadida por nada que le sea extraño, v.gr. leyes civiles, o religiosas; autoridades educativas, políticas o militares. Defender la posición contraria es defender la tesis que sustenta toda esclavitud: el dominio natural del fuerte sobre el débil y, en consecuencia, la tesis de que los demás puedan pensar y decidir por uno mismo (1). Hegel se opone a toda teoría que niegue este derecho: podemos pensar y decidir por nosotros mismos, afirmará tajantemente el filósofo de Stuttgart, reconociendo por ello el gran mérito de toda la ética que defienda la autonomía de lo subjetivo. Tal es el caso de la ética kantiana de acuerdo a la cual el sujeto debe fundamentar sus acciones sobre su propia autonomía; esta es la conclusión más importante de esta postura ético-filosófica.

(1) En tal sentido, es oportuno recordar la principal idea del movimiento de la Ilustración, la cual, según Kant, radica en atreverse a pensar por sí mismo. (Kant, E. ¿Qué es la Ilustración? (1784). Compilado y traducido por Eugenio Imaz en Emanuel Kant. Filosofía de la Historia, (1972) p.25

Hay autores, sin embargo, para quienes Hegel niega el derecho a la subjetividad, a la particularidad. Sostienen tales pensadores que, intentando superar a Kant, Hegel disolvió el derecho a la individualidad (1).

1. Objeto de la Investigación

En esta investigación pondremos a prueba esta tesis. Buscaremos así mostrar que autores contemporáneos como Carla Cordúa en su Mundo ético (1989), Luisa Meyer en su Conciencia Subjetiva y Estado en Hegel (1992), Joaquín Ritter, en Moralidad y Eticidad: en Torno a la Controversia de Hegel con la Etica Kantiana (1990), y autores ya clásicos como L. Feuerbach en sus Lecciones sobre Historia de la Filosofía Universal (1984), y Karl Marx, principalmente en sus Manuscritos Económico-Filosóficos (1987) están en lo cierto al sostener que Hegel no niega que el sujeto pueda acceder a la libertad mediante el ejercicio de su voluntad individual; es decir, el individuo puede

(1) Esta tesis fue iniciada en 1957, según acotación del Prof. E. Vázquez en su Prefacio a la Filosofía del Derecho (1991) con la obra de Rudolf Haym, Hegel y su Tiempo. La obra Hegel y la Etica de A. Valcárcel, y La Sociedad Abierta y sus Enemigos de K. Popper, continuarían la tesis de Haym. Estos tres últimos autores nos han servido para aclarar, mediante el contraste, la postura del filósofo de Stuttgart. (En adelante citaremos la obra de Hegel, Filosofía del Derecho (1991) como FD)

distanciarse críticamente de su condición natural y, de esta forma, ejercitar su voluntad y acceder al reino de la libertad (1).

2. Metodología de la Investigación

Para sustentar nuestra tesis llevaremos a cabo un análisis textual de aquella parte del corpus hegeliano donde mejor se puede apreciar el ejercicio de esa voluntad libre: La Filosofía del Derecho. Pero aunque dicha obra será central a los fines hermenéuticos perseguidos (2), también lo será su contexto temático e histórico (3). Así, a partir de la consideración histórico-filosófica de la concepción de la subjetividad haremos resaltar la exis-

(1) Entendemos por "natural" en este contexto no lo que ontológicamente está llamado a convertirse en otra cosa de sí mismo, sino aquello que se obtiene de primera mano, es decir, sin usar toda la razón para su obtención. En palabras de Schiller, diremos que el hombre es hombre porque "no se queda en lo que la simple naturaleza hace de él, sino que posee la facultad de desandar, mediante la razón, los pasos que aquella anticipó con él, transformar la obra de la necesidad en una obra de su libre arbitrio y elevar la necesidad física a necesidad moral" Schiller, J.C. Cartas Sobre la Educación Estética del Hombre. (1963) p.30.

(2) Entendemos por hermenéutica "la explicación e interpretación fenomenológica del ser humano en su temporalidad e historicidad" J. Bleicher en Contemporary Hermeneutics, (1980), p.2. Es un método que parte "de la proyectiva anticipación del significado y procede a través del diálogo dialéctico de la mediación entre sujeto y objeto" (Ibid., p.3). Cfr. Carlos Astrada, Fenomenología y Praxis, (1967).

(3) Puesto que afirmamos que "es obvio que la filosofía no se da en el vacío, está sujeta a una serie de factores extrafilosóficos" (F. Coppleston, Filosofías

tencia de una relación dialéctica entre lo universal y lo particular, entre el Estado y el individuo particular. Aquí radica el problema de la subjetividad tal y como es tratado por Hegel en su Filosofía del Derecho.

Nuestra interpretación nos conducirá a mostrar que, si bien es cierto que Hegel coloca al Estado como lo primero, -si no lo primario, ontológicamente anterior al sujeto- no es menos cierto que el Estado no puede irrespetar la voluntad libre del sujeto particular sin irrespetar su libertad; de hacerlo, dice Hegel, el Estado dejaría de ser un Estado verdadero para transformarse en una mera existencia física. Analogicamente podríamos decir que sería igual que una "mano mutilada": aunque esta sigue siendo mano, en realidad no es "mano real" ya que está imposibilitada de ejercer las funciones que le son propias como parte de un todo que es el cuerpo humano. Otra comparación adecuada sería con la situación del hombre que está muerto; de él podríamos decir que sigue siendo hombre solamente por su sola existencia física ya que, por no actuar ni pensar como hombre, no es en realidad un "hombre real".

y Culturas, 1984, p. 211). Dicho de otra manera, "toda filosofía representa una etapa particular en el proceso progresivo del todo y ocupa en él su lugar determinado" (F. Romero, La Estructura de la Historia de la Filosofía, 1967, p. 169). Dentro de este contexto temático e histórico nos ubicamos y aceptamos la visión del "todo" de Romero y "los factores extra-filosóficos" de Copleston.

3. Alcance de la Investigación

Con la presente investigación sólo buscamos mostrar que, según la concepción hegeliana, el individuo se debe transformar de un ser natural en un sujeto capaz de responder por sus acciones; es decir, capaz de tener responsabilidad moral, o de responder libremente por lo que hace o deja de hacer. Aquí radica la esencia de la educación moral.

El término "moral" no se interpreta aquí únicamente en el sentido kantiano de que lo único existente es el mundo creado por el sujeto dentro de sí. Tal significado nos llevaría a sostener que somos incapaces de transformar la sociedad y, por ende, a postular la existencia de valores absolutos como Dios, el alma o la libertad. De sostenerlo tendríamos que ampliar la tesis de que la persona debe recurrir a un ente extraño o externo a su yo para poder realizarlos y realizarse en el mundo. Tendríamos que concluir, además, que la naturaleza esencial de dicho ser estaría fijada prácticamente en otro mundo.

Según como veremos más adelante, de acuerdo a Hegel, para que el individuo sea moral, es decir, responsable, se debe crear un Estado que sea igualmente responsable; vale decir, que le permita al individuo desarrollar todas las potencialidades inherentes a su yo, o en otros tér-

minos, un Estado que lo eduque. Entre ellas sobresale la necesidad de formarlo para que conviva en sociedad.

Va desde mucho antes de Hegel, desde la época clásica (1), el vivir en sociedad se veía como algo que no nos es dado inmediatamente con nuestro nacimiento sino que, por el contrario, algo que es alcanzado en y por medio de contradicciones. Son éstas las que, a través de la educación del carácter, hacen que la mera voluntad llegue a ser una "voluntad libre" (2). Como tratamos de mostrar, hallar un vínculo dialéctico entre lo finito y lo infinito; el individuo y el Estado; la voluntad natural y la voluntad libre; la naturaleza y la educación, es condición "sine qua non" para entender la ética hegeliana.

(1) W. Jaeger, Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega. (1972)

(2) Debemos dejar claro desde el inicio que, según Hegel, el concepto de libertad es diferente al concepto de destino. Por ejemplo, un cohete lanzado a la luna cumple con su destino al llegar, sin ser por eso libre. La libertad es también diferente a la necesidad; por ejemplo, una piedra lanzada hacia arriba regresa necesariamente hacia abajo, pero al igual que el cohete, tampoco es libre. De manera análoga, no es libre un individuo cuando se ve obligado a escoger entre dos opciones contrarias sin estar de acuerdo con alguna de ellas. Si al hecho de escoger entre dos decisiones contrarias le damos por nombre, a la primera, de "moral" y a la segunda, de "Estado", estaremos señalando al tema, objeto de nuestra investigación: el tema de la Voluntad Libre. ¿De qué manera puede llegar el sujeto a ser libre aceptando al Estado y sus determinaciones? Esta será la interrogante principal que focalizará toda la atención de Hegel en su FD.

Decimos "ética" en este caso y no "moral", siguiendo el empleo que de tales términos hace Hegel en su Filosofía del Derecho. En ella su autor prefiere el término "ética" para diferenciarse de Kant quien con el término "moral" designaría una realidad que sólo existiría dentro del sujeto. En cambio, por "ética" entiende Hegel, el reino de la libertad en el cual lo "moral" adquiere su plena y cabal realización.

4. Presupuestos del Estudio

Para fundamentar argumentativamente la tesis sustentada en nuestro trabajo, asumimos la relación sujeto-objeto no aisladamente, como presuponen los representantes de la filosofía realista. Según tal postura filosófica el mundo está puesto frente al sujeto como un algo, un objeto extraño que se le opone. Nos acercaremos a la relación, por el contrario, desde la posición idealista para la cual el mundo no se contrapone al sujeto sino que es producido por éste (1).

(1) Una cosa es verdadera para el realismo cuando es conforme a la realidad visible; para el idealismo; en cambio, el concepto de verdad es distinto. La verdad consiste, para esta postura filosófica, en que las cosas se adecúan al concepto de sí mismas, sin tener por ello que ser necesariamente iguales a la realidad empírica. La verdad es, entonces, sinónimo de coherencia del pensamiento consigo mismo.

Desde el ámbito de la ética se es realista cuando se entiende por "conciencia" la consecuente oposición a todo lo que es Ley, entendida como un objeto externo al sujeto. Para Hegel, este es el distintivo esencial de toda mala conciencia. Desde el punto de vista de la Gnoseología idealista, igual sucede con el término "pensar" cuando éste se lo opone a lo que es universalmente reconocido; es decir, el pensar lógico, formal o abstracto.

La mala conciencia ética puede definirse como una actitud negativa ante el mundo, tal y como lo concibe en la Epoca Contemporánea Sartre. Siguiendo a Hegel, para Sartre el ser humano es el único que puede asumir tal actitud negativa no solo ante el mundo externo, sino también ante sí mismo. De tal manera que para ser él mismo, según Sartre, el sujeto no puede prescindir de lo que son los otros. El ser mismo implica, entonces, un no ser si mismo. Por ello su conciencia es conciencia de la "nada" que es frente al ser y deber ser de los otros (1).

(1) Vale la pena extenderse un poco en este punto y observar cómo, según Sartre, el sujeto en su angustia sale en busca del mundo, del otro, pero al creer aprehenderlo se ve imposibilitado de producir la relación de intersubjetividad tan ansiada. La mediación sartreana aparece en la filosofía hegeliana como mediación que se realiza a través del Estado. Su realización representa para el individuo la posibilidad de salir de su conciencia infeliz en la que está sumido en su actitud negativa Cfr. Fenomenología del Espíritu (1981), p. 132. La conciencia infeliz es una conciencia contradictoria en sí misma y es según

Como lo ha hecho en nuestro tiempo Sartre, los sucesores de Hegel ya abordaron como punto clave en su crítica al filósofo de Stuttgart la prioridad del sujeto en relación al objeto, aunque guardando una relación dialéctica entre ambos términos. Las observaciones que dichos autores realizaron al sistema hegeliano en este sentido son esclarecedoras para tener una visión más amplia de la filosofía hegeliana. De ahí la importancia que atribuimos a Feuerbach y a Marx en este contexto. No obstante nos quedaríamos a medio camino si desconociéramos los elementos centrales de la crítica de Hegel a la filosofía de Kant, Fichte y Schelling.

5. Organización del Estudio

En el primer capítulo, al exponer los fundamentos filosóficos de Kant, veremos que los mismos posibilitan a Hegel valorar la subjetividad como esencial en la construcción de su sistema moral. Este se basa en la autonomía del sujeto. Al ser libre la persona se "atreve a

Hippolite, un problema interno al autor de la Fenomenología: "Hegel was himself conscious of the tragic opposition between the finite and infinite, of man and absolute" (Studies on Marx and Hegel, 1969, p. 23). En Sartre, en cambio, el sujeto no se realiza sino que se anota cuando llega al otro ser; a este solo puede aprehenderlo como una "nada". Desaparece, así cualquier vínculo ético, lo que le imposibilita ontológicamente para salir de su estado natural y de extrañamiento. (Cfr. J. P. Sartre, Essays in Existentialism, 1970).

pensar por sí misma" y, por ende, busca superar la dependencia con respecto tanto a la naturaleza como a la unilateral concepción de la ley o del Estado. Es este el sentido pleno del término "educación" en este contexto (1).

Sin embargo, sin negar la valiosa aportación kantiana a la moral, el filósofo de Königsberg no logra que el sujeto sea totalmente libre; este se mantiene incapaz de conocer las "cosas en sí" y por ello de actuar con plena conciencia moral.

De esta dificultad kantiana partimos en el capítulo II. Allí veremos que, según Hegel, Fichte afirma que absolutamente todo, -incluyendo las "cosas en sí" kantianas- surge precisamente de la posición del Yo y del No-Yo. Pero cuando Fichte pretende hacer surgir todo del Yo y su opuesto, el No-Yo, sostiene Hegel, se unilateraliza en sus conclusiones filosóficas.

Como respuesta dialéctica a tal unilateralidad surge la filosofía de Schelling; este filósofo se inclina del lado de lo objetivo, del lado del Absoluto. Este será el tema desarrollado en el capítulo III. Allí se examinará el sujeto schellinguiano, no necesitado de reflexión ni pensamiento en su Yo para superar la voluntad natural y con ello lograr su libertad. El absoluto de Schelling es

(1) Cfr. W.K. Frankena, Three Historical Philosophies of Education: Aristotle, Kant, Dewey (1965).

aprehendido por el sujeto mediante la sola intuición; tal absoluto es como Dios ya que carece de divisiones y diferencias.

La aceptación de la filosofía de Schelling, interpreta Hegel, conduciría a horrores políticos como el de la época del Terror de la Revolución Francesa en la cual se hacía intolerable cualquier diferencia personal respecto a la autoridad del momento. Conduciría también, añadiríamos nosotros, a horrores educativos. Es por este motivo que hemos calificado a la universalidad schellingueana como una universalidad metafísica ya que es incapaz de concebir el momento de la particularidad, de las diferencias. Este tema será desarrollado en el capítulo IV.

La voluntad será objeto de examen en el Cap. V. Allí inferiremos que no se puede negar el momento de la subjetividad en la búsqueda de la autonomía y, con ella, de la libertad, fin último de todo proceso auténticamente educativo. Pero para obtener la libertad se hace necesario abandonar la voluntad como cualidad natural de la subjetividad. Se hace igualmente imprescindible el momento de lo universal para alcanzar la voluntad libre; tal momento es el Estado Ético según Hegel. El filósofo de Stuttgart acepta, sin embargo, que pueden darse situaciones en que es necesario oponerse a las instituciones vigentes. Ello podría ocurrir cuando dichas

instituciones, aun siendo reales, no son verdaderas ya que su existencia misma resulta ser la negación del derecho de la subjetividad. Solo entonces podrá el individuo refugiarse dentro de sí mismo; tal fue el caso paradigmático de Sócrates en la época clásica.

En el Capítulo VI se llevará a cabo un análisis del derecho de la subjetividad moral tal como ella es expuesta principalmente en la Filosofía del Derecho. Para lograr una mejor clarificación hermenéutica, contraponemos lo dicho por Hegel a lo afirmado por autores contemporáneos al mismo Hegel, y por autores posteriores como Feuerbach y Marx, y aún otros más cercanos a nosotros y más alejados del pensador de Stuttgart, como A. Valcárcel, K. Popper, H. Marcuse, C. Cordón, E. Bloch, J. Ritter, Luisa Meyer.

Marx y Feuerbach, junto con los cinco últimos del S. XX que hemos mencionado, los creemos más cercanos al significado que Hegel da a la moral. Ellos no ven en Hegel el filósofo totalitario por excelencia. Así parecen verlo Popper y Valcárcel, apoyándose para ello en R. Haym.

Como ya dijimos, las posturas marxiana y feuerbachiana serán objeto de una consideración más detenida en la última parte de la investigación. Allí analizaremos el problema de la alienación como el impedimento fundamental que enfrenta prácticamente el sujeto que busca separarse

de su condición natural y acercarse, a su vez, a la condición de voluntad libre.

6. Importancia de la Estudio

Creemos que la utilidad del tema objeto de nuestra investigación radica en el hecho de que, además de poder contribuir en algo a enriquecer la visión de la filosofía hegeliana, se nos posibilita con ello la búsqueda consciente, mediante el pensamiento y la acción académica, del dialogo entre planteamientos filosóficos en torno a un problema que afecta nuestra realidad: el problema ético de la libertad individual. Al encauzar en esta dirección nuestra reflexión buscamos así superar una simple posición conformista y eternamente cuestionadora de lo existente, estéril y por tanto antifilosófica en sentido hegeliano.

¿Cuál es la relación dialéctica que puede establecerse entre la educación, la ética y la política?, ¿qué consecuencias pedagógicas podrían tener el favorecer una postura filosófica subjetivista al modo como ve Hegel a Fichte, u objetivista según es vista la filosofía de Schelling? Estos constituyen sólo algunos de los interrogantes que permanecerán abiertos en nuestro trabajo y que, por carecer de espacio, buscaremos esclarecer en futuras investigaciones.

CAPITULO I

EL VACIO DE LA LEY MORAL PURA

En la necesidad de emanciparse de leyes coactivas externas dejadas como secuelas por la Edad Media, el sujeto de la Modernidad, especialmente durante la Ilustración, busca las vías que le permitan sentirse él mismo tanto en su pensamiento como en su acción (1). En este orden de ideas, Kant constituye uno de los más serios intentos por restablecer la dignidad del ser humano frente a cualquier institución. Sin embargo, por estar el pensador de Königsberg entre los iniciadores del pensamiento moderno, se extralimita en la importancia atribuida a la interioridad moral. Coloca así las bases para que la persona, en su ensimismamiento, se imposibilite para construir su vida en la sociedad en la cual le ha correspondido vivir. Sin embargo, la posición kantiana constituye para nosotros un paradigma en lo referente al valor del individuo y de sus acciones desde el punto de vista moral. Pensamos que cuando se ignora dicha valoración kantiana del sujeto se hace inaccesible, con dicha negación, el reino de la voluntad libre.

(1) Cfr. Robert Anchor, The Enlightenment Tradition (1967).

De acuerdo a Kant y los filósofos de la Ilustración, incluido Hegel (1), la filosofía, que se basa en la centralidad del pensamiento como fuerza creadora de todo lo existente, se caracteriza por dos rasgos fundamentales:

1) El pensamiento y su certeza son el patrón y medida de la verdad.

2) La quiebra del dominio exclusivo de la religión institucional sobre la legislación del saber y del actuar ha de ser entendida como la conquista de la libertad humana hecha por el ser humano mismo (2).

En estas dos constantes están fundamentados los elementos principales de la filosofía moderna. En efecto, al colocar al pensamiento en lugar de la autoridad eclesiástica -el pensamiento que todo lo critica desde sí mismo- y no aceptar el contenido de dogma alguno, por vez primera en la historia, el ser humano busca realizar efectivamente su libertad.

(1) Cfr. Taylor Charles, Hegel and Modern Society (1979).

(2) Así lo expresan Kant en su Critica de la Razón Pura (1776), p.9; L. Feuerbach en sus Principios de la Filosofía del Futuro (1964), Principio N. 41, y Francisco Romero en La Estructura de la Historia de la Filosofía (1967), p. 172

Además de estas dos importantes características de la filosofía moderna también hallamos vinculado a su esencia un tercer elemento: la existencia de un distanciamiento entre la concepción materialista y la concepción idealista de la existencia. Si bien no se entiende la actividad humana como la ciega obediencia al plan de un creador todopoderoso, tampoco puede regirse el pensamiento únicamente por los impulsos recibidos del exterior, a la manera de cualquier máquina que se mueve porque es movida por fuerzas externas. De sostenerse este determinismo de lo material se habría de concluir, entonces, que el sujeto es un simple producto de las circunstancias, tal como lo sostenía Helvetius en 1758 en su obra Del Espíritu:

Todos los hombres comúnmente bien organizados, tienen ellos la potencia física de elevarse a las más altas ideas; la diferencia de espíritu que se observa entre ellos depende de las diversas circunstancias en las que se encuentran colocados y de la educación que reciben (1)

Contra esta teoría determinista se pronuncian todos los filósofos idealistas y de manera paradigmática Kant y Hegel. El primero en el Prólogo a la Crítica de la Razón Pura toma partido a favor de la autonomía del pensamiento; allí expone la necesidad de hacer un viraje en el método empleado por la metafísica hasta ese momento:

(1) Citado en: Vázquez, E. "Kant y el Liberalismo" (1992), Mimeo, ULA, Post-grado de Filosofía, p. 16

Hasta ahora se ha creído que nuestro conocimiento se rige por los objetos... inténtese ahora ver si no saldremos mejor parados pensando que los objetos son los que se rigen por nuestro conocimiento (1)

Como se infiere de la lectura de este texto, para Kant la postura característica de la filosofía idealista subraya la importancia del pensar, de lo subjetivo, como medio para lograr la libertad. En ella también se considera que el gran esfuerzo realizado por los autores de la Ilustración se sintetiza en el lema: "atrévete a pensar por ti mismo". En este sentido Kant señala como la causa principal de la falta de autonomía en los individuos la pereza y la comodidad ante los esfuerzos que la propia realización personal requiere. Se hace muy cómodo, dice Kant, ser como un menor de edad y dejar que sean otros quienes piensen y decidan por uno mismo (2).

En la Critica de la Razón Práctica, escrita siete años después de la Critica de la Razón Pura, el filósofo de Königsberg continúa defendiendo la primacía del sujeto sobre las cosas, en razón de la existencia de su propia libertad. Esta vez parte de la voluntad individual. Esta puede ser determinada o puede determinar el obrar. En el primer caso es una voluntad esclava; en el segundo caso

(1) Kant, E. Critica de la Razón Pura, (1976), p. 14.

(2) Ibar, E. Kant, Filosofía de la Historia, (1992), p.25 y ss.

se realice como una voluntad libre. Para decidir entre ambas resulta fundamental considerar cuál es su relación con la Naturaleza, con lo objetivo:

La diferencia de unas leyes de la naturaleza a la cual está sometida la voluntad (respecto de lo que tiene relación de ella con sus acciones libres), se funda en que en aquella, los objetos tienen que ser causa de las representaciones de la voluntad, mientras que en la segunda la voluntad ha de ser causa de los objetos (1).

Esta concepción de la filosofía kantiana relativas a la autonomía del sujeto en relación a su pensamiento y voluntad las encontramos expresadas también en la obra de otro pensador ilustrado, Jean-Jacques Rousseau, en su Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad. Allí afirma el autor:

La naturaleza lo hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre ayuda a las suyas en calidad de agente libre. La una elige o rechaza por instinto, mientras que el otro por un acto de libertad... Los hombres disolutos se entregan a excesos que les causan la fiebre y la muerte ya que el espíritu deprava a los sentidos y la voluntad habla incluso cuando la naturaleza calla (2).

El animal no es libre, entonces, debido a que carece de voluntad. De ser así su conducta no sería siempre impelida por la fuerza interna de sus instintos primarios o por

(1) Kant E. Crítica de la Razón Práctica, (1973), p.51

(2) Rousseau. J. J., Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad, (1990), pp.131-132

causas aún más extrañas. El ser humano, por el contrario, puede oponerse a la fuerza de tales instintos o de tales fuerzas ajenas a su voluntad y decidir lo que quiere y lo que no quiere, aunque ello no siempre redunde en su provecho. Es en este sentido que se puede hablar de voluntad en el obrar. El hombre no nace, entonces, para ser esclavo de sus pasiones ni de sus circunstancias. "La servidumbre es la vida del animal -dice Kant- y la muerte de la persona"(1). Hegel continuará con esta posición como bien lo expresa en su Filosofía del Derecho. En ella nos dice que la persona por ser libre puede incluso quitarse la vida, "cometer el suicidio, mientras que al animal no le esté permitido hacer tal cosa" (2).

De la misma forma, continúa, "el animal actúa según instinto, es impelido por algo interno y es así también práctico, pero no tiene ninguna voluntad". En su Filosofía de la Religión explicitará aún más esta postura: "En los animales sucede siempre lo que tiene que suceder, en cambio, en el hombre puede suceder hasta lo que no debe suceder" (3).

(1) Kant, E. La Paz Perpetua, (1989) p.XVIII

(2) F.D. (1991) Pr. 5 Ad, p. 65 (En adelante señalaremos los parágrafos de esta obra como Pr.; las Adiciones como Ad y las Observaciones como Db).

(3) Hegel, G.W. El Concepto de Religión, (1986), p.65

Vemos así que tanto Kant como Rousseau y Hegel creen en que la superioridad del ser humano con respecto a los demás seres del universo le viene dada por el ejercicio libre de la voluntad. Sin embargo, aunque no podemos negar la semejanza entre los planteamientos de dichos autores, sobre todo entre Kant y Hegel, tampoco podemos obviar sus diferencias. Una de ellas radica en que "no puede suponerse que el individuo tenga en un bolsillo el querer y en otro el pensar"(1). Para Hegel, en efecto, la voluntad no es opuesta al pensamiento; ésta es el pensamiento mismo dándose o trasladándose a la existencia sensible, saliendo de su abstracción y aislamiento.

La diferencia entre Kant y Hegel reside en la concepción que el primero tiene del ser y del deber ser. Según Hegel el deber ser kantiano impide al individuo alcanzar por sí mismo su libertad; Kant lo conduce hacia otro mundo, motivo por el cual necesita postular como algo incognoscible, pero con existencia necesaria, no sólo a Dios, sino por igual a la inmortalidad del alma y la libertad. Dichas ideas, siendo incognoscibles para la razón, tienen que ser admitidas con el corazón para que el hombre pueda realizar su destino moral.

(1) Hegel, FD. Pr.4, Ad.

Con esta división entre el ser y el deber ser se termina estableciendo un abismo insalvable entre el mundo de las cosas (objetos), las cuales podemos conocer y palpar mediante nuestros sentidos, y el mundo (nouménico) del deber ser. El segundo es verdadero pero inconcebible desde el punto de vista de nuestra sensibilidad; no así el primero el cual no es verdadero en sí mismo pero es el que tenemos ante nosotros sensiblemente. Este es el mundo del sentido común. Kant no rechaza completamente ese mundo fenoménico, pero a la vez observa que no es el apropiado para el desenvolvimiento de la voluntad libre.

Al mundo nouménico accedemos por la razón, pero este no puede dejar de ser afectada por la sensibilidad. Queda de esta manera, a nuestro entender, abierta una aporía: la relación entre la razón y la sensibilidad, aporía que será resuelta por Hegel al entender la sensibilidad como una manifestación incompleta, pero manifestación al fin, del pensamiento.

Para tener una comprensión del alcance de esta concepción de la subjetividad debemos recordar que Kant expuso como lo fundamental, en el campo de la moral, la conformidad del acto individual con la ley universal. El sujeto encontrará su deber ser en la medida en que haga abstracción de todas sus inclinaciones naturales. De manera tal que una determinada acción será moralmente buena cuando la voluntad reprima las inclinaciones; cuando

suceda lo contrario, o sea, cuando las inclinaciones rebasen la voluntad, la acción será moralmente errónea.

Luchar contra tales inclinaciones y pasiones naturales hasta vencerlas es el objetivo central de la moral kantiana. Este Imperativo lo hallamos expresado en los escritos de Kant de 1788, de la siguiente manera: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal" (1). En el año 1795, el mismo Imperativo lo expresa Kant del siguiente modo: "Obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal" (2).

Lo malo no está en la carne, aclara Kant, en el cuerpo como sede de tales inclinaciones, sino en el consentimiento que el sujeto da a sus pasiones. Así lo expresa claramente en otra parte: "El mal propiamente dicho consiste en que la persona no quiere resistir a aquellas inclinaciones cuando llevan a la transgresión" (3). Y aún, en otro lugar, de manera más extensa, añade:

Si en la máxima es la representación de la ley la que precede y el sentimiento sigue a ella inmediatamente después (placer o disgusto hacia el ob-

(1) Kant, E., Crítica de la Razón Práctica, (1973), p.36.

(2) Kant, E. La Paz Perpetua, (1989), p.55

(3) Kant, E. La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón, (1989), p. 70, Nota: 19

jeto del libre arbitrio), entonces este sentimiento es intelectualmente moral, y en el hombre rige el principio bueno. Si por el contrario el sentimiento de placer o disgusto hacia el objeto precede a la ley, el sentimiento es patológico sensible) y el principio malo rige en el hombre... No es propiamente la sensibilidad (carne) la que debe ser combatida por el principio bueno, pues ella es inocente, sino el principio malo en nosotros: la libre predisposición a tomar las máximas según esos impulsos de la sensibilidad (1)

En una ética que establece la autonomía del sujeto como la ética de Kant, se entabla así una lucha contra los impulsos, no encontrándose en ellos nada positivo cuando entran en conflicto con el deber.

Hegel lucha contra esta concepción. Piensa este autor que los impulsos y las pasiones naturales deben ser utilizados por el espíritu en su tarea de construir la historia. En contra de la concepción kantiana de las inclinaciones sostiene Hegel que:

Presentándose así en la forma de ser natural, de voluntad natural, eso que se ha llamado el lado subjetivo, o sea, las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, como también la opinión y la representación subjetiva, existen por sí mismos. Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los instrumentos y medios del espíritu universal, para cumplir su fin (2)

Hegel cree entonces en la posibilidad que tiene el ser humano para progresar en medio de todas las

(1) Kant, E. Los Progresos de la Metafísica, (1987), p. 166

(2) Hegel, G. W., Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal, (1984), p.84

contradicciones posibles. Aún en medio de las contradicciones de su ser personal, ya que "nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión" (1). Es en este sentido que, según Hegel, "la criminal ocurrencia de un delincuente es más magnífica y sublime que las maravillas del cielo"(2). No significa ello, sin embargo, que el contenido de cualquier acción pueda recibir aprobación moral.

Vemos así de qué manera el concepto de eticidad hegeliana está alejado del concepto de deber tal y como este es interpretado en el pensamiento Kantiano. En efecto, para Hegel la moral kantiana desemboca en un formalismo vacío. Lo único importante para tal eticidad kantiana del deber es la carencia de contradicción; en ella no se toma en cuenta para nada el contenido real, concreto, de las acciones. De acuerdo a Hegel, en la moralidad kantiana cualquier acción, aunque sea la más descabellada, siempre se puede transformar en moralmente buena si la misma no está vinculada de manera alguna con las características que lo contradictorio agregaría a la ley universal.

(1) Hegel, Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal, (1984), p. 83

(2) Kant, E., La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón, (1989), p.80, Nota 22.

Podemos concluir con Hegel, entonces, que Kant en su preocupación porque la máxima de la voluntad esté vinculada a la ley universal, aunque busca incorporar al sujeto de la moralidad a una comunidad universal, lo logra, sin embargo, a expensas de aislar al individuo dentro de sí mismo; este, por tanto, no puede alcanzar concreción social o histórica y, por ello, no realiza su universalidad. Hegel buscará, partiendo de los planteamientos kantianos, que esa comunidad -necesaria para la moralidad de los actos- no sea irreal; a la vez busca la vía a través de la cual la persona pueda salir del aislamiento en que se coloca si se guía únicamente por la autonomía abstracta kantiana.

Similar al planteamiento kantiano, como veremos en el próximo capítulo, encontramos en Fichte un llamado a la voluntad libre del sujeto pero inclinado, como el pensador de Königsberg, a creer que sólo partiendo desde el lado del sujeto se podrá superar la condición natural de la voluntad. Con la posición de Fichte no se podrá por ello, a pesar de sus valiosas aportaciones, hacer realidad una sociedad ética.

CAPITULO II

CONSTITUCION OBJETIVA DE LA SUBJETIVIDAD PURA

Hemos visto como Kant, en el Prólogo a su Crítica de la Razón Pura, propone establecer una relación de diferencia entre los objetos del mundo físico y el pensamiento, visión esta que es propia de una postura idealista. De acuerdo a tal postura, los objetos no son los determinantes del pensamiento; al contrario, el pensamiento lo es de los objetos.

Partiendo del Yo como principio de la realidad Fichte llega a la misma conclusión que Kant (1). Pero, en contra del pensamiento kantiano sostiene este pensador la cognoscibilidad por parte del sujeto de las "cosas en sí". El mundo es así para Fichte, una posición del sujeto.

Teniendo ese principio subjetivista como verdad, Fichte divide la historia del sujeto individual y la humanidad, como sujeto universal, teniendo presente su relación con la Naturaleza. Establece de ese modo cinco

(1) Fichte (1762 - 1814), junto con Kant y con Schelling, forma parte de un grupo de pensadores sin los cuales no tendríamos una visión completa de la problemática que plantea el sistema hegeliano en relación al tema, objeto de nuestro trabajo.

etapas. En la primera de ellas, la razón es dominada por el instinto natural; la humanidad durante esta etapa es inocente por su incapacidad de descubrir el principio racional que lleva en sí misma. La segunda etapa estaría constituida por la exteriorización de la razón a través de una autoridad coactiva. En la tercera etapa se desarrollaría la oposición a la autoridad coactiva, sin que se obtenga como resultado la autoridad constructiva. Lo que se perseguiría sería, así, rechazar toda ley sin antes detenerse a analizarla; es decir, simplemente por pura rebeldía. Con tal posición lo que se lograría, por el contrario, sería una indiferencia absoluta ante toda verdad (1).

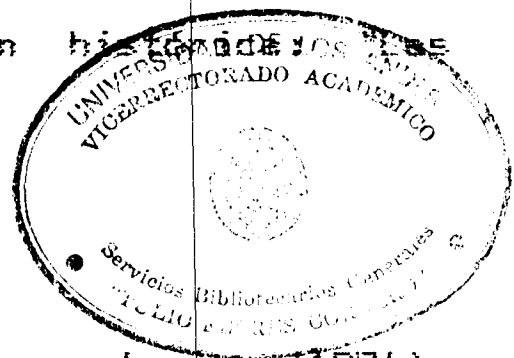
Fichte ubica esta tercera periodización histórica en la Alemania de su tiempo. Pero la historia no puede terminar según él con la crítica negativa de la razón, sino que con ella se abriría una cuarta etapa en la que la verdad podría ser reconocida como la realidad suprema. Esta será la hora en que se realizará la idea racional.

(1) La descripción de este tercer periodo correspondería a lo que Hegel denominará "la libertad del vacío", o el fanatismo de la destrucción, el cual el filósofo de Stuttgart ubicará en la época del terror de la Revolución Francesa.

El quinto y último periodo sería la construcción que de sí mismo hará el sujeto hasta adecuarse totalmente a aquella razón universal; ello se lograría mediante la realización racional del arte (1).

Si aceptáramos el planteamiento evolutivo fichteano, dirá Hegel, seríamos incapaces de comprender el mundo en cuanto mundo; estaríamos adoptando un punto de vista subjetivista quedando así imposibilitados de alcanzar la objetividad real, el momento de la realización metafísica de lo particular. En su escrito sobre las Diferencias entre el Sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling, Hegel explicita este punto: "El puro pensar de sí mismo, la identidad del sujeto y del objeto, en la forma yo = yo, es el principio del sistema de Fichte" (2).

A diferencia de Kant, en Fichte las categorías no son puestas sin ninguna explicación, o sin aclarar su génesis. Fichte encontrará en la oposición del Yo y del no-Yo el origen y evolución de todo cuanto existe. Es aquí donde encuentra fundamento su periodización histórica.



(1) Fichte, Caracteres de la Epoca Contemporánea, (1976), p. 22 y ss.

(2) Hegel, G.W., Diferencias entre el Sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling, (1989), p. 42.

categorías surgen de la posición y contraposición del Yo y No-Yo; así surge ya en Fichte la triada dialéctica de tesis, antítesis y síntesis" (1).

Fichte, profundiza el análisis kantiano del yo o de la subjetividad. Ello lo lleva a cabo al interpretar las cosas como determinadas por el pensamiento y no al pensamiento determinado por sus objetos. Cuando nos topamos con el último caso, cuando se ve el sujeto determinado por las cosas, el yo o la individualidad deja de ser sujeto de moralidad y de tener una voluntad libre para transformarse, entonces, en un instrumento pasivo que en su relación con el mundo, no depende en la ejecución de sus acciones de su propia voluntad y, por tanto, no es autónomo. En sus Discursos a la Nación Alemana (1790) Fichte explica y aplica esta teoría idealista de la siguiente manera: "Quien anda por el mundo sin preocuparse de sí mismo y deja que las circunstancias le vayan formando como ellas quieren, pronto se habituará a cualquier orden de cosas" (2).

Las circunstancias, en tanto que no son parte del individuo como sujeto autónomo son, entonces, cosas que

(1) Lukacs, G., El Joven Hegel, (1976), p. 249. El "Aufhebung" hegeliano podría explicar la diferencia entre ambos pensadores. Es en este sentido que podría ser válido afirmar que Fichte supera a Kant, sin llegar a destruir el sistema kantiano.

(2) Fichte, J.G., Discursos a la Nación Alemana, (1790), p.208

hacen del sujeto un sujeto dependiente. En este sentido los hombres podrían dividirse en dos clases: unos que viven atados a las cosas o que dependen enteramente de ellas, y si se las quitan pierden su yo; otros, quienes viven independientes de las cosas, tienen su yo puesto no en lo externo sino en su propia interioridad (1). Estos últimos son los que se proponen "amar lo bueno en cuanto tal y no por la utilidad que nos pueda reportar" (2).

Como buen idealista entiende Fichte que para que el ser humano supere su estado natural y se cree así su propia autonomía, se hace decisivo el ejercicio pleno del pensamiento. Sólo a partir del pensamiento, de la reflexión, podrá el yo construir su propia constitución humana en cuanto tal y, por ende, su libertad.

(1) Cfr: Vázquez, E., Dialéctica y liberalismo en Hegel (1992).

(2) Fichte, J.G., Discursos... p. 33. Las personas atadas a las cosas estarían en una condición "natural", mientras que las que se saben independientes de ellas tendrían su propio "carácter". De "sus inclinaciones y deseos, que forman parte de su 'condición natural'... pueden surgir aspiraciones pero sólo integraran lo que llamamos el 'carácter' de una persona, en tanto en cuanto decida ella satisfacerlos de una u otra manera" (R. Peters, "El Concepto de Carácter", en: Conceptos Psicológicos en la Educación, (1965, p. 66). Continúa Peters extrayendo interesantes conclusiones de los dos tipos de personas. Compara a las guiadas por lo externo, por las cosas, con el camaleón, en tanto en cuanto podrían "adaptarse a cualquier clase de compañía por temor o por necesidad de aprobación" (p.70), mientras que los sujetos que se saben más importantes que las cosas actúan siempre "de manera coherente guiándose por reglas internalizadas" (p.71). Parece seguir en esto a Kant.

CAPITULO III

REALIZACION METAFISICA DE LA SUBJETIVIDAD

Las reflexiones de Kant y Fichte para establecer los principios básicos en la creación de un nuevo pensamiento y una nueva acción que conformarían al sujeto moral de la Edad Moderna se extremaron al inclinarse totalmente al polo de un individuo sin comunidad. Schelling, buscando, teniendo presente el pensamiento de dichos pensadores, superar su individualismo moral. Logrará su objetivo, pero cayendo en el polo opuesto, el de suprimir la particularidad en pro de una universalidad carente de diferencias individuales. Dicha posición sería, al igual que la de Fichte y Kant, criticada por Hegel. Desde su punto de vista dialéctico, la subjetividad aislada no puede elevarse hasta la voluntad libre, pero tampoco podría ser capaz la objetividad indiferenciada de superar la simple voluntad natural.

Al igual que Fichte, Schelling también dividirá la historia tomando en cuenta la vinculación existente entre el sujeto y la Naturaleza (1). Para Schelling, existirían

(1) La relación entre Hegel y Schelling (1775-1854) fue más personal que la del filósofo de Stuttgart con Fichte. Así tenemos que Hegel y Schelling se intercambiaban correspondencias. Es muy conocida en este sentido la relación epistolar de 1875 del primero con el segundo. A través de esta comunicación vemos la

fundamentalmente tres grandes periodizaciones de la historia. La primera correspondería a la unidad inconsciente entre la naturaleza y la necesidad. Este nivel guarda similitud con el primer estadio de la periodización de Fichte, la de la inocencia primigenia de la especie humana. En una segunda época existiría, según Schelling, una separación entre la necesidad y la libertad. Entre ambas realidades se entablaría una oposición que llamaré el autor "tiempo del destino". Por último, en la tercera etapa histórica, la del sujeto, éste se conciliaría conscientemente con la necesidad; sería ésta la etapa de libertad o la realización de la voluntad libre.

Creemos que la segunda etapa de Schelling se relaciona con la tercera de Fichte; es la lucha entre la necesidad y la libertad schellingueanas. Se correspondería así con la oposición fichteana a la ley; la tercera etapa de Schelling se correspondería con el cuarto y quinto periodo de Fichte.

posición de Hegel con relación a la vinculación entre la filosofía, la política y la religión. La primera la exalte por permitir a los sujetos la posibilidad de luchar con dignidad por sus derechos, a la vez que ve en las otras dos (religión y política) como dos tipos de conocimiento que implantan respectivamente, la sumisión del individuo ante Dios o ante el Estado, por lo que, concluye Hegel, "ambas se han puesto de acuerdo en esta aniquilación de la voluntad libre en el sujeto moral" (Cfr. G. Lukacs, El Joven Hegel, (1938), pp. 43-44).

Como podemos inferir de este análisis de la periodización fichteano y schellingueana de la historia, en ambos pensadores la autonomía del sujeto aparece en la misma medida en la cual éste se va separando de su estado natural. Cuando el sujeto va venciendo su voluntad natural, a través del vencimiento de sus instintos naturales, y va asimilando los dictámenes de la razón, entonces y sólo entonces, comienza a ser verdaderamente libre o autónomo. (1)

En la diferencia entre el absoluto de Schelling y el de Hegel reside, en consecuencia, la relación que ambos autores establecen entre lo finito y lo infinito; entre la voluntad particular y la ley (2).

(1) En la comprensión que de la filosofía de Schelling realiza Hegel, es valiosa la interpretación que de ella hace Feuerbach en su Lección XVIII de la Historia de la Filosofía Moderna, (1964, p.3) al decir que: "A Schelling el yo fichteano se le impone pero la naturaleza no se le impone menos, el yo es lo real, pero para él también la naturaleza es lo real... liga a ambos, pero con extinción de la diferencia en la identidad absoluta sin diferencia", dejando por ello sobrevivir no al yo fichteano sino a la naturaleza.

(2) Este problema, el cual será fundamental en la filosofía hegeliana, lo estudiará Feuerbach con mucho interés. Así, al establecer la manera en que el sujeto es activo en su interacción con el mundo continúa siendo una prioridad para el idealismo. Refiriéndose a estas posturas, dirá Marx, ellas son propuestas unilaterales ya que, si bien es cierto que, por una parte el sujeto crea las circunstancias, del mismo modo dichas circunstancias influyen en el sujeto. Tal aclaración la encontramos en sus Tesis sobre Feuerbach, (1998). Esta es expuesta allí de la siguiente manera: "la teoría materialista de que los hombres son productos de las circunstancias y de la educación (aquí se refiere Marx al materialismo francés repre-

Para Hegel el mundo sensible es producido por el concepto; éste lo identifica Hegel con lo absoluto, con la razón o con lo infinito. Pero el infinito hegeliano, a diferencia del de Schelling, contiene en sí mismo la necesidad de negarse, o de volverse sobre sí; en otros términos, de alienarse. Por tanto, necesita de la mediación. Esta se desarrolla en tres momentos dialécticos complementarios: el primer momento es el momento del infinito abstracto y aislado en sí mismo, el momento de la negación de toda determinación, es el momento inicial; pero el infinito no puede permanecer en este nivel. Sin embargo, tampoco puede prescindir del mismo pues de él sacará, como desde sí mismo, su determinación, su negación. Este paso constituye el segundo momento, el de la finitud, el momento de la negación del absoluto abstracto. Por tanto, lo finito en sí mismo no tiene realidad; si la tiene es porque se la ha dado lo infinito. Es por ello que la segunda negación debemos interpretarla como lo finito que, para ser tal, tiene que ser negado de nuevo como

sentado por Helvetius, Diderot y Holbach) y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado" (Tesis IV). Combate Marx de esa forma, tanto al materialismo como al idealismo; tanto el subjetivismo como el objetivismo. Hegel tampoco apoyará ni una posición objetivista ni una subjetivista, aspirará a un punto de vista idealista objetivo.

finito y así aparecer como no-finito. De ese modo aparece el infinito que Hegel denomina "infinito concreto", este constituye el tercer momento en el cual, lo infinito también es finito y lo finito es, a su vez, infinito.

El finito de Schelling desaparece así, en lo infinito. No queda lugar, como diría Feuerbach, para el principio del entendimiento el cual, en la filosofía de Hegel colocaría las determinaciones que hacen posible la negación, o los límites; no existe, por tanto, el momento de la reflexión. Para una posición como la de Schelling lo más importante no es, entonces, el pensamiento, sino la intuición. Como bien lo expresa Lukacs:

Toda la filosofía tiene que partir necesariamente de un principio que, siendo el principio absoluto, es también al mismo tiempo, el principio sencillamente idéntico. Y lo absoluto simple e idéntico no puede concebirse o comunicarse por medio de la descripción, ni en general, por medio de conceptos (1).

Exponiendo su definición de absoluto como carencia de lo particular, de determinación, esto lo corrobora Schelling al afirmar que:

El universo absoluto en su totalidad, con todas las gradaciones de los seres, se reduce a la unidad de Dios, y por tanto, en aquel no existe nada verdaderamente particular (2).

(1) Lukacs, G., El Asalto a la Razón, (1976) p. 129

(2) Ibid., p. 16

Apoyándose en la transformación del principio lógico de la identidad, Hegel se opone al planteamiento de Schelling de la indiferencia en lo absoluto. Si bien es correcto afirmar que $A \text{ es } = A$, dirá Hegel, también es cierto que A contiene a $No-A$. Si la no contradicción hace verdadero al absoluto, no es menos cierto que el absoluto lleva en sí la contradicción y, por tanto, lleva en sí su negación. En diferentes escritos Hegel manifiesta esta concepción de la identidad como oposición a la expresada por Schelling. En uno de sus primeros textos, dice expresamente: "La contradicción es tan necesaria como la no-contradicción". (1) Igualmente se expresa en sus escritos póstumos:

La piedra es algo inmediato, acabado. Pero ya los seres vivos consisten en esta actividad de la mediación consigo mismo; la planta no es todavía algo acabado cuando está ahí como germen, sino que su primera y abstracta existencia es esa débil existencia del germen; primero tiene que desarrollarse, producirse a sí misma. Finalmente el desarrollo de la planta se resume en la producción de la semilla y este comienzo de la planta constituye a la vez su último producto (2).

En la explicación de esta dialéctica entre lo infinito y lo finito notamos que un objeto, como por ejemplo una piedra, podría verse como un infinito acabado. En cuanto no puede salir de sí misma la piedra carece, por tanto,

(1) Hegel, G.W., Diferencias entre el Sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling, (1989), p.41

(2) Hegel, G.W., El Concepto de Religión, (1986) p.122

de la capacidad de autoproducirse y de negarse. El infinito de otro objeto, de una planta, por ejemplo, se halla, por el contrario, en vinculación dialéctica con la semilla la cual, en este caso, representa lo finito. En efecto, la semilla engendra la planta y la planta es realización de la semilla; la una no puede existir aislada de la otra ni tampoco permanecer indiferente en sí misma (1).

Hegel en su texto que hemos citado de su Filosofía de la Religión esboza los lineamientos centrales de este movimiento dialéctico: el producirse a sí mismo del concepto, (la planta surge de la semilla y no de algo que le es exterior); la necesidad de que el desarrollo immanente lleve en sí la negación (en la medida en que la planta deja de ser planta se vuelve semilla y, de igual forma, cuando la semilla deja de ser tal se transforma en planta); la necesidad de que el fin esté en el principio y el principio en el fin. Esta dialéctica hegeliana de la semilla y del fruto, como momentos de la realización de la Idea o del concepto también la hallamos en su Filosofía del Derecho, la primera parte de la cual la denomina Hegel "Derecho Abstracto", la segunda "Moralidad", y la tercera parte "Eticidad".

(1) Encontramos aquí presente la doctrina aristotélica de las dos clases de ser: el ser en potencia y el ser en acto. Todo cambio se modifica pasando de uno a otro ser, de lo blanco en potencia se pasa a lo blanco en acto. "Todo proviene del ser; pero sin duda del ser en potencia, es decir del no-ser en acto" (Metafísica, Libro VII, p.303)

El Derecho Abstracto es el concepto de derecho que aún carece de determinaciones; es la objetividad muerta de la ley. La Moralidad, en cambio, se refiere al sujeto aislado de toda relación con la ley. Representa lo finito que no se ha negado a sí mismo. Ambos momentos aislados -el de la Ley y el de la Moral- no son verdaderos. Solamente en el momento de la Eticidad, o negación de la negación, es cuando el individuo se reconoce en la ley y ésta aparece como una manifestación de los derechos del individuo particular; solamente en ese momento el individuo alcanza su libertad. Sólo, y sólo entonces, tiene el Estado justificada su existencia.

La negación de lo particular es una consecuencia de aceptar el fanatismo de la destrucción. Esta es, de acuerdo a Hegel, la posición de Schelling. Dicha posición quedó sintetizada en la época de la Revolución Francesa cuando, mediante el terror, se hacía intolerable cualquier diferencia individual opuesta al régimen político vigente (1). Tal posición intransigente lleva en sí misma la destrucción pues sin quererlo, según Hegel, el que lo sustenta es portador de su propia negación. Así lo muestra la interpretación de Lukacs:

(1) Hegel, FD. Pr.3, Ob. p.64

El fanatismo de la destrucción, por ser elemento absoluto y tomar la forma de la naturaleza, es insuperable hacia afuera, pues la diferencia y lo determinado sucumben a la indiferencia y a la indeterminación; pero, como la negación en general, también ese fanatismo lleva la negación en sí mismo (1).

Tal destrucción la podemos interpretar como el momento abstracto del terror. Como lo expresa el mismo Hegel en la Fenomenología del Espíritu:

Considerar una existencia determinada (Dasein) tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo, que en lo absoluto donde A es $= A$, no se dan ciertamente tales cosas, pues allí todo es uno. Oponer este saber uno de que en lo absoluto es igual al conocimiento diferenciado y pleno que busca y exige plenitud, o hacer pasar este absoluto por la noche en que como suele decirse todos los gatos son pardos, es la ingenuidad en el vacío del conocimiento (2).

Si en este contexto recordamos la posición de Fichte y la comparamos con la de Schelling comprenderemos que para Hegel "la identidad del sujeto y del predicado no debe destruir la diferencia entre ellos" (3). En efecto, según

(1) Lukacs, G., El Joven Hegel, (1976), p. 408

(2) Hegel, Fenomenología, (1966), p. 15. Opuesto a Schelling, para quien lo racional es un derivado de lo irracional, Feuerbach, dándole la razón a Hegel, dirá: "Schelling nunca ha investigado la naturaleza del pensar en lo lógico, de la razón misma. Lo irracional no es un irracional puro, son sólo grados de lo racional, bien puede, por tanto, ser derivado de él". (Lectura XX, p.16)

(3) Hegel, G.W., Fenomenología... Prólogo, p. 41

Hegel, el mantener la diferencia no significa mantener los términos en cuestión en su unilateralidades, sino precisamente todo lo contrario, superar tales unilateralidades. Dicha superación se transforma en el objetivo central de la filosofía hegeliana y tiene por principio la razón y no el entendimiento. Cuando rige el entendimiento deviene la necesidad del filosofar, pero no para dar su aprobación al entendimiento sino para que en lugar de él se coloque la razón; ésta niega al entendimiento:

la razón y con ella la necesidad de la filosofía surge cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia (1).

Esta consideración de la filosofía y del filosofar la resaltaré Hegel nuevamente al final del mismo escrito. Hace una nueva precisión Hegel y observa cómo no todas las filosofías por el sólo hecho de ser filosofías pueden superar al entendimiento, en el sentido de llegar hasta la unidad real de los opuestos. Algunas se quedan a mitad de camino. Tal parece ser el caso de Fichte y Schelling. En el primero de estos autores se puede apreciar la incapacidad de captar al objeto como algo diferente al sujeto; en el segundo se observa la

(1) Hegel, E.W., Diferencias..., p.14

incapacidad de ver al objeto como lo único verdadero. En ambos casos se hace desaparecer al sujeto.

Ambas unilateralidades en la concepción de la relación sujeto - objeto tienen que ser superadas, según Hegel, pero sin negar las diferencias que entre ellas existen. No se trata, por consiguiente, de hacer una mezcla de las mismas donde se confundirían las unas con las otras, ni de permitir que el sujeto permanezca completamente aislado del objeto, o colocar al objeto sin referencia alguna con el sujeto (1). Únicamente desde este punto de vista, (el punto de vista idealista hegeliano) sería entonces posible superar las oposiciones y concebirlas a la vez como integrantes dentro de la totalidad concreta del absoluto.

Como Fichte y Kant, Schelling, por consiguiente, no le posibilita a la persona abrirse paso desde su voluntad natural donde es dominado por algo externo, (sea la ley o la sociedad; los instintos o los sentimientos) hasta la voluntad libre en la cual el sujeto, sin suprimir la ley y, con ella, la sociedad, no suprime tampoco sus instintos o sentimientos. Siendo libre se siente a sí mismo en todos sus pensamientos y acciones. Así, ni el subjetivismo fichteano ni el kantiano, ni tampoco el

(1) Idea.

objetivismo schellingueano son, válidos en la postulación de un sujeto moral que, consciente de su autonomía, sea crítico de las leyes e instituciones sociales y, por igual, de sus instintos o sentimientos naturales para así lograr el desarrollo de lo que Hegel postula como un Estado Ético o de Eticidad; en éste se hallan presentes tanto el momento de la subjetividad como el de la objetividad, en una relación que no es ni de superioridad ni de confusión o superposición sino de relación dialéctica entre ambos momentos.

Como veremos en el próximo capítulo, uno de los principios considerados básicos para alcanzar dicha vinculación dialéctica entre el sujeto y el Estado, entre la voluntad natural y la voluntad libre, está dado en el principio de la universalidad de la voluntad, fundamento de la concepción idealista de la subjetividad (1).

(1) Con el calificativo de "idealista" hacemos referencia no a la corriente filosófica alemana homónima (Fichte, Schelling y Hegel), sino a una especificación propia del autor de la FD con la que precisa los límites de algunas filosofías así como su propio aporte en la solución de la dialéctica "individuo - Estado".

CAPITULO IV

CONSTITUCION DIALECTICA DE LA IDENTIDAD SUBJETIVA

En la filosofía hegeliana se establece una relación entre lo finito y lo infinito; entre la voluntad universal y la voluntad particular, o entre la voluntad natural y la voluntad libre, la cual podemos calificar de "dialéctica". Esta calificación le es distintiva a la filosofía de Hegel en comparación con la de Schelling y Fichte. A pesar de esta diferencia, a Hegel no se le podría entender bien si olvidáramos a estos dos últimos filósofos como sus antecesores inmediatos. Sólo tomándolos como referencia es como el pensador de Stuttgart elaborará su concepción moral. No podemos tampoco olvidar aquí a Kant. Este pensador constituye la base filosófica más próxima del sistema ético hegeliano.

El término "dialéctica" y los términos correlativos "universal" y "particular" conforman una triada conceptual con la cual Hegel explicará la naturaleza de la subjetividad. De ellos el término "dialéctica" es el más difícil de clarificar. Uno de los intérpretes de Hegel describe la dialéctica como algo que es esencial para establecer una relación entre lo universal y lo particular:

Que se comience por lo más simple, por lo más habitual, lo más general, etc., por cualquier proposición: las hojas del árbol son verdes; Juan es un

hombre; Sultán es un perro, etc., ya hay en ello (como subraya genialmente Hegel) dialéctica. Lo particular es general (1).

Explicitaríamos aún más el concepto de dialéctica hegeliana de reconocer que

los contrarios -lo particular opuesto a lo general- son idénticos: lo particular no existe sino en la medida en que se vincula a lo general. Lo general no existe sino en lo particular (2).

En nuestra opinión esta interpretación de la dialéctica podría ser aceptada si convenimos en que en Hegel no se trata de que lo universal, lo general, destruye a lo particular, ni que el particular elimine al universal o general. Ambos existen el uno para el otro, en perpetua tensión y equilibrio; en esto consiste la relación dialéctica. En palabras del propio Hegel:

El principio motor del concepto, en cuanto particularización de lo universal, no sólo disolvente, sino también productor. Dialéctica, por tanto, no en el sentido de que ella disuelve, confunde, lleva de aquí para allá a un objeto, a una proposición, etc., dado en general al sentimiento, a la conciencia inmediata, y sólo tiene que hacer con la deducción de su opuesto... La dialéctica superior del concepto consiste en concebir y producir la determinación no simplemente como límite y opuesto, sino producir y concebir desde el contenido positivo y el resultado en cuanto solamente así es desarrollo y progreso immanente (3).

(1) Lenin., Cuadernos Filosóficos, (1955), p.279

(2) Ibid., p. 19

(3) Hegel, FD. Pr.31. Ob. p.82

El concepto hegeliano es el que produce sus determinaciones dialécticamente. En un primer momento estas son diferencias que no parecen pertenecer al concepto mismo; más tarde tales diferencias se aprehenden como diferencias en y dentro del concepto mismo.

La doctrina del concepto explicará, así, la relación dialéctica entre lo finito y lo infinito, o entre lo particular y lo universal. Por extrapolación, también explicará la relación entre el sujeto y su mundo. Teniendo presente tal explicación podríamos evitar hacer de la dialéctica hegeliana una interpretación unilateral, fenética o vacía de sentido concreto.

El mismo Hegel nos ofrece un ejemplo para la consideración histórica de lo dicho. En la época del terror, nos dice, durante la Revolución Francesa, la incapacidad para tolerar las diferencias por parte de los revolucionarios fue uno de los presupuestos de esa teoría del terror. Estos agentes son la representación de lo universal en este caso. Ellos se relacionarían con lo particular únicamente para aniquilarlo. Particulares serían los individuos que pensarán o que formarán jerarquías distintas a los representantes del régimen; de no hacerlo, sólo existirían en función exclusiva de lo universal, sin poder aportar al mismo ninguna determinación específica.

De aceptarse una postura semejante, diría Hegel, se negaría una de las características fundamentales de la concepción dialéctica. De universalizarse el fundamento del fanatismo de los revolucionarios franceses en la época del terror, lo encontraríamos también como fundamento de la situación actual de la pérdida de autonomía del individuo el cual sólo podría relacionarse con lo universal (Estado, comunidad, Iglesia, institución educativa) de manera negativa; es decir, viéndolo como la aniquilación de su voluntad libre particular, en cuanto que éste se le aparecería como el impedimento para explicitar todo lo que desearía ser. Para tal individuo el Estado sería únicamente un límite; tal individuo sería incapaz, por consiguiente, de aceptar lo universal como el complemento necesario de lo particular.

En tal situación dicho individuo podría convenirse de la posibilidad de construir su vida sin atender a ley alguna, o incluso sin atender a las necesidades de los demás individuos. Hegel no niega esta situación. Tal posibilidad se desvanece, sin embargo, en el momento en que dicho individuo tiene que actuar; la acción lo condena a confirmar lo contrario de lo que pensaba en su aislamiento ya que, al intentar reafirmar su individualidad, lo que encuentra es más bien su aniquilamiento.

Tal situación de aislamiento con respecto a sus semejantes la encuentra Hegel en el individuo pertenecien-

te a la sociedad civil. Esta la describe como la sociedad de la menesterosidad y del entendimiento donde cada uno se es finalidad; toda otra cosa es nada para él. Pero, sin la referencia al otro, nadie puede alcanzar la esfera de su finalidad (1).

En la sociedad civil, entonces, lo subjetivo para ser tal debe estar en oposición a lo objetivo. En esta situación lo subjetivo y lo objetivo no se complementan. De permanecer dentro de las leyes del entendimiento, tales opuestos son analizados como aislados e independientes. Al hacer un análisis del significado de los términos "subjetivo" y "objetivo", Hegel concluye:

En primer lugar, si pensamos la expresión subjetividad, entonces, ésta puede significar una finalidad, la cual sólo es la de un sujeto determinado. En este sentido, una pésima obra de arte, la cual no alcanza la cosa misma, es algo meramente subjetivo. Pero puede también esta expresión llegar más lejos en el contenido de la voluntad, y entonces aproximadamente es símbolo de arbitrario (2).

Estas consideraciones sobre el sujeto y la sociedad civil son realmente importantes al momento de buscar comprender la relación dialéctica establecida por Hegel entre la moral y el Estado, o entre la ley y la autonomía

(1) Hegel, FD. Pr.182. Ad. p.210. "Entendimiento" expresa aquí un grado inferior de conocimiento en comparación con el grado superior representado por la Razón. No se puede usar dicho término como en el caso de decir "Juan conoce a su hijo"; este es solamente el uso común de dicho término, no el que le atribuye Hegel.

(2) Ibid., Pr.25., Ad., p.77

o voluntad libre. La primera, la moral, representa lo subjetivo, mientras que el Estado representa lo objetivo.

Dice Hegel:

Todo lo que nosotros hacemos objetivamente, sea ello existencias efectivas o meros pensamientos, los cuales nos ponemos en frente; pero, asimismo también se concibe con ello la inmediatez de la existencia empírica (Dasein), en la que la finalidad se debe realizar, aunque la finalidad misma sea completamente particular y subjetiva, y sin embargo, la llamamos objetiva cuando aparece... también puede llamarse objetiva, a la voluntad cuando está completamente sumida en la objetividad, a la infantil a la que está confiada y se encuentra sin libertad subjetiva y a la esclava que todavía no se sabe como libre y a causa de ello es una voluntad abólica (1).

Son muchas las consideraciones de lo subjetivo y de lo objetivo que podríamos anotar, como podemos apreciar en este párrafo. Podríamos diferenciarlas entre sí, pero siempre teniendo presente, como lo hace Hegel, que "no son determinaciones abstractas como positivo y negativo, sino que ya tienen una significación más concreta" (2).

(1) Ibid., Pr.26., Ad., p.80

(2) Pensamos que la relación que establece Hegel en la FD entre la conciencia particular y la norma universal es ignorada, entre otros, por Popper y Valcárcel. En efecto, para estos autores, parece no haber una complementariedad entre ambos términos sino, más bien, una oposición. Ya desde el comienzo, y mucho más al final, aparece aniquilada la particularidad, vale decir, los derechos del individuo y con ellos la posibilidad de que sea superada la condición natural de su voluntad. A nuestro modo de ver, dichos autores asumen una posición realista (dentro de las características que Hegel imprime a dicha categorial, al analizar aisladamente los términos de la relación, malinterpretando con ello la postura idealista hegeliana.

Tal significación específica aparece claramente cuando se analizan ambos términos como pertenecientes a un todo que los vincula e impide que se hallen aislados y opuestos. Este todo es el Estado hegeliano.

La concepción hegeliana de la relación entre el individuo y el Estado, o entre la voluntad universal y la voluntad particular también podemos aplicarla a la existente entre la voluntad natural y la voluntad libre. Individuo y Estado, tomados aisladamente, no son por naturaleza categorías aptas para entablar una relación dialéctica. Aquí radica el error de la posición realista y el acierto de la concepción idealista sobre la cual se pronuncia el autor de la FD. Así lo hace en la primera parte de esta obra donde discute el problema del "Derecho Abstracto". Dice Hegel:

La voluntad libre es el idealismo, el cual no conserva las cosas como ellas son en sí (an sich) y para sí, mientras que el realismo las da por absolutas... Incluso el animal no tiene esta filosofía realista, pues él devora las cosas, probando así que ellas no son absolutamente autónomas (1).

Con palabras semejantes se había pronunciado ya anteriormente en la Fenomenología del Espíritu. Allí, en la sección sobre la conciencia, desarrollando su posición sobre la certeza sensible como primer grado del

(1) FD., Pr. 44., Ad., p.96

conocimiento del mundo por parte del sujeto cognoscente,
dice:

Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados con ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que desesperando de esta realidad y en plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas mismas y las devoran (1).

Sólo en el idealismo, y sólo desde él, entonces, es como el sujeto supera su condición natural y asume integralmente los términos que a primera vista tienden a verse separados y opuestos entre sí. Sólo de este modo llega a aceptar su responsabilidad moral o su plena autonomía subjetiva.

Explicando el idealismo Hegel recurre a comparaciones. Así relaciona entre sí las partes del organismo observando cómo las mismas, aunque físicamente distintas, cumplen una función de relación recíproca sin la cual no puede funcionar el organismo mismo como un todo. Así lo expresa, sin dejar lugar a dudas, del siguiente modo:

El idealismo, el cual constituye la soberanía, es la misma determinación, según la cual, en el organismo animal, las llamadas partes suyas no son partes, sino miembros, momentos orgánicos, y cuyo aislamiento y subsistir para sí son la enfermedad (2).

(1) Hegel., Fenomenología ..., p. 69

(2) Hegel., FD., Pr. 278., Ob., p. 288

la enfermedad a la que se refiere Hegel metafóricamente en estas líneas es el realismo, posición regida por el principio del entendimiento (la identidad abstracta). Para tal posición, lo importante es la separación y la distinción. En el realismo la conciencia se presente como opuesta al mundo. En el idealismo, por el contrario, teniendo por principio la razón, la conciencia sabe que el mundo ha sido puesto por sí misma; sabe que es la conciencia misma la que constituye su misma exteriorización y, por ende, continúa siendo conciencia "del mundo" y "en el mundo". En un primer momento, sin embargo, el comportamiento inicial de la conciencia ante el mundo es un comportamiento pasivo; al no sentirse ni saberse dueña o productora de sus objetos los acepta sin cuestionarlos. Dichos objetos se le enfrentan y así se experimenta como producida y dependiente del mundo. En tal sentido deja de ser libre:

En la relación recíproca entre el yo y el objeto el yo es primeramente pasivo y el objeto es como el origen de las determinaciones en mí... Esto es la conciencia teórica... En cambio, el yo aparece como conciencia práctica cuando las determinaciones del yo no deben ser solamente determinaciones de su pensar y de su representar sino que deben entrar en existencia externa. En este caso yo determino las cosas o soy la causa de las alteraciones de los objetos (1).

(1) Hegel, G.W., Propedéutica Filosófica, (1979), N. 3. Kant, redactó distintas interpretaciones de su Imperativo Categórico. En todas ellas expone siempre como su idea central que el individuo encuentra en el cumplimiento del deber la representación universal de

"Realista" es así la conciencia teórica e "idealista" la conciencia práctica. La conciencia práctica es capaz de transformar el mundo puesto que se sabe productora del mismo no viéndolo separado de sí; mientras que, por el contrario, la conciencia teórica no logra penetrar el mundo y mucho menos transformarlo. En este caso es ella la que se siente ser un producto del mundo, dominada por este y no su productor y creador. Si recordamos lo dicho por Kant y utilizamos su lenguaje para referirnos al problema del imperativo categórico, diríamos que en la conciencia teórica o "realista" el sujeto no es un fin en sí mismo sino que es tomado como medio para que se realicen las cosas; mientras que en la conciencia práctica, la "idealista", el sujeto es un fin en sí mismo y no un fin para el mundo.

La conciencia que no logra transformar el mundo y transformarse a sí misma, la denominará Hegel "conciencia desgraciada". Esta sería una conciencia "realista" en tanto no se podría concebir unida a lo trascendente ni a sí misma. Llevaría en sí su propia contradicción que sólo podrá superar al llegar a la etapa de la razón. Es sólo en

la ley. En tal sentido es que enuncia como ley universal que el sujeto sea en todo lugar y momento un fin en sí mismo. Así lo expone en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, (1990): "Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de cualquier otro siempre como un fin, nunca sólo como un medio", p. 104.

ese momento cuando aprehenderá lo exterior como un producto de lo interior y no como su opuesto (1).

La formulación kantiana del Imperativo Categórico que ordena al sujeto tratar a los demás como fines en sí mismos y a considerarse también él del mismo modo, nos permite ver la continuidad del planteamiento hegeliano en relación al problema de la subjetividad. Como bien lo expresa Lukacs, el postulado kantiano, representa así

una rebelión contra el trato dado al hombre por el absolutismo feudal, una moral que refleja de un modo idealista y alemán el estado de ánimo en el período de la Revolución Francesa (2).

Comparado con Kant el pensamiento de Hegel es, en el ámbito de la moral, objetivo, si por "objetivo" se entiende la necesidad que tiene el individuo de supeditarse al Estado para su realización total. De entenderse de esta manera no habrá, según Hegel, ningún problema moral de corte propiamente subjetivo.

(1) Al contrario de la creencia popular, el "ver para creer", en lugar de producir sosiego conduce a la "intranquilidad epistémica" y, por consiguiente a la angustia moral. Este problema es magistralmente tratado por Hegel en su Fenomenología..., pp. 113-143

(2) Lukacs, G., El Joven Hegel, (1974) p.351. Podríamos decir así que la filosofía alemana, aunque captó los problemas de su época fue incapaz de superarlos, quizás -como bien lo dijo Marx- debido al atraso socio-político de la Alemania de esa época. Este tipo de filosofía, por tanto, será un reflejo de las contradicciones de su tiempo. Esta es también la valoración que Lukacs hace de la filosofía alemana. Estaría este autor de acuerdo con la definición

Esta postura es difícil de aceptar en algunas interpretaciones hegelianas de lo "objetivo", en contraposición a lo "subjetivo". Ella representa la defensa de una aniquilación total de lo subjetivo en beneficio de lo objetivo, al modo como lo hace Kant y todo tipo de concepción rigorista de la ética. ¿Será esta la posición de Hegel? Para responder a esta interrogante debemos pasar revista brevemente a lo dicho por Kant.

Para Kant no se puede objetivar la moral debido a los límites insuperables que la razón enfrenta en el conocimiento del mundo. Sólo podemos conocer las representaciones fenoménicas del mundo, que son, por ello subjetivas. Dentro de esta interpretación el sujeto es incapaz de saber como es en realidad el mundo, y menos aún de actuar con certeza apoyado en ese mundo. Debido a esto Kant traslada la moral al ámbito del deber ser, o al ámbito de lo "nouménico". El mundo de lo nouménico no pertenece al mundo fenoménico, sino a otro mundo.

Hegel, contraponiéndose a Kant en este respecto, en cuanto reconoce la posibilidad de ser moral en la sociedad donde vivimos cuando en la misma se haya establecido la

hegeliana de la filosofía como "el tiempo aprehendido en el pensamiento" (FD. Prefacio, p. 53), o con la expresada en su Filosofía de la Historia, (1924) donde dice: "la filosofía de la historia no es otra cosa que la condición pensante de la historia" p. 43

razón, adopta una postura moral que podríamos calificar de "objetiva". Pero para objetivar la moral se necesita del trabajo de muchas generaciones, al menos de todas las que han precedido la Edad Moderna y al Estado burgués. El trabajo de la razón es un trabajo que requiere tiempo; por ello, disciplina y educación son consustanciales al desarrollo moral del individuo y la sociedad de la cual aquel forma parte.

A diferencia de Kant, Hegel afirma que, tanto al individuo como a la sociedad, podemos conocerlos como son en sí mismos; lo que de ellos se nos manifiesta es lo que en realidad son. No existen, por tanto, dos mundos separados y netamente diferenciados. Si ello es así, entonces, el verdadero yo como parte de ese mundo de cosas, en cuanto sujeto moral, puede alcanzar la unidad entre lo que hace y lo que piensa, entre su interioridad y su exterioridad ya que lo que él es puede ser conocido. Como afirma Hegel:

Lo que el sujeto es, es la serie de sus acciones. Si estas son una serie de acciones carentes de valor, la subjetividad del querer es asimismo carente de valor; en cambio, si la serie de sus actos es de naturaleza substancial, también lo es la voluntad del individuo (1).

Es entonces el idealismo hegeliano el que nos permite comprender en profundidad la relación "sujeto - objeto",

(1) Hegel, FD., Pr. 124., pp. 156-157.

"infinito - finito" y, por ello, comprender en profundidad la relación moral como complementaria y no excluyente.

El mundo aparece dentro de esta visión como una creación del sujeto y no a la inversa, el mundo como creador del sujeto. Superando los límites del puro entendimiento kantiano podemos decir, así, que la moral subjetiva no aparece como contrapuesta y en contradicción con el Estado, ni viceversa. Ambos términos se complementan; el uno no puede darse sin el otro. La realización del individuo como subjetividad libre encuentra su plena realización como realización política dentro del Estado.

La visión idealista propia de la persona con voluntad libre ofrece, pues, la posibilidad de unir dos elementos que desde un punto de vista natural aparecen separados; con ello el idealismo aporta al sujeto, desde el pensamiento un instrumento de crítica política y ética sin que dicho sujeto se transforme por ello en antisocial, o en una entidad aislada de todo contacto con sus semejantes.

Para lograr tal propósito, además de basarse en lo que el mismo denomina como "postura idealista", Hegel ha precisado modificar el principio básico de la lógica aristotélica: el principio de identidad. Así, mientras en nuestros razonamientos seamos incapaces de analizar la identidad como portadora de la no-identidad, o de su

propia negación, tampoco podremos acceder al nivel del "idealismo" donde el individuo se niega a permanecer aislado en sus sentimientos, pasiones, o instintos primarios, y donde la ley no es algo impuesto desde fuera, como algo simplemente coactivo de la libertad particular, sino más bien como la posibilidad -la única posibilidad, diríamos- de realizarse plenamente como subjetividad libre. Esta será la temática a ser examinada en el siguiente capítulo.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO V

RESOLUCION DIALECTICA DEL CONFLICTO DE LA IDENTIDAD.

Como se vió en el capítulo anterior, en la lógica hegeliana el principio de identidad sufre una fundamental transformación (1). Según dicho principio es imposible que un ser sea y no sea al mismo tiempo y en las mismas circunstancias. Simbólicamente esto se expresaría así: $A \text{ es} = A$; por tanto, $A \text{ no puede ser} = \text{No-}A$. Para Hegel, por el contrario, A también contiene a $\text{No-}A$.

Pero no se trataría de que yo fuese, por ejemplo, hombre y no hombre a la vez; hacer este tipo de comparaciones llevaría a crear una confusión total acerca de la verdad de las cosas. Ello conduciría a un escepticismo total que se refuta a sí mismo, doctrina esta combatida por Aristóteles cuando afirma:

Una nave, un muro y un hombre deben ser la misma cosa si todo se puede afirmar y negar de todos los objetos, como se ven obligados a admitir los que adoptan la posición de Protágoras. En efecto, si se cree que el hombre no es una nave, el hombre no sería una nave... El objeto de los discursos de estos filósofos es, al parecer, lo indeterminados y cuando creen hablar de ser, hablan de no ser... Si todos los hombres dicen igualmente falsedad y

(1) Tal principio es fundamental en la lógica aristotélica; Hegel no niega su validez, aunque lo modifica radicalmente.

verdad, tales seres no pueden ni articular un sonido, ni discurrir, porque dicen al mismo tiempo una cosa y no la dicen. Si no tienen concepto de nada, si piensan y no piensan a la vez ¿ en qué se diferencian de las plantas ? ¿ Por qué, en efecto toman el camino de Megara, en vez de permanecer en reposo en la convicción de que andan ? ¿ Por qué, si encuentran poros y precipicios al dar sus paseos en la madrugada, no caminan en línea recta, y antes bien toman sus precauciones, como si creyesen que no es a la vez bueno y malo caer en ellos? (1)

Dejemos claramente asentado que Hegel no se opone al contenido de esta teoría aristotélica de la identidad. El pensador Stuttgart complementa, al estagirita al afirmar que no hay identidad sin negación. Para ejemplificarlo podríamos decir que Venezuela no es U.S.A, pero a la vez Venezuela no sería Venezuela sin la existencia de otros países, entre ellos la nación del Norte. Conoce, entonces, más aspectos de Venezuela quien la puede ver comparándola con otros países que quien sólo puede verla ajena a cualquier comparación y contraposición, como por ejemplo, el que sólo se ubica al Norte, o al Sur de Río Grande. Siguiendo esta línea de pensamiento podemos afirmar, como lo hace Henry Lefebvre, que:

No ha dado (Hegel) una teoría de la confusión de los términos...No se puede decir a la vez que tal objeto es redondo y cuadrado. Pero hay que decir que lo más se define por lo menos, que el camino hacia el Este es al mismo tiempo, el camino hacia el Oeste, que el hombre es un ser de naturaleza en lucha con la naturaleza, que la sobreproducción viene del subconsumo (2)

(1) Aristóteles., Metafísica, Libro IV, p.112-113.

(2) Lefebvre, Henry., ¿Qué es la Dialéctica?, (1973) pp.111

En efecto, esta superación dialéctica de la identidad la hallamos ejemplificada en la aplicación del principio de contradicción a la relación existente entre lo finito y lo infinito, entre lo particular y lo universal. Esto es explicitado por Hegel en su Lógica de la siguiente manera:

En el silogizar habitual el ser de lo finito aparece como fundamento de lo absoluto; por el hecho de que lo finito es, lo absoluto es. Pero la verdad es ésta: porque lo finito es la oposición que se contradice a sí misma, porque él no es, lo absoluto es. En el primer sentido, la conclusión del silogismo reza así: el ser de lo finito es el ser de lo absoluto, pero en el segundo sentido reza así: el no ser de lo finito es el ser de lo absoluto (1).

Lo absoluto es mientras que lo finito no es. Lo universal descansa en la superación de lo singular, en su negación. Es lo universal lo que produce lo singular y no a la inversa.

Hegel critica la metafísica anterior a él desde esta relación; la prioridad ontológica la tendrá en tal metafísica, lo absoluto. El pensamiento prehegeliano invierte tal prioridad. Esto se observa, según Hegel, en la exposición que tal pensamiento hace de la existencia de Dios a la cual se le puede reprochar el buscar las condiciones (el mundo) de lo incondicionado; se busca que lo infinito (Dios) sea de cierto modo representado como causado y dependiente (2).

(1) Hegel., Ciencia de la Lógica, (1956) T. II, pp. 79 - 80

(2) Hegel., Enciclopedia Filosófica, (1817), pp. 55 - 56.

Interpretando esta versión hegeliana de la metafísica tradicional podríamos afirmar con L. Colletti que,

mientras que por principio esas pruebas reconocen que el mundo es caducidad y desvalor y que Dios, sólo Dios, es la verdadera realidad, el método demostrativo que esas pruebas adoptan, subvierte, efectivamente, el sentido de su discurso... No se dan cuenta... que en su silogismo, el mundo que es la nada se convierte en la base de la demostración y Dios, que lo es todo, en una simple consecuencia o algo mediato (1).

Lo infinito, entonces, es porque lo finito no es. Pero en el mismo instante en que lo finito deja de ser, éste está siendo lo infinito y, por tanto, llevando en sí lo infinito; no es éste una simple nada, ya que la verdad de lo finito reside en lo infinito. Sin lo finito lo infinito se convierte en un infinito abstracto, dice Hegel, vacío y sin capacidad para determinarse. Es aquí donde reside la verdad y su realización moral: la libertad.

La verdad, alerta Hegel, no está al inicio mismo del proceso cognoscitivo sino más bien al final. Lo objetivo no está separado de lo subjetivo, ni a la inversa, lo subjetivo separado de lo objetivo. El ser humano como

(1) Colletti, L., Ideología y sociedad, (1974), p.156. El principio de contradicción que acabamos de aplicar a la relación entre lo finito y lo infinito no es totalmente novedoso en la filosofía; dicho principio lo encontramos expuesto en la vieja filosofía socrática: "La tesis socrática de 'sólo se que no se nada' es auténticamente dialéctica en cuanto que no puede detenerse ahí, pues la contradicción que encierra la empuja a resolverse de algún modo". (E. Bloch, E., El pensamiento de Hegel, (1982), p.121

sujeto cognoscente, y también moral, se define como tal, no por una sola acción; no por la primera acción que realice, sino por la serie de los actos a través de los cuales se produce el conocimiento y realiza el individuo su propia autonomía (1).

En Hegel el concepto de verdad, entonces, se une esencialmente al concepto de Idea. Al inicio la Idea no está desarrollada plenamente. A pesar de que dicho comienzo, aun siendo no desarrollado, no puede por ello ser abandonado como un momento carente de significado en el proceso de conocimiento. Este deberá, ser superado pero no destruido, dirá Hegel: "Nunca es abandonado ese comienzo abstracto inicial, sino que cada vez se enriquecerá más en sí (in sich) y la última determinación es así la más rica" (2).

Para clarificar aún más su concepto de "verdad" refiriéndose por el significado de los términos "principio" y "fin", Hegel se preguntará:

(1) Nos resultaría útil y actual aplicar esta teoría hegeliana de la verdad a nuestro panorama político. De hacerlo veríamos como nos causa buena o mala impresión un Presidente electo por las primeras medidas que adopta al llegar al gobierno. Tenderíamos así a calificarlo inmediatamente de bueno o malo; resultaría más sensato, sin embargo, analizar su mandato por las medidas que llegue a tomar a lo largo de todo su periodo presidencial. Su verdad política, diría Hegel, vendrá dada en su realización práctica como político.

(2) Hegel., FD, Pr.32. Ad. p.83

¿Por qué no comenzamos con lo supremo, lo cual significa con lo verdadero concreto? La respuesta sería, aclara el mismo Hegel, porque, precisamente queremos ver lo verdadero en forma de resultado... Aquello que es real, la figura del concepto, es para nosotros así primeramente lo siguiente y posterior (1).

El comienzo siempre es abstracto o incompleto, afirma Hegel, porque la verdad como término "ad quo" del proceso de realización de lo verdadero aún no se ha desarrollado. Dicho de otra manera, la verdad del concepto aún no se ha desplegado en sus determinaciones estando todavía sin mediación alguna. Aunque es abstracto, sin embargo, no se puede prescindir del término mismo de la relación para alcanzar la verdad. Así nos lo expresa el pensador alemán en sus escritos póstumos sobre Religión:

En toda ciencia, en todo saber no puede haber más que un método. El método no es otra cosa que el concepto que se explicita a sí mismo. En la consideración filosófica el comienzo está constituido también por el concepto; éste constituye la cosa, la substancia, algo así como el germen a partir del cual se desarrolla todo el árbol (2).

Teniendo presente este concepto de verdad, Hegel hace del momento ético la superación de los dos momentos anteriores: el momento del derecho abstracto y el de la moralidad. Ninguno de ellos se aniquila por el simple hecho de ser anterior, pero tampoco se aniquila por ser

(1) Ibid.

(2) Hegel., El Concepto de Religión, (1986) p.115.

posterior. Si cada uno de ellos se tomara separadamente no se comprendería su verdad. La verdad de uno de ellos se completa con la verdad del otro; ambos se han de aprehender como complementarios.

Esta situación de complementariedad dialéctica entre derecho abstracto y moralidad aclara el significado de lo que Hegel denomina "concepto concreto". La novedad aportada por tal clarificación, es a su vez, determinante para comprender el momento de la superación hegeliana, como complementariedad de opuestos (1). Así escribe Hegel: El concepto y su existencia son dos lados separados y acordes como alma y cuerpo... Un alma sin cuerpo no sería nada viviente y, asimismo, a la inversa" (2).

Más adelante, aclarando aún más el concepto de "ser verdadero" como "ser existente", como el "salir de sí", adelantándose a lo que nos dirá en sus escritos sobre Religión, Hegel comenta, utilizando un lenguaje aristotélico: "Las semillas tienen en sí (in sich) al árbol, aunque ellas todavía no son el mismo. El árbol corres-

(1) Karel Kosik en su obra Dialéctica de lo Concreto (1967) nos hace importantes precisiones sobre el término "concreto". Así nos dice: "La concepción dialéctica de la totalidad no sólo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes" (p. 63).

(2) Hegel, FD., Pr.1, p.55

puede totalmente a la sencilla imagen de la semilla" (1). La verdad del árbol ya está en la semilla; la semilla es el concepto primero pero aún no concreto del árbol. Hegel concluye así que la prueba y la deducción de un concepto son equivalentes a su verdad.

Esta es la misma relación que establece Hegel entre los términos "en sí" y "para sí", relación expuesta, entre otras obras, en la Fenomenología del Espíritu:

Si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí, para sí el ser humano sólo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí (2)

Al sostener, como lo hace Hegel, que el desarrollo es la verdad del concepto, se podría interpretar que "concepto" y "desarrollo" son términos diferentes; es decir, que el desarrollo es una cualidad externa al concepto. De pensar así la relación caeríamos, sin embargo, en el error de separar lo subjetivo y lo objetivo. Pero Hegel le sale al paso a tal dificultad al afirmar que "pertenece a la verdad que el concepto sea y que esta existencia corresponda al concepto" (3).

(1) Ibid., Pr. 2, Ad., p. 57.

(2) Hegel, G.W., Fenomenología..., p. 17.

(3) Hegel, FD. Pr. 2. Ad. p. 57.

Esta concepción de la verdad como desarrollo del concepto aclara la posición de Hegel con respecto a la relación entre lo universal y lo particular y, por extensión, entre individuo y el Estado. En efecto, un Estado para ser tal, para ser verdadero, necesita adecuarse a su concepto; sólo así se diferencia de una mera existencia empírica. Pueden haber, y de hecho hay, existencias que no están acordes con su concepto, que no se realizan dialécticamente. Por ejemplo, estados que aunque se denominan tales no son en realidad la determinación del concepto de Estado.

Siguiendo esta línea de reflexión dialéctica, encontramos también que el concepto de verdad hegeliano también se aplica al término "hombre". Dice Hegel: "Por eso un hombre muerto es todavía una existencia, pero ya no es nada verdadero, es una existencia empírica" (1). Con estos ejemplos debemos concluir que "en filosofía verdad significa que el concepto corresponde a la realidad" (2).

Verdad es, entonces, para Hegel, la adecuación de la cosa con el concepto y no la adecuación del concepto con la cosa, como lo afirmaran los pensadores escolásticos, por ejemplo Santo Tomás de Aquino. En esta posición se

(1) Ibid., Pr. 21, Ad., p.76

(2) Idem.

nuestra Hegel seguidor de la teoría kantiana, no de la teoría de la verdad del estagirita y sus discípulos escolásticos.

Resumiendo lo dicho hasta ahora diremos que esta concepción del término "verdad" es decisiva para la comprensión del alcance del concepto de Estado; de ello se sigue que si diferenciáramos la existencia verdadera del Estado de su existencia empírica no estaríamos en capacidad de comprender a cabalidad el propósito que anima las reflexiones del filósofo de Stuttgart. La verdad del Estado no le viene dada por lo que podemos deducir de los diversos Estados existentes; más bien es el concepto o la Idea lo que caracterizaría como verdadero o como no verdadero un determinado Estado. Esta caracterización dependerá fundamentalmente, a su vez, del vínculo dialéctico establecido entre los términos "universal" y "particular", como lo dice el mismo autor de la FD: "De la relación de lo universal y lo particular en el Estado depende todo" (1). Aún más explícita y detenidamente:

El Estado es real y su realidad consiste en que el interés del todo se realiza en las finalidades particulares... En cuanto esta unidad no es existente, no es algo real, aunque su existencia podría ser admitida (2).

(1) Hegel., Obras Completas, (T.VIII), p.261., (Citado por: Carlo Cordia El Mundo Etico, 1991, p.185).

(2) Hegel., FD., P: 270., Ad., p.275

Debemos dejar bien claro que el deseo expreso de eliminar la individualidad, lo particular, para que surja imponente la figura del Estado, es la tarea idealista de un Platón, nunca la de un idealista como Hegel. Hablando de la propiedad, dice el filósofo alemán, refiriéndose al autor de La República en la primera parte de su FD: "La idea del Estado platónico contiene lo injusto respecto a la persona, al ser esta incapaz de propiedad" (1).

En la propiedad un sujeto se exterioriza, y se manifiesta ante la sociedad como tal, se determina y, por tanto, determina al concepto el cual, por tal razón, deja de ser abstracto. En ella, en la propiedad, se hace valer la particularidad del individuo en su relación a los demás. Así, prosigue Hegel, refiriéndose al pensador griego, "birió la personalidad libre infinita, precisamente en lo más profundo" (2). De manera análoga se expresa en la tercera parte de la mencionada obra cuando, en la sección sobre la sociedad civil, aclara que Platón,

representa la eticidad substancial en su belleza y verdad ideales, pero no pudo acabar con el principio de la particularidad autónoma, que en su época había irrumpido en la eticidad griega, sino que sólo le opuso su Estado substancial y hasta lo excluyó totalmente de su origen, el cual se encuentra en la

(1) Hegel., FD. Prefacio., p. 51

(2) Ibid.

propiedad privada y en la familia, y luego en su desarrollo posterior en cuanto arbitrio propio y escogencia de profesiones (1).

Para despejar cualquier incógnita sobre su posición en torno a la libertad del sujeto en su sistema y el de Platón declara que, "en el Estado platónico, la libertad subjetiva todavía no vale nada"(2).

A partir del análisis de este texto no resultaría fácil diferenciar la filosofía hegeliana de la filosofía platónica en lo concerniente al vínculo existente entre el Estado y el individuo; sin embargo, no por eso cae Hegel en el extremo contrario, el de subsumir al Estado en el individuo. Hacer esto lo conduciría a aceptar el anarquismo, al cual se opone tenazmente.

Basándose en la relación dialéctica entre lo universal y lo particular Hegel explicita dialécticamente los momentos del concepto; es el "concepto", entonces, el término que resulta fundamental para la comprensión de la moral así como de la lógica en el sistema hegeliano. Dichos momentos son tres: el primero de ellos es lo abstracto, lo que aún no se ha particularizado pero que necesita salir de esa abstracción negándose como tal; el segundo de los momentos es el de la determinación, de lo

(1) Ibid., Pr.185., Ob. p.212

(2) Ibid. pr.262., Ad. p.266

particular, determinación esta que iguala al concepto abstracto llevando en sí mismas su propia negación, lo cual permite hablar de una segunda negación, o de la negación de la negación. Esta constituye el tercer momento del concepto (1).

Teniendo presente tanto estos momentos del concepto integrados en un todo concreto, así como la relación dialéctica entre lo particular y lo universal es como Hegel evita caer tanto en el extremo del anarquismo como en el del totalitarismo. Estas consideraciones nos conducen a la conclusión de que Hegel no destruye al individuo para fortalecer al Estado; éste por el contrario es la realización de aquel (2). De este modo, basándose en el concepto aristotélico de verdad, pero sin permanecer atado al mismo, Hegel posibilita una salida al conflicto de la identidad subjetiva al relacionarse con el mundo objetivo, representado por el Estado.

En efecto, entre los términos "objetivo" y "subjetivo", entre lo "finito" y lo "infinito", así como entre la "voluntad natural" y la "voluntad libre", existe una relación tal que implica la permanencia de ambos

(1) Ibid., Prs. 5, 6 y Pr. 7. pp. 63 - 67.

(2) Contrario de esta posición es la que pretenden definir tanto Amelia Valcárcel en Hegel y la Ética (1988) y, sobre todo Karl Popper en su Sociedad Abierta y sus Enemigos (1982). Los planteamientos de estos autores

términos: subjetivo-objetivo, finito-infinito, voluntad natural-voluntad libre, como términos autónomos pero no por ello, aislados. Tal vínculo que denominamos "dialéctico", rige igualmente para el vínculo entre la Ética y la Política. Este constituye el tema central de nuestro próximo capítulo. Allí se podrá apreciar de qué modo Hegel evita caer tanto en un subjetivismo extremo como en un objetivismo exagerado (1).

llevan a igualar, contradictoriamente a Hegel con Platón, asumiéndose en la empresa la calificación que del filósofo griego ha hecho el mismo pensador de Stuttgart. Pero de una manera tajante Hegel mismo se distancia de Platón. La tesis de estos tres autores tiene su precedente en el libro de Rudolf Haym titulado: Hegel y su Tiempo (1957).

- (1) Es por esto que, respecto a la FD hegeliana nos parecen poco justificadas aquellas interpretaciones que de esta obra realizan autores como Rudolf Haym, Karl Popper y Amelia Valcárcel, en las que es calificado Hegel como el representante del totalitarismo político, en tanto en cuanto aniquila la constitución de la subjetividad libre dentro del ámbito político representado por el Estado.

CAPITULO VI

CONSTITUCION DIALECTICA DE LA SUBJETIVIDAD

ETICA Y POLITICA

La crítica que hace Hegel a la moral kantiana se basa en la imposibilidad que el sujeto tiene en el sistema kantiano de conocer y, al mismo tiempo, actuar en el mundo. Hegel no asume una posición moral objetivista para realizar tal crítica. Una tal posición le daría al término "moral" una significación excluyente. Por ello no resultan muy correctas interpretaciones como la de Amelia Valcárcel, de acuerdo a la cual: "La moral es subjetiva u objetiva. Si es subjetiva su método es el imperativo categórico kantiano. Si es objetiva, su modelo es el espíritu objetivo de Hegel" (1).

Es una característica fundamental del pensamiento hegeliano la superación de esta concepción "realista" de lo subjetivo y de lo objetivo en moral, así como de lo "finito" y lo "infinito". Por ello, si lo objetivo se contrapone a lo subjetivo se anula el principio dialéctico hegeliano de superación y unión de los contrarios. Se infiere así que posiciones como la de la autora citada son inadecuadas.

(1) Valcárcel, A., Hegel y la Etica, (1998), p. 17.

No se niega con lo antes expuesto que Kant convierta la ley moral en norma subjetiva cuando hace depender de la interioridad del sujeto, o cuando atribuye a la razón o a la conciencia del sujeto la tarea de responder por sus acciones. Hegel se distingue de Kant, entonces, no precisamente por contraponer lo subjetivo a lo objetivo. Como sabemos ya, para el filósofo de Stuttgart la concepción basada en oposiciones pertenece a una primera visión de las cosas que es incompleta e inacabada (1). Por ser propia del entendimiento abstracto dicha visión, por tanto, no es filosófica. La nota distintiva de tal punto de vista es la aprehensión de las diferencias de manera aislada, que "contiene primeramente, según su determinación general, la oposición de la subjetividad y de la objetividad" (2). Subraya Hegel, además, que:

(1) Nos resulta más hegeliana la interpretación que hace Luisa Meyer de estos términos en su obra Conciencia Subjetiva y Estado en Hegel, (1992). Sostiene este autora que en Hegel "la voluntad objetiva y la particular devienen sin anularse porque esa comunidad ética es precisamente el resultado de la voluntad racional, universal y autorreferente, en donde, a través de un proceso de desarrollo, libertad y necesidad no son términos antitéticos sino de implicancia recíproca... la idea del bien ya no radica meramente en la intención, en el propósito o en los fines de la acción. Aquí el individuo se reconoce como libre no sólo en su interioridad, sino también en su propia obra; su realidad ha llegado a realidad a través de su querer su saber y en actus racionales y orientados a fines que trascienden los meramente privados" (p.16). Como podemos notar, los términos "subjetivo" y "objetivo", al ser relacionados dialécticamente, permiten comprender dentro de un todo concreto el valor central que asigne Hegel al individuo como sujeto moral.

(2) Hegel., *EB*, Pr.109., p.145

a quienes eliminan la subjetividad reduciendo al individuo a un apéndice no dialéctico del Estado totalitario:

El individuo particular estaba totalmente excluido del interés activo por el Estado (en el pueblo judío durante los tiempos de Moisés), su igualdad política en cuanto ciudadanos era lo contrario de la igualdad republicana: era meramente la igualdad de la insignificancia (1).

Creemos que cuando se le imputa a Hegel la consideración de la igualdad, (Estado), aniquiladora de la singularidad o la particularidad, (individuo), tal igualdad no tiene sentido real puesto que es precisamente en la particularidad en la que se basa la desigualdad.

www.bdigital.ula.ve
investigación analizaremos más detenidamente esta postura. Por ahora basta con señalar al pasar que en Feuerbach la dialéctica hegeliana "es la exposición de cómo una determinación del pensar pasa necesariamente a su opuesto... Ella es la unidad de los opuestos. Sólo mediante la dialéctica son capaces las determinaciones del entendimiento finito de expresar la naturaleza de lo infinito (Feuerbach, L., Lecciones sobre Historia de la Filosofía Moderna, (1967), Lección XX, trad. E. Vázquez, p. 7).

- (1) Hegel, Espíritu del Judaísmo, (citado por A. Valcárcel en Hegel y la Ética (1988), p. 74). En este punto, creemos, acierta Mure G. en su Filosofía de Hegel (1988), cuando afirma que en Hegel "nunca se exige, como muchos de sus críticos han supuesto, el sacrificio al Estado de la individualidad del ciudadano" (p. 63). Así también lo expresa H. Marcuse, al afirmar que: "El Estado como razón, es decir, como un todo racional, gobernado por leyes universalmente válidas, con operaciones calculables y lúcidas y profesando la protección de los intereses esenciales de cada individuo, sin discriminación, es precisamente, la forma del Estado que el nacional socialismo no podía aceptar". (H. Marcuse., Razón y Revolución (1967), p. 401)

Autores como K. Popper ven en Hegel a un sucesor de Platón y, por tanto, un enemigo de la sociedad abierta y sus tres principios: a) la primacía del individuo sobre el Estado; b) el dominio de las partes sobre el todo y, c) la igualdad natural de todos los individuos. A estos opondría Platón su triada: a) el individuo o la persona existe para proteger los intereses del Estado; b) el todo es anterior a las partes y nunca está en función de ellas y, c) por naturaleza unas personas nacen libres y otras esclavas (1). Opina Popper que tanto para Platón como para Hegel:

La parte está en función del todo, pero el todo no existe en función de la parte... el individuo ha sido creado en función del todo y no el todo en función del individuo (2).

Según esta interpretación, el individuo no sería autónomo por estar supeditado al "todo-estatal", por ello carecería de libertad y, por consiguiente, su voluntad sería esclava del Estado totalitario.

Popper se apoya no sólo en la doctrina aristotélica, sino en los diálogos platónicos donde, de acuerdo con la interpretación del filósofo inglés, se nos dice que

(1) Cfr. Popper, K. La Sociedad Abierta y sus Enemigos (1982), p. 100.

(2) Platón, Leyes, 903, (Citado por Popper en La Sociedad Abierta... p.200.)

algunos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y para éstos últimos la esclavitud es tan oportuna como justa... Un hombre que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sino a otro, es, por naturaleza esclavo. El esclavo se halla internamente desprovisto de la capacidad de raciocinio (1).

De acuerdo a Popper, entonces, Hegel es totalitario al transformar el principio platónico del "filósofo-rey", dueño del Estado, en el "filósofo-esclavo", dependiente del Estado y, en el caso hegeliano, del Estado prusiano. En esto residiría toda la importancia de Hegel y del sistema hegeliano; de lo contrario, dice Popper, nunca hubiera llegado a ser "la figura de mayor influencia de la filosofía alemana" (2).

Un elemento conceptual, estrechamente vinculado al análisis del tema hegeliano del Estado como teoría totalitaria, está contenido en la expresión, tan cara a Hegel, de que "lo real es racional". La filosofía hegeliana cumpliría así una función justificadora de todo orden existente. Como afirma Popper defensor de esta postura,

La filosofía de la identidad cumple la función de justificar el orden existente. Su resultado principal es un positivismo ético y jurídico. La doctrina de que lo que es, es bueno, puesto que no puede haber normas sino normas existentes, es la teoría de que la fuerza es derecho (3).

(1) Aristóteles, Política 1254 y Metafísica 1075, (Citado por Popper en La Sociedad Abierta..., p. 200.)

(2) Popper K., La Sociedad Abierta..., p. 222

(3) Ibid., p. 233

La desigualdad, referida al poder en la vida y su estrecha relación a la esclavitud tendría como base, a su vez, la mencionada doctrina expuesta en los Diálogos de Platón. Como lo expresa Valcárcel:

Si algo existe o ha existido es que es necesario tiene una lógica interna y negarlo es operar de un modo abstracto, moral. Ya que la esclavitud existe y ha existido, pongamos por caso, es que está justificada en la misma esencia de la vida que como ya vimos tiene desigual poder (1).

A esta interpretaciones contraponemos el significado dado por el mismo Hegel al término "real" en su FD. Allí defiende tajantemente la tesis de que no todo lo que existe es "real" por el simple hecho de existir; pero, según él, hay diferentes clases de existencias o de realidades: unas son verdaderas y otras aparentes. Da como ejemplos la mano mutilada; el hombre muerto, pero, sobre todo, el Estado que no tiene en cuenta el derecho a la subjetividad, que no respeta la individualidad.

Podríamos contraponer a esta posición totalitaria, además, el hecho de que, de aceptarla acriticamente, no se tomaría en cuenta el verdadero sentido de la dialéctica hegeliana, de la cual dirá correctamente Marx:

Reducida a su forma racional, provoca la cólera y el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y en la explicación

(1) Valcárcel, A., Hegel y la Ética, p.115

positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin asustarse por nada (1).

Como podemos apreciar, es muy distinta la valoración que hace Marx de Hegel al comprender que en la filosofía hegeliana existe la posibilidad de ejercer la crítica a cualquier sistema político, incluido, sobre todo, el totalitarismo.

En este contexto se hace necesario hacer referencia al término "Aufhebung". La clarificación de dicho vocablo es importante para comprender la posición hegeliana respecto a la relación entre el sujeto particular y el Estado. El término "Aufhebung" se interpreta algunas veces como "aniquilación"; con ello se corre el riesgo de caer en errores graves de interpretación, como bien lo explica Joaquim Ritter:

Allí donde Hegel opone a los individuos en una orientación que recuerda a la eticidad griega el "subsistir erigido por encima del opinar y del capricho subjetivos" de las leyes e instituciones que son en sí y para sí como poderes éticos que rigen la vida de los individuos, también pertenece a eso siempre la determinación no menos fundamental de que éstos objetos en el círculo de la necesidad tienen asimismo en los individuos "su representación" su figura fenoménica y su realidad". Cuando a la filosofía de Hegel se le imputa la desconsideración del individuo, divinización del Estado, esto

(1) Marx, K. El Capital, (1958), T. I, p.79, (Citado por Lukacs G. en su obra El Asalto a la Razón, (1976), p.205).

descansa finalmente en que el superar no es concebido como conservar y así el Estado, ya que se encuentra al final aparece como negación y desaparición del comienzo (1).

Dentro de este contexto interpretativo se ha de entender la moral como anterior a la existencia del Estado. Tal posición asignada a la moral correspondería a la ordenación metodológica que Hegel le dio en la FD. Debido a este detalle organizativo, la moral estaría "eliminada" y no superada al considerar el Estado como estadio superior en el desarrollo histórico - dialéctico del todo social. La moral sería algo propio del sujeto. Esto es lo que parece desprenderse de la interpretación de Amelia Valcárcel cuando sostiene que,

La afirmación del propio Hegel, a la que con tanto ahínco se aferran sus incondicionales, de que las tres partes no sean sino la explicitación de la libertad, es sin duda cierta, pero sólo en el sentido en que la libertad como tal se da en el Estado, siendo sus otras formas, amén de menos perfectas, menos reales (2).

La moral es, entonces, según Valcárcel, menos real que el Estado por preceder ontológicamente al mismo Estado. Este, sin embargo, llega a tener mas realidad por ser posterior a la esfera moral (3).

(1) Ritter J. Moralidad y Eticidad, (1990), p.5.

(2) Valcárcel Amelia, Hegel y la Etica, p. 288

(3) Interpretando esta posición desde la visión de Bloch de la relación entre el Estado y la conciencia moral, debemos concluir que lo viejo, por ser lo primero (la moral), no se olvida en la comprensión histórica, sino

La moral sin embargo, opinamos nosotros, tiene entonces su campo bien definido en la constitución del Estado hegeliano; ésta, referida al Estado, no se convierte en un convidado de piedra en su desarrollo histórico. Tanto la voluntad particular como la intención subjetiva tienen su propio lugar en el sistema total; ellas no son solamente un simple escalón para acceder a la realidad suprema del Estado. Por ello no puede tener razón Valcárcel al asentar que Hegel elimina la intención del sujeto puesto que para él "la realidad de la intención es el acto" (1). De ser válida tal clase de consideraciones, se colocaría el momento de lo subjetivo como opuesto y separado del momento de lo objetivo, del momento de la acción.

www.bdigital.ula.ve

Pero debemos tener cuidado de caer en una tal interpretación subjetivista de la moral; la sola intención no es, por supuesto, suficiente para calificar de moral una acción. Hegel, consciente del peligro de ajustarse a las meras convicciones o intenciones, como lo aceptaba Kant, creyéndose con ello que se puede actuar moralmente

que más bien se transforma al llegar la nueva etapa convirtiéndose de esa forma en una tradición viva, así: "No es natural que lo viejo, lo ya convertido en falso, lo ya irreal, sea totalmente destruido, desaparezca por entero de la nueva época. Hegel es un pensador de la historia que, por tanto, no la concibe solamente como una continua transformación, sino también como herencia o una tradición viva" (E. Bloch, Pensamiento de Hegel, (1982), p.120)

(1) Valcárcel, A., Hegel y la Ética, p.383

cuando alguien se aísla de la sociedad para crear una sociedad inexistente, se pregunta:

¿Cuántos hombres no comienzan con una tal convicción los más perniciosos desafueros?... La ilusión tiene entonces iguales derechos que la razón, o la razón no tiene entonces ningún derecho (1).

Por ende, resulta iluso pretender, dice Hegel, que si se

toma por fundamento la razón patológicamente condicionada, ... el interés de las inclinaciones ...bajo el principio de la felicidad no podría pretenderse esto de la razón especulativa. El paraíso de Mahoma o la íntima unión de teósofos y místicos con la divinidad, tal como se ofrece al sentido común de todos, impondrían sus prodigios a la razón y sería como no tener ninguna si de esta suerte es sacrificada a todas las enseñanzas (2).

Para profundizar en estos contrastes entre el pensamiento de Kant y Hegel respecto a la acción moral y sus motivos, no podemos olvidar (3) que existen diferencias aún más radicales entre sus planteamientos. Así, Hegel no necesita de la divinidad ni precisa de ningún conocimiento anterior a la experiencia para validar la razón del sujeto; es ante la presencia del Estado, y sólo ante ella, que el individuo podrá superar su mera convicción personal. La Razón hegeliana va así forjándose educativamente, diríamos, a través de la experiencia

(1) Hegel, *FD.Pr.* 139., Ad. Nota, pp. 176 - 177

(2) Kant, I, Critica de la Razón Práctica. p.129

(3) Esto ya lo mencionamos en el capítulo donde comparamos a Kant con Hegel. (Cfr., *Supra* Cap. I, pag. 20)

subjetiva de la cual es portador un individuo cuya esencia es histórica. Esta tarea de desarrollo es muy larga y penosa; podría tardar millones de años, dice Hegel. Ello es así pues tal desarrollo lo va produciendo la Razón desde ella misma, para lo cual mil años son un instante y un instante representaría mil años.

La intencionalidad en el sujeto hegeliano es válida, en consecuencia, en la medida en que es productora de un mundo que se le diferencia pero que no se le opone (1). No se elimina, por ello, la actividad subjetiva, la actividad del sujeto pensante siempre está en el mundo:

En cuanto el hombre alega que el sería manejado por circunstancias, excitaciones, etc., él quiere, por así decirlo, apartar de sí su acción, pero así él se rebaja a un ser no-libre o natural, mientras que su acción, en verdad, es siempre la suya, no la de otro ni el efecto de algo fuera de él. Las circunstancias o los móviles sólo tienen sobre el hombre tanto dominio como él mismo les concede (2).

Cuando el sujeto se conduce únicamente por acciones externas, actúa como si en el mundo los acontecimientos sucedieran por ellos mismos; un tal mundo será conducido por la sola voluntad natural de los individuos que lo

(1) Esta tesis hegeliana fue comprendida por Marx cuando en la primera de sus Tesis sobre Feuerbach (1975), observaba que en el idealismo, a diferencia del materialismo, -incluido el de Feuerbach- se había trabajado el lado activo del ser humano.

(2) Hegel, G.W., Propedéutica Filosófica, p.25.

habitaran. Esta sería la postura de cualquier filósofo objetivista para quien el individuo sólo existiría en su mundo privado; este sólo se prestaría, cuando mucho, a que mediante él sucedieran las circunstancias objetivas, las cuales serían exteriores a su realidad, por fuerza unilateralmente subjetiva.

Contraponiéndose a Platón, Hegel sostiene que lo único que le permitiría a los individuos salir de su aislamiento subjetivista es la propiedad privada. Por ello considera que la concepción de Platón del Estado es completamente "injusta respecto a la persona, al ser esta incapaz de propiedad" (1). Para el individuo el derecho a la propiedad, sostiene Hegel, es inviolable ya que ella es

www.bdigital.ula.ve

el principio superior de los tiempos modernos, que no conocieron los antiguos, que no conoció Platón. En los tiempos antiguos -aclara Hegel- la vida pública hermosa era la costumbre de todos, la hermosura como unidad inmediata de lo universal y lo particular, una obra de arte sin ninguna parte separada del todo, una genial unidad de la mismidad que se sabe a sí misma y a su representación. Pero, no existía el saberse absolutamente de la unidad individual, ese absoluto ser en sí. La república platónica... es este desaparecer de la individualidad que se sabe a sí misma (2).

Explicando la importancia de ese absoluto "ser-en-sí" de la individualidad propio de la edad moderna Hegel afirma que, aunque unilateralmente concebido, ese "ser en sí"

(1) Hegel., FD. Pr.46., Ob. p.97

(2) Hegel., Lecciones de 1805 - 1806. (Citado por G. Lukacs en El Joven Hegel, p.112).

tiene su esencia en la libertad; esta es el descubrimiento fundamental de la Edad Moderna. Como Hegel observa:

Es un gran progreso el que representa el establecimiento de este principio, según el cual, la libertad es el último eje en torno al cual gira el hombre, la última cúspide que ante nada se humilla; el hombre en estas condiciones no reconoce ninguna autoridad, no se somete a nada en que no sea respetada su libertad (1).

Los modernos a diferencia de los antiguos, conocerían, entonces el reino de la libertad pues tendrían conciencia de su particularidad. Esta es la interpretación, a nuestro modo de ver, correcta, de H. Constant:

El individuo en la sociedad antigua es soberano en los asuntos públicos, pero esclavo en sus relaciones privadas. Como ciudadano decide sobre la paz y la guerra, pero como particular es observado y reprimido en todos sus movimientos (2).

Podríamos sintetizar lo anterior diciendo que para Hegel la libertad individual -que es desplegada en la edad moderna- se inició realmente en la edad antigua y continúa aún desarrollándose. Alcanzó su culmen, sin embargo, en la Época Moderna, y ello ocurrió específicamente, según el filósofo idealista, en la nación alemana:

(1) Hegel., Lecciones sobre Historia de la Filosofía (1955) T.III, p. 445. (Citado por E. Vázquez en "Dialéctica y liberalismo en Hegel", Mimeo (1992) p.4)

(2) Cfr.: E. Vázquez, "¿Para qué Filosofía y Filósofos?", Suplemento Cultural de Últimas Noticias, (1994 p. 3).

Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su hermosa libertad vinculada a la esclavitud sino que también, era su libertad, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero, y limitado, a la vez, que una dura servidumbre de lo humano. Sólo las naciones germánicas han legado en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre (1).

Podemos ahora ver claramente de qué modo, según Hegel, la individualidad y su correlato, la propiedad privada, son los constitutivos claves de la libertad del sujeto como miembro del Estado. Propiedad e intencionalidad individual serán, en conclusión, esenciales para superar la voluntad natural, para transmutar la esclavitud en libertad. Sólo mediante tal transmutación un sujeto llega a ser sujeto moral (2). Este es el tema a desarrollar en el siguiente capítulo.

(1) Hegel, G.W., Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, (1984), p.67

(2) Este punto será nuevamente objeto de controversia para Marx quien le criticará a Hegel el hecho de supeditar la voluntad a la propiedad, o de convertir la voluntad en predicado de la propiedad. Así lo ve Marx en su obra, Crítica del Derecho del Estado Hegeliano (1980).

CAPITULO VII

EL REINO DE LA VOLUNTAD SUBJETIVA Y LA RESPONSABILIDAD ETICO-EDUCATIVA.

Debemos considerar ahora la necesidad de superar la voluntad natural con el fin de que el individuo realice su voluntad como una voluntad libre. Hegel nos advierte sobre el peligro de mantenerse exclusivamente en el libre arbitrio a la hora de la acción o del pensamiento; esto sucede cuando la acción y el pensar se ven opuestos a lo universal, a la ley representada por el Estado. En ese momento debiéramos reflexionar sobre el problema de la voluntad. Este es el tema del presente capítulo. Para desarrollarlo examinaremos la visión hegeliana sobre el libre arbitrio en la Filosofía del Derecho dentro del contexto estudiado en los capítulos anteriores, pero buscando ahora trazar un mapa conceptual que muestre el uso de los términos claves que conforman el campo semántico de la filosofía hegeliana de la voluntad: los términos "universal", "particular" y "dialéctica", así como el término "enajenación".

El término "voluntad" lo hallamos vinculado en la filosofía de Hegel a los de "ser natural", "sabiduría", y "propiedad". Comencemos afirmando que, así como al utilizar el término "Estado", al utilizar el término "voluntad" Hegel significa dos clases de voluntad: una voluntad natural y otra voluntad libre. El calificativo de

"natural" en este caso refiere a lo indiferente valorativamente hablando; lo natural referido a la voluntad implica la no posibilidad de ser autónomo y, por tanto, de no poder responder el sujeto por sus determinaciones en el obrar. Como bien lo dice Hegel:

Lo natural en sí (an sich) es ingenuo, ni bueno ni malo, pero lo natural referido a la voluntad en cuanto libertad y el saber de la misma, contiene la determinación de lo no libre y por eso es malo (1).

La voluntad tiene que hacerse ella misma libre y, por tanto, plenamente sentida por el individuo como suya, es decir, autónoma. Cuando la voluntad es resultado de un elemento distinto a lo que somos simplemente por ser seres humanos por nacimiento, ella es verdaderamente libre. Ese elemento es la Razón. Un individuo no alcanza el grado de "voluntad libre", entonces, sino cuando es capaz de reflexionar sobre su actuación. Cuando es incapaz de representarse lo que dice y hace —a sí mismo como a su pensamiento— dentro de la comunidad política (estatal), no es libre.

No se asegura la libertad de la voluntad, en consecuencia, por el simple hecho de nacer dentro de una comunidad religiosa o social; hace falta el asumir conscientemente la pertenencia a tal comunidad. Entonces

(1) Hegel., FD. Pr. 139., Ad. p. 171

sólo por medio del obrar y asumiendo conceptualmente las determinaciones producidas por el espíritu objetivo, puede el sujeto superar su condición natural.

Trabajando, y sólo trabajando, podrá el individuo actuar verdaderamente y así podrá distanciarse de lo que tiene a primera mano, de lo simplemente natural; creará así cultura. Esta le es ofrecida al individuo en la filosofía hegeliana, en definitiva, únicamente por el Estado. Desde luego, ello es así cuando el Estado es un Estado verdadero. Sólo entonces podremos decir que el individuo es plenamente creador de cultura y que como tal individuo, tiene prioridad ante el Estado.

De lo dicho podemos concluir que las relaciones "hombre-naturaleza" y "hombre-Estado" son esenciales para asimilar el papel desempeñado por la "voluntad libre" en el todo social hegeliano. En éste, el hombre, aunque un ser natural, está en constante lucha con su misma naturaleza buscando integrarse al Estado. Aquí está contenida la principal diferencia entre el pensamiento dialéctico y todo pensamiento metafísico y/o materialista anterior a Hegel. Como bien lo expresa Lefebvre:

La relación del hombre con la naturaleza es una relación dialéctica: una unidad cada vez más profunda en una lucha cada vez más intensa, en un conflicto siempre renovado que toda victoria del hombre, toda invención técnica... viene a reresolver en su provecho... (El ser humano), no ejerce su actividad, -continúa Lefebvre- ni progresa más que haciendo surgir

del seno de la naturaleza un mundo humano. Es el mundo de los objetos, de los productos de la mano y del pensamiento humano (1).

Considerando su relación con la naturaleza, existen dos peligros que acechan al sujeto: 1) que se pierda en ella como sujeto convirtiéndose en un ser pasivo, por atribuirle a la naturaleza lo que es el producto de su trabajo; 2) que pretenda aniquilar totalmente con su obrar la naturaleza. Frente a estas dos opciones falsas de la acción, destaca la opción hegeliana de acuerdo a la cual, como lo expresa Lukacs:

el espíritu, la actividad humana consciente, está sin duda por encima de la mera naturaleza...pero que la objetividad, el ulterior existir de la naturaleza, no queda por eso suprimido, sino que sigue interviniendo constantemente en la sociedad y se encuentra en ininterrumpida interacción con ella (2).

Solo en este intercambio "hombre-naturaleza", y solo en él demuestra el hombre su superioridad respecto a los demás seres vivos, naturales (3). Es aquí donde entra en juego el término "sabiduría".

(1) Lefebvre, H., El Marxismo, pp. 42 - 45

(2) Lukacs, G., El Joven Hegel, p. 406

(3) La importancia de la sabiduría, de la Razón, para la especie humana ya se encontraba presente en la filosofía desde mucho antes de Hegel. Unos 400 años a.c., en el Protágoras (321a - 322a) escribe Platón: "Epimeteo, gran sabio en todo, se le pasó por alto el que había derrochado facultades en los irracionales; quedábale desguarnecida aún la raza de los humanos... llega Prometeo y descubre que los demás animales estaban cuidadosamente provistos pero que el hombre

La sabiduría es obra de la Razón, dice Hegel; es ella la única arma que posee el ser humano en su lucha contra la naturaleza. La sabiduría es el fundamento de la "voluntad libre" ya que, como dijimos anteriormente, el actuar libremente es un "asunto del pensamiento". Pero ello implica un actuar que supera el simple ser de lo natural.

Sabio llega a ser el individuo cuando se aleja de su estado natural. "Ser libre" significa, entonces, "per se", ser sabio o poseer razón o tener autoconciencia. El ser sabio, en consecuencia, tiene como plataforma lo natural, pero lo natural que está ahí para ser constantemente superado por el saber mismo. Hegel hace radicar el progreso continuo de la historia de la humanidad en esta constante superación de lo natural por la sabiduría producto del conocimiento racional.

Nuevamente se nos aparece en este contexto la vinculación negativa de Hegel con Kant. En efecto, una de las preguntas que más acuciaban a Kant es la de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor. Planteaba entonces el filósofo de Königsberg la

había quedado desnudo, descalzo, descamado y desarmado ... más Prometeo robó la sabiduría hecha arte con fuego, la de Vulcano y Minerva" (Citado por A. Cappellotti, Notas de la Filosofía Griega, (1990), pp. 40-41).

necesidad de precisar dicha cuestión en tanto que "la caída a peor no puede continuar sin cesar en la historia humana porque al llegar a cierto punto acabaría destruyéndose a sí misma" (1). Este avance de la humanidad, considera Kant, no se consigue partiendo de la experiencia, sino de la elaboración de una constitución republicana que permita la madurez moral de la civilización. Introduce así Kant el rol del Estado como promotor de la libertad individual.

Tomándose en cuenta este contexto, se requeriría de muchos ensayos por parte de la Razón hasta que ésta lograra asimilar el fin último de la naturaleza. Tal evolución, dice Kant, podría lograrse únicamente mediante las contradicciones, mediante las tensiones y las guerras. En realidad,

no hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la Naturaleza (2).

Subyace a esta posición la idea de lo difícil que resulta ser la convivencia -social y política- del individuo con sus semejantes. En efecto, el individuo,

(1) Kant, I., Si el Género Humano no se Halla en Constante Progreso Hacia Mejor, (1992), p. 99

(2) Kant, I., Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita, (1992), p. 41

movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir (1).

De aquí que para llegar a ser auténticamente libre se debe ser auténticamente humano; pero, para serlo, hay que aprender a obrar socialmente a través de la formación del carácter y la asimilación de normas morales que nos hagan respetuosos de la libertad ajena y nos permitan obrar aún en medio de severas contradicciones.

Sólo mediante la educación podrá lograrse lo anterior; sólo educándose llegará el individuo a formar su carácter y ser sabio. La educación, como bien lo dice Kant, consiste, en la posibilidad de someter todos nuestros principios y facultades a nuestra libertad individual; ello puede lograrse de dos maneras complementarias: por medio del ejercicio de la virtud de la prudencia, o por medio de la aplicación de las reglas morales (2).

Este concepto kantiano de la educación y su relación con los conceptos de libertad y voluntad se podría aclarar mejor interpretándolo a la luz de la doctrina del desarrollo integral de lo humano en el hombre sostenida

(1) Kant, I., Ibid. p.47

(2) Citado por Frankena, W.K., Three Historical Philosophies of Education: Aristotle, Kant, Dewey (1965), p.85.

por Jean-Jaques Rousseau (1712 - 1778). Ambas doctrinas podrían, a su vez, ser contrastadas con la doctrina de Hegel.

Para Rousseau el poder de la educación se ve coartado por la división del trabajo. En efecto, dice Rousseau,

el hombre por la división del trabajo se reduce a desarrollar sólo una fracción de su humanidad, pierde la capacidad de conformarse a la naturaleza y la posibilidad de ser él mismo, de ser libre (1).

Pero lo que al parecer postula aquí el pensador ginebrino son las dificultades, no de la educación misma, sino de la realización del progreso humano en las condiciones que imperaban en su tiempo. Dejando de lado interpretaciones que no toman en cuenta este contexto y que hacen aparecer a Rousseau como un defensor a ultranza de la vuelta atrás en la ciencia y la técnica (2), notamos una diferencia radical entre Rousseau y Hegel. Esta refiere al tema mismo de la propiedad privada y la subjetividad.

Para Hegel un individuo no podrá realizarse como Voluntad libre sin poseer alguna propiedad. La propiedad

(1) Mondolfo, R., Problemas de Educación y Cultura, (1957) p.33

(2) A este tipo de interpretaciones se podrían contraponer otras, por ejemplo las de James Miller, Rousseau: Dreamer of Democracy (1984); Ernest Cassirer, The Question of Jean Jacques Rousseau (1975); Adolfo Sánchez Vázquez, Rousseau en México (1969); Salvano Della Volpe, Rousseau y Marx (1963).

privada es, así, la primera exteriorización de la libertad individual, de la particularidad. Ella representa la posibilidad de superar la voluntad natural en procura de la voluntad libre. Para Rousseau, por el contrario, la propiedad privada es la fuente inagotable de todas las miserias y, fundamentalmente, de las miserias educativas, ya que,

el primero que habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¿Cuántos crímenes, guerras asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco hubiese gritado a sus semejantes: Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra es de nadie (1).

Según Hegel, para que el individuo se desarrolle como sujeto libre deberá asumir la propiedad privada como esencial a fin de lograr desarrollar integralmente sus potencialidades personales; estas se hallan latentes en su voluntad natural. El lograrlo es la tarea esencial de la educación, y su realización no depende de otras condiciones que las que pertenecen a la subjetividad y a la superación de la Voluntad natural.

La lucha contra la Voluntad natural se hace patente en la formación de los hijos en el seno de la familia. Al referirse a esta temática Hegel dice que el valor de los

(1) Rousseau, J.J. Discursos sobre el Origen de la Desigualdad, (1990), pp. 161 - 162

castigos infligidos a los educandos no reside en su legalidad o ilegalidad, sino más bien en la naturaleza objetiva y en los efectos morales de la "intimidación de la libertad todavía opacada en la naturaleza y la promoción de lo universal en la conciencia y la voluntad" (1). La finalidad de la disciplina moral reside, entonces según Hegel, en "quebrantar a la voluntad propia del niño con lo que lo merante sensible y natural es desarraigado" (2); el hecho educativo tiene su inicio, entonces, en el seno de la familia. Los padres representan para Hegel lo universal, los hijos lo particular.

Sintetizando lo dicho hasta ahora diremos que estos dos factores de la dialéctica hegeliana -la relación entre lo universal y lo particular, entre el concepto y sus exteriorizaciones referidas a la voluntad- constituyen el primer momento en el desarrollo de la voluntad; es éste el momento de la voluntad natural y no de la voluntad libre. A este nivel, el nivel natural, la libertad individual es interpretada como simple libre arbitrio. Este lo concibe Hegel como,

la representación más usual que se tiene de la voluntad... el término medio de la reflexión entre la voluntad en cuanto meramente determinada por los impulsos naturales y la voluntad libre en sí y para sí. Cuando se oye decir que la libertad en general

(1) Hegel, *FD. Pr.174.*, p.203

(2) Idem.

consistiría en que se podría hacer lo que se quiera, tal representación puede ser considerada solamente como completa carencia de cultura de cultura de pensamiento, en el cual no se encuentra ninguna noción de lo que es la voluntad libre en sí y para sí, el derecho, la eticidad (1).

Un sujeto conducido únicamente por sus instintos naturales y por su mero querer no podrá nunca alcanzar el último grado de libertad o el estado de voluntad libre en cuanto tal; será, entonces, incapaz de una voluntad que se tenga por objeto a sí misma y, por ello, sus elecciones estarán determinadas siempre por datos o hechos externos.

A la voluntad libre llegará el individuo no por su simple naturaleza, sino por el cultivo de sus virtudes, o por la educación de la conciencia y el carácter. Aquí reside la necesidad de postular el Estado como el momento ético en el proceso de desarrollo del individuo hacia el espíritu absoluto. La eticidad y el Estado constituyen así los dos momentos en que esta concepción de la libertad individual, concebida como simple libre arbitrio, es superada.

En el sistema hegeliano el Estado se constituye en una necesidad fundamental para que el individuo alcance su pleno desarrollo, su plena educación (2). Este representa su segunda naturaleza. La naturaleza primera es solamente

(1) FD. Pr. 15., Ob. p. 72

(2) Esta es también la teoría expresada en la filosofía griega por Aristóteles, en su Ética a Nicómaco.

necesaria pero no suficiente para alcanzar la eticidad que solo es realizada por intermedio del Estado; tal grado de eticidad no se puede obtener, entonces, sólo mediante esa primera naturaleza. La verdadera naturaleza, o la naturaleza ontológicamente primera, vendrá dada por el despliegue de la Razón. En palabras hegelianas:

El hombre, el cual es en sí racional, tiene que elaborarse mediante la producción de sí mismo, por el sobreponerse desde sí mismo, pero igualmente, por figurarse dentro de sí es que llegará a ser también para sí (1).

Esta postura idealista conduce a Hegel a afirmar que aunque la voluntad libre no es algo que le sobrevenga al individuo cronológicamente o de primera mano, es lo primero o lo ontológicamente constituyente:

El concepto de la cosa no nos viene de la naturaleza. Cada hombre tiene dedos y puede tener pincel, pero no por eso es un pintor. Asimismo es con el pensar. El pensamiento del derecho no es algo que todo hombre tiene de primera mano (2).

Refiere aquí el estagirita al tema de la virtud cuando acota: "La virtud que se origina de lo acostumbrado no nos es procurada por la naturaleza. Pues ninguno de los entes de la naturaleza puede acostumbrarse a otra cosa. La piedra que cae por naturaleza nunca se acostumbra a subir... aunque se trate mil veces de acostumbrarla... Por consiguiente, ni por naturaleza ni contra naturaleza llegarán a ser virtud y habilidad. Ciertamente por la naturaleza nos es dada la posibilidad de acceder a ellas, pero ellas llegan a la realización en la costumbre de lo ético" (pp. 1103 - 1119).

(1) Hegel., FD, Pr.10, Ad., p. 69

(2) Ibid., Pr.10., Ad. Nota: 2. P.46

De lo dicho podemos inferir que el individuo se educa, entonces, al disciplinar su pensamiento y sus acciones para alcanzar su libertad, aunque el mismo pensamiento podría convertirse en un obstáculo para tal meta si

este derecho tan alto, tan divino, se transforma en una injusticia si sólo vale para el pensar en cuanto discrepa de lo universalmente reconocido y se ha sabido encontrar en algo particular (1).

En tal situación el sujeto piensa solamente con la finalidad de hacer valer únicamente lo que él quiere que valga -ejerciéndolo solo su libre arbitrio-, oponiéndose, por ejemplo, a las leyes vigentes, aunque tales leyes sean -sin que el individuo sea consciente de ello- la verdadera representación de su voluntad libre (2).

Sólo cuando el sujeto tiene una voluntad natural, no-libre, su libertad será abstracta; vivirá entonces en una indeterminación de la subjetividad, conduciéndose por su libre arbitrio y encontrando en el deber una oposición a sus intereses. Pero en verdad el deber libera al individuo, no lo subyuga o sujeta con cadenas.

(1) Ibid., "Prefacio", p.44

(2) Acotemos al pasar que Hegel acepta que cuando el individuo no se siente representado en las leyes, éste tiene derecho a refugiarse dentro de sí. Tal fue el caso paradigmático de Sócrates. (Cfr. Robert S. Brumbaugh, The Philosophers of Greece. (1981), pp. 123 - 132)

Una voluntad abstracta no es, entonces, ninguna voluntad; una voluntad que es incapaz de determinarse por el deber es una voluntad vacía. Sólo en la determinación que el deber me establece es real mi finitud, real en cuanto que es verdadera. Esto ocurre en tanto cuanto me pongo en relación con los demás; sólo descubriendo en la interacción mis deberes como sujeto particular es como me hago consciente de mi universalidad. Por eso, según Hegel, la subjetividad del individuo libre no puede ser una subjetividad indeterminada. El sujeto que está ya en condiciones de asumir la eticidad como su propia naturaleza es un sujeto libre, un sujeto educado. El deber, dice Hegel,

sólo puede aparecer como limitación frente a la subjetividad indeterminada o la libertad abstracta y frente a las tendencias de la voluntad natural, o frente a la moral que determina su bien indeterminado desde su libre arbitrio. Pero, antes bien, el individuo tiene su liberación en el deber (1).

Pero un mundo creado por la "voluntad libre" no es diferente de un mundo producido por el puro pensamiento, añade Hegel.

Se entiende ahora plenamente que esta manera de definir la "voluntad libre" -es decir, en cuanto que posee existencia propia, o en cuanto es pensamiento verdadero- es opuesta a la visión kantiana de acuerdo a la cual el

(1) Hegel., FD., Pr.149., pp.187 - 188.

pensamiento y la voluntad son diferentes. No es ocioso el repetir que para Kant, en efecto, existen realidades indemostrables para el pensamiento que no pueden ser puestas en duda en la vida práctica, en la moral. Tales son: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad. Como bien le gustaba decir, es distinto pensar en 100 taleros que tenerlos en el bolsillo. A esta postura responde Hegel que ningún sujeto puede ser tan necio como para permanecer pensando y no buscando la realización de su pensamiento. Ello significa que no solamente pensará en los 100 taleros, sino que se procurará los medios para tenerlos en su bolsillo.

Lo anterior quiere decir que las representaciones del pensamiento y de la voluntad son representaciones vacías cuando se aíslan de su totalidad dialéctica, o cuando se las oponen entre sí sólo formalmente. Así lo expresa Hegel:

El espíritu es el pensar en general y el hombre se diferencia del animal por pensar. Pero, no hay que representarse que, por una parte, el hombre sería pensante y, por otra parte, volitivo, y que él tendría en un bolsillo el pensar y en el otro el querer, pues esto sería una representación vacía. La diferencia entre pensar y voluntad es sólo la diferencia entre la actitud teórica y la práctica, pero no son algo así como dos facultades, sino que la voluntad es un modo especial del pensar, el pensar como trasladándose a la existencia sensible (1).

(1) Ibid., Pr.4., Ad., p.63

La voluntad universal es la voluntad abstracta; es esta la que aún no se ha determinado y, por consiguiente, es capaz tanto de asumir cualquier contenido como de sustraerse del mismo. Pero aún cuando no se encuentre determinada por nada lleva dentro de sí la capacidad de llegar a ser voluntad particular. Así lo expresa Hegel:

La universalidad de esta voluntad libre para sí es la simple relación formal, autoconsciente y además sin contenido consigo misma en su singularidad, es el sujeto como persona (1).

Ciertamente que sólo mediante la voluntad puede el individuo salir de su aislamiento y entrar en el Estado. Pero así como todo Estado y toda filosofía, por ser tales no se convierten en verdaderos, de forma análoga se dan en la voluntad concepciones abstractas de la misma que por ser tales no la convierten en verdadera, es decir, en Voluntad libre. En otros términos, la voluntad que no adopta ninguna determinación no es ninguna voluntad verdadera: "Una voluntad que nada decide, dice Hegel, no es una voluntad real" (2). Por permanecer constantemente indeterminada se podría transformar en una mala voluntad, que para ser tal, buscará un "infinito malo":

La voluntad puede asimismo renunciar de nuevo a lo escogido en la decisión. Pero con esta posibilidad de

(1) Ibid., Pr. 35., p.90

(2) Ibid., Pr.13., Ad. p.71

rebasar cualquier contenido, reemplazado hasta el infinito, la voluntad no sobrepasa la finitud (1).

En consecuencia, el infinito no es malo por el simple hecho de ser infinito, sino por el hecho de no ser capaz de darse alguna determinación o por no guardar su vínculo con lo finito.

Es necesario afinar, la connotación ético-valorativa que tiene la expresión "infinito malo" en este contexto. Dicha expresión se refiere aquí a la figura hegeliana que corresponde al "alma bella". El "alma bella" no quiere mancillarse por su contacto con el mundo, sino que quiere permanecer siempre limpia. Pero queriendo ser pura se paraliza y no puede obrar ya que la acción la llevaría a las determinaciones con las cuales perdería su belleza. A esa "alma bella", dice Hegel,

le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad... un alma bella desventurada, como se le suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube que se disuelve en el aire (2)

(1) Ibid., FD., Pr.16., p.73

(2) Hegel., Fenomenología ... (1981) p. 384

El infinito hegeliano no puede interpretarse en este contexto como un abismo (1), sino como el resultado de la unidad producida entre un infinito no determinado aún y un finito aislado, pero igualmente abstracto. A través de dicha unidad el infinito se determina y el finito sale de su abstracción. Así lo explica acertadamente Mure:

Hegel llama infinito no a la carencia de fin característica del mundo de las cosas finitas (ese es el infinito espíreo) sino a la naturaleza de lo que contiene en sí su propia negación (2).

El concepto de "infinito malo" lo clarifica también otro intérprete hegeliano en los siguientes términos:

El infinito real, concreto es el que se pone por sus determinaciones en la sociedad y sale de su abstracción para hundirse en la finitud pero se da cuenta de que esa finitud necesaria para ser consciente de su ser, es aparente, en tanto, que no es lo permanente, pero a la vez es un paso necesario para llegar a ser infinito concreto (3).

Sintetizando lo dicho hasta ahora podemos concluir que la relación hegeliana establecida entre lo infinito y lo finito es la misma que se da entre la voluntad natural y la voluntad libre; tal relación no puede ser distinta a

(1) Valcárcel, A., Hegel y la Ética, (1988) p.154

(2) Mure, G.R., La Filosofía de Hegel, (1988) p.34, Nota: 24.

(3) Royce, J., El Espíritu de la Filosofía Moderna, (1947) p. 35

una relación dialéctica. La voluntad particular es la voluntad que decide tomar una determinación y, por ende, negar su aislamiento inicial para poner algo como su objeto a la vez que se pone ella misma en dicho objeto. La voluntad abstracta es, entonces, ineficaz para concretarse, aunque pueda asumir cualquier contenido y negarlo a la vez. La voluntad particular, la voluntad determinada, también es incompleta mientras permanezca aislada de la universal. Ambas se superan mediante su respectiva negación (1).

El determinarse de la voluntad libre niega la existencia de la voluntad natural y de lo abstracto que hay en ella. Es así que lo determinado no puede existir

www.bdigital.ula.ve

(1) La temática de la dialéctica entre lo universal y lo particular la discute magistralmente Hegel cuando analiza la relación entre la certeza sensible y lo permanente, preguntándose por la esencia del "aquí" y del "ahora". Así nos dice que: "el ahora, que es noche, se conserva, es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar como algo que es, pero se muestra más bien como algo que no es (Fenomenología..., p.35). La relación hegeliana entre lo universal y lo particular puede tener múltiples aplicaciones en nuestra vida diaria. Como bien lo explica, J. Royce: "La juventud no conoce su propio espíritu profundo, la madurez y la vejez descubren reflexiva-mente una parte de lo que significa la juventud... Todo sentimiento, todo carácter, todo pensamiento, toda vida, existen para nosotros sólo en la medida en que pueden considerarse desde afuera y verse a distancia, en la medida en que pueden reconocerse por otros que no sean ellos mismos y formularse otra vez en términos de nueva experiencia " Espíritu de la Filosofía Moderna, (1947), p.35.

sin lo indeterminado, ni lo indeterminado tiene realidad alguna sin lo determinado o, en palabras del mismo Hegel,

La actividad de la voluntad, esto es, superar las contradicciones entre subjetividad y objetividad y trasladar sus finalidades desde aquella determinación a ésta y, a la vez, permanecer cabe sí misma en la objetividad es... el desarrollo del contenido sustancial de la idea (1).

Hasta ahora ha quedado implícito en el uso del término "voluntad" el término "libertad". "La libertad es una determinación fundamental de la voluntad del mismo modo que, análogamente, el peso es una determinación fundamental de los cuerpos" (2). Una persona sin voluntad propia o sin "voluntad libre" carece, por consiguiente, de libertad. Es a esta situación a la que llamará Hegel "enajenación". La enajenación, como momento dialéctico es un "mal necesario" en el sistema hegeliano. Antes de que la conciencia acceda al Estado ético, sólo gracias a mi voluntad puedo ser dueño de algo que no puede ser dueño de sí mismo, que me es ajeno; o sea, dueño de cosas de las cuales puedo llegar a apropiarme. La propiedad, de nuevo, es el requisito fundamental para que florezca la libertad toda vez que

todas las cosas pueden llegar a ser propiedad del hombre porque él es voluntad libre... Por consiguiente, cada uno tiene derecho a hacer su voluntad con la

(1) Hegel., FD., Pr. 23., p. 30

(2) Hegel., FD., Pr. 4., Ad., p. 52

cosa... La cosa como exterioridad no tiene autofinalidad alguna, no es la infinita referencia de sí a sí misma, sino que es algo externo a sí misma (1).

Pero un hecho cierto contradice lo anterior: hay, seres inapropiables de los cuales busca el hombre apropiarse impropriamente. También puede el hombre querer que otro se haga dueño de lo que él solamente puede ser dueño. En este último caso se produciría lo que Hegel denomina enajenación; sólo en ese momento se producirá la quiebra de la voluntad libre. Ello queda paradigmáticamente ejemplificado en el caso de la "enajenación del saber":

Conocimiento, ciencias, talentos, etc. son propios ciertamente del espíritu libre y le son algo interno y no externo, pero igualmente, puede el espíritu darles mediante la exteriorización una existencia empírica externa y enajenarlos y de ese modo son colocados bajo la determinación de cosas (2).

Mientras se mantenga libre la voluntad, esta no se puede extrañar y no puede, por lo mismo, pasar a ser una cosa que podemos enajenar a otro y que ese otro pueda apropiarse y disponer a su antojo y beneficio. Mi voluntad solo se manifiesta como voluntad libre precisamente cuando está en presencia de cosas que no son libres. Pero no es libre, como ya hemos dicho, un sujeto que en su actuación

(1) Ibid., Pr.44., Ad. p.96

(2) Ibid., Pr.43., Ob. p.95. A este respecto es ilustrativo contrastar lo dicho aquí por Hegel con lo dicho por L. Silva en su obra: Marx y la Alienación, (1981).

se conduce únicamente por su capricho o por su libre arbitrio; pero tampoco lo es quien actúa guiado por lo que le dictaminan los demás. En ambos casos podemos hablar apropiadamente de "enajenación de la voluntad" o de una voluntad no-libre (1).

Enajenar es, entonces, en este contexto, sinónimo de cosificar, de convertir en cosa algo que originariamente no lo era; es condicionar lo que de por sí debería ser incondicionado o, como diría Schelling,

Es la acción por la cual algo se hace cosa, condicionado es lo cosificado, lo que significa al mismo tiempo que nada puede ser puesto como cosa por sí mismo, o sea que una cosa incondicionada es una contradicción. Incondicionado es, en efecto, lo que no es hecho cosa ni puede ser hecho cosa (2).

www.bdigital.ula.ve

(1) Karl Marx usará expresiones sobre el sentido de la alienación muy parecidas a las de Hegel; por ejemplo en el siguiente pasaje: "Por último llegó un momento en que todo lo que los hombres habían venido considerando como inalienable se hizo objeto de cambio, de tráfico y podía enajenarse... virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc., todo, en suma, pasó a la esfera del comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal" (Miseria de la Filosofía, (1971), p.12).

(2) Schelling., Del Yo como Principio de la Filosofía, (1797) citado por G. Lukacs en su Joven Hegel, p.519). Notamos en este respecto una marcada diferencia entre Schelling, Hegel y Marx. Al comparar el texto de Schelling con textos de estos autores, vemos que para Schelling nada de lo que es incondicionado puede llegar a ser condicionado. En Hegel y en Marx, en cambio, existen talentos, conocimiento, ciencia y conciencia que, no pudiendo ser cosificados, en la realidad pasan, sin embargo, a la esfera de lo externo, de la enajenación, convirtiéndose de ese modo en cosas apropiables y, de hecho, apropiadas impropriamente por una clase.

Sólo por poseer voluntad, dice Hegel, es que el individuo adquiere cosas. En tal adquisición el individuo se determina a sí mismo como sujeto; la propiedad privada es prioritaria para que ello se realice. Aquí podríamos recordar de nuevo la diferencia entre Hegel y Platón: la cual constituye una ejemplificación del valor diferente de la propiedad para ambos pensadores. Platón, dice Hegel, en su Estado simboliza todo "lo injusto respecto a la persona, el ser ésta incapaz de propiedad privada" (1). Pero añadirá seguidamente, sólo ejerciendo su libertad, al desplegar su derecho a la propiedad, es como el individuo puede comenzar a determinarse como voluntad libre. Este fenómeno, el cual caracteriza paradigmáticamente al mundo moderno, dice Hegel, no lo conoció el mundo antiguo:

En verdad hace un millar y medio de años que la libertad de la persona comenzó a florecer mediante el cristianismo, y ha llegado a ser un principio universal para una parte por lo demás pequeña del género humano. Pero la libertad de la propiedad ha sido reconocida como principio aquí y allá desde ayer, por así decirlo (2).

De la lectura de este texto debemos inferir entonces que vinculado al concepto de propiedad privada está el concepto de igualdad. En efecto, decir que poseemos cosas es significar con ello que existen desigualdades entre los

(1) Hegel, FD Pr.46, Ob., p.97

(2) Ibid., Pr.62, Ob., p.109

individuos ya que la connotación del término "posesión" lleva implícita la aceptación de lo significado por el término "desigualdad". Sólo en tanto cuanto las personas puedan poseer cosas, dirá Hegel, tendrán la facultad de poseer "en sí" o de ser iguales. En cuanto al desarrollo de sus posesiones, entrando en relación con otras voluntades y en igualdad de facultades posesivas, las posesiones serán siempre, sin embargo, desiguales. Hegel lo expresa diciendo que:

aquí la igualdad sería únicamente la igualdad de las personas abstractas como tales, fuera de la cual precisamente cae todo lo que concierne a la posesión, este campo de la desigualdad (1).

El mismo principio usado por Hegel para relacionar al sujeto con el Estado -el principio de la dialéctica de los contrarios- nos lleva a afirmar en este contexto que no se pierde la dimensión moral o ética cuando se explica la propiedad como el fundamento de la moral, "aunque la primera realidad de mi libertad está en una cosa externa y es de ese modo una realidad defectuosa" (2).

Sintetizando lo dicho hasta ahora podemos decir que la libertad fundada en la propiedad privada constituye el primer nivel de la voluntad libre. Este no será el único nivel ya que, como lo anotáramos anteriormente, sigue el

(1) Ibid., Pr.49., Ad., p.100

(2) Hegel, FD, Pr.41., Ad., p.94

nivel de la moralidad y por último el de la eticidad. El concepto hegeliano de la desigualdad causada por la posesión no implica, sin embargo, el concepto de desigualdad natural. Según Hegel, los individuos no nacen para ser esclavos o para ser libres.

De ser adecuada nuestra interpretación, es erróneo concluir, como lo hace Amelia Valcárcel, que "el amo y el esclavo que han luchado para reconocerse, nunca pueden alcanzar su verdadero reconocimiento" (1). Hegel respondería a esta afirmación diciendo que el derecho a hacerse libre es absoluto; este lo consigue el individuo solamente al hacerse ciudadano del Estado, al superar su voluntad natural o su libre arbitrio. Tal derecho "yace en la naturaleza del asunto... El esclavo tiene su derecho absoluto a hacerse libre" (2). Existe entonces una tendencia innata, diríamos, a la libertad y, por tanto, a buscarla a través del medio más adecuado: la educación de la voluntad.

Esto es así ya que la igualdad social, como una consecuencia de la posesión individual, la ve Hegel emparentada con la laboriosidad, con el trabajo. Interpretando lo dicho por Hegel con un contraejemplo

(1) Valcárcel, Amelia., Hegel y la Ética, (1988), p.161

(2) Hegel., FD., Pr. 66., Ad., p.112

podríamos decir que en caso que unos pobres se hicieran ricos sin el esfuerzo debido (Vgr., por un golpe de suerte, como ganarse la lotería) no lograrían mantenerse en tal condición social por no haber sido formados para el ejercicio de su libertad. Lo que únicamente les llevaría a dejar su estado natural primitivo sería la educación de su voluntad.

Lo más destructivo de la pobreza, señala Hegel, radica aquí; la masa pobre lo es debido a la situación de desequilibrio en que viven sus individuos, producto ello tanto de su falta de laboriosidad como de su pobreza educativa. Esto es lo que los conduce a "la rebelión interna contra la riqueza, contra la sociedad, el gobierno" (1).

Hegel parece entonces no estar de acuerdo con que la pobreza exista; para él la pobreza no es algo moralmente justificable puesto que ésta lleva a los individuos a no poder depender de sí mismos convirtiéndolos, por ende, en esclavos, o en seres dependientes de otros. Cuando el sujeto se encuentra en el estado de naturaleza acepta ingenuamente esa condición de dependencia externa puesto que en dicho estado:

Ningún hombre puede sustentar su derecho, pero en situación de sociedad la carencia cobra en seguida la forma de una injusticia, que se hace a esta o a

(1) Ibid., FD., Pr. 244., Ad., p.248

aquella clase. La importante cuestión de cómo sería remediada la pobreza es una cuestión relevante que agita y martiriza a la sociedad moderna (1).

-
- (1) Ibid., Pr. 44., Ad., p. 249. Nuestra propia sociedad venezolana no escapa a esta interrogante. En efecto las cifras de pobreza crítica aumentan cada día encontrándose para este problema solución ni en el Estado ni en la sociedad civil. Dicha situación de pobreza vuelve esclavo al sujeto, lo enajena al no ser dueño de su trabajo. Sin sostener con ello la inexistencia de la enajenación en las sociedades ricas, esta situación la explicará Marx como producto de la explotación que hace el capitalista del obrero y no tanto, como quiere Hegel, como resultado de la poca laboriosidad del trabajador: "El proceso de donde salieron el obrero asalariado y el capitalista tuvo como punto de partida la esclavización del obrero. En las etapas sucesivas, esta esclavitud no hizo más que cambiar de forma: la explotación feudal se convirtió en explotación capita-lista" (Capital, T.I, p.609). Notamos aquí algunas semejanzas y grandes diferencias entre los planteamientos de Hegel y Marx. Esto parece ser lo característico al comparar estos dos filósofos en torno a este problema. Hegel dice al respecto que "el que uno sea esclavo yace en su propia voluntad, así como yace en la voluntad de un pueblo el que esté so-juzgado" (FD, Pr.57, Ad. p.105). Dejando de lado estas diferencias diremos que tanto para Marx como para Hegel la pobreza y la esclavitud no se pueden aceptar moralmente. Para ambos esa situación de enajenación constituye un paso necesario para arribar, en el caso hegeliano, al Estado y, en el caso marxiano, a la sociedad sin clases. Ambos pensadores ven la pobreza como algo que no constituye un fin en sí mismo y que necesita ser solucionado. En la solución difieren, sin embargo. Para Hegel la respuesta está en la voluntad del pueblo cuando se transforma educativamente en voluntad libre y se incorpora al Estado; mientras que en Marx la problemática se resolverá únicamente cuando se supere la división de clases sostenida en el capitalismo como sistema de vida social, cuando se supere el estado de "capitalismo salvaje" en que yace sumergido el hombre contemporáneo. En torno a estos temas se desenvuelven todas las discusiones contemporáneas sobre "reforma" o "revolución" y sobre la participación revolucionaria de los miembros de la Iglesia (católica o protestante) en asuntos terrenales. Como es ya plenamente conocido, la Teología de la Liberación, o de la revolución más bien, (Cfr. A. Fierro, El Evangelio Beligerante, 1975) ha hecho correr ríos de tinta en predios

Esta situación habrá de ser superada si de lo que se trata es de que el individuo humano se distinga del animal, de una planta o de una piedra. Pero esto sólo se conseguirá, dirá Hegel de nuevo, a través del disfrute de la propiedad. Por ello el fin de la esclavitud llegará una vez que ésta sea negada por medio del trabajo, productor de propiedades. Sólo entonces se establecerá el Estado ético:

El punto de vista con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, está más allá que el punto de vista no verdadero, en el cual, el hombre como ser natural y únicamente como concepto que es en sí es, por consiguiente, apto para la esclavitud (1).

Sintetizando lo dicho hasta ahora, diremos que la enajenación será superada solamente cuando la persona abandone su estado natural, o cuando sea capaz de reflexionar sobre sí misma y negar así su voluntad natural. De no hacerlo,

eclesiásticos y no eclesiásticos. Mucho de esto tiene que ver con la interpretación hegeliano-marxista del mensaje cristiano. Entre tales interpretaciones baste con señalar, a modo de ilustración, Hugo Assman, Teología desde la Praxis de la Liberación (1976); José P. Miranda, Marx y la Biblia (1972); J. Miranda, Marx Against The Marxists (1980); Roger Vekemans, S.J y Juan Cordero, editores, Teología de la Liberación: Dossier Alrededor de "Libertatis Conscientia" (1988); Roberto Jiménez, "Teología de la Liberación: Proyecto Histórico y tres de sus Conceptos Claves", Paramillo (UCAT) N. 55, 1986, pp. 5 - 200). Resalta el contraste de lo dicho en estos textos con lo afirmado por la ortodoxia, como por ejemplo: Tomás Bokenkotter, Essential Catholicism (1986); Hans Küng, On Being a Christian (1974).

(1) Hegel., FD., Db., p.105

la Voluntad natural le someterá pasivamente al mundo exterior y, por tanto, le subyugará a otras personas. El paso liberador se producirá, dice Hegel, tanto por el trabajo del individuo cuanto por el miedo a la muerte:

El trabajo del esclavo terminará mostrándole que él puede desligarse de la naturaleza, pues tiene que reprimir sus instintos; no podrá satisfacerlos, puesto que la voluntad del amo instalada en él, hace que reprima sus deseos de consumo. Y como sabe que el amo puede matarlo, sentirá en él la presencia de la muerte, el señor de lo absoluto, que le mostrará que no está atado a nada y así, se producirá lo que él, por su voluntad, en lucha contra el amo no pudo ni quiso producir (1).

Llegamos así a la conclusión general de que carece de fundamento el afirmar que Hegel defiende un estado permanente de esclavitud en la humanidad, o que el Estado puede convertirse en amo de los individuos. De ser nuestra afirmación válida, entonces no estarían en lo cierto aquellos intérpretes de Hegel que dicen que este filósofo siempre trató de justificar el estado prusiano como amo absoluto del individuo. De ser este el caso, Hegel sería un apologista irremediable de la sumisión y por tanto de toda suerte de totalitarismo. Esta parece ser la tesis que sostiene, entre otros, Karl Popper. En este respecto parece más prudente aceptar la interpretación de la filosofía hegeliana realizada por Engels:

Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, nada absoluto, consagrado; en todo pone de relieve su

(1) Hegel., Fenomenología..., citado por E. Vázquez en su escrito ¿Qué es la Dialéctica?, (1965), pp. 110-111.

carácter perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso de lo inferior a lo superior (1).

Al apuntar a este ascenso, apuntamos al progreso de lo humano en el hombre, progreso histórico que busca como fin último la libertad de la Voluntad. A pesar del peligro historicista implícito en esta afirmación (2), no dudamos en afirmar que es aquí donde radican las similitudes entre Hegel y Marx. Pero, por igual, los contrastes. Las diferencias las establecerían los contenidos diferentes con lo cuales ambos filósofos llenan el vacío de los términos "libertad" y "Voluntad" y su relación histórica y formal. En otros pensadores, sin embargo, la esencia del trabajo y su realización individual-social -la educación- guardan, entonces, estrecha relación con lo connotado por la expresión "Voluntad Libre" y por tal motivo estos serán los temas a desarrollar en el capítulo siguiente. Con estas reflexiones concluiremos nuestra investigación.

(1) Engels F., y Plejanov., Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, (1975) p. 22. Más crítica y equilibrada aún es la posición de Karl Marx: "Muchas partes de la Filosofía del Derecho se corresponden a la Edad Media y a la constitución política prusiana. Pero no es menos cierta la influencia de la Revolución Francesa, esto es, de la revolución burguesa sobre el pensamiento de Hegel: los derechos del hombre y del ciudadano aparecen en la Filosofía Política de Hegel" (Marx, Escritos de Juventud (1959) p.474., Prefacio a la FD, p. 34).

(2) Cfr. K. Popper, La Miseria del Historicismo (1972)

CAPITULO VIII

LA REALIZACION PRACTICO-EDUCATIVA DE LA SUBJETIVIDAD ETICA

En los capítulos anteriores hemos visto la necesidad de utilizar algunos textos de Marx y de Feuerbach buscando interpretar mejor el pensamiento hegeliano. Tal intento hermenéutico nos ha conducido a comparar tales filósofos en torno al problema objeto de nuestro estudio: la voluntad libre. Casi al término de nuestra investigación vemos la necesidad de realizar una aproximación más sistemática a tales pensadores a fin de examinar, a través de sus respectivas posiciones, el tema tratado para que éste quede bien delimitado. Ello, creemos, se podría lograr contraponiendo la "voluntad libre" y la "voluntad enajenada", temática esta que haría coincidir a Hegel y Marx, pero que también los separaría radicalmente. Examinaremos brevemente en este capítulo la obra juvenil de Marx y, como introducción, la obra de Feuerbach.

Es bien sabido que junto con Marx, Engels le reprocha a Hegel ser inconsecuente en su filosofar aunque, aclara "la inconsecuencia no estaba en admitir móviles ideales, sino en no remontarse partiendo de ellos hasta sus causas determinantes" (1). Sin embargo, antes de Engels y Marx

(1) Engels, F. y Plejanov, L. Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana, (1975), p.54.

Engels y Marx, Ludwig Feuerbach ya había cuestionado los planteamientos hegelianos por ser más teológicos que filosóficos. Tanto en sus Tesis Provisorias para la Reforma de la Filosofía como en Principios de la Filosofía del Futuro Feuerbach expresa cómo en los escritos hegelianos se aliena al individuo al sacarlo de sí mismo y transferir sus facultades humanas a un ser extraño, a un ser divino (1). La causa de tal actitud esencialista la encuentra Feuerbach en la lógica hegeliana la cual, según él, "es la teología reducida a la razón y al presente, la teología convertida en lógica" (2). En la tesis 13 de sus Tesis Provisorias, aclara aún más este pensamiento al decir que,

la esencia (Wesen) de la teología, es la esencia (Wesen) del hombre trascendente, proyectada fuera del hombre; la esencia (Wesen) de la lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre colocado fuera del hombre (3).

Aquí radica, dice Feuerbach el error fundamental de la filosofía hegeliana: no captar el ser humano como un individuo real, concreto, sino como medio para justificar

(1) Resulta interesante recordar aquí las consecuencias políticas postmodernas de esta afirmación, desde una perspectiva negativa, por influencia de Nietzsche, y desde una perspectiva positiva por influencia de Heidegger (Cfr. Stephen K. White, Political Theory and Postmodernism, 1991)

(2) Feuerbach, Ludwig., Tesis Provisorias para la Reforma de la Filosofía Tesis (1964), N. 12, p. 50

(3) Ibid. Tesis N. 13, p. 50

la teología y, por su intermedio, a Dios. Esta será la misma acusación que le hará Marx a Hegel.

Dicho lo anterior en términos éticos -como éstos los hemos interpretado en nuestro trabajo- Hegel transfiere la voluntad del sujeto de carne y hueso a la voluntad divina. Por ende, dicha voluntad no sería una voluntad libre sino totalmente determinada por algo externo a ella; sería entonces una voluntad enajenada.

Según Feuerbach, la causa de tal enajenación reside en que Hegel no puede entender el pensar como pensar humano; lo ve únicamente como un pensar abstracto, como un pensar en el que se ha suplantado su esencia por algo que se le enfrenta como extraño. Un pensar así está objetivado y peor aún, tiene necesidad de objetivarse pero, además, de enajenar al sujeto. Este sólo se hace libre como sujeto abstracto, como sujeto lógico: "La lógica es el pensar en el elemento del pensar, o el pensamiento que se piensa a sí mismo, el pensamiento como sujeto sin predicado" (1). Los sujetos reales, los de carne y hueso, dirá Feuerbach, los transforma Hegel en predicados y los predicados en sujetos.

(1) Idea.

En su Critica al Derecho del Estado Hegeliano, contraponiéndose a la anterior afirmación, Marx planteará posteriormente la necesidad de volver al hombre mismo, pero no a su concepto abstracto, sino al ser humano que vemos, no el que imaginamos con el pensamiento (1). Esto que será casi una obsesión en el joven Marx, el Marx de los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, ya lo planteaba Feuerbach, para quien lo fundamental era invertir los conceptos hegelianos de finito e infinito:

- (1) Las relaciones y diferencias entre los tres pensadores examinados -Hegel, Feuerbach, Marx- son tratadas con gran claridad por Martin Rüber en ¿Qué es el Hombre?, (1994). Allí el autor reconoce que el sistema de Hegel "ha ejercido una influencia decisiva no sólo en la manera de pensar de una época sino en su misma actitud social y política". Tal influencia, nos advierte Rüber, "ha favorecido la desposesión de la persona humana concreta y de la sociedad humana concreta en favor de la razón del mundo, de sus procesos dialécticos y de sus transformaciones objetivas" (Cap. III, p. 41). Una interpretación distinta es la que lleva a cabo el profesor García Bacca al examinar la antropología marxiana desde una perspectiva hegeliana, en su Curso Sistemático de Filosofía Actual, Cap. I, (1991). Allí, en total acuerdo con Hegel -cuyo pensamiento llena de contenido "marxiano"- y Feuerbach, dice: "El hombre sensible natural, o simplemente el hombre natural es presupuesto necesario, mas no suficiente para la historia, -aún del mismo hombre. La antropología natural del hombre es, según esto, simple condición o presupuesto solo necesario para antropología sobrenatural (dialéctica) del hombre" (p. 165. Subrayado en el original). Una interpretación diferente pero no por ello menos interesante, es la de Georgy Markus en su Marxismo y Antropología, (1974), especialmente en su capítulo I: "El Hombre como ser Natural Universal", pp. 9 - 27 y la de Roger Garaudy en su Perspectivas del Hombre (1959).

La misión de la verdadera filosofía no es reconocer lo infinito como finito sino reconocer a lo finito como infinito, o no poner lo finito en lo infinito sino lo infinito en lo finito (1).

Tanto para Feuerbach como para Marx lo finito sería, entonces, el hombre concreto. Pero para Feuerbach lo finito, en el sentido que le atribuiría Hegel a este término, sería Dios. El hombre llega a ser lo infinito al develar en sí mismo la naturaleza divina como su naturaleza esencial: el hombre es Dios y Dios es el hombre.

Feuerbach observa así cómo lo absoluto, postulado por la teología como Dios, al no necesitar para su existencia de lo perecedero, tampoco tiene El mismo necesidad de existir. El verdadero ser no puede ser otro que el ser de lo finito, el ser caduco o perecedero, el único ser que nuestros sentidos captan; dicho ser es el hombre. Por ello, es el hombre ahora el que nos interesa, dice Feuerbach; no es el ahora que permanece cuando pasan todos los ahora sensibles, como afirmaba Hegel en su Fenomenología, sino más bien el ahora de cada momento particular. El ahora imperecedero existe, entonces, porque antes han existido los ahora perecederos. Aquel es producto de estos (2).

(1) Feuerbach, L. Tesis Provisionarias..., Tesis n. 27, p. 54

(2) De aceptar esta interpretación de la postura feuerbachiana, creemos, se destruiría el concepto hegeliano de lo universal en pro de lo particular. Ello imposibilitaría su relación dialéctica y, por tanto,

Feuerbach analiza lo contradictorio, en el intento hegeliano, de querer substituir la filosofía por la teología. Lo finito en la filosofía hegeliana, argumenta, ha salido con la peor parte. Pero ello en realidad no es así; al contrario, lo finito resulta ser en ella el triunfador ya que la materia -que representa en Feuerbach a lo finito en oposición al espíritu que es lo infinito-, en lugar de quedar destruida por la Idea se hace divina.

Feuerbach sustenta estas tesis partiendo del análisis de la dialéctica "finito - infinito" en Hegel. Lo infinito es tomado en la filosofía hegeliana como lo verdadero, siendo lo finito lo no-verdadero. Pero, si bien es cierto que lo infinito se sustentaría por sí mismo, argumenta Feuerbach, necesitaría de lo finito para ser infinito concreto, vale decir, no abstracto. En tal sentido lo finito no sería consistente por necesitar de lo infinito. Pero, por otra parte, sin lo finito lo infinito también carecería de realidad. Debemos concluir, dice Feuerbach, que lo finito tiene, como lo infinito, consistencia propia:

Sólo se exige al pensamiento que se realice, que se sensibilice, porque inconscientemente está presupuesto al pensamiento la realidad, la sensibilidad

dificultaría el paso de la voluntad natural a la voluntad libre. (Cfr. Roger Garaudy, Dios Ha Muerto: Estudio Sobre Hegel, (1973); Lucio Colletti, A. Kojève, La Concepción de la Antropología y del Ateísmo en Hegel, (1973).

independiente del pensamiento como su verdad... Pero, no obstante, ya que conscientemente se parte de la verdad del pensamiento, se expresa la verdad de la sensibilidad sólo post-factum y se convierte a la sensibilidad únicamente en atributo de la idea; lo cual es una contradicción, pues la sensibilidad sólo es atributo, y sin embargo, sóloamente ella confiere verdad al pensamiento (1).

Según Feuerbach esta contradicción hegeliana respecto a la sensibilidad (lo finito) se debe a la postura gnoseológica de Hegel la cual le hace partir, no de lo que captan los sentidos, sino de algo distinto a los sentidos mismos que, de otra manera, representarían sus objetos apropiados. En realidad se tendría que partir de los mismos sentidos aunque no se lograra captar sus objetos tales y como estos son en sí mismos. Hegel, dice Feuerbach, no se atreve a pensar en la prioridad de los sentidos con respecto al pensamiento mismo. Al ver el pensar como anterior al ser, el ser se le aparece como posterior al pensar; no llega así a ningún ser verdadero sino únicamente a la abstracción pura del término "Ser".

En sus tesis y principios están contenidas las objeciones fundamentales de Feuerbach a Hegel. Sin embargo Feuerbach también le reconoce méritos a Hegel; este se le aparece como un pensador muy superior a todos los filósofos anteriores a él. No se trata de que los elementos positivos de tales pensadores los encuentre

(1) Feuerbach, L., Principios de la Filosofía..., (1964) N.59, p. 141

Feuerbach, en la filosofía hegeliana, separados de los negativos; muy por el contrario, ambos elementos se hallan en ella relacionados pero abigarradamente.

Hegel realiza una interpretación positiva de la dialéctica, dice Feuerbach; cuando la define como "la pura forma de la vida misma", y no como un simple arte subjetivo. Por consiguiente, en la ciencia de la lógica la dialéctica, como arte del pensar, no es externa a su objeto (11). La dialéctica hegeliana, sentencia Feuerbach, consiste en que lo que primeramente es independiente y es considerado así hay que rebajarlo a un simple momento, a una determinación parcial y elevarlo entonces a la totalidad (12).

Para Hegel, según Feuerbach, la dialéctica consiste en tomar una abstracción, un término aislado (v.gr. la moral, el Estado, lo subjetivo, la voluntad particular, etc.) para luego demostrar su falsedad y la necesidad de su negación; negación que lleva implícita en sí misma. En otros términos, el entendimiento hegeliano es necesario sólo para determinar el concepto mediante la negación.

A) respecto podemos decir que aún teniendo en mente las limitaciones que señaláramos al inicio, la aclaración feuerbachiana del concepto hegeliano de "entendimiento" es

(11) Feuerbach, L. Lecciones Sobre Historia de la Filosofía. (1964) Lección XX. pp. 7 - 8.

(12) Ibid., Lección XX. pp. 7-8

fundamentalmente positiva ya que "el entendimiento es el que establece, fija la diferencia... no concibe la identidad, el que ve solamente lo finito" (1). El entendimiento, podemos afirmar siguiendo a Feuerbach, capta las diferencias siendo, no obstante, incapaz de superarlas. Por ello permanece en ellas no pudiendo concebir la unidad de las mismas; dicha unidad sólo la alcanza la Razón. Pero, a pesar de esta deficiencia, el entendimiento no puede ser descartado.

La Razón sólo comenzará a funcionar cuando tenga presentes los datos separados que le ofrecerá el entendimiento. Sólo tomando en cuenta tales datos, los cuales aparecen opuestos y por ello aislados, se podrá efectuar su unificación (2). Pero la unificación real, concreta, la lleva a cabo sólo el hombre real, concreto, la subjetividad encarnada o, como diría Marx, el hombre

como ser consciente de su especie, es decir, como un ser que se comporta hacia la especie como hacia su propio ser o hacia sí mismo como un ser de la

(1) Ibid, Lección XIX, p.3

(2) Cabe recordar aquí a Schelling quien, por ignorar el principio del entendimiento se muestra incapaz de captar las diferencias existentes en lo absoluto. A este lo define como una unidad cerrada en sí misma. El tema del entendimiento y la razón, es tratado adecuadamente por Lucio Colletti en su Marxismo y Hegel, (1977), en sus capítulos II y III. Estos temas los trata magistralmente Charles Taylor en su Hegel, (1991), Capítulos XVIII y XIX.

especie... Es sólo y precisamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre, por tanto, comienza a manifestarse realmente como ser genérico. Esta producción constituye su vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra suya, como su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genérica del hombre: aquí se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él (1).

En los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844 considera Marx que Feuerbach ha contribuido a la Filosofía principalmente desde tres aspectos. Primeramente, demostrando que la filosofía no es otra cosa que la religión hecha pensamiento (2). Efectivamente para Feuerbach, la misión de la filosofía después de Hegel estaba limitada a convertir la teología en antropología. De ese modo le quitó a la filosofía la aparente solidez de "ciencia divina" mostrándole su "revés humano" al absoluto hegeliano y, por ende, la necesidad real del Estado hegeliano.

Para que la voluntad del sujeto alcanzara la libertad sólo bastaría, según Feuerbach, una comunidad de amor entre los hombres. Con ello busca demostrar Feuerbach que lo universal no es distinto de la unidad de todos sus particulares; de acuerdo a esta interpretación, para Feuerbach, entonces, Hegel trata los problemas humanos de

(1) Marx, K. Manuscritos Económico-Filosóficos (1968), p.178 (Subrayado en el original).

(2) Ibid., pp. 81 - 82

una manera no humana, pero de lo que se trata es de hacerlo humanamente. Esta es la posición típica de Feuerbach en el Principio N. 6 de su Filosofía del Futuro. Allí lo expresa de la siguiente forma:

Las pruebas de que la esencia (Wesen) divina es la esencia (Wesen) de la razón o inteligencia, reside en que las determinaciones o propiedades de Dios - en la medida naturalmente en que estas propiedades son racionales o espirituales y no son determinaciones de la sensibilidad o de la imaginación- son propiedades de la razón (1).

La división de la teología entre un mundo sensible carente de significado y el mundo divino, dueño de toda significación, comenta Feuerbach, se traslada en el sistema hegeliano en su totalidad al terreno de la fundamentación metafísica. Este, según Marx, es el primer aspecto de la crítica de Feuerbach a Hegel. Allí se separa el ser sensible del pensar:

La doctrina hegeliana de que la naturaleza, la realidad es puesta por la idea, es únicamente la expresión racional de la doctrina teológica de que la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto (2).

Un segundo aspecto de la crítica de Feuerbach a Hegel radica, según Marx, en el desarrollo del lado negativo de la crítica misma. ¿Hasta qué punto, se preguntará Marx, el

(1) Feuerbach, L. Principios de la Filosofía del Futuro, (1964), No. 6, p. 74

(2) Feuerbach, L. Tesis Provisorias (1964), No. 52, p. 64.

buscar Feuerbach que el hombre se aleje del absoluto hegeliano hace que éste se encuentre con el hombre verdadero? Marx piensa que Feuerbach no logra realizar tal encuentro, aunque no por ello le niega el haber sido fundador del verdadero humanismo filosófico. En tal sentido, no resulta del todo perdido el esfuerzo feuerbachiano por eliminar el absoluto hegeliano. Es en este último intento en el que Marx ve uno de los aportes más positivos de la filosofía de Feuerbach: "Haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia positiva al hacer de la relación del hombre con el hombre el principio básico de su teoría" (1). Se basa Marx para realizar su crítica en el Principio N. 51 de la Filosofía del Futuro. Allí Feuerbach dice expresamente que "sólo por la comunicación, sólo de la conversación del hombre con el hombre se originan las ideas". (2)

El tercer aspecto crítico lo formula Marx al afirmar que Feuerbach yerra al "haber opuesto a la negación de la negación que pretende ser el absoluto positivo, un principio autosuficiente, fundado positivamente en sí mismo" (3). Subyace todavía en la crítica feuerbachiana la superación de la teología por la filosofía tal y como ello

(1) Feuerbach, L. Principios de... N. 51

(2) Marx, K. Manuscritos... p. 178

(3) Idea.

puede ser visto en la Filosofía del Futuro: "El misterio de la dialéctica hegeliana... niega la teología por la filosofía y después de nuevo a la filosofía por la teología" (1). Marx se muestra de acuerdo con Feuerbach, sin embargo, en relación al trastocamiento sufrido por el objeto en manos hegelianas:

No es el hecho de que el ser humano se objetiva inhumanamente, en oposición a sí mismo, sino que se objetiva diferenciándose y oponiéndose al pensamiento abstracto, lo que constituye la enajenación tal y como debe ser superada (2).

Pero aunque Feuerbach muestra el peligro de la abstracción hegeliana, como lo reconoce claramente Marx, sin embargo, este pensador no llega aún a explicar la raíz de la verdadera enajenación. Explicar tal fundamento será la tarea que se impondrá Marx. Es por ello que, a pesar de estos aspectos negativos en la filosofía de Feuerbach, Marx la considera imprescindible para superar los límites impuestos por Hegel a la filosofía misma. En consecuencia, la filosofía de Feuerbach le ofrece al socialismo soportes apropiados por lo que este filósofo, dirá Marx, ha de ser un punto de referencia obligatorio al momento de mostrar el carácter inoperante de la filosofía hegeliana, de cuyas obras, dirá Marx,

Pese a su modesto volumen, tienen más importancia que toda la literatura alemana actual tomada en

(1) Feuerbach, L. Principios de... N. 21, pp. 102 - 103

(2) Marx, K., Manuscritos ... p.181

bloque. En estos libros, no se si deliberadamente, ha dado usted al socialismo una base filosófica... la unión de los hombres con los hombres basada en la diferencia real de los hombres, el concepto de género humano transferido del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿qué son, sino el concepto de sociedad? (1).

Se ve ahora claramente como para Marx, al contrario de Feuerbach, la raíz de la enajenación no se encuentra en el concepto abstracto de "hombre" sino en la sociedad, en las relaciones que van estableciendo los individuos entre sí y dentro de la organización social y política de sus vidas. Ello se infiere de lo dicho por el mismo Marx al sostener que "la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo; es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (2).

Feuerbach, dice Marx, no ve al ser humano en este sentido; es decir, como el sujeto activo de su propia historia, sino como un ser eminentemente pasivo, sin voluntad y, por tanto, sin libertad real. Esto lleva a Marx a colocar a Feuerbach del lado de los materialistas mecanicistas, (Holbach, Diderot, Helvetius), para quienes el hombre aparece como un mero producto de las circunstancias. Es en este aspecto que Marx considera a Hegel como un pensador superior a Feuerbach y, por

(1) Marx, K., Carta a Feuerbach, 11 - B - 1884, (citado por Mario Dal Pra en Dialéctica en Marx, (1971), p. 140)

(2) Marx, K., Tesis sobre Feuerbach, N. VI

iguales razones, superior a tales materialistas, aunque Hegel permanezca en un plano aislado, mostrando al hombre en cuanto pensamiento. Así lo expresa Marx:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior, incluido el de Feuerbach, es que sólo concibe las cosas, bajo la forma de objetos o contemplación, pero no como actividad sensorial humana ni como práctica (1).

Vemos así como Marx encuentra en Hegel y en Feuerbach aspectos positivos y negativos. En sus Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, por ejemplo, refiriéndose a la Fenomenología del Espíritu, dice que ella es la expresión de

una crítica encubierta, oscura y engañosa, pero en tanto que capta la enajenación del hombre (aunque el hombre aparezca sólo como espíritu) todos los elementos de la crítica están contenidos en ella y son con frecuencia presentados y desarrollados de una manera que va mucho más allá del punto de vista de Hegel (2).

De la lectura de estos textos inferimos entonces que, de acuerdo con Marx, el ser humano es ante todo un ser ante todo activo: él mismo se produce con su acción; el ser humano no es producto de ningún ente distinto de él (3).

Al igual que lo sustentado por Feuerbach, dirá Marx que de la comunicación del hombre con el hombre, mediado

(1) Marx, K. Tesis Sobre Feuerbach, N. 1, p. 71

(2) Marx, K. Manuscritos..., p. 182

(3) Cfr. Richard Bernstein, Praxis y Acción, (1979), pp. 25 y ss.

por la praxis, es de donde surge el ser humano libre. Sin embargo, Marx difiere del planteamiento feuerbachiano al afirmar que es la sociedad la que necesita ser liberada de la alienación y no la abstracción "hombre". Por ello el sólo pensamiento y la sola comunicación, como lo quería Hegel y Feuerbach, es incapaz de hacerlo todo en la tarea de lograr que el individuo abandone su voluntad natural con vistas a alcanzar su voluntad libre. El hombre se convertirá en individuo sólo a través de su práctica social. No significa, no obstante, que con ello se elimine su dimensión intelectual.

Marx reconoce en la filosofía de Hegel más que en la filosofía de Feuerbach, un punto de partida para realizar la crítica de cualquier institución que intentase destruir la libertad individual y que, en lenguaje kantiano, buscase conducir al sujeto moral a ser tratado como medio y no como fin en sí mismo.

Dentro de este contexto el trabajo intelectual y el trabajo práctico no aparecen como opuestos, sino como complementarios (1). La complementariedad la produce el

(1) Sin embargo, el trabajo intelectual ha sido históricamente hegemónico. (Cfr. Lewis S. Feuer Marx and the Intellectus, (1969), "Marxism and the Hegemony of the Intellectual Class", pp. 53-69). Los aportes del italiano Antonio Gramsci a esta discusión son inapreciables (Cfr. Harold Entwistle, Antonio Gramsci: Conservative Schooling for Radical Politics, (1979). Jacques Texier, Gramsci, 1976).

proceso histórico que realice prácticamente la voluntad libre. Aceptar tal separación u oposición constituiría un error, tal y como lo interpreta Mondolfo,

desde el primer aparecer de profesiones intelectuales (escribas y sacerdotes en las antiguas civilizaciones egipcia y mesopotámica) a la exaltación griega de la vida contemplativa se puso como antitesis del trabajo servil y menospreciable (bánausos) atribuido al trabajo manual de los oficios y las artes (1).

La categoría de "praxis" constituye en el pensamiento de Marx, entonces, la búsqueda de la superación de la dicotomía teórica entre las posturas materialistas e idealistas. El uso de tal categoría le lleva a concluir que, si bien el trabajo material es garante de los cambios históricos, no puede, sin embargo, realizarse ignorando el trabajo intelectual, el trabajo propiamente subjetivo. Como bien lo expresa Stiehler:

Una transformación práctica de la realidad está ligada a la conciencia y tiene como requisito al hombre conscientemente activo. Pero la conciencia del hombre cuando es productora es al mismo tiempo

(1) Mondolfo, R., Problemas de Educación y Cultura, (1957)p. 20. Señala el mismo autor que también, desde tiempo de los griegos encontramos una manera diferente de ver los dos tipos de trabajo. Así, Anaxágoras explica la superioridad espiritual del hombre sobre los animales por su posesión de la mano, por su actividad trabajadora, mediante la cual al crear y desarrollar nuevos y condiciones de existencia, va creándose y desarrollándose a si mismo. Igualmente Hipócrates en su De victu sentenciaba: "conoce lo que hace" donde no hay diferencia sustancial entre el homo faber y el homo sapiens.

receptiva...ayuda al hombre a comprender las leyes y relaciones objetivas de la realidad y a basar en ellas su actividad (1).

Pero no entiende Marx la actividad del individuo humano como un hacer por hacer; junto al hacer debe estar siempre la capacidad de comprender dicho hacer. Esto lo expresa claramente en su Tesis XI sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos al mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (2), e igualmente en su Tesis VI: "Todos los misterios que des-
carrian la vida hacia el misticismo, encuentran solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica" (3).

En nuestra opinión, ha sido un error interpretar el pensamiento marxista sólo desde la visión unilateral de la Tesis XI; es decir, tomándose únicamente en cuenta para ello lo que dice Marx sobre la necesidad de transformar el mundo. Pensamos que esta transformación marxiana no se refiere unilateralmente al sentido de la acción práctica, sino, por igual, al sentido de la acción teórica. Transformar la teoría no es eliminarla sino hacer de ella un vínculo eficaz para llegar hasta las raíces de la

(1) Stiehler, G. Dialéctica y Práxis, p. 55

(2) Marx, K., Tesis sobre Feuerbach, Tesis II. (Trad: José Arino)

(3) Ibid. Tesis VI.

realidad social. Dicha transformación sería, en términos del mismo Marx, el medio más idóneo para que el individuo y la colectividad salieran de su voluntad natural o del predominio de la misma sobre la voluntad libre. En otras palabras, no es posible lograr la transformación de la realidad social, y con ella, de la voluntad, independientemente del marco teórico que la sustenta. (1)

Si calificamos de abstracta a la teoría y de concreta a la práctica, como comúnmente se hace, utilizando para ello, como diría Hegel, el lenguaje del entendimiento, entonces se debiera tener presente que existen dos clases de abstracción, siendo sólo una de ellas válida. La abstracción válida es el principio constitutivo de la realidad y es ella la que aplica Marx a ciertos elementos de la filosofía hegeliana. Con dicha arma se aproxima a Hegel y a su filosofía como a la crítica oscura y mistificadora que contiene un elemento de verdad. Marx le asigna a tal abstracción la posibilidad de encontrar lo real. Así interpreta la Fenomenología criticando con ayuda de la misma las instituciones existentes, como bien lo dice Dal Pra:

El papel de la abstracción no es rechazado del todo, sino que se plantea la distinción entre abstracción que pretende erigirse en principio constitutivo de

(1) Cfr. A. S. Vázquez, Filosofía de la Praxis, (1967).

la realidad y abstracción cuya misión es la de ser sistematización científica de la búsqueda directa del mundo real (1).

Llegados a este punto podemos afirmar sin temor a equivocaciones que, superando los polos opuestos y aislados de un idealismo sin conexión con la realidad y de un realismo sin ideas, Marx logra elaborar una Teoría sobre el sujeto y su voluntad libre que supera la teoría de Hegel, aunque siempre toma a este filósofo como su punto de partida. Marx parte también de Feuerbach y su materialismo; no descarta, entonces, las aportaciones de ambos pensadores aunque su fin sea superar sus errores.

Como Feuerbach, los materialistas venían siempre en todas partes, dice Marx, cosas idénticas a sí mismas, sin posibilidad de cambio. Hegel, por su parte, dice el filósofo de Tréveris, tiende a fijar su teoría de la contradicción en un idealismo abstracto en el cual encontraría dicha teoría presente en todas las cosas (2).

(1) Dal Pra, M. La Dialéctica de Marx, (1971), p.36.

(2) Karl Kosik al igual que Dal Pra y que Lefebvre, en su Dialéctica de lo Concreto (1967), sistematiza su punto de vista en relación a la diferencia entre el materialismo mecanicista y el marxismo, saliéndole así al paso a una lectura de Marx que lo reduciría a ser un simple analista de condiciones económicas. "El marxismo, no es un materialismo mecanicista que intente reducir la conciencia social, la filosofía y el arte a las condiciones económicas y cuya actividad analítica se base por tanto, en el descubrimiento del núcleo terreno de las formas espirituales. Por el contrario, la dialéctica materialista demuestra cómo

Pero Marx se aproxima más a Hegel que L. Feuerbach, al creer que existe una relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, entre el individuo y el mundo, entre la persona y la sociedad:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que son los hombres precisamente, los que hacen que también las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado (1).

Uno de los aspectos más positivos de la crítica marxiana a Hegel radica, entonces, en la consideración del trabajo como productor del sujeto el cual es, como dice Marx,

www.bdigital.ula.ve
el sujeto concretamente histórico crea, partiendo de su base económica material, las ideas correspondientes y todo un conjunto de formas de conciencia" (p.139). Kosik subraya lo dicho por Marx al criticar a Feuerbach. Por su imposibilidad de superar la acción, por quedarse en el desubrimiento de la base terrenal de la teología sin notar que ésta también está enajenada; yerra, entonces, Feuerbach y acierta Marx, dice Kosik.

- (1) Marx, K., Tesis sobre Feuerbach, tesis IV. (Subrayado nuestro). Resultaría interesante en este contexto hacer referencia a la obra del teórico de la educación latinoamericana, el brasileño Paulo Freire. Las influencias de Hegel via Marx, y de Feuerbach, via Sartre y de los existencialistas aparecen claramente a un lector prevenido de su Pedagogía del Oprimido (1970). A pesar del "sincretismo pedagógico" en que tales influencias se hacen presentes, según M. Dascal, "una verdadera crítica ético-política del discurso y de la práctica educativa no puede simplemente pasar por alto el tipo de consideración presentada por Freire, aun si no se acepta su tesis". Marcelo Dascal "Diversidad Cultural y Práctica Educativa" en León Olivé, editor. Ética y Diversidad Cultural (1993), p. 238

lo más importante en la Fenomenología de Hegel -la dialéctica de la subjetividad como principio motor y generador- es primero que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación y superación de esta enajenación, que concibe, por tanto la naturaleza del trabajo y el hombre objetivo (verdadero por real) como el resultado de su propio trabajo (1).

Referente a la Moral y el Estado como producto del trabajo humano, observa Marx, Hegel concibe tales conceptos como una interpretación de la realidad histórica que le correspondió vivir pero, puntualiza, no podemos concluir de ahí que el Estado y la Moral estén definidos de una vez y para siempre como al parecer lo querría Hegel. Ellos revelan únicamente lo que sucedió en la sociedad de Hegel pero no lo que tiene que suceder entre ambos conceptos en todo tiempo y lugar histórico:

Se ha atacado mucho a Hegel por su desarrollo de la moral. No ha hecho otra cosa más que desarrollar la moral del Estado moderno... Se ha querido separar más la moral del Estado, emanciparla más ¿Qué se ha probado con ello?, que la separación del Estado actual es moral, que la moral es inestatal e inmoral el Estado (2).

(1) Cfr., Marx., Manuscritos p. 183. Nuevamente notamos como en los Manuscritos existe una relación estrecha entre el pensamiento de Feuerbach y el de Marx. Como el pensador de Baviera, Marx establecerá como el principio fundador del materialismo, la producción del hombre por el hombre mismo. (Cfr. Manuscritos... p. 178).

(2) Marx, K., Crítica del Derecho del Estado Hegeliano, (1780), p.156.

Surge de esta comprobación marxiana sobre el vínculo entre el Estado y la Moral de Hegel el tema de la relación entre la lógica y la política. Marx acusará al filósofo de Stuttgart de colocar a la política al servicio de la lógica, invirtiendo de esa manera el orden real de las cosas: "El momento filosófico no es la lógica de la cosa sino la cosa de la lógica" (1). Ampliando esta afirmación dirá también que "la idea es convertida en sujeto, y la relación real de la familia y de la sociedad civil con el Estado es concebida como su actividad imaginaria interna" (2).

Cuando Hegel transforma la idea en sujeto, entonces los sujetos reales se vuelven ideas o predicados de la idea. Para Hegel, según Marx, los sujetos existen para que se realice la idea, para que sea demostrada la verdad de lo abstracto y su propia falsedad. "La historia de la humanidad se convierte en la historia del espíritu abstracto de la humanidad que queda, por tanto, más allá del hombre real" (3).

Es la historia, dice Marx, la que nos explicará mejor esta subsunción del sujeto en el Estado hecha por Hegel. Así lo expresa Marx:

(1) Ibid, p. 137

(2) Ibid, p. 24

(3) Marx, K., La Sagrada Familia, (1959), p.151. (citado por E. Vázquez en Ensayos Sobre la Dialéctica, 1982, p.100)

Lo mismo que para los antiguos teólogos las plantas existen para ser comidas por los animales y los animales para ser devorados por los hombres, así la historia existe para servir al acto de consumo del comer teórico de la demostración... El hombre existe para que exista la historia, y la historia para que exista la demostración de la verdad. Bajo esta forma críticamente trivializada se repite la sabiduría especulativa de que el hombre y la historia existen para que la verdad llegue a la autoconciencia (1).

Hegel realiza entonces una inversión de la historia no siendo capaz de captar el sujeto real, el ser social concreto —solamente lo social, dirá Marx, es concreto—, colocando en su lugar a la autoconciencia. Tal inversión no le permite a Hegel modificar los acontecimientos; a estos no llega Hegel. Los conceptos hegelianos terminan vacíos de contenido, dirá Marx. La superación de los diferentes niveles históricos que conducen a la eticidad es, entonces, sólo una pseudo-superación:

El acto de superación tiene una función particular, en la cual la negación y la conservación, la afirmación y la negación están ligadas. Así, por ejemplo, en la FD, el derecho privado superado equivale a la moral, la moral superada equivale a la familia, la familia superada equivale a la sociedad civil, la sociedad civil superada equivale al Estado, etc. se conservan, sólo que se han convertido en "momentos", eslabos de existencia del hombre que no tienen validez aislados, sino que se disuelven o engendran recíprocamente entre sí (2).

(1) Marx, K., La Sagrada Familia, p. 145 (citado por E. Vásquez en su En Torno al Concepto de Alienación, (1967), p. 79

(2) Marx, K., Manuscritos... pp. 192 - 193.

Es necesario precisar aquí que en Hegel "superación" no significa anulación total. Como dijimos en páginas anteriores, (1) tal término tiene por connotación "conservar lo superado". Así el derecho privado es superado en la moral, lo cual no quiere decir que el derecho privado elimine la moral ni que exista una mezcla de derecho privado y de moral a la vez, sino que ambos no pueden existir aislados uno del otro; los dos se concretizarán en el momento de la eticidad (2).

Por otra parte, el idealismo, dirá Marx, tampoco le permite a Hegel -al igual que en Feuerbach su materialismo- superar realmente la enajenación "porque, la concepción es formal y abstracta, la anulación de la enajenación se convierte en confirmación de la enajenación" (3). Para Hegel, el sujeto necesita determinarse; esto es, exteriorizarse, como la única manera como el sujeto puede salir de su abstracción y aislamiento.

En efecto en la Fenomenología la conciencia pone ante sí a los objetos como opuestos a ella para luego descubrir que tales opuestos han sido colocados por ella

(1) Ver Supra, Cap. VI, pp. 77 - 80.

(2) Cfr. U. Derroni, Marx y el Derecho Moderno (1975), p. 12

(3) Marx, K. Manuscritos... p.195

misma y que, por ende, ellos mismos no son diferentes ni contrarios a la conciencia misma. El sujeto superará el extrañamiento al darse cuenta de que la misma conciencia era la que estaba fuera de sí. El individuo, como conciencia social civil se encuentra, entonces, alienado al depender de otros para desarrollarse. Dicho en términos éticos, el carecer de voluntad libre es estar alienado. Solamente el individuo que se incorpore al Estado podrá superar su extrañamiento. Cuando se haga consciente de sus responsabilidades tanto legales como políticas y, por ende, cuando se desarrolle en plena libertad, entonces y solo entonces, superará su estado de enajenación.

Marx le da primacía al hecho colectivo, así como Hegel lo hace con el hecho estatal. El ser social es lo distintivo en la concepción marxiana del sujeto. El individuo aislado es incapaz de lograr cambios fundamentales que le permitan acceder a una voluntad libre. Ello no significa, hay que dejarlo claramente establecido, que Marx, suprima la responsabilidad individual.

Para Marx, a diferencia de Hegel, sin embargo, por mucha buena voluntad que tenga un individuo particular de cambiar su situación y la situación social, tal cometido no podrá lograrlo si no logra precisar las condiciones históricas necesarias para ello. Sin ellas el esfuerzo de tal individuo será un esfuerzo vano y estéril. Sólo cuando las condiciones históricas no conspiran en contra es

cuando la situación social permitirá a los sujetos salir de su enajenación y entender su mundo, sin tener que recurrir a explicaciones subjetivistas. Fuera del mundo social caerían todas aquellas explicaciones de los fenómenos que de hecho son producidos por las relaciones sociales y económicas, pero que son interpretadas de manera no humana por los sujetos sometidos a un estado de enajenación:

Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta, establecida entre los hombres mismos (1).

Para Marx la enajenación será superada cuando cambien las relaciones sociales entre las personas; será suprimida cuando se suprima la explotación de una clase social por otra. El sujeto cambiará cuando cambien las relaciones sociales en que vive inmerso. Tal cambio social aparece, entonces, a la vez, como producido por los sujetos mismos y, a la vez, los sujetos como producidos por los cambios sociales mismos.

En Hegel el sujeto se aliena cuando pone su conciencia fuera de sí; en Marx también el sujeto que está fuera de sí, sólo en su pensamiento y en su acción, es un sujeto alienado. Pero para Marx, como por igual para

(1) Marx, K., El Capital, (1958) (Citado por E. Vázquez en su L. Feuerbach. Textos Escogidos, p.14).

Feuerbach, esto se debe a que el ser finito es transpuesto en el ser infinito. Así, las características que pertenecen al hombre, en el razonamiento hegeliano son transferidas fuera del hombre mismo.

En Marx el sujeto no se pierde cuando es concebido como ser finito; al contrario, es en la finitud donde el individuo se encuentra consigo mismo. De ahí que en sus Manuscritos establezca una distinción fundamental entre la necesidad de exteriorizarse como ser finito, propia del sujeto, y una exteriorización que es más bien su pérdida o su alienación:

Es necesario, pues, superar el objeto de la conciencia. La objetividad como tal (Marx se está refiriendo a Hegel) es considerada como una relación humana enajenada que no corresponde a la esencia del hombre, la conciencia de sí. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, producida como algo ajeno y determinada por la enajenación, significa no sólo la superación de la enajenación, sino también de la objetividad: es decir, el hombre es considerado como un ser no objetivo, espiritual (1)

Al contrario de Marx, en Hegel la Idea necesita exteriorizarse. En el sistema de Hegel el mundo, como todo lo existente, es una enajenación de la Idea; ésta se pone fuera de sí en el mundo. Al asumir esta postura enajenante Hegel elimina lo que caracteriza esencialmente al sujeto, su ser objetivo, y con ello niega su voluntad y, por consiguiente, su libertad. Sólo mediante el trabajo

(1) Marx, K., Manuscritos..., p.184

tal sujeto será capaz de objetivarse; sólo trabajando se hará libre. El trabajo es, entonces, el único productor de objetivaciones y, por ende, de sociedad. Como bien lo expresa Lukacs, inspirado en Marx:

Sólo cuando las formas objetivadas de la sociedad cobran o asumen funciones que ponen la esencia del hombre en contraposición con su existencia, someten la esencia humana al ser social, la deforman o desgarran, etc., se produce la relación objetivamente social de extrañación y, como consecuencia necesaria, todas las características de la extrañación interna (1).

No se trata, por consiguiente, de que la conciencia acepte como contraproducente cualquier clase de objetivación; de lo que se trata es de descubrir la falsa objetivación. Es decir, que se haga consciente de aquella exteriorización que va contra la esencia del hombre como ser social y encuentre aquella exteriorización que le permita construirse como sujeto libre. Dentro de este contexto podríamos distinguir dos clases de enajenación: una interna y otra externa (2). La enajenación interna

(1) Lukacs, G., Historia y Conciencia de Clase, (1992) p. XXVI

(2) La bibliografía sobre este tema desborda cualquier intento de recopilación. De ese mar de referencias emergen entre otros, los escritos del Prof. Eduardo Vásquez: En Torno al Concepto de Alienación (1968), donde, en su polémica con el Prof. Mayz Vallenilla y con el Presbítero I. Calves, basándose en los textos del propio Marx, expone de manera clara el alcance del término "alienación". De forma análoga hace lo propio en las pp. 21 y 22 de su obra Libertad y Enajenación (1987). En esa misma obra explica bajo el título "Alienación: historia de un Término en nuestro País" los momentos más significativos de la discusión en

aparece cuando el sujeto, al poner su yo en el trabajo, encuentra que en éste y a través de éste se va perdiendo él como sujeto y, con ello, sus acciones y relaciones que establece con el mundo. En ese proceso el mundo se le aparece como algo externo, independiente ó, como diría Lukacs, reificado; entonces, la actividad se le aparece al sujeto como ajena al verse sometido e inmerso en leyes puramente naturales. La enajenación se establece, así, por el efecto negativo que tales leyes tienen en él y que se le oponen y enfrentan como un poder extraño.

Cabría hacer aquí la distinción ya clásica entre "alienación" y "objetivación" tan cara al filósofo marxista, G. Lukacs. Se apuntaría así a una de las principales diferencias entre Marx y Hegel. Dicho muy brevemente, la alienación se nos presentaría como un caso particular de objetivación. En efecto, puesto que no puede darse

torno a tal temática en Venezuela. En Ciencia y Dialéctica (1983) bajo el título "Lógica y Teoría de la Historia", expone de manera crítica la significación hegeliana de la "Enajenación del Espíritu", pp. 113 - 117. Un estudio más detenido desde Hegel, Marx y Feuerbach lo encontramos en Para Leer y Entender a Hegel (1973, pp. 25 - 31). Para un análisis detallado del término "alienación" resulta valiosa también, la investigación del Prof. Leopoldo Molina, El Problema de la Alienación en la obra de Carlos Marx según J. D. García Bacca (1977), pp. 38 - 108. El concepto de alienación nos posibilita pues, establecer un vínculo dialéctico entre Hegel, Feuerbach y Marx, teniendo presente que tal concepto "en la obra de Carlos Marx tiene su origen en la filosofía de Hegel y, sobre todo en la de Feuerbach", tal y como lo acota el Prof. L. Molina en la Parte II de su Investigación (p. 38).

trabajo sin objetivación, si podría darse objetivación sin alienación. Ello es posible ya que, según Marx, no se pueden identificar,

las condiciones del trabajo en el estadio de la economía privada con las condiciones del trabajo en general y no eleva las primeras a leyes generales y abstractas como lo hace la economía política (1).

Aún siendo diferentes la filosofía de Marx y la de Hegel en lo referente a la alienación, también estas guardan profundas similitudes. En efecto, en Marx la enajenación es superada al eliminarse la lucha de clases; pero ello será posible únicamente con el gobierno de los menos favorecidos en la sociedad capitalista, los proletarios. Pero antes de que dicha época arribe se hace necesario el sistema capitalista y, con él, el punto culminante de sus contradicciones internas.

En Hegel, al contrario de Marx, se necesitarán muchas generaciones y años de historia y educación para que el Estado, moralmente bueno y verdadero, haga su aparición. En dicho Estado el siervo se podría liberar de su alienación únicamente por medio del trabajo; así superaría el miedo que le inspira la muerte (2). En Hegel

(1) Del Fra, M., La Dialéctica en Marx, p.149

(2) Cfr., Jean Hippolite, "Alienation and Objectification: Commentary on E. Lukacs. The Young Hegel" en J. Hippolite Studies on Marx and Hegel (1969) pp. 70 - 92.

y en Marx se hace necesario, entonces, que el sujeto trascienda su condición natural y se realice como voluntad libre.

Recapitulando todo lo dicho hasta ahora podemos concluir diciendo que Hegel no postula como definitiva la alienación del sujeto como voluntad esclava. Esta no es la condición última del ser humano en la historia universal. Lo que propone, en cambio, es el derecho a la libertad o a la voluntad libre. Esta búsqueda tiene su inicio en la época de decadencia de la democracia ateniense. Según Hegel, Platón no pudo extirpar tal libertad, aunque la combatió tenazmente. La defensa de la voluntad libre tuvo su máximo exponente sólo en Sócrates y floreció tardíamente con el cristianismo de Lutero (1).

La voluntad libre se le presenta a Hegel como libertad para poseer objetos privadamente; aquí radica el último momento de la superación de la alienación en el sistema hegeliano. Ello, como lo señala Hegel, sólo se lograra en la Edad Moderna (2).

(1) Cfr., Lucas F. Mateo S. Martin Lutero: Sobre la Libertad Esclava. (1978).

(2) Para lograr una visión aún más detenida de la relación entre los dos filósofos alemanes, en torno al problema, objeto de nuestro estudio, existen numerosos trabajos importantes entre los que cabe destacar en nuestro país, los escritos del Dr. Eduardo Vásquez. Así encontramos, entre otros: "Algunas consideraciones

En conclusión, en Marx, la voluntad libre del sujeto moral sólo se alcanzará cuando un determinado sistema social, el sistema capitalista, una vez desarrollado completamente, permita la superación de la lucha de clases; entonces y sólo entonces, será cuando representantes de la clase trabajadora, los proletarios, se convertirán en sujetos realmente autónomos y podrán tomar las decisiones sobre sus propias vidas con plena conciencia. Entonces, y sólo entonces, los sujetos serán plenamente libres y, por tanto, sujetos de una comunidad auténticamente moral. Aquí radica, la esencia de la educación como liberación, como diálogo permanente entre sujetos que han realizado su voluntad libre. En esa comunidad ideal, como registradamente lo expresa el teórico de la educación, Paulo Freire:

la educación liberadora, problematizadora, ya no puede ser el acto de depositar, de narrar, de transferir o de transmitir "conocimientos" y valores a los educandos, meros pacientes, como lo hace la educación "bancaria", sino ser un acto cognoscente (1).

sobre las relaciones entre Hegel y Marx" en su Ensayos sobre la Dialéctica (1982, pp. 203 - 226); "Sobre el fetichismo en Marx" y "Posibilidad y sentido de una filosofía materialista", en Libertad y Enajenación (1987, pp. 156 - 164 y 131 - 135 respectivamente); "¿Dónde es Filosofía?" en Ciencia y Dialéctica (1988, pp. 1162 - 1176); "La crítica de Marx a Hegel en el Cuarto Manuscrito", en Para leer y entender a Hegel (1993, pp. 155 - 170).

(1) Cfr., P. Freire, Pedagogía del Oprimido, (1972), pp. 89 - 90.

CONCLUSIONES

Llegados al final de nuestro esfuerzo reflexivo sólo nos resta presentar brevemente los grandes momentos de esta investigación. Ellos conforman los elementos de un todo que se concentra en torno al tema objeto de nuestro estudio: la voluntad libre:

1. No abarcaríamos filosóficamente a Hegel si lo analizáramos como un filósofo aislado del contexto de la historia de la filosofía. Sin conocer las relaciones críticas que se pueden establecer entre el sistema de Hegel y el sistema Kantiano y entre la filosofía de Fichte y de Schelling, se escaparían muchos aspectos importantes en la lectura del corpus hegeliano, en particular el tema de la Voluntad libre en la FD. Igualmente, apreciaríamos unilateralmente a Feuerbach y a Marx si desconociáramos los principales plantamientos hegelianos y viceversa. En suma, sin analizar a Marx y a Feuerbach, como por igual sin analizar a Hegel, resultaría una tarea de Sísifo entender tanto a Hegel como a los otros dos pensadores en torno al tema, objeto de nuestra preocupación, o cualquier otro tema hegeliano.

2. No es fácil plantear un problema tan candente en nuestra época como lo es la relación de la voluntad libre con el Estado alienante, sin sustentar su examen en los textos de Hegel, especialmente en su FD; pero tampoco

sería ello posible sin referirnos a Kant. En efecto, la postura kantiana de presentar al sujeto como la fuente de la moralidad en tanto capaz de ajustar su conducta a la ley universal del deber y así ser apto para construir su voluntad libre, estaría también presente en el pensamiento hegeliano. Esto se muestra en la postura hegeliana de calificar de inviolable el derecho del individuo ante cualquier institución (educativa, civil, militar o religiosa). Sin embargo, se mantiene al mismo tiempo el peligro de aislar al individuo de toda agrupación social para hacer que se refugie en el formalismo del deber universal, de una pseudo voluntad libre, tal y como ello parece ser postulado por Kant. Cuando ello sucede, en el caso de Hegel, el individuo pierde autonomía y por tanto la capacidad de ejercer su voluntad libre.

3. La filosofía hegeliana constituye un sistema ensamblado donde cada una de las partes no pueden funcionar desconectadas del todo, y donde el todo desaparecería si se aislara de las partes. Por ello, la conciencia moral y la voluntad forman en él un todo en el que el término "voluntad libre" y "libertad" adquieren un significado y contenido muy bien delimitado. En este contexto el idealismo, la dialéctica y la lógica resultan ser tres conceptos cuya semántica está estrechamente ensamblada en el sistema hegeliano en torno al problema de la voluntad libre.

4. Contrario a la interpretación de acuerdo a la cual el pensamiento de Hegel destruye todo lo que es particular, es válido afirmar, por el contrario, que la lógica hegeliana, aunque no igual a la lógica aristotélica, pone en relación estrecha el ser -que necesita del ser mismo para determinarse, para salir de su abstracción- y el pensar.

En la lógica aristotélica, sin embargo, la contradicción era una prueba inequívoca de nulidad ya que el ser y el pensar estarían unidos, correspondiéndole la prioridad al segundo. Contrario a esta posición, y con el fin de explicar el desarrollo lógico de la Idea, el filósofo de Stuttgart parte de una modificación del principio de identidad aristotélica de acuerdo a la cual la negación del ser queda contenida al mismo tiempo en su afirmación. Para ello superará, asimilándolos, a Fichte y Schelling.

De Fichte, Hegel asume su triada de tesis, antítesis y síntesis como elementos constitutivos del pensamiento lógico-dialéctico; a la vez se distancia de este filósofo al no suprimir el mundo y aprehenderlo simplemente como un *an-Yo*. Schelling, al contrario de Fichte, ofrecerá a Hegel su postura objetivista ante el mundo; pero debido a que en la Filosofía Schellingueana se pierde toda particularidad, toda diferenciación individual, Hegel rechaza su absoluto

por ser incapaz de aceptar lo no-absoluto o las particularidades.

5. Apoyados en la idea anterior, es válido afirmar que no hay en Hegel un predominio del Estado sobre el individuo. En la FD Hegel afirma que el Estado sin el individuo carece de realidad. Tampoco el individuo aislado sin el Estado podría abandonar la situación menesterosa en que lo situaría su voluntad natural.

6. Entonces no se analizaría correctamente a Hegel de acusársele de totalitario, reaccionario o fascista, a partir de una aproximación no dialéctica de su ética y política, o interpretando de manera simplista su célebre frase: "todo lo real es racional". Pero, del mismo modo tampoco se valoraría positivamente a Marx, su crítico fundamental, al ver en él únicamente al filósofo de la acción, interpretando unilateralmente su pensamiento desde la conocida Tesis XI sobre Feuerbach: "Hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo". De hacerlo se correría el riesgo de eliminar de un plumazo todo el papel asignado a la teoría y a la filosofía en el intento de esclarecer el problema de la voluntad libre y, por consiguiente, el tema de la educación como un momento -si no el momento supremo- de la liberación de la Voluntad y su realización como Voluntad libre.

7. De lo anterior concluimos que el objetivo fundamental de la filosofía hegeliana radica en formar educativamente la voluntad de los individuos para que sean libres y, por tanto, críticos de las Instituciones sociales. La crítica ha de ser, sin embargo, expresión de la libertad individual; esta es la única que puede crear comunidad al permitirle al sujeto superar su alienación como miembro del Estado, o como grupo político.

No es aventurado afirmar, entonces, que en el intento de darle muerte al infinito abstracto Hegeliano, tal y como se atreve a realizarlo Feuerbach y Marx, estos pensadores estaban más bien, sin saberlo, ofreciéndole raíces para su crecimiento. Apoyados en esta afirmación, podemos decir, en consecuencia, que la filosofía es un organismo que se reproduce desde su muerte. Pero sin ánimo de querer calificar a Marx como neo-hegeliano, pensamos que este pensador, junto con Feuerbach, es quien ha superado auténticamente el pensamiento de Hegel.

No es muy adecuado, además, concebir sin más como opuestas la filosofía de Hegel y la de Marx. Apoyados en el análisis de la voluntad libre podemos afirmar que tal opinión es una valoración formal y abstracta de ambas filosofías. En el análisis de este problema filosófico ambos pensadores parecen complementarse.

8. En la filosofía hegeliana el concepto de "alienación" es una de sus características esenciales. La Idea

o el Concepto, en tanto que necesitan alienarse en el mundo, o salir de su aislamiento, se transforman en reales y verdaderos mediante la construcción de un Estado Ético, reales y verdaderos pues no todo lo real es verdadero.

7. El concepto de alienación nos sirve como categoría para entender el tipo de relación existente entre Marx y Hegel en torno al problema de la voluntad libre. Mientras que en Hegel tal situación de alienación es necesaria para el desarrollo de la subjetividad, en Marx la situación de no sentirse el sujeto dueño de sí, de sentirse extrañado, equivale a no tener Voluntad libre; esta situación es esencial al sistema capitalista. De lo que se trata, por tanto, dirá Marx, es de que la Idea de libertad y autonomía se haga realidad y sea verdadera una vez que se eliminen las condiciones que impiden esto: la explotación del hombre por el hombre o la incommunicación radical entre los individuos.

En esta especificación de la alienación histórica hecha por Marx al concepto hegeliano de alienación, resultaría ahistórico el olvidarse de Feuerbach. Este filósofo ya había alertado que sólo mediante la comunicación del hombre con el hombre surgen las Ideas, surge el diálogo y no el monólogo. Sin negar por ello la validez de la crítica marxiana a Feuerbach de acuerdo a la cual éste último permanece aún en la idea abstracta de

hombre, sostenemos que el pensamiento feuerbachiano complementa el pensamiento hegeliano en torno al término "alienación". Pero será solo Marx quien convertirá dicho término en "el fuego del purgatorio por donde tiene que pasar" todo ser humano que busque su liberación, o su voluntad libre. Ello se logra sólo a través de la práctica social. Aquí radica el fundamento ético del marxismo, o al menos, del Marx Juvenil y, por que no, el fundamento educativo de su pensamiento.

10. La Ética como "fundamento de la praxis" o entendida también como la "raíz de la que brotan todos los actos humanos" (1), es entendida por la filosofía hegeliana -sobre todo en su Filosofía del Derecho- como responsabilidad personal para asumir la construcción del Estado, y principalmente como construcción Educativa, históricamente considerada.

11. En la ÉD se distingue la voluntad libre tanto de la voluntad natural como del libre arbitrio. Los sujetos particulares se sienten dueños de sí mismos en tanto cuanto puedan formar parte del progreso universal, de la nación, no en cuanto puedan obrar a su antojo o dando rienda suelta a sus caprichos individuales. Es sólo dentro de la historia como la Razón rige lo humano del

(1) Aranguren, José L. Ética (1968), p. 25; Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, Ética, (1969).

hombre; en este contexto la voluntad natural se transformará en Voluntad libre y estará así sometida solamente al proceso de la historia.

Para Marx tal voluntad libre no se produce como una entidad abstracta o como pura razón; son las condiciones socio-históricas en que viven los individuos de carne y hueso las que forman el "humus" donde se desarrolla el proceso de su propia liberación y, por consiguiente, su auténtica educación.

12. Apoyados en el apartado anterior resulta válido afirmar que la educación y el trabajo son el envés y revés de una misma "moneda histórica". Ellos constituyen las dos categorías con las cuales se puede aprehender la naturaleza y la posibilidad que tiene los sujetos, no sólo de ser conscientes de la época histórica en que viven, sino también de ser capaces como sujetos históricos, de construir dicha época.

De lo dicho podemos concluir, por tanto, que del concepto de la educación queda excluida la significación que la hace equivalente a simple adiestramiento antidialógico, cuyo único objetivo sería que el individuo aceptara pasivamente las exigencias de un Estado omnipotente. Pero, por análogas razones, tampoco podría interpretarse unilateralmente la educación como el punto de apoyo permanente para oponerse irrestrictamente a las instituciones sociales. En materia educativa, como

acertadamente lo dice el Prof. E. Vásquez, "lo verdadero no es lo que es, sino lo que aún no es y tenemos que realizar mediante el desarrollo de lo que está sólo en germen en el ser humano (1). Es a esto a lo que denominamos, siguiendo a Hegel, "educación".

www.bdigital.ula.ve

(1) Vásquez, E. Filosofía y Educación, (1994), p. 53.

BIBLIOGRAFIA

- Astrada, Carlos. Fenomenología y Praxis (1967). Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Abbagnano, Nicola y otros. La Evolución de la Dialéctica (1971), (trad., Francisco Moll Campos). España: Martínez Roca.
- Anchor, Robert. The Enlightenment Tradition (1967). Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.
- Aranguren, José L. Ética (1968). Madrid: Revista de Occidente.
- Aristóteles. Metafísica, (1990) (trad: Patricio Azzárate) España, Espasa-Calpe.
- Assman, Hugo. Teología desde la Praxis de la Liberación (1976). Salamanca: Sígueme.
- Bedeschi, Giuseppe. Introducción a Lukacs. (1974), (trad., Nestor Míguer). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bleicher, Josef. Contemporary Hermeneutics (1980). London, Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Bloch, E. El Pensamiento de Hegel (1982). (trad., W. Rocas). México: FCE.
- Bokenkotter, Tomás. Essential Catholicism (1986). N. Y: Double Day.
- Brochard, Victor. La Moral Antigua y la Moral Moderna. (1991) (trad., Eduardo Vásquez). Mimeo.
- Brumbaugh, Robert L. The Philosophers of Greece (1981). Albany, N.Y: State University of N.Y. Press.
- Cappelletti, A. Notas de Filosofía Griega (1970), Caracas-USB.
- Cassirer, Ernest. The Question of Jean Jacques Rousseau (1975). Bloomington and London: Indiana University Press.
- Colletti, Lucio. Ideología y Sociedad, (1974) (trad., Francisco Rivera). Caracas, UCV.

- La Dialéctica de la Materia en Hegel y el
Materialismo Dialéctico, (1977) Trad: Francisco
Fernández. México: Grijalbo.
- Opelston, Frederick. Filosofías y Culturas (1934).
México: FCE.
- Cordúa, Carla. El Mundo Ético (1989), España, Anthropos.
- Del Pra, Mario. La Dialéctica en Marx (1971), Barcelona,
Martínez Roca.
- F. Engels y G. Plejanov. L. Feuerbach y el Fin de la
Filosofía Clásica Alemana. (1975), (trad., José
Ariach). Argentina, Siglo XXI.
- Feuerbach, Ludwig. Tesis Provisorias para la Reforma de
la Filosofía (1842), (trad., Eduardo Vásquez).
Caracas, UCV. 1964.
- Lecciones sobre la Historia de la Filosofía
Moderna. (1964), (trad., E. Vásquez). UCV.
- Principios de la Filosofía del Futuro
(1843), (trad., E. Vásquez) UCV.
- Fichte, Johan. Los Caracteres de la Edad Contemporánea
(1976), (trad., José Gans). Madrid: Revista de
Occidente, 1976.
- Discursos a la Nación Alemana (1990), (trad.,
Antonio P. Ramos). Madrid: Tecnos.
- Fierro, A. El Evangelio Beligerante (1975). Estela,
Navarra: Verbo Divino.
- Fleischmann, Eugenio. La Transformación Hegeliana de la
Lógica Kantiana. (1992), (trad., E. Vásquez) Mimeo.
- Frankena, W.K. Three Historical Philosophies of Education
(1965). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Freire, Paulo. Pedagogía del Oprimido (1972). México:
Siglo XXI editores.
- Gadamer, H. La Dialéctica de Hegel (1988), Madrid,
Cátedra.
- Galvano, Della Volpe. Rousseau y Marx (1963). Buenos
Aires: Planeta.
- Gans, José. Filosofía Contemporánea. (1962). Caracas: UCV.

Hegel, G.W. Filosofía del Derecho. (1937), (trad., Angelica Mendora). Buenos Aires: Claridad.

----- Filosofía del Derecho (1991). (trad., E. Vázquez). Caracas: U.C.V.

----- Propedéutica Filosófica. (1977). (trad., E. Vázquez). Caracas: Equinoccio.

----- Fenomenología del Espíritu. (1981), (trad., Wenceslao Roces). México: FCE.

----- Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal (1984), (trad., José Gans). Madrid: Alianza Editorial.

----- El Concepto de Religión. (1985), (trad., Arsenio Guinzol). México: FCE.

----- Diferencias entre las Filosofías de Fichte y de Schelling (1989), (trad., Juan Antonio R.). Madrid: Alianza Editorial.

----- Escritos Pedagógicos. (1991). (trad., Arsenio Guinzol). México: FCE.

----- Fenomenología del Espíritu. (1993). (trad., E. Vázquez). Cap. I. Caracas: UPEL.

Heidegger, Martin. Schelling y la Libertad Humana (1985). (trad., Alberto Rosales). Caracas: Monte Avila, 1985.

Heinrich, D. Hegel en su Contexto. (1967). (trad., Jorge A. Díaz). Caracas: Monte Avila.

Heller, Agnes. Crítica de la Ilustración (1984). (trad., G. Muñoz y José López). España: Península.

Hippolite, Jean. Studies on Marx and Hegel. (1969). (trad., John O'Neill). N. York: Basic Books, Inc.

Iser, Eugenio. Immanuel Kant. La Filosofía de la Historia (1992). México: FCE.

Israel, Joachim. La Enajenación de Marx a la Filosofía Moderna. (1988). (trad: Mariluz Casal). México: FCE.

Jaeger, W. Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega (1992). México: FCE.

Jiménez, Roberto. Teología de la Liberación (1986). Paramillo: UCAT.

Kant, E. Crítica de la Razón Pura (1976). (trad., Francisco Larroyo). México: Porrúa.

----- Crítica de la Razón Práctica (1973). (trad., José Armengol). Buenos Aires: Losada.

----- Los Progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolf (1987). (trad., Félix Duque). Madrid: Tecnos, 1987.

----- La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón (1989). (trad., J. Cabañas). Madrid: Promociones y Publicaciones Universitarias.

----- La Paz Perpetua (1795). (trad., J. Abellán). Madrid: Tecnos.

----- Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (1990). (trad., L. Martínez). España: Espasa-Calpe.

Momiser, P.B; Macmillan, C.J.B. Conceptos Psicológicos en la Educación, (1973). Buenos Aires: Ateneo.

Morsh, Karl. Marxismo y Filosofía (1923). Trad: J. Rusconi (1972) Medellín: Tiempo Crítico.

Mosik, Karel. Dialéctica de lo Concreto (1972). (trad: A. Sánchez Vásquez). México: Grijalbo.

Kung, Hans On Being a Christian (1974). N.Y: Doubleday.

Lefebvre, Henry. El Marxismo (1973). (trad: Tomás, M.) Buenos Aires: EUDORA.

----- Qué es la Dialéctica. (1964). (trad., Rodrigo García). Buenos Aires: Dédalo.

Lukacs, G. Historia y Consciencia de Clase (1922). (trad., Manuel Sacristán). México: Grijalbo.

----- El Joven Hegel. (1976). (trad., Manuel. S.). México: Grijalbo, 1976.

----- El Asalto a la Razón (1976). (trad., W. Roces). México: Grijalbo.

Lenin. Cuadernos Filosóficos. (1935). (trad., Lida Vernant y E. Bottigelli). Ed. Sociales.

Marrase, Hebert. Razón y Revolución. (1967), Madrid, Alianza.

Marr, Karl. El Capital (1958) (trad., W. Roces). México: FCE.

- Tesis sobre Feuerbach. (1975). (trad., José Aricó).
- Manuscritos Económico-Filosóficos. (1987). (trad., E. Fromm). México: FCE.
- Crítica del Derecho del Estado Hegeliano (1980). (trad.: E. Vázquez). Caracas: UCV.
- Miseria de la Filosofía (1971). (trad.: José Aricó) Argentina: Siglo XXI.
- Meyer, L. Conciencia Subjetiva y Estado en Hegel (1992). Cuadernos de Ética, N. 13. Buenos Aires.
- Miller, James. Rousseau: Dreamer of Democracy (1984). New Haven and London: Yale University Press.
- Miranda, José. Marx y la Biblia (1972). Salamanca: Sígueme
- Marx against the Marxists (1980). N.Y: Mary Knoll Orbis Books.
- Molina, P. Leopoldo. El Problema de la Alienación en la Obra de Carlos Marx según J. D. García Bacca (1977). Caracas: UCAB.
- Mondolfo, R. Problemas de Educación y Cultura. (1957). México: FCE.
- More, G. La Filosofía de Hegel. (1988), Madrid: Cátedra.
- Platón. Obras Completas. (1990). (trad., Juan D. García Bacca). t. IV. Caracas: UCV.
- Popper, Karl. La Sociedad Abierta y sus Enemigos (1982). (trad., E. Joedel). Buenos Aires: Paidós.
- La Miseria del Historicismo (1972). (trad., Pedro S.). Madrid: Alianza Editorial.
- Ritter, Joachim. Moralidad y Eticidad. (1990). (trad. E. Vázquez). Mimeo.
- Romero, Francisco. La Estructura de la Historia de la Filosofía (1967). Argentina: Losada.
- Royce, J. El Espíritu de la Filosofía Moderna. (1947). Buenos Aires: Editorial Nova.
- Rousseau, J. J. Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad. (1990). (trad., Antonio Pinto Ramos). Madrid, Tecnos.

Sartre, J. P. Essays in Existentialism (1970). New York: The Citadel Press.

Schiller, J.D. Cartas Sobre la Educación Estética. (1963). (trad., Vicente Romano). Madrid: Aguilar.

Silva, Ludovico Marx y la Alienación (1998). Caracas: Monte Avila.

Stiehler, Gottfried. Dialéctica y Práxis (1975). (trad., Ursula Mahanrederf). Caracas: UCV.

Taylor, Charles. Hegel and Modern Society (1972). Cambridge: Cambridge University Press.

----- Hegel. (1991). Cambridge: Cambridge University Press.

Valcárcel, Amelia. Hegel y la Ética (1988). Barcelona: Anthropos.

Vásquez, Eduardo. En Torno al Concepto de Alienación en Marx y Heidegger, (1967). Caracas: UCV.

----- Ensayos sobre la Dialéctica. (1982), Caracas, UCV.

----- Qué es la Dialéctica. (1986), Caracas, UCV.

----- Libertad y Enajenación. (1987), Caracas, Monte Avila.

----- Ciencia y Dialéctica. (1988), Caracas, Buho de Minerva

----- Para Leer y Entender a Hegel. (1993), Mérida, ULA.

----- L. Feuerbach, Textos Escogidos. Caracas, 1974.

----- Kant y el Liberalismo. Mimeo. Mérida: ULA, 1993.

----- Filosofía y Educación. (1994). Mérida: ULA.

Vásquez, Sánchez Adolfo. ROUSSEAU en México (1969). México: Grijalbo.

Vekemans, R. y Cordero J. Teología de la Liberación (1968). Bogotá: CEDIAL.