

Jorge Acevedo

Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Letras

HEGEL. ENSAYO SOBRE LA FORMACION DEL SISTEMA HEGELIANO. Jean-Michel Palmier. F.C.E., México. 1971. Trad. de Juan José Utrilla.

Como la *Introducción a Marcuse*<sup>1</sup>, tiene esta obra un sentido didáctico. Puede servir, muy bien, como una introducción al difícilmente accesible pensamiento de Hegel.

La intención de su autor no es —como él mismo lo señala— renovar las grandes interpretaciones de la filosofía hegeliana sino, solamente, facilitar el acceso a ella iluminando el camino. El ensayo de Palmier se moverá, pues, dentro del marco que han constituido los estudios de Dilthey, Th. Haering, Lukács, J. Hippolite, Jean Wahl y, más recientemente, J. D'Hondt.

I. A Hegel se le ha malinterpretado. Su sistema sería un edificio lógico que nada tiene que ver con la vida. El, un pensador abstracto. Sin embargo, la lectura de los escritos teológicos<sup>2</sup> del joven Hegel demuestran lo contrario. Las reflexiones del filósofo se fundan en su propia condición de hombre inquieto, desgarrado y angustiado. Este fundamento subsiste en todo su pensar, del cual puede decirse que fue un magnífico himno a la vida, inclusive en sus aspectos más austeros. La *Fenomenología del Espíritu*, por ejemplo, no es inteligible sin tener presentes estos primeros escritos de Hegel.

Kierkegaard, el tradicional adversario de Hegel, nutre su oposición a él de la falta de un conocimiento pleno de su obra.

El apego a los problemas vitales que había en Hegel nos lo muestran los conceptos de conciencia desdichada, alma bella y enajenación —de tanta importancia en Marx—, que aparecen ya en sus textos juveniles; también indican hacia lo mismo sus ideales de seminarista, la Revolución Francesa y Grecia; su amistad con Hölderlin, con el cual comparte los conceptos de reconciliación y vida; las lecturas que hace de Rousseau, Lessing y Schiller; su interés por las ideas de orden práctico de la filosofía kantiana son otras tantas pruebas de su profundo contacto con las cuestiones que plantea la existencia.

Claro está que, podría decirse, todo filosofar ha sido más o menos eso: despegue a partir de una problemática vital y reflexión sobre ésta, movida y mantenida en

<sup>1</sup> J.-M. Palmier. *Introducción a Marcuse*. Ediciones de la Flor. Bs. Aires, 1970. Trad. de Ariel Bignami.

<sup>2</sup> Los más importantes son: *La vida de Jesús, La religión popular y el Cristianismo* (fragmentos), *El espíritu del cristianismo y su destino*. Fueron publica-

dos por H. Nohl —discípulo de Dilthey— a comienzos del siglo. El último de los escritos nombrados fue traducido al español por Alfredo Llanos y publicado, en 1970, por Juárez Editor de Buenos Aires.

movimiento por ella. Otra cosa es que tal reflexión haya sido lo suficientemente completa y radical. Ningún filosofar —sólo alguno, y en nuestro tiempo— ha calado hasta los estratos fundamentales de la vida humana. Ninguno la ha considerado en todas sus dimensiones —quiero decir, en todas aquellas que es preciso tomar en cuenta—. Sobre todo, casi todas las filosofías del pasado —y algunas de las presentes— han omitido hacer de la vida misma su *principio formal*; antes bien, partían *formalmente* (o *de hecho*, como Dilthey), de realidades radicadas en ella. Pero, no es la oportunidad de adentrarnos en el asunto<sup>3</sup>.

II. El segundo capítulo de su ensayo lo dedica Palmier a la *Fenomenología del espíritu*. Esta obra no es sino la descripción de las diferentes figuras de la conciencia desdichada y del camino que conduce hasta su reconciliación con el mundo, hasta el Saber Absoluto (p. 29).

El punto de partida de esta descripción es la experiencia primera del Espíritu: el sujeto inmerso en la naturaleza (p. 40).

Momento decisivo en el camino de la conciencia hacia el Saber Absoluto es el paso de la conciencia a la conciencia de sí (p. 42). Este paso se da al enfrentarse dos conciencias en el modo de lo que Hegel llama la dialéctica del amo y del esclavo. Esta dialéctica será transformada por Marx en la lucha de clases, en la que ve el motor de la historia (p. 43).

Ambas conciencias buscan en la otra el reconocimiento de aquello que cada una piensa ser íntimamente (p. 45). Esta búsqueda se da en el modo de la lucha a muerte en la cual, empero, sólo la libertad debe morir puesto que matar al otro es perder la posibilidad de hallar la verdad propia que se busca. Aquel que retrocede ante el absoluto riesgo en que se pone la vida en la lucha por la libertad, quedará como esclavo (p. 45). El amo, por el contrario, es aquel que ha aceptado el riesgo de la muerte por la libertad (p. 45).

Pero el triunfo del amo se revela, a la postre, como ilusorio. El reconocimiento que él necesita es el de una conciencia tan libre como él. El reconocimiento del esclavo apenas tiene más valor que el amor de una prostituta a la que se compra (p. 46). Cae, pues, en un atolladero existencial por no haber comprendido que la libertad es el fundamento del reconocimiento que exigía del otro (p. 46).

El que aparentemente ha sufrido la derrota, el esclavo, va a salvarse a través del trabajo. Trabajando sumido en la angustia va a transformar el mundo de tal suerte que no quede en él lugar para el amo. Pero antes de liberarse pasará por tres actitudes que, al conducirlo al fracaso, le mostrarán, precisamente, el trabajo como el camino de la libertad. Estas actitudes son la estoica, la escéptica y la cristiana. La crítica de esta última, esto es, de lo que se ha llamado enajenación religiosa, será recogida por Feuerbach y por Marx en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*.

<sup>3</sup> Al respecto, véase, de Ortega, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (O. C. vi), etc.

Pero lo que hay que destacar es la importancia que asigna Hegel al trabajo, lo cual será decisivo en Marx, como señala Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. En efecto, la esencia metafísico-moderna del trabajo está prepensada en la *Fenomenología del espíritu*, dice el pensador de Friburgo. Ello ha permitido que el materialismo —el cual no consiste en afirmar que todo sea materia— tenga como rasgo esencial la conceptualización del ente como *material de trabajo* (véase la p. 39 de la obra de Heidegger indicada; Ed. Taurus, Madrid, 1966).

También en nuestro siglo reaparece, de uno u otro modo, la actitud hegeliana ante el trabajo. En el mismo Heidegger, de alguna manera, y en Ortega, que en 1931 postulaba crear en España una república de trabajadores.

En el volumen de sus Obras Completas que contiene los escritos políticos de 1922 a 1933, bajo al subtítulo *Problemas Constitucionales*, aparecen unos párrafos que, presumiéndolos poco conocidos, me permito citar *in extenso*: “El título general de la reforma que propugnamos [el plural alude a la Agrupación al Servicio de la República, cuyo mentor era Ortega] es la organización de España en un pueblo de trabajadores.

”Hay que preparar la pronta posibilidad de que la ciudadanía política de cada español implique ineludiblemente su condición de trabajador. Esto obliga a formular un Estatuto general del trabajo en que se determinen y precisen sus diferentes formas y correspondencias. Este Estatuto tenderá a crear la sindicación forzosa de todos los españoles de ambos sexos.

”No son sólo razones de justicia social ni es sólo por obedecer a la presión de las clases llamadas obreras por lo que consideramos fundamental este principio. La verdad es que el hombre europeo ha llegado a una íntima madurez en la concepción de la vida que no le permite estimar la existencia de quien no trabaja. Y no sólo por razones morales sino por la convicción de que sólo el trabajo da autenticidad y plenitud a la persona. Todas las aristocracias y clases privilegiadas del pasado murieron porque al no trabajar perdieron sus individuos toda existencia vital” (O.C. XI, p. 138).

Volvamos a Hegel. La dialéctica del espíritu subjetivo conduce al fracaso pero, también, al fundamental descubrimiento siguiente: “El yo ha devenido nosotros, el nosotros ha devenido yo” (p. 53). A partir de esta verdad se inicia la dialéctica del espíritu objetivo, la cual, en rigor, se daba ya entrelazada con la anterior.

Se trata ahora, no de las experiencias de la conciencia natural, individual, sino de las de la colectiva o universal. Pero Hegel no va a hacer en la *Fenomenología* una filosofía de la historia universal —eso vendrá después— sino que se ocupará sólo de las crisis que han afectado a la humanidad. Cuatro son los más importantes momentos históricos de este tipo: la Ciudad griega, el Imperio Romano, la Revolución Francesa y el Estado alemán (p. 54).

La visión de Grecia en que se mueve Hegel es la paradisíaca de Winkelmann. En los *Himnos* de Hoelderlin y, sobre todo, en *El origen de la tragedia* de Nietzsche,

surgirá una Grecia trágica que perdurará en nuestro siglo; por ejemplo, en Ortega (véase, entre otros textos, su *Ética de los griegos*; O.C. III, p. 536).

La muerte de la ciudad griega —a la que asisten Sócrates y Platón como testigos lúcidos y desesperados (p. 56)— deja al individuo solo frente a un Estado que lo aplasta: el Imperio Romano. La época imperial es, a la par, el tiempo de la escisión absoluta entre el cielo y la tierra.

El Cristianismo, vencedor de las religiones antiguas, consagra ese desgarramiento durante toda la Edad Media y la Moderna hasta que la Revolución Francesa le pone fin.

En la época moderna vive la conciencia en dos mundos ajenos el uno al otro: el de la realidad social y política y el del Espíritu. La reconciliación de esos dos mundos —el temporal, viviente y hostil y el espiritual del más allá— se efectuará con la Revolución Francesa.

El homenaje que rinde Hegel al Estado alemán de su tiempo, al entenderlo como la institución más racional existente, debe considerarse teniendo presente el marco histórico en que vivió el pensador. Sólo de ese modo podemos evitar caer en el error de acusar a Hegel de defensor del más limitado prusianismo.

En el tercer y último ciclo del Espíritu —el del Saber Absoluto— no se trata ya de esclarecer el camino mismo, sino la manera en que se le ha recorrido (p. 63).

El Espíritu ha tomado conciencia de sí mismo a través del Arte, la Religión y la Filosofía.

El arte es, para Hegel, una lucha de la forma con el contenido, los cuales se encuentran siempre en inadecuación. Adopta diversas formas: simbólico, romántico, clásico, el que por algunos instantes hace posible la armonía entre Forma y Contenido. En la *Fenomenología* el arte es considerado como un momento de la religión, la religión estética.

La religión adopta, también, diversas formas: Religión Natural, Estética y Revelada.

La Filosofía es la manifestación última del Espíritu y lo único que puede expresarlo de una manera perfecta.

III. La *Ciencia de la lógica* es la obra de Hegel más difícil y menos conocida. A ella dedica Palmier nada más que seis páginas. La *Lógica* es la ciencia del ser, en tanto que éste adviene y se comprende por medio de la conciencia humana (p. 75).

En esta obra el ser será interrogado, pues, no en su apariencia fenoménica —como en la *Fenomenología del espíritu*— sino en tanto se piensa a través de la conciencia humana (p. 76).

La Lógica es un momento de la Idea, cuyos momentos posteriores son la Naturaleza y el Espíritu. El movimiento de la Idea aparece expresado en los párrafos 575, 576 y 577 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*.

IV. Los *Principios de la filosofía del derecho* amplían una sección de la *Enciclopedia*. La *Filosofía del derecho* corresponde al desarrollo y a la elucidación del Espíritu Objetivo (quizás no esté demás señalar que con la expresión *espíritu objetivo* alude

Hegel, a la postre, al hecho de ser nosotros, antes que sujetos psicológicos, 'sujetos' sociológicos; véase, al respecto, de Ortega, *La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología*; O. C. IV, p. 540).

Su finalidad no es mostrar lo que debe ser el Estado, sino cómo debe reconocerlo el individuo (p. 85).

El método que usa Hegel en la *Filosofía del derecho* es, como siempre, la dialéctica. Describirá de este modo, al igual que en la *Fenomenología*, la historia de una desventura. El paso de una etapa a otra se funda en el descontento y la insatisfacción. Pero cada fase superada no es abolida sino conservada en un mundo más rico y vasto. Se trata de la *Aufhebung* (la palabra, por sugerencia de Ortega, se ha vertido al castellano por *absorción*; véase la traducción parcial de la *Fenomenología* hecha por Xavier Zubiri y publicada por la Editorial Revista de Occidente en 1935).

La primera parte de la *Filosofía del derecho* tratará de la forma más pobre de todas, la más abstracta: la propiedad privada (o derecho abstracto). En esta fase ocurre que son los objetos los que poseen al hombre más bien que éste a aquéllos (p. 89).

Se pasa, por tanto, a una etapa en que la voluntad no está determinada por un objeto exterior sino que deviene voluntad subjetiva. Es la de la "moralidad" (*die Moralität*). El capítulo dedicado a ella será una crítica de la moral kantiana, la que no va más allá del ámbito de los sujetos de buena voluntad que son, precisamente, los que no necesitan la moral (p. 92).

En el tercer momento, el de la "moral realizada" (*Sittlichkeit*, eticidad) hallamos la reconciliación del individuo con la sociedad.

A esta fase se pasa necesariamente pues el sujeto obra en medio de la historia, entre los otros hombres, y no en el reflejo de su interioridad (p. 93).

Los momentos de la "moral realizada" son tres: La Familia, la Sociedad civil y el Estado.

La familia es una unidad demasiado particular que no puede satisfacer todas las necesidades de los hijos. Por su propia dialéctica interna, la familia devendrá sociedad civil (p. 94).

Las teorías económicas de su tiempo —sobre todo la de Adam Smith—, en las que Hegel se inspiró, le llevan a entender la sociedad civil (*die bürgerliche Gesellschaft*) como la selva del egoísmo; en ella cada cual es su propio fin, negando los intereses de los demás. Es el tiempo de la miseria, el de la mayor riqueza y de la más grande pobreza.

La clave de la *Filosofía del derecho* está en la concepción del Estado. El Estado es la moral realizada, en tanto que expresa la voluntad del pueblo sobre el cual vela y que lo ha constituido.

Representa la más alta racionalidad que puede esperarse de la vida social.

Sólo el Estado puede garantizar la libertad y darle un sentido auténtico (p. 95).

La monarquía es la forma de Estado más racional que haya producido la historia (p. 96).

La concepción hegeliana del Estado ha llevado a algunos a interpretarla como la apología del más limitado prusianismo. Pero lo que se ha considerado apología pudiera ser, más bien, una crítica o una caricatura (p. 100). A pesar de las objeciones que han hecho a Hegel, Marx y Engels han combatido —acertadamente— la imagen absurda y rígida del pensador de Berlín, mal entendido como obtuso panegivista del prusianismo y la monarquía (p. 99).

Aunque la desfiguración de Hegel es rechazable, estamos hoy, sin embargo, bastante lejos de poder afirmar —a menos que hagamos múltiples precisiones— que el Estado es lo más racional dentro de la vida colectiva y que sólo él puede preservar y dar sentido a la libertad.

En 1929, titula Ortega el Capítulo XIII de *La rebelión de las masas* con estas inquietante palabras: 'El mayor peligro, el Estado' (O.C. IV).

El Estado contemporáneo, nacido de la civilización europea —más aún: una de sus glorias— es el mayor peligro que amenaza a esta civilización, y no sólo a ella, en la medida en que lo europeo se hace planetario. ¿En qué consiste este peligro?

El Estado es una técnica de orden público y de administración, aunque no sólo eso. "En nuestro tiempo, el Estado ha llegado a ser una máquina formidable que funciona prodigiosamente. [...] Plantada en medio de la sociedad, basta tocar a un resorte para que actúen sus enormes palancas y operen fulminantes sobre cualquier trozo del cuerpo social". Cuando este instrumento se usa indiscriminadamente —y a eso tiende el hombre-masa<sup>4</sup> de hoy— sobreviene "la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es

<sup>4</sup> Acerca de este concepto, tan mal entendido, sobre el que se ha dicho tantas ineptias, véase, de Julián Marías, *La estructura social*, Par. 13 (esta obra ha sido publicada por Emecé Editores (Bs. Aires), por la Sociedad de Estudios y Publicaciones (Madrid) y por la Editorial Revista de Occidente en el tomo VI de las Obras Completas del autor). Baste con señalar, en este momento, que no debe entenderse por masa ni las clases de la sociedad consideradas inferiores ni las denominadas "masas obreras". "No es raro encontrar hoy entre los obreros —dice Ortega—, que antes podían valer como el ejemplo más puro de esto que llamamos 'masa', almas

egregiamente disciplinadas" (O. C. IV, 147). Estos hombres egregiamente disciplinados, pertenecen, pues, a las "minorías selectas". Sobre ellas conviene decir, por lo menos, esto: "Cuando se habla de 'minorías selectas', la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores" (O.C. IV, 146). Y para señalar hacia el conjunto de bemoles que tiene el asunto de las masas, cito otro texto de Ortega: "Rechazo, [...] igualmente, toda interpre-

decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos”.

El resultado de la tendencia del hombre-masa a hacer funcionar el Estado con cualquier pretexto será fatal, sostiene Ortega: “La espontaneidad social quedará violentada una vez y otra por la intervención del Estado; ninguna nueva simiente podrá fructificar. La sociedad tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina del Gobierno. Y como a la postre no es sino una máquina cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo”.

(Cuando una definición es verídica, dice Ortega, “es irónica, implica tácitas reservas, y cuando no se la interpreta así produce funestos resultados” (O. C. iv, 114). Advierte, también, que hablar es exagerar —porque es mostrar las cosas por uno solo de sus lados— y el que no quiere exagerar, debe callarse. Aunque estas líneas no pretenden exponer, ni de lejos, la definición orteguiana del Estado —sólo aluden toscamente a ella— conviene entenderlas teniendo presentes estas consideraciones.)

El gran ejemplo de estatismo que señala el pensador español es el Imperio romano. El Estado imperial de los Julios y los Claudios fue una máquina muy superior como artefacto al viejo Estado republicano de las familias patricias. (De modo semejante, el Estado creado por la burguesía a fines del siglo xviii será mucho más poderoso que el del “antiguo régimen”, fabricado en la Edad Media por los nobles). Pero apenas llegó a su pleno desarrollo, el cuerpo social comienza a decaer. “La riqueza disminuye y las mujeres paren poco”. La sociedad, por razones de Estado, es burocratizada en segunda potencia por éste, es decir, se la militariza. “La urgencia mayor del Estado es su aparato bélico, su ejército”. Pero luego —“las matrices son cada vez menos fecundas”— hasta los soldados faltan. El ejército tiene que ser reclutado entre extranjeros.

El proceso del estatismo es, en Roma, paradójico y trágico: “La sociedad, para vivir mejor ella, crea, como un utensilio, el Estado. Luego, el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado. (En nota: Recuérdense las últimas palabras de Septimio Severo a sus hijos: *Permaneced unidos, pagad a los soldados y despreciad el resto.*) Pero, al fin y al cabo, el Estado se compone aún de los hombres de aquella sociedad. Mas pronto no basta con éstos para sostener el Estado y hay que llamar a extranjeros: primero, dálmatas; luego, germanos. Los extranjeros se hacen dueños del Estado, y los restos de la sociedad, del pueblo inicial, tienen que vivir esclavos de ellos, de gente con la cual no tienen nada que ver”.

Otro ejemplo de estatificación de la vida que indica Ortega en el capítulo a que

---

tación de nuestro tiempo que no descubre la significación positiva oculta bajo el actual imperio de las masas y las

que lo aceptan beatamente, sin estremecerse de espanto” (O. C. iv. 151).

nos referimos es el del fascismo italiano, retratado en una sola frase de Mussolini: *Todo por el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado.*

V.—En el último capítulo, Palmier toca las relaciones entre Hegel y Kierkegaard.

Al parecer, Kierkegaard no atacó al verdadero Hegel sino, más bien, a su caricatura. No sólo eso hay que hacer presente al petrificado tópico acerca de la oposición entre Hegel y Kierkegaard. Tanto el uno como el otro se ocuparon de la conciencia desdichada. Pero mientras Hegel muestra su formación y abolición, Kierkegaard deseará eternizarla y hacer de ella el sentido de la existencia (p. 100). Como Kierkegaard —concluye Palmier—, Hegel ha conocido el desgarramiento de la subjetividad moderna, pero por encima de las desdichas ha puesto el amor apasionado a la vida hasta en la muerte.

La obra se cierra con un Ensayo de Bibliografía Plurilingüe de Hegel, hecho por Daniel Jiménez para la edición española.

Y una observación final: me parece que el subtítulo de la página 45, *El devenir del esclavo*, debe intercambiarse con el de la página 46, *El atolladero del amo*. Seguramente, se trata de un error de imprenta.