

HEGEL: ENTRE EL DESGARRAMIENTO Y LA AMBIGUEDAD

Aníbal Romero

(2003)

1

Kierkegaard sostuvo que para criticar a Hegel hay que estar provistos de un sólido sentido común, algo de humor, y una dosis de *ataraxia* griega.¹ Lo del sentido común y el humor parece particularmente atinado. Ello es así no solamente por las dificultades intrínsecas de los textos de Hegel, tanto en su forma como en su sustancia, sino también por la ambigüedad de algunos de sus planteamientos fundamentales, y los cambios que sus ideas experimentan a través del desarrollo de su obra. El propio Hyppolite, uno de los intérpretes más lúcidos de Hegel, se queja de que algunos aspectos cruciales del pensamiento hegeliano constituyen, por su riqueza intelectual, “la alegría del comentarista”, y por la posibilidad de interpretaciones distintas causan “su desesperación”.²

En vista de semejante panorama, considero de suma importancia, en cualquier estudio de Hegel, procurar desde un comienzo centrarse en cuestiones de relevancia medular dentro del mismo, y enfocar en lo posible las motivaciones e inquietudes que, en principio, se presentan al lector atento como fuerzas dinámicas clave en su filosofía. Con base en estas premisas, y a manera de primera aproximación a la discusión de ciertos temas del hegelianismo, intentaré en estas páginas dar cuenta del concepto de “conciencia desgarrada”³ y su vínculo con el proceso histórico y el desarrollo de la autoconciencia, todo ello en el contexto del debate sobre la aspiración de Hegel a una “reconciliación”

¹ James Collins, **El pensamiento de Kierkegaard** (México: F.C.E., 1958), p. 135

² Jean Hyppolite, **Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel** (Barcelona: Ediciones Península, 1991), p. 475

³ Pienso que en lengua castellana el término “conciencia desgarrada” expresa más fielmente el significado que desea transmitir Hegel que los de “conciencia desgraciada”, “desventurada” o “desdichada”. Se trata, en verdad, de un *desgarramiento* que busca ser curado mediante la “reconciliación”.

del ser humano consigo mismo y con Dios, de lo finito y lo infinito, de lo universal y lo particular, y del saber y su objeto.

En este orden de ideas, me referiré a lo que pienso son las ambigüedades y, en ocasiones, ocultamientos⁴ y disimulos del pensamiento hegeliano en momentos importantes de su evolución. Para empezar, me referiré a la relevancia de rescatar las motivaciones primigenias de las obras juveniles de Hegel, algunos de cuyos temas preservan vigencia hasta el fin de su trayectoria intelectual, así como de vincular los conceptos abstractos de la *Fenomenología* con sus referentes históricos concretos (en ocasiones sólo implícitos en el libro). Este rescate de lo que a mi modo de ver es *primigenio, central, clave*, en la obra hegeliana (de *algunos* temas esenciales) me parece especialmente importante, en vista de lo que antes llamé “ocultamiento”, “disimulo” y “ambigüedad” que en oportunidades ensombrecen la reflexión, y oscurecen en lugar de aclarar los significados, sobre todo a medida que el sistema hegeliano, con su enorme peso conceptual y lingüístico, comienza a asfixiar —por decirlo así— los sentidos de su obra.

La tesis básica que trataré de exponer es que el pensamiento de Hegel, hasta la *Fenomenología* y también más allá, constituye un esfuerzo por superar la *escisión* que, según el filósofo, generó en el espíritu el paso del mundo antiguo —la Grecia clásica, percibida como un *locus* de reconciliación entre individuo y entorno— al mundo moderno —visto como realidad fragmentada. Hegel se esfuerza por curar la herida que ese desgarramiento, del cual la conciencia judeo-cristiana es una manifestación crucial, produjo en las almas, y

⁴ Deseo aclarar que uso acá el término “ocultamiento” en sentido distinto al empleado por Heidegger en su conocido estudio sobre Hegel. Mi orientación se refiere a las repercusiones que el modo de expresarse por parte de Hegel, y la inmensa estructura de su sistema, tienen a veces sobre sus *temas* fundamentales, generando una especie de “asfixia” en los mismos. El sentido heideggeriano es diferente: se trata del “desocultamiento” del ser en el pensar. Véase, Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, en, **Caminos de bosque** (Madrid: Alianza Editorial, 2000), pp. 112-121

de hallar una vía de reconciliación entre los individuos y su contexto socio-cultural (que incluye lo político).

A pesar de sus esfuerzos, Hegel no encuentra una vía segura hacia ese remanso, una vía que recupere la visión ideal que se hizo en su juventud de la antigüedad clásica y su presunta armonía, y su pensamiento —desgarrado en medio de su impotencia— culmina en un piélago de ambigüedades: ambigüedad en cuanto a su interpretación de la antigüedad clásica en sí misma; ambigüedad en cuanto a su interpretación del papel del cristianismo y de la religión en general; ambigüedad en cuanto a su visión del significado de la Ilustración y la Revolución Francesa como intentos de “reconciliación”; ambigüedad en cuanto a la idea del “saber absoluto” y su sentido en función de la “reconciliación”; ambigüedad en cuanto a la opción filosófica como alternativa: y ambigüedad en cuanto a la propuesta de una posible salida a través de la aceptación definitiva del mundo moderno en su versión inmanente, en vida de Hegel.

En síntesis, el estudio de Hegel (que acá sólo roza algunas de sus obras de juventud, la *Fenomenología* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*), deja la sensación de algo inacabado, de una reflexión que se lanza con enorme intensidad hacia adelante en busca de recobrar una imagen idealizada del pasado, pero que tropieza con dificultades insuperables, en parte debido a las reticencias de Hegel ante la crítica al cristianismo, y en parte debido a su voluntad de conceder en lo posible un sentido moral y armónico al mundo moderno, una voluntad que más tiene de deseo que de convicción. Es posible que esa sensación de algo *inacabado* logre corregirse con un estudio de las obras posteriores, como la *Filosofía del derecho*, la *Lógica*, y la *Enciclopedia*, pero no he tenido aún ocasión de estudiar con el debido detenimiento esos libros del Hegel maduro.

Tal vez convenga enfatizar de entrada que en el Hegel juvenil, y en el de la *Fenomenología*, se percibe una angustia que bien podríamos calificar de “existencial” ante la condición humana. Se trata de la inquietud que en la Introducción a la *Fenomenología* es descrita como la violencia que la conciencia se impone a sí misma y que “echa a perder su satisfacción limitada”. La conciencia existe en permanente desasosiego en su anhelo de una verdad plena, y no encuentra descanso, “a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia; y tampoco conseguirá nada aferrándose a una sensibilidad que asegure encontrarlo *todo bueno en su especie*, pues también esta seguridad se verá igualmente violentada por la razón, la cual no encuentra nada bueno...”⁵ En el centro de los problemas que se plantea Hegel está un ser humano desdichado, escindido, exteriorizado en un entorno disonante y en medio de una situación que Hegel resumirá en la idea de “conciencia desgarrada”, y que más tarde —y con significados parcialmente distintos— Marx denominará “alienación”, Nietzsche cuestionará como expresión falsificadora de una modernidad esclavizadora, y Heidegger describirá como la “caída” en una existencia inauténtica.⁶

En las obras juveniles, el desgarramiento hegeliano tiene un tono más “existencial”; en cambio, en la *Fenomenología* se coloca principalmente —pero no exclusivamente— en el plano del conocimiento: al ser la *Fenomenología* una “descripción de viaje”, un estudio de la “marcha histórica”⁷ de la formación de la conciencia, su avance lleva constantemente a consecuencias negativas; “aquello que la conciencia toma por verdad —dice Hyppolite— se revela ilusorio; ha de abandonar su primera convicción y pasar a otra...”⁸

⁵ G.W. F. Hegel, **Fenomenología del espíritu** (México: F.C.E., 1987), p. 56

⁶ Gunter Rohrmoser, **Théologie et Aliénation dans la Pensée du Jeune Hegel** (Paris: Editions Beauchesne, 1970), pp. 23-24

⁷ Estas expresiones son de Heidegger, pp. 110, 121

⁸ Hyppolite, **Génesis...**, p. 14

Los escritos de Hegel previos a la *Fenomenología* constituyen una fuente inapreciable para indagar en ciertas motivaciones medulares de su pensamiento. Como indica Hyppolite, el tema de la “conciencia desgarrada” aparece por vez primera en un estudio de los años de Hegel en Berna (1793-1798), titulado *Diferencia entre la imaginación griega y la religión positiva cristiana*.⁹ La importancia de este escrito reside en que Hegel descubre la aparición de ese desgarramiento en un *fenómeno histórico*, en el tránsito de la ciudad antigua al despotismo romano, y del paganismo al cristianismo. Este segundo asunto es el que principalmente ocupa la atención de Hegel en el mencionado estudio. Allí enfatiza la imbricación de la religiosidad griega y romana con la *totalidad*, con el conjunto de la existencia en el mundo antiguo; era la religión de un pueblo libre, en el sentido de que expresaba una relación armoniosa entre el individuo y su entorno socio-político.

Dice en otra de sus obras Hyppolite que el ideal hegeliano de libertad es el de una relación armoniosa entre el individuo y la comunidad (la *polis* antigua); esa participación activa del hombre en su ciudad terrestre caracterizaba, según Hegel, el mundo antiguo y definía su libertad. Su extinción progresiva, a través de las guerras y bajo un imperialismo nivelador, genera la desaparición del *ciudadano*, el surgimiento de la *persona privada*, y la separación judeo-cristiana de la realidad del individuo en “dos mundos”: el “más acá” y el “más allá” — escisión que está en la raíz de la conciencia desgarrada.¹⁰ La persona privada y su propiedad centra su actividad en sus intereses individuales, se extingue la relación vital entre lo singular y lo universal, entre la persona humana y el Todo, y cada ciudadano empieza a considerar al Estado como un factor extraño que usa para sus propios y exclusivos intereses.¹¹ A partir de ese momento surgen nuevas creencias que reflejan la *herida* del mundo antiguo, la grieta entre el todo

⁹ Ibid., p.333

¹⁰ Jean Hyppolite, **Introduction a la Philosophie de L’Histoire de Hegel** (Paris: Editions Marcel Rivière, 1968), pp. 29-30

¹¹ Hyppolite, **Génesis...**, p. 334

y las partes, la atomización de la comunidad en individuos aislados. El cristianismo aparece entonces como religión privada, en contraste con la religión de un pueblo: “En este estadio —escribe Hegel— el hombre debía huir de este mundo para encontrar algo absoluto fuera de él, debía tomar conciencia de la corrupción de su naturaleza e ir desde el más acá (la prosa del mundo) al más allá (la reconciliación con lo infinito no realizada acá abajo).”¹²

De esta constatación histórica surge para Hegel un problema esencial: ¿es posible superar el desgarramiento *luego* de haberse ya desplegado la conciencia cristiana?, o, dicho de otra manera, ¿es factible un retorno a la armonía —la reconciliación— del mundo antiguo anterior al despotismo, *después* del cristianismo?

Desde una perspectiva abstracta, que es la predominante en la *Fenomenología*, la conciencia desgarrada es la conciencia de la contradicción entre la existencia finita del hombre y su pensamiento del infinito. En los escritos de juventud la referencia histórica es mucho más explícita; en ellos, el pueblo griego es en buena medida visto como el “pueblo feliz” de la historia, y el pueblo judío como un pueblo desdichado. De hecho, en una obra de los tiempos de Francfort (1798-1801), Hegel describe la historia del pueblo judío y su significado en los tonos más sombríos.¹³ Según Hegel, en el judaísmo existe un “abismo infranqueable” entre “el deseo y la acción, entre la vida y el crimen y entre el crimen y el perdón”, así como una “relación muerta” entre Dios y el mundo.¹⁴ Con Jesús parece establecerse un contacto entre lo inmutable y la singularidad de la existencia, y se hace en principio posible una nueva reconciliación.

No obstante, la actitud de Hegel hacia el cristianismo en esos trabajos juveniles es *ambigua*: Como bien señala Hyppolite, unas veces le interpreta

¹² Citado en, *Ibid.*, p. 335

¹³ G. W. F. Hegel, *L'Esprit du Christianisme et son Destin* (Paris: Vrin, 1967), pp. 19, 24, 151

¹⁴ *Ibid.*, pp. 62, 83

como un aspecto de la escisión que da origen a la conciencia desgarrada, y le contrasta con la armonía griega, y en otras ocasiones (como en el ya citado estudio sobre *El espíritu del cristianismo y su destino*) Hegel exalta la subjetividad cristiana y le percibe como una forma superior de la conciencia. De hecho, en esta obra Hegel intenta *salvaguardar* el cristianismo, argumentando que el deterioro de los contenidos de la fe cristiana, traducidos a su forma positiva —es decir, como religión “establecida”, sin las “relaciones vivientes de la alianza divina”— se debió a la necesidad que tuvo Jesús de adaptarse a la conciencia religiosa judía.¹⁵ Ello tuvo como consecuencia, y en oposición a la intención original de Jesús, que la forma tomase el lugar del contenido y que este último se legitimase solamente en función de aquélla. En otras palabras, el cristianismo se “institucionalizó” y perdió su vitalidad inicial, cerrando el paso a la reconciliación.

3

La postura ambigua de Hegel con relación al cristianismo en sus escritos de juventud —por un lado le ve como expresión de la conciencia desgarrada, por el otro intenta proteger su vigencia; por un lado le contrasta con el helenismo armónico, por el otro le concede el valor del amor que encuentra su destino en la objetividad—, experimenta otro cambio en trabajos posteriores (y previos a la *Fenomenología*). Me refiero a los estudios conocidos como *Hegels Ienenser Realphilosophie*, de los años 1801-1805. En esta obra, Hegel presenta al cristianismo no como la entrada a una época de desdicha que sigue a la edad armónica del helenismo, y destinada a desaparecer una vez conquistada la reconciliación en la libertad plena, sino como el ingreso a una nueva etapa que representa un *progreso capital* con respecto a la antigüedad —ahora relativamente “devaluada” a ojos de Hegel.¹⁶

¹⁵ Ibid., pp. 107-112

¹⁶ Véase, Bernard Bourgeois, **Hegel à Francfort** (Paris: Vrin, 1970), p. 120. La reinterpretación hegeliana de la antigüedad se hace explícita en sus **Lecciones sobre la**

De ser correcta la versión presentada por Bourgeois de lo dicho por Hegel, el filósofo afirmó en esa obra que el helenismo sólo conocía la “libertad exterior efectiva” limitada a algunos hombres, en tanto que ignoraba la libertad interior del pensamiento, la libertad subjetiva, que el cristianismo reivindica para todos los hombres, para el hombre *como tal* divinizado en Cristo. Ciertamente, el cristianismo en tanto que tal no realiza de manera concreta ese principio de libertad universal en un mundo efectivo, mas la tarea confiada al “espíritu germánico” —como nueva y superior etapa de la humanidad— será precisamente la realización del cristianismo en un mundo cristiano insuperable. En la postulación del Hombre-Dios el cristianismo ha proclamado la identidad del espíritu infinito y del espíritu finito, de la sustancia y la subjetividad: he allí su sentido fundamental y el gran viraje que ha impreso sobre la historia del mundo. En la *Realphilosophie* Hegel abandona entonces su crítica anterior del cristianismo como una forma imperfecta de la religión y le asume como *la religión verdadera y absoluta*. Mas la objetividad teórica y la subjetividad práctica de *la religión* deben aún ser superadas en la existencia plenamente concreta del filósofo especulativo inserto en el Estado racional. El amor cristiano no es condenado, sino despojado de su universalismo abstracto e integrado como momento —a nivel de la familia— en la totalidad concreta de la vida ética lograda en el Estado. Por su parte, la filosofía especulativa mediante la cual el Estado racional manifiesta su propia verdad, como momento de lo absoluto, es la elevación al plano del *concepto* de la *representación* cristiana de la reconciliación absoluta entre el ser y el pensamiento. El hombre hegeliano, que alcanza plenamente la libertad, constituye la verdad del hombre cristiano, su afirmación concreta.¹⁷

filosofía de la historia universal (Madrid: Alianza Editorial, 1997), esp., pp. 399-402, 457, 486, 500. En estas páginas, la visión temprana de Hegel sobre la armonía de la *polis* es corregida, y se atribuye al espíritu griego, en cierto momento de su evolución, haber traído a la conciencia “el principio de un mundo suprasensible”, una “interioridad”, un “retraerse sobre sí mismo” que ocasionó una escisión inicial de la conciencia.

¹⁷ Ibid., pp. 120-121

Rohrmoser también sostiene que en la *Jenenser Realphilosophie* Hegel deja atrás la idealización de la *polis* antigua y su presunta unidad armónica — que este intérprete califica de “totalitarismo ético orgánico”—, a través del reconocimiento del derecho del individuo independiente en el seno de la sociedad civil. Con este reconocimiento de la escisión moderna, dice Rohrmoser, Hegel no solamente adquiere una evidencia de la “superioridad del mundo moderno sobre el mundo antiguo”, sino que, a la vez, admite la división entre la existencia pública del individuo como ciudadano y su existencia privada y de ese modo “descarta toda forma de totalitarismo político en el mundo moderno.”¹⁸ En la *polis* griega la voluntad del individuo y lo universal se identificaban; mas esta realidad histórica, de acuerdo con Hegel, citado por Rohrmoser, exigía “una abstracción más elevada...un espíritu más profundo...le faltaba al ser en sí absoluto, lo singular que se sabe absoluto. La república de Platón era, como el Estado lacedemonio, esa desaparición de la individualidad conociéndose ella misma.” Hegel llega a reconocer la validez de la sociedad civil moderna pues la misma hace en principio posible la autoridad del derecho formal universal; pero Hegel no se oculta la ruina de la moralidad objetiva ni las desigualdades e injusticias de esa sociedad. No es en el Estado, sino en la *religión* donde el espíritu consciente de sí mismo y convertido en amo de su sustancia lleva a cabo —y finalmente— el retorno completo desde su enajenación o desgarramiento y hacia la reconciliación.¹⁹

De ser, repito, correctas las versiones citadas —de Bourgeois y Rohrmoser— sobre lo que argumenta Hegel en esa obra de los años de Jena, cabe preguntarse: ¿por qué el cristianismo, que para un Hegel en sus comienzos como pensador sistemático era en buena medida la religión de un individuo que se pierde, que cae en el desgarramiento, se convierte poco más tarde en la religión absoluta?

¹⁸ Rohrmoser, ob. cit., pp. 110-111

¹⁹ Ibid., pp. 112-113

Mi percepción del asunto es la siguiente: La *Realphilosophie* de Jena constituye un paso de transición entre los escritos juveniles y la *Fenomenología*. En efecto, ya en aquella obra Hegel se distancia de su visión primigenia demasiado idealizada de la armonía griega, y da comienzo a una crítica del mundo antiguo que se perfilará con mayor claridad tiempo más tarde, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. No obstante, en la *Fenomenología* Hegel retorna, al menos implícitamente, al tema de la vinculación entre judeo-cristianismo y conciencia desgarrada, y de igual forma ahonda en su crítica del mundo moderno como posible *locus* de una reconciliación. La *Fenomenología* no es la última palabra de Hegel en su esfuerzo por rescatar esa visión de unidad y armonía que se halla como motivación central en el eje de su pensamiento filosófico, pero sí es un intento de gran fuerza teórica orientado a *dar forma a un nuevo locus de reconciliación, ubicado en la filosofía misma*.

4

También en la *Fenomenología* Hegel vincula el origen de la “conciencia desgarrada” con un proceso histórico, y dice: “...como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación (instrucción, AR) se había elevado hasta el plano del pensamiento.”²⁰ En sus *Lecciones sobre la historia universal* Hegel es más explícito en su análisis del marco histórico en el cual surge esa escisión espiritual: en el Imperio romano “hay un individuo que lo resume todo en sí. Los demás individuos se hallan frente a este uno como *personas privadas*, como infinita masa de átomos. Los individuos eran completamente iguales (la esclavitud constituía sólo una pequeña diferencia) y carecían de todo derecho político...El *derecho privado* desarrolla y perfecciona esta igualdad...El cuerpo vivo del Estado y el carácter

²⁰ Hegel, **Fenomenología...**, p. 123

romano, que alentaba en él como alma, quedan reducidos ahora a los miembros dispersos y muertos del derecho privado... Así como, cuando el cuerpo físico se corrompe, cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas...”²¹ En otras palabras, el desarrollo del derecho privado marchó paralelamente a la corrupción de la vida política, y en estas condiciones “El individuo, retraído en sí, encontraba su determinación, o en procurarse los medios de gozar...o recurriendo a la violencia...o buscando su tranquilidad en la filosofía, único recurso que podía ofrecer aún algo fijo y existente en sí y por sí: pues los sistemas de aquél tiempo, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, aunque opuestos entre sí, aspiraban todos a lo mismo, a saber: a hacer el espíritu indiferente a todo lo que la realidad ofrece.” No obstante, prosigue Hegel, “La filosofía sólo conocía la negación de todo contenido y era la consejera de la desesperación, para un mundo en que ya no había donde apoyarse. La filosofía no podía satisfacer al espíritu vivo, que aspiraba a una conciliación superior.”²²

La dialéctica del estoicismo y el escepticismo (pues Hegel no hace mención del epicureísmo) en la *Fenomenología* nos muestra, en primer término (estoicismo) el desarrollo de la autoconciencia con base en el principio de que “la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante”; ahora bien, en este estadio de la autoconciencia la libertad “es indiferente con respecto al ser allí natural, por lo cual *ha abandonado también libremente a éste y la reflexión es una reflexión duplicada*. La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma...” Esta conciencia pensante, con su libertad abstracta, acaba en el *hastío* y da

²¹ Hegel, **Lecciones...**, pp. 540-541

²² *Ibid.*, p. 542

paso al escepticismo, que Hegel define como “la realización de aquello de (lo) que el estoicismo era solamente concepto.”²³ Como explica Kojève, el estoico aspira ser libre con respecto al mundo, pero entiende que su libertad es ilusoria, vacía, y se convierte en escéptico o “nihilista”: es el escéptico el que *realiza* la libertad del estoico (la libertad abstracta del entendimiento), mediante la negación de la existencia misma del mundo exterior.²⁴

Con el escepticismo, la autoconciencia llega a la certeza absoluta de sí misma y abre el paso a la conciencia desgarrada. Hyppolite expone de este modo el despliegue dialéctico: “(En el escepticismo, la autoconciencia) no es solamente abstracta de sí misma como en el estoicismo, sino que es posición de sí misma a través de la negatividad efectiva de toda alteridad; es la certeza de sí misma obtenida a partir de la anulación de todas las determinaciones de la existencia, la profundización de la subjetividad. Por eso, esta conciencia feliz que se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí descubrirá su propia desgracia, enzarzada como está en lo que niega sin cesar. La conciencia escéptica se convertirá en conciencia desgarrada, dividida en el interior de sí misma.”²⁵ La autoconciencia escéptica niega todas las situaciones concretas y vicisitudes del ser ahí, pero a la vez, “como ella se confiesa a sí misma, queda apresada en esas situaciones, sigue viendo y oyendo, obedeciendo las órdenes del amo aunque conoce su inanidad...Así la autoconciencia (escéptica) en su subjetividad es una conciencia doble. Tanto pone el mundo entre paréntesis y se eleva por encima de todas las formas del ser que ella constituye, como ella misma queda cogida, apresada, en ese mundo del que no es más que un fragmento contingente.”²⁶ Para Kojève, el escéptico descubre la libertad, pero la aísla, busca pensar la negatividad en el aislamiento; se trata de una negatividad que conduce a la Nada, pues “la negatividad no existe fuera de la Totalidad: aislada de la Identidad (=el Hombre fuera del Mundo), la negatividad es nada

²³ Hegel, **Fenomenología...**, pp. 122, 123, 124

²⁴ Alexandre Kojève, **Introduction à la lecture de Hegel** (Paris: Gallimard, 1968), p. 62

²⁵ Hyppolite, **Génesis...**, p. 169

²⁶ *Ibid.*, pp. 170-171

pura, muerte.” De modo que, de acuerdo con Kojève, el escepticismo no es viable; al escéptico, si quiere ser consistente, sólo le resta el suicidio, su vida es contradictoria.²⁷ En palabras de Hyppolite, “Entonces la autoconciencia es el dolor de la conciencia de la vida que está más allá de la vida y en la vida a la vez...la verdad de la conciencia escéptica es la conciencia desgraciada en tanto que conciencia explícita de la contradicción interna de la conciencia.”²⁸

La verdad del escepticismo, cabe repetirlo, es la conciencia desgarrada, “desdoblada en sí misma” —escribe Hegel— “...puesto que esta contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad.”²⁹ Es Hyppolite quien, de nuevo, expresa esta dialéctica en términos más accesibles: “...el escéptico relaciona todas las diferencias de la vida con la infinitud del yo, descubre, por tanto, la nulidad (negatividad, AR), pero al mismo tiempo él mismo se conoce como una conciencia contingente...Justamente por ello la conciencia escéptica es en sí la conciencia de una contradicción, pero todavía no lo es para sí. En cambio, la conciencia desgraciada descubre esta contradicción. Se ve a sí misma como una conciencia duplicada: por un lado se eleva por encima de la contingencia de la vida y capta la certeza de sí misma inmutable y auténtica; por otro lado, se rebaja hasta el ser determinado y se ve a sí misma como una conciencia inmersa en el ser ahí...La conciencia desgraciada es la subjetividad que aspira al descanso de la unidad.”³⁰ El estoicismo conduce al hastío, el escepticismo a la esterilidad, a la inquietud y, de allí, a un nuevo nivel de conciencia.

Aunque Hegel no lo hace del todo explícito en la *Fenomenología*, diversos intérpretes sostienen que la conciencia desgarrada es la conciencia religiosa

²⁷ Kojève, p. 66

²⁸ Hyppolite, *Génesis...*, p. 171

²⁹ Hegel, *Fenomenología...*, p. 128

³⁰ Hyppolite, *Génesis...*, pp. 175-176

judeo-cristiana³¹; se trata, aclara Kojève, de una actitud emocional, de la religiosidad asumida como fenómeno existencial: “El escéptico que vive, se contradice. Al tomar conciencia de esa contradicción, se convierte en otra cosa: en hombre religioso (cristiano). Tendrá que considerarse como desdoblado en sí mismo (el Yo empírico de un lado, y el Yo negador, libre y trascendente, del otro)...El hombre religioso supera al escéptico porque hace viable la contradicción, al aceptar sus dos ‘Yo’; y es por ello que es desdichado (que vive en el desgarramiento, AR)...la religión no es viable sino en la desdicha que engendra...”³² Mas cabe preguntarse: ¿es ésta una caracterización completa del papel de la religión en la *Fenomenología*? Luego de haber constatado las ambigüedades del Hegel juvenil en torno al significado del cristianismo, y el vínculo que parece establecer entre este último y la “conciencia desgarrada”, ¿qué puede decirse con aceptable claridad acerca de la visión religiosa de Hegel, de su valoración de la religión como posible camino de superación de la “conciencia desgarrada”, y del vínculo entre religión y saber absoluto así como entre conciencia religiosa y conciencia filosófica?

5

En este esfuerzo de despeje conceptual es de interés seguir el argumento de Kojève sobre el tema de la religión, y su papel en el marco del pensamiento hegeliano. Sostiene Kojève, en síntesis, que aún habiendo llegado a la cima de la autoconciencia, el hombre religioso preserva todas sus características: el desgarramiento y el aislamiento, pues sigue creyendo en un más allá: en su ser, la desventura, el aislamiento y a religión constituyen “un bloque”. Mas a partir de allí el hombre religioso llega a comprender que su acción es un *an sich*, y que su *Tun* y su *Sein* son *toda la Realidad*. La conciencia religiosa se hace Razón y el hombre religioso deviene en ateo. De acuerdo con Kojève, esta dialéctica es

³¹ Así lo asegura el propio Kojève, p. 66; también Georg Lukács, **El joven Hegel** (México: Editorial Grijalbo, 1963), p. 464

³² Kojève, p. 67

expuesta por Hegel en el Capítulo V de la *Fenomenología*. En la sección C de ese Capítulo (*La individualidad que es para sí real en y para sí misma*) Hegel presenta —según Kojève— un hombre religioso que alcanza la conciencia de que su Dios (imaginario) es en realidad él mismo, se “reconoce” en Dios, y así culmina su desgarramiento ; a partir de allí es “Hombre de Razón”, deviene “razonable”. Pero esta es una razón abstracta; la razón concreta es el *Geist*, el espíritu. El hombre razonable del Capítulo V trata de vivir independientemente de la Naturaleza y del Estado (la Historia), como *intelectual burgués*. Dice Kojève que la “brevedad del pasaje dialéctico” que describe la “conversión” del hombre religioso al ateísmo (“antropoteísmo”), indica que Hegel considera que este paso no es *necesario*, que *la religión es viable indefinidamente*, pero la vida religiosa es una vida desgarrada. No obstante, “uno puede complacerse en la desventura. De allí la posibilidad de una vigencia ilimitada de la religión.”³³

Los puntos de vista de Kojève —como casi todo en su libro— son interesantes y sugerentes, pero me parece que están lejos de agotar la complejidad del tema religioso en Hegel. Para empezar, el carácter casi impenetrable del Capítulo V de la *Fenomenología*, lejos de aclarar dudas, en ocasiones las despierta. Por ello es de fundamental importancia recuperar el sentido central del proceso dialéctico desgarramiento-reconciliación tal y como veníamos esbozándolo hasta ahora.

Estoicismo y escepticismo, como ya vimos, son figuras y momentos de la conciencia que desembocan en la “conciencia desgarrada”. Esta conciencia se define por su naturaleza *escindida*. ¿Qué viene después de ella? ¿Es ése acaso el punto final del camino, o se trata de otro episodio en el avance de la autoconciencia hacia el eventual “descanso de la unidad”? ¿Y en qué entonces puede consistir este último?

³³ Ibid., pp. 72-73

Puede ser útil que nuestra indagación tenga presente que el concepto de “conciencia desgarrada” en Hegel reproduce en cierto sentido la dialéctica de Amo y Esclavo en la *Fenomenología*. El hombre religioso es, podría decirse, “esclavo de Dios”, hasta que comprende que su finitud es real. El miedo a la muerte le ata al más allá, pero Hegel no se detiene en este plano de la religiosidad “existencial”, como “actitud emocional” : el problema se deriva de la *ambigüedad* que recibe el trato del tema del cristianismo (y la religión en general) en Hegel. *A pesar de la importancia que reviste en su sistema, Hegel se muestra especialmente reticente —en particular en la Fenomenología— a precisar con claridad qué papel toca a la religión en el proceso dialéctico de la reconciliación.*

Para avanzar en la senda de la clarificación del asunto, quisiera adelantar algunos planteamientos, que luego explicaré:

1. Hegel rechaza que la religión cristiana pueda ser el *locus* de la reconciliación, aunque sus razonamientos al respecto se caracterizan en ocasiones por su especial opacidad.
2. Hegel parece en buena medida argumentar que esa reconciliación puede ser el producto de un cambio histórico concreto, pero ese no es el final de su visión.
3. Hegel perfila en sus escritos una perspectiva alternativa, a través del saber filosófico, una superación del cristianismo en términos cuasi-teológicos, a veces en medio de un *disimulo u ocultamiento*, una perspectiva que posibilita —al menos en alguna medida— argumentar que el pensamiento hegeliano contiene una teología propia.

El desarrollo del razonamiento hegeliano puede seguirse de modo particularmente diáfano en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Si bien se trata de una obra escrita casi quince años después de la *Fenomenología* (esta última completada alrededor de 1806-1807, las *Lecciones*

entre 1821-1822), la misma despliega —hasta donde he podido seguirles a ambas— una argumentación esencialmente similar a la presente en la *Fenomenología*, en lenguaje menos abstruso, y, a veces, con una audacia expresiva que contrasta con el cuidado (u oscuridad) con que Hegel desarrolla en otros momentos su reflexión.

En primer término, Hegel admite que “La naturaleza de Dios, consistente en ser espíritu puro, se revela al hombre en la religión cristiana...El hombre se halla contenido en el concepto de Dios y este hallarse contenido puede expresarse diciendo que la unidad del hombre y de Dios está puesta en la religión cristiana.” Sin embargo, “El hombre, que es partícipe de la verdad y sabe que él mismo es un momento de la idea divina, se ha despojado con esto de su naturaleza, pues lo natural es lo que carece de libertad y espiritualidad. Esta idea de Dios implica también la conciliación del dolor y de la infelicidad del hombre en sí. Pues el hombre conoce que la infelicidad (¿la conciencia desgarrada, me pregunto?, AR) es necesaria para que se realice su unión con Dios.” Hegel nos habla de la “beatitud de la desgracia”, que es, en última instancia, lo que para él parece significar el cristianismo. Mas de inmediato aclara que “la unidad empieza por existir solo en un individuo (¿Cristo?, AR); todo individuo tiene la posibilidad de llegar a esta unidad, pero esta posibilidad no es real para todo individuo. La unidad necesita, por tanto, elevarse desde lo inmediato de la manifestación de este individuo hasta la universalidad del espíritu. Por eso la existencia sensible del espíritu es tan solo un momento pasajero. Cristo ha muerto...” En tercer lugar Hegel señala que “La reconciliación...no debe tener lugar únicamente en el individuo uno, que es Hombre-Dios, sino en todos los hombres; por eso Cristo vive en la comunidad cristiana y entra en los corazones de todos.” No obstante —y acá es indispensable hacer una extensa cita—:

“El lugar interior tiene...la determinación de formar al ciudadano de la vida religiosa, de hacerle conforme al espíritu de Dios; mas por otro lado, este lugar es el punto de partida para la relación temporal y el tema de la

historia cristiana. *La conversión piadosa no debe permanecer en el interior del ánimo, sino que ha de transformarse en un mundo real y presente, que se conduzca según la determinación de aquél espíritu absoluto...* El tema es, por tanto, que la idea del espíritu sea infundida también en el mundo del presente inmediato espiritual... Se ha querido establecer... una oposición entre la razón y la religión... pero considerada desde más cerca es solo una diferencia. La razón en general es la esencia del espíritu, así del divino como del humano. La diferencia entre la religión y el mundo consiste solamente en que la religión, como tal razón, *existe en el ánimo y en el corazón*, y es en Dios un templo de la verdad y de la libertad *representadas*: El estado, por el contrario, es, según la misma razón, un templo de la libertad humana en el saber y querer de la realidad, *cuyo contenido mismo puede ser llamado incluso divino...* El asunto de la historia es... que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso... sea realizado también como libertad temporal. Así queda suprimida la división entre el interior del corazón y la existencia..."³⁴ (Mis itálicas).

Hegel otorga a "los pueblos germánicos" la tarea de superar esa escisión, esa división, pues "el espíritu germánico es el espíritu del mundo moderno, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta", y luego expone la síntesis de su planteamiento, en términos que son una especie de "traducción" a un lenguaje más ordinario de un pasaje de la sección sobre "conciencia desgarrada" en la *Fenomenología*, cuando Hegel muestra el movimiento de la existencia singular y lo inmutable, en tres momentos: "...un primer momento, en el que lo inmutable es lo opuesto a lo singular en general, un segundo momento, en el que lo inmutable, al convertirse por sí mismo en lo singular, se opone al resto de lo singular, y por último un tercer momento, en el que lo inmutable forma una unidad con lo singular."³⁵ Estos momentos, pienso, corresponden a las Personas de la Trinidad cristiana, lo cual parece confirmarse en las *Lecciones*, donde Hegel describe tres períodos del desarrollo histórico "como los reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu. El reino del Padre es la masa sustancial e indivisa, el mero cambio, como el reinado de Saturno, que devora a sus hijos. El reino del Hijo es la aparición de Dios, pero en relación solamente con la existencia

³⁴ Hegel, *Lecciones...*, pp. 553, 563

³⁵ Hegel, *Fenomenología...*, p. 130

temporal, apareciendo en esta como algo extraño. El reino del Espíritu es la reconciliación.” Este tercer período, culmina Hegel, es “el de nuestro tiempo...una unidad de lo universal...la hegemonía del pensamiento consciente de sí, que quiere y conoce lo universal y rige el mundo.” Y en este período “final”, ¿qué queda para la religión? Hegel, esta vez —y sorprendentemente— sin disimulo alguno lo hace explícito: “...la religión puede sostener la prueba, que consiste en comprender al pensamiento, la esencia absoluta, o, si no lo tiene, *en retirarse de la exterioridad del entendimiento reflexivo y recluirse en la fe, o incluso, desesperada del pensamiento y huyendo por completo de él, adherir a la superstición: porque también esta es producto del pensamiento.*”³⁶ (Itálicas AR).

6

No es frecuente hallar en la obra de Hegel frases tan contundentes, en lenguaje claro y conciso. Parece bastante obvio que Hegel no consideró la religión cristiana como *locus* de una reconciliación factible. ¿Sustituyó entonces, como sugieren algunos comentaristas —Lukács y Kojève entre ellos— el *locus* del más allá por uno terrenal? En la *Fenomenología*, en su discusión sobre la Ilustración y luego la Revolución Francesa, Hegel pone de manifiesto, de un lado, una lúcida comprensión de las limitaciones del mundo moderno, como escenario posible de esa armonía perdida, y de otro lado una —todavía— poco entusiasta admisión del papel de la monarquía como eje del Estado realizado bajo la forma de una voluntad personal. La democracia antigua no es posible en las nuevas condiciones, y en su lugar Hegel propone “la universalidad en la perfecta libertad e independencia de los individuos.”³⁷ En este nuevo contexto, la monarquía constitucional sobrepasa la idea democrática que, en los tiempos modernos, pone en riesgo la unidad del Estado y contribuye a la atomización de la comunidad. Ahora bien, la reflexión de Hegel en torno a los procesos

³⁶ Ibid., 571, 573-574

³⁷ Citado en, Hyppolite, **Introduction...**, p. 112

históricos concretos, en este caso la Ilustración y la Revolución Francesa, dejan nuevamente una estela de ambigüedad, y, como lo expresa Hyppolite, “Resulta muy difícil encontrar una respuesta satisfactoria” a la pregunta, por ejemplo, de ¿por qué el filósofo considera que la Revolución, ese supremo intento de expresar en la historia la adecuación entre la *certeza de sí* y la *verdad*, debe considerarse un fracaso?³⁸ Kojève, y en buena medida también Lukács, formulan una interpretación de la *Fenomenología* orientada a resaltar el presunto intento hegeliano de *realizar* la libertad en el mundo “real”³⁹; no obstante, creo razonable afirmar que algunos de estos esfuerzos de Hegel no resultan muy convincentes o creíbles, en particular lo que tiene que ver con la presunta misión final de los “pueblos germánicos”, esbozada en las *Lecciones*.⁴⁰

En cuanto a la *Fenomenología*, en la misma se perfila otra perspectiva “reconciliadora”, sustentada en la *filosofía* como *pensamiento efectivo de la reconciliación* —algo en cierto sentido parecido a lo que Hegel pedía, en sus escritos juveniles, de la “religión de un pueblo”. Autores como Cottier, por ejemplo, argumentan que el sentido final del hegelianismo consiste en una supresión-superación (*Aufhebung*) del cristianismo, dirigida a alcanzar la más perfecta religión del Espíritu, que a su vez busca la posesión de lo Absoluto *aquí y ahora*. El *Espíritu*, dice Cottier, es “el nombre definitivo del Dios de Hegel”; en su sistema, la Historia es divinizada y lo contingente adquiere un valor de Absoluto: “un Absoluto que se revela y esta revelación es la Historia...Dios se confunde con la Historia.” En resumen, para Cottier, la ambición que motiva el pensamiento hegeliano es realizar “acá abajo” la experiencia que el cristianismo reconoce “más allá”.⁴¹

³⁸ Hyppolite, **Génesis...**, p. 413. Las secciones relevantes en la **Fenomenología** se encuentran en, pp. 317-350

³⁹ Kojève, pp. 183-184, Lukács, pp. 470-490, 516-544

⁴⁰ Hegel, **Lecciones...**, pp. 657-701

⁴¹ Georges M.-M. Cottier, **L’Athéisme du Jeune Marx. Ses Origines Hégéliennes** (Paris: Vrin, 1969), pp. 64-104

Es una tesis interesante, y, ciertamente los párrafos finales de las *Lecciones*⁴² ponen en evidencia esta especie de “divinización” de la historia en Hegel. No obstante, esto resulta más ambiguo en lo que se refiere a la *Fenomenología*. En palabras de Hyppolite, “Ningún capítulo de la *Fenomenología* es tan oscuro como el que pone fin a la obra,”⁴³ donde Hegel procura desplegar su síntesis sobre “el saber absoluto”. De acuerdo con Hyppolite, “El saber absoluto, como momento de la historia del mundo, que reconcilia este momento temporal con una verdad intemporal en sí, se nos presenta de una forma demasiado vaga como para no abrir el camino a interpretaciones diversas, sin que podamos indicar exactamente la que constituye la auténtica herencia del hegelianismo.”⁴⁴ Lo que sí queda claro, así sea en una superficial lectura del capítulo, es que Hegel sigue empeñado en el tema de la “reconciliación” del “espíritu con su conciencia propiamente dicha.”⁴⁵ Pero como casi todo en Hegel, el mensaje final y definitivo queda envuelto en una bruma de ambigüedad.

¿Tiene acaso razón Colletti cuando afirma que la filosofía de Hegel se basa en las siguientes tres planteamientos clave?: 1) La filosofía es siempre idealismo (“La proposición de que *lo finito es ideal* constituye el *idealismo*”, dice Hegel en su *Lógica*). 2) El problema de la filosofía es *realizar* el principio del idealismo (“Cada filosofía es esencialmente un idealismo o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema consiste sólo en reconocer en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado”). 3) La realización del principio del idealismo implica *la destrucción de lo finito y el aniquilamiento del mundo*, ya que, según Hegel (también en la *Lógica*), “Esta realización depende en primer lugar de lo siguiente: si al lado del ser-para-sí no permanece todavía la

⁴² Hegel, **Lecciones...**, p. 701

⁴³ Hyppolite, **Génesis...**, p. 519

⁴⁴ *Ibid.*, p. 542

⁴⁵ Hegel, **Fenomenología...**, p. 463

existencia finita subsistiendo como independiente...”⁴⁶ El razonamiento de Colletti es complejo, y no puedo detallarlo acá como sería deseable; sin embargo, lo esencial es lo siguiente: de acuerdo con Colletti, la filosofía de Hegel culmina en la desaparición (ideal) del mundo material: lo que parecía finito es, en realidad, infinito; se patentiza lo señalado por Marx en su *Crítica a la Filosofía del Derecho* de Hegel: todo queda (en Hegel) como es, y a la vez adquiere significado como determinaciones de la Idea, el “principio del idealismo” se realiza, y la “realidad verdadera” sustituye al mundo aniquilado. Pero no ha ocurrido la Revolución, sino solamente la Transustanciación.⁴⁷

Esta interpretación marxista tiene interés en cuanto destaca un punto: si los sucesivos intentos de “reconciliación” hegelianos se mostraron insatisfactorios, ¿no tenía acaso sentido *forzar* ese proceso, final y decisivamente, en la mente del filósofo, haciendo que la realidad material se extinguiese y sublimándola en el *Espíritu*?

⁴⁶ Lucio Colletti, **From Rousseau to Lenin** (London:NLB, 1972), p. 111. Las traducciones de Hegel provienen de, G.W. F. Hegel, **Ciencia de la lógica** (Buenos Aires: Solar-Hachette, 1968), pp. 136, 142

⁴⁷ Colletti, pp. 126-127; Karl Marx, **Early Writings** (London: Penguin Books, 1975), pp. 58-198, 243-257