

# De la Fenomenología del Espíritu a la Sociología del Espíritu.

Dr. Alberto Hidalgo Tuñón  
Universidad de Oviedo

## 1.- La *Fenomenología del Espíritu* en su época.

Conmemoramos este año la publicación de la *Phaenomenologia des Geistes*<sup>1</sup> hace dos siglos, un libro que marcó época porque intentó atrapar en una gran síntesis todos los problemas y contradicciones que la Revolución Francesa, la Revolución Industrial, la Ilustración burguesa, la Restauración y el Romanticismo habían planteado de forma insoslayable a comienzos del siglo XIX. Lo que fascinó a los contemporáneos de Hegel no fue, sin embargo, su filosofía, que utilizaba el consabido vocabulario construido por Aristóteles y Kant, sumergiéndose además con un malabarismo digno de mejor causa, en las enrevesadas, difíciles y oscuras terminologías idiosincrásicas de Fichte y de Schelling, sino su intrépido inventario de los conocimientos arrojados a la playa de su presente por la épocas pasadas y, sobre todo, su fascinante organización de las realidades y producciones culturales de su presente hasta el límite de hacer inteligibles y dotados de sentido unitario los más intrincados detalles de la realidades objetivas y de la investigación especializada sobre las mismas.

Puede que este ensayo, todavía juvenil, sea inmaduro, descuidado y, a veces, aparentemente errático, fruto de las «circunstancias económicas» de su autor, comprometido por las deudas a culminar la entrega del manuscrito antes del 18 de octubre de 1807. No cabe duda de que, como recordó Félix Duque en su ponencia inaugural, el propio Hegel era consciente de que la segunda parte le había salido aún más fragmentaria, elíptica, sinuosa y extravagante que la primera, por lo que no es extraño que la muerte le sorprendiera en 1831 en vísperas de acometer un revisión crítica completa de una obra que nunca le satisfizo personalmente. Pero justamente la impetuosidad de esta «carrera especulativa de obstáculos», como la tildó su traductor inglés J. B. Baillie, funge para la historia la imagen de un Hegel romántico que concibe una naturaleza humana *in fieri*, como un proceso biodinámico, cuyo resultado le lleva muy lejos de aquella esencia fija inmutable y *a priori* del hombre universal que concibieron los hombres de la generación de ilustrados precedente, incluido el propio Kant. Con todo, el resultado final de la *Fenomenología*, a saber, que «lo Absoluto es el Espíritu», y que «esta es la más alta definición del Espíritu» acompañará a Hegel a lo largo de su trayectoria filosófica. Ahora bien, puesto que «desarrollar esta definición, buscar en ella el sentido y el contenido, era, puede decirse, la tendencia absoluta de todo conocimiento y de toda filosofía»<sup>2</sup>, la pregunta que queda en el aire, alcanzada la época presente, ¿qué significa realmente Espíritu en su época y cómo se comporta la entidad así caracterizada por Hegel en el futuro, en particular en el siglo XXI? Este será el eje de mi charla.

Ciertamente Hegel cabalga a lomos de la época romántica al igual que sus compañeros del Seminario de Tübingen, el poeta helenista Hölderling y el futuro filósofo Schelling, que fue quien le llamó a Jena, donde comenzó la elaboración de un

<sup>1</sup> J.G.F. Hegel (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Félix Meiner, Hamburgo, 1952.

<sup>2</sup> J.G.F. Hegel (1816), *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, Ed. Glockner, Viol. VIII-X, Párrafo, 302

sistema propio. Sin embargo, el hecho de que sus coetáneos románticos se hayan sentido desairados por la severidad de su estilo y las alusiones polémicas con las que les satiriza y les desautoriza en la *Fenomenología*, parecen dar la razón a las interpretaciones de Georg Lukács, quien imputa a Schelling el origen del «irracionalismo romántico» que conduce a Hitler y a la segunda guerra mundial, mientras absuelve a Hegel de la acusación de haber sido «el mayor irracionalista de la historia»<sup>3</sup>, que le han hecho Dilthey y toda la línea de neohegelianos que entienden, en palabras de Richard Kroner, la dialéctica como un «irracionalismo hecho método»<sup>4</sup>. Abomina Lukács, en efecto, de las estampas del joven Hegel como un «filósofo auténticamente germánico, es decir, místico-irracionalista: grato al fascismo», cuyo punto culminante ejemplifica en la monografía de Theodor Haering, para quien la esencia de la *Fenomenología* consiste simplemente en ser «una visión esencial del espíritu... en un sentido casi husserliano»<sup>5</sup>.

Nada más alejado de la realidad. Y no ya por el tópico que le atribuye la identificación de realidad y racionalidad, sino porque en ese caso lo propiamente fenomenológico de la fenomenología habría culminado con los tres primeros capítulos y resultaría superfluo cualquier desarrollo a que hubiera lugar tras el acceso de la razón abstracta producida al nivel de la autoconciencia, dejando sin efecto la propia historia cultural en sus manifestaciones morfológicas

Pero la insatisfacción hegeliana frente a la razón abstracta de los Ilustrados y el *a priori* kantiano, no se traduce sin más en una mera negación sin matices. El verbo *Aufhebung* (negación-superación) aparece pronto en su vocabulario. Influido más por Herder que por Kant, el joven Hegel buscaba el sentido de la vida en los términos concretos de la historia de las naciones, en particular Grecia y Roma, y coincidía con los románticos en su apelación al *Volkgeist* como alternativa a la Idea abstracta de una naturaleza humana uniforme y eternamente perfectible. Ahora bien, su intento de síntesis entre razón y sentimiento, inspirado sin duda en el dramatismo de la tragedia griega, conserva como núcleo la doctrina kantiana de la buena voluntad como razón práctica que hace a los individuos autónomos y rebeldes. En este sentido, frente a las interpretaciones fascistas de los años 30, para los que la lealtad a la raza alemana y al *Volkgeist* anula la conciencia crítica, acierta Luckács a valorar como más cercana a Hegel la interpretación crítica de los viejos nacionalistas liberales de finales del siglo XIX como Rudolf Haym, porque al arremeter contra la naturaleza «científica» del objetivismo y de la dialéctica de Hegel, no ocultan que lo que más les irrita es su antipatriotismo prusiano, cuando celebra las victorias de Napoleón.

Es cierto que Hegel nunca simpatizó con el liberalismo a causa de su positivismo lineal, pero es puro anacronismo tildarlo de fascista o de nazi. Recíprocamente, los liberales decimonónicos abominan del incondicional partidario del golpe militar del 18 Brumario, porque no entienden las extrañas mezclas del historicismo entre el plano

<sup>3</sup> Goerge Lukács (1953) *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlín (Edición española de FCE, México, 1959 con el subtítulo "La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler) y Georg Lukács (1948) *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, Editorial Aufbau, Berlín, 1954; (traducción española de Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 3ª edición, 1972).

<sup>4</sup> Richard Kroner, *Von Kant zu Hegel*

<sup>5</sup> Th. Haering, «Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes», en *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses* (1933), Hararlem- Tübingen, 1934

psicológico y el histórico, no aceptan la tesis organicista de que la ontogenia recapitula la filogenia y, sobre todo, temen las interpretaciones del neohegelianismo que hacen de la categoría de la «reconciliación» no sólo la *clave interpretativa* para recuperar el «bloque de la filosofía clásica alemana» (conciliando a Hegel con Kant), sino para preparar la alianza de la burguesía alemana con la fundación del Reich de Bismarck: «Por una parte, la sucesión de la historia universal es el hilo conductor con que la dialéctica pasa de una forma psicológica a otra... pero, por otro, el motivo del progreso dialéctico es psicológico o lógico, y formaciones muy separadas en el tiempo se reúnen obedeciendo a ese orden, y otras relacionadas, que se condicionan histórica y cronológicamente, se separan por la misma razón. Uno se siente ofendido cuando intenta fijar ambas cosas. Para decirlo todo: la *Fenomenología es una psicología desordenada y hecha confusa por la historia, y una historia descompuesta por la psicología*»<sup>6</sup>. Haym tilda de *reaccionario* al Hegel recuperado por Windelband, Glockner o Meinecke, no tanto porque haya entendido bien la diferencia entre el individualismo materialista de Feuerbach y la identificación hegeliana de la verdadera esencia de Dios con la perfecta *comunidad política*, sino porque teme la «reconciliación» positiva y concreta de la burguesía alemana con el Estado bismarckiano. Por eso no acierta a valorar el método dialéctico ni puede entender que esta reflexiva historia de la auto-educación del hombre desde la nuda certeza sensible hasta la *Wissenschaft* o saber absoluto, que su autor concibió como el preámbulo de su sistema, era, en realidad ideológicamente progresista e incluso revolucionaria.

Por el contrario, para Lukács la *Fenomenología* representa la primera victoria de la *nueva época romántico-racional* frente al mero irracionalismo del sentimiento romanticista, sea de la naturaleza o de la mística religiosa: «La *Fenomenología* del espíritu — resume — parte del hecho de que el mundo ha entrado en un nuevo periodo. En mi libro sobre Hegel he puesto de relieve que lo nuevo, para él, residía en la Revolución francesa y en los cambios producidos en Europa por las guerras napoleónicas, en la liquidación de las supervivencias feudales, sobre todo en Alemania»<sup>7</sup>. Merece la pena subrayar las diferencias de actitud ante la Revolución francesa (y específicamente ante el Terror de los jacobinos) entre el viejo Kant, a cuya conciencia moral repugnaba admitir que semejante perversión de la ley pudiera traducirse en una mayor justicia y el ex seminarista de Tübingen, que parece dar por descontado el dolor, el sufrimiento, la guerra e incluso la muerte como el *médium* necesario para el advenimiento de la encarnación objetiva concreta de la libertad individual. Justamente lo que reprocha Lukács a la interpretación racionalista y vitalista de Hegel que hace Dilthey en 1906 es haber ignorado o falseado precisamente estos datos biográficos, tergiversando luego los textos para obtener una versión imperialista y reaccionaria de la dialéctica. Contra la monografía de Dilthey sobre el joven Hegel escribe Lukács la suya, que nos resume en *El Asalto a la Razón* en estos términos: «Según el modo de Hegel, lo nuevo se manifiesta necesariamente, de momento en un plano abstracto. Y vista la cosa así, “la primera manifestación del mundo nuevo es, al principio, la de la totalidad envuelta en su sencillez, o en su fundamento general”. De ahí que aparezca, al principio, “como si fuera patrimonio *exotérico* de unos cuantos individuos solamente”. Sin embargo, es incumbencia histórica de la filosofía el llegar a

<sup>6</sup> R. Haym (1887), *Hegel und seine Zeit*, 2ª edición, Leipzig, 1927.

<sup>7</sup> Lukács, *El asalto a la razón*, p. 131

conocer *lo nuevo en su propia movilidad*, en su determinabilidad bajo todos los aspectos, es decir, de una manera concretamente dialéctica: “Sólo lo perfectamente determinado es, al mismo tiempo, *esotérico*, comprensible y susceptible de llegar a ser aprendido y de convertirse en patrimonio de todos. La forma comprensible de la ciencia es el camino hacia ella ofrecido a todos e igual para todos, y el llegar por medio del entendimiento al saber racional constituye el postulado justo de la conciencia que se sitúa ante la ciencia”. La polémica de Hegel contra la teoría aristocrática del conocimiento de Schelling — íntimamente vinculada con su cambio de rumbo hacia el irracionalismo — es, por tanto, algo tan inseparable del problema del método concreto y científico o del método abstracto e irracionalista como de la antítesis entre *la perspectiva histórico social de ambos pensadores en la gran crisis social de su época*, del problema de si, en esta crisis, se orienta hacia delante, hacia la liquidación de las supervivencias feudales o, por el contrario, hacia atrás, hacia la restauración»<sup>8</sup>

No se trata sólo de que Hegel haya criticado en el prólogo a la *Fenomenología* la «ingenuidad» del idealismo absoluto de Schelling que consiste en disolver por contraposición todos los momentos de la realidad en una suerte de abismo vacío, «lo cual equivale (recordamos con regocijo el vertiginoso descenso de las cumbres filosóficas al refranero popular) a presentar su absoluto como esa noche en la cual, como suele decirse, todos los gastos son pardos»<sup>9</sup>. Tampoco se trata de la certera imputación de formalismo con que denuncia los *vulgarismos* que se ocultan tras el *ogro de la terminología* de su antiguo compañero de seminario. No se dejen impresionar, decía a sus alumnos de Jena: «En realidad, todo ese formalismo puede aprenderse en media hora. Por ejemplo, para dominarlo tienen ustedes que decir, no que una cosa es *larga*, sino que está en la *Longitud*, y que esa longitud es el *Magnetismo*; en vez de que algo es *ancho*, digan ustedes que está en la *Anchura* y que es la *Electricidad*; en vez de *grosso* digan que está en la *tercera Dimensión*; en vez de *afilado*, digan que es el *Polo de la Contracción*: por ejemplo, un pez no es largo, sino que está bajo el Esquema del Magnetismo, etc.». La recusación hegeliana al irracionalismo de Schelling concierne ciertamente al método filosófico, a la dialéctica, pero también a los *contenidos*. En realidad, ambas cosas van unidas cuando se trata de captar la riqueza del movimiento del mundo real. El método de Schelling «no da más que la *indicación del contenido*, pero no el *contenido* mismo. Aunque la determinación (incluso una determinación como el magnetismo, por ejemplo) sea en sí concreta o real, se hunde hasta lo muerto, puesto que sólo se predica de otra existencia, y no se conoce como vida inmanente de esa existencia, ni en el modo como tiene en ésta su auto-producción autóctona y propia y su exposición. El entendimiento formal deja a los demás la tarea de añadir esa *causa*. En vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa, pasa siempre por alto el todo y se pone por encima de la existencia individual de la que habla, lo que quiere decir que no la ve. El *conocimiento científico exige más bien la entrega a la vida del objeto*, o, lo que es lo mismo, tener ante sí y *expresar la interna necesidad del objeto*»<sup>10</sup>.

Retengamos esta pasión gnoseológica por el conocimiento, entendido como *Wissenschaft* en Hegel, y la necesidad de contar, además de con el *texto* de la

<sup>8</sup> *El asalto a la razón*, pp. 131-3

<sup>9</sup> *Fenomenología*, prólogo, *Werke*, vol III, p. 20

<sup>10</sup> *Fenomenología*, *Werke*, vol II, p. 42

*Fenomenología*, con el *contexto* histórico cultural en que se forjó y con las *intenciones* manifestadas en sus cartas (sobre todo, a Immanuel Niethammer, 1766-1848) por su autor, antes de repasar las distintas y distantes interpretaciones que se han hecho de esta obra, pues, como no podía ser de otra manera, la que yo voy a proponer aquí no es más que otra interpretación más que, aunque sigue una determinada línea, se teje dialécticamente con las otras. Vaya, por delante que haré caso omiso de las interpretaciones descalificadoras que parten del supuesto de la imbecilidad congénita del suabo que triunfó en Berlín, todas ellas inspiradas por el odio de Schopenhauer: «Hegel, impuesto desde arriba por el poder circunstancial con carácter de Gran Filósofo oficial, era un charlatán de estrechas miras, insípido, nauseabundo e ignorante, que alcanzó el pináculo de la audacia garabateando e inventando las mistificaciones más absurdas...». Realmente, ¿no hay nada detrás de lo que Popper tilda de «magia de las palabras altisonantes» y de «irresistible poder de la jerigonza»? Porque, si por lo único que merece la pena ocuparse de Hegel (Popper *dixit*) es por las «sinistras consecuencias» que ha tenido al inspirar los regímenes totalitarios, en particular el de la URSS, ¿tiene siquiera sentido ocuparse de Hegel, una vez caído el muro de Berlín, en cuya Universidad ejerció hace casi dos siglos?

No deja de ser sintomático, que Hegel haya sido utilizado desde el Imperio Norteamericano en ese preciso momento. Por supuesto, mi interpretación, aunque parte del mismo dato que ha servido a Francis Fukuyama para resucitar la supuesta tesis hegeliana del «fin de la historia» (la caída del comunismo de la URSS), y digo supuesta, no sólo porque sea uno de esos clichés palmariamente falsos que, como dice T. Pickering, se atribuyen a Hegel sin ningún fundamento<sup>11</sup>, sino porque lejos de recuperar los *criterios de verificación* y la dialéctica de Hegel, se limita a repetir el viejo mito de todos los que ven su presente como la *plenitud* de los tiempos, toma (digo, mi interpretación) ese mismo dato, como ocasión y motivo para trascender una cierta *escolástica marxista* que reduce la importancia de Hegel a ser un precursor de la dialéctica marxista. No niego, por descontado, que Marx, Engels e incluso Lenin llevan en sus genes el ADN hegeliano. Incluso me atrevería a señalar la dialéctica del amo y el esclavo, que aparece en la primera parte de la *Fenomenología*, como el *nucleótido* de arranque que sirvió para codificar el mensaje marxista de la «lucha de clases como motor de la historia». Ahora bien «lo verdadero — Hegel *dixit* — es el devenir mismo, el *círculo* que presupone su fin como finalidad y lo tiene como comienzo, y sólo es real por su realización y por su final»<sup>12</sup>. Pues bien, de la misma manera que la época de Hegel fue superada por los acontecimientos tras su muerte en 1831, y que la interpretación nazi de su pensamiento cayó definitivamente en desgracia tras la derrota de Hitler, la caída del socialismo real debe permitir leer la *Fenomenología* de una nueva manera, de acuerdo con los nuevos acontecimientos. ¿Acaso el «redescubrimiento» del «fin de la historia» por parte de Fukuyama no puede interpretarse como una maniobra ideológica de recuperación neoliberal del pensamiento de Hegel, síntoma, por otro lado, de la vitalidad de un pensamiento que habría logrado sobrevivir al más exitoso de sus vástagos? Pero el hecho de que Hegel pueda ser leído a una nueva luz, ¿implica la negación de la *pregnante* interpretación marxista que hasta ahora ha servido de

<sup>11</sup> Ferry Pickering, *Hegel*, Acento, Madrid, 2001

<sup>12</sup> *Werke*, vol III p. 22

inspiración al propio materialismo filosófico desde el que, lo confieso, yo mismo estoy operando?

## 2.- Negación, superación y reapropiación de las interpretaciones anteriores.

Es frecuente considerar a Hegel el último filósofo académico, cuyo sistema influyó en la historia, el último rebelde contra la escisión kantiana entre «filosofía mundana» y «filosofía académica». Lo que los sociólogos denominan «academización de las ciencias», acaecida en el siglo XIX, habría acabado no ya con los grandes relatos, sino con el «reinado» de la filosofía, que habría abdicado sobre las ciencias particulares las capacidades de autocomprensión y justificación ideológica de la época presente. Como he demostrado en otro lugar, justamente en la década inmediatamente posterior a la muerte de Hegel, entre 1830 y 1840, la proliferación de las ciencias y la multiplicación sociológica de sus engranajes institucionales se hizo tan irresistible que acabó transmutando en el seno de la *academia* la *Erkenntnistheorie* en *Wissenschaftlhere*<sup>13</sup>. Ahora bien, no es a esta *transmutación* «académica» (reitero de nuevo el adjetivo) a la que quiero prestar ahora atención, sino justamente al hechizo que el pensamiento de Hegel ejerció durante más de siglo y medio en el pensamiento *historicista alemán*, dando lugar no sólo a fastuosas controversias filosóficas entre materialistas e idealistas, sino, lo que es más importante, sirviendo de *trasfondo ideológico* a confrontaciones políticas sin cuento acerca de la sociedad y sus formas de organización que afectó a conservadores, reformistas y revolucionarios tanto de derechas como de izquierdas, a historiadores de la economía, juristas, teólogos, politólogos, sociólogos y estudiosos del arte y de la cultura, dando el paso con el tiempo a esas fantásticas (en el doble sentido del término) construcciones panorámicas del «desarrollo humano», que concibieron, después de la provocadora versión del *materialismo histórico* de Marx y Engels, autores de principios del siglo XX como los hermanos Max y Alfred Weber, Hermann Troeltch, Werner Sombart, Max Scheler, Oswald Spengler, Georg Lukács o Karl Mannheim.

Desde una óptica imanentista «la rebelión contra el límite», que, en feliz expresión de Ignacio Izuzquiza,<sup>14</sup> habría protagonizado Hegel, concierne sobre todo al confinamiento kantiano de la Razón (*Vernunft*) en el ámbito del entendimiento (*Verstand*) y de las síntesis de la imaginación, que le impide a ésta el conocimiento de la «cosa en sí». Pero significa también la huida del *subjetivismo vacuo* de Fichte que pretende llegar al autoconocimiento del Yo mediante su tipo especial de «intuición intelectual» y queda varado en el más grosero autoengaño al excluir de ese Yo absoluto toda propiedad, determinación o modificación. Su tesis de la cognoscibilidad frente a la incognoscibilidad de principio de la *cosa-en-sí* kantiana es en realidad una formalidad sin efecto empírico alguno. Hegel aparece como un adicto al empirismo por su exigencia de *contenidos concretos*. Justamente por eso acepta el idealismo objetivo de Schelling, cuyo absoluto tiene determinaciones y propiedades concretas y cognoscibles, como la electricidad, el magnetismo, etc... Ya hemos visto atrás que, aunque en el momento de cambio de siglo puede apreciarse en Hegel una tendencia a sentar como

<sup>13</sup> Defiendo esta tesis en mi (1985): «El contexto determinante de la Teoría de la Ciencia. Precisiones históricas» en Alberto Hidalgo Tuñón y Carlos Iglesias Fueyo (eds.) *Actas del III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, SAF y Pentalfa Ediciones, Oviedo-Gijón, pp. 29-38.

<sup>14</sup> I. Izuzquiza, *Hegel o la rebelión contra el límite*, Pressas Universitarias de Zaragoza, 1990.

conocimiento de lo absoluto el conocimiento de la realidad objetiva, concreta e histórica, a medida que va ensanchándose su perspectiva, lo subjetivo y lo objetivo comienzan a mostrar una articulación cada vez más estrecha. Esta visión culminará en la *Fenomenología del Espíritu*, que es la obra en que empieza a volar por su cuenta. «La lucha contra el límite, el dualismo y la escisión, estructurada en ciencia y en sistema, son el punto de partida del proyecto hegeliano, al tiempo que se convierten en servidumbres a las que Hegel obedecerá y que ocasionará no pocos problemas en su lectura interpretativa»<sup>15</sup>

Pues bien, lo que me interesa destacar aquí contra las interpretaciones immanentistas es que incluso para el joven Hegel la piedra de toque que determina la verdad o la falsedad de una doctrina no es ni su «evidencia intuitiva» ni su «coherencia racional», sino la muy aristotélica «adecuación» con los hechos que suceden en la historia. El recorrido de una filosofía viene pautado por su densidad histórica. Son los propios acontecimientos que se suceden en el tiempo los verdugos de las formas filosóficas. Citaré un apunte particular del período de Jena, para ver cómo Hegel somete al crisol de la experiencia histórica a los diversos sistemas filosóficos, lo que acaba precipitándolos a todos más o menos rápidamente a la ruina. El momento que decide la ruina es, según Hegel, la relación del sistema filosófico al conocimiento de la realidad empírica: «*Ciencia*. El individuo puede cerciorarse y demostrar a los demás si la posee o no. Si ese convencimiento *es o no correcto* es cosa que decide el mundo circundante, y luego la posteridad, cuando el primero ha concedido ya su aplauso. Pero la consciencia ha llegado ya a tal grado de formación que la bárbara tenacidad de los conceptos se ha hecho mucho más fluida y rápida y bastan pocos años para llegar en cada caso a la *posteridad*. Ya hace mucho tiempo que se ha terminado con la filosofía *kantiana*, mientras que la *wolffiana* se mantuvo más de cincuenta años. Aún más rápidamente le ha llegado a la *fichteana* el momento en que su punto de vista ha quedado determinado. Bastará poco tiempo para revelar la esencia de la filosofía *schellingiana*. Está, por así decirlo, en puertas la sentencia sobre ella, pues ya la entienden muchos hombres,.. Pero esas filosofías han sucumbido menos a la argumentación contra ellas que a la experiencia empírica de *hasta dónde se llega con ellas*. Esas filosofías forman partidarios ciegos, pero el tejido se va haciendo cada vez más tenue, y al final todos se ven sorprendidos por la transparencia de esas telas de araña. Su filosofía se les ha fundido como el hielo, y se les ha escapado como mercurio por entre los dedos, sin saber cómo. El hecho es que han dejado de poseerla, y el que les mira la mano con la que ofrecían su sabiduría no ve más que una mano vacía y sigue adelante con sarcasmo»<sup>16</sup>

Con esta apelación a la *materialidad de los acontecimientos* frente a las ínfulas de la razón deductiva no trato, sin embargo, de seguir la huellas de los marxistas que ponen en las diferencias entre Schelling y Hegel respecto a las actitudes políticas (igualitarismo revolucionario *versus* aristocratismo feudal), a la valoración de su propia época, o a la concepción (meramente lineal y continuista o reintegradota) de la historia, el *punto de ruptura entre irracionalismo romántico y racionalismo dialéctico*. No es sólo un problema de actitud política, ni de método, el que habría permitido a Hegel

<sup>15</sup> Izuzquiza, *ibid.* P. 314

<sup>16</sup> Rosenkrazt, p. 544

sobrevivir como filósofo a su propia época, por más que sea su originalidad procedimental lo que contagia todo su sistema. Convencido partidario de la política de la *Liga Renana*, Hegel aparece a los ojos marxistas como un progresista sin ambages en la época de la redacción de la *Fenomenología*. Franz Mehring, por ejemplo, ha comparado la batalla de Jena con el asalto de la Bastilla, argumentando que en ambos casos sucumbió la monarquía feudal-absolutista sólo que de distinta manera por lo que ha tenido diversas consecuencias en Alemania y Francia, respectivamente. Hegel habría sido particularmente *consciente de esa contradictoria situación*, cuyo desarrollo conduce no sólo hacia la liquidación de los restos feudales en Alemania, sino también a la unificación nacional y a la liberación del dominio francés. En esta cúspide se bifurcan los románticos en Alemania. La mayoría se pone del lado *nacionalista* bajo la jefatura austro-prusiana y, después de la victoria sobre Napoleón, se vuelve reaccionaria y evoluciona hacia un siniestro oscurantismo. El caso de Fichte es paradigmático. Por el contrario Goethe y Hegel, los más grandes, no sólo han sido partidarios de Napoleón, con la minoría que espera de él la destrucción de los restos feudales de Alemania, alejándose en esto del populismo barato de las grandes masas del pueblo que sólo ven la invasión extranjera. La veneración por Napoleón de Goethe y Hegel no es producto, sin embargo, de un abstracto culto al genio, como ha pretendido la literatura del período de Bismarck (desde Nietzsche hasta Gundolf). Lo que aquí nos interesa es el contenido político concreto de la actitud de Hegel ante Napoleón. Y ese contenido —por razones que, dadas las correlaciones de fuerza en la Alemania de la época, no necesitan mayor explicación— se expresa menos en sus obras que en sus cartas particulares. Puede incluso observarse que Hegel no habla claro sobre esta cuestión casi más que a su probado amigo, el filósofo Niethammer.

En realidad, no sólo los marxistas han reconocido la importancia que para Hegel tiene el contexto histórico-cultural para la configuración del pensamiento. Entre los autores influidos por Hegel se halla Karl Mannheim, fundador de la sociología del conocimiento, quien diagnosticaba con sagacidad la existencia de ese trasfondo político sobre el que se levantó la fastuosa pantalla hegeliana del Espíritu en los siguientes términos: «A menudo ignorada, la sociología germinó con el *fermento de la filosofía alemana* y en la *actividad de políticos y economistas*, durante los principios del desarrollo del industrialismo. No fue la expansión de una especialización académica lo que produjo su precoz ímpetu. La sociología se había desgajado de la filosofía antes de que resultara evidente la decadencia de esta; y se había desgajado también de las ciencias históricas antes de que su primitiva síntesis se perdiese en las minucias de la rutina trabajosa e inútil que el positivismo estimuló durante la segunda mitad del siglo XIX. El impulso decisivo para la sociología provino de las exigencias de la política. Este hecho debería ser recordado por aquellos que se sienten provocados por la aparición de una ciencia de la sociedad caprichosamente delimitada y especializada prematuramente»<sup>17</sup>

Pero ¿qué es lo que hace de la *Fenomenología del Espíritu* el precedente inmediato de una nueva disciplina, todavía inconcreta, y que andando el tiempo se academizará como *Sociología del conocimiento*?

<sup>17</sup> Karl Mannheim (1955), *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge & Kegan Paul Ltd, Londres, Edición preparada por Ernest Manheim para el Institute of World Affaire, New York (Traducción española de Manuel Suárez, como *Ensayos de sociología de la cultura*, Aguilar, Madrid, 1962)



La tesis mayor que considero pertinente defender desde el *materialismo filosófico* en este trabajo de recuperación del «Espíritu» de Hegel no es gremialista ni militante. Si Hegel sigue siendo un pensador vivo después de dos siglos, no lo es porque hoy pueda reeditarse en sus propios términos una *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ni porque el presente de la globalización actual deba rendirse a las categorías diseñadas por él, ni siquiera porque su método dialéctico goce de una perennidad inmarcesible para domesticar los procesos de *cambio*. Nada de eso se gana resucitando a Hegel en sus propios términos, tras dos siglos de promesas incumplidas acerca de la posibilidad de reeditar otra gran síntesis filosófica o de recobrar la conexión perdida entre el rey filósofo y la república de las ciencias. No parece que la disciplina filosófica pueda trascender sus límites tradicionales en el ámbito de la academia, de un modo que no sea aportando sus herramientas específicas al trabajo interdisciplinar. Porque las categorías del presente nunca son proporcionadas desde una disciplina que se autoconcebe como de «segundo grado», a través del autoinventario forzado de su propia tradición. Al contrario. Son los científicos experimentales y los activistas políticos o los líderes sociales, religiosos, culturales o deportivos lo que nos proporcionan el material categorial apto para nuestros análisis. Justamente esa es la fuente donde bebió la *Fenomenología del Espíritu* y justamente por ello tuvo el impacto que tuvo entre sus contemporáneos hasta llegar a dominar en la enseñanza de las ciencias sociales y las humanidades.

Nuestra interpretación, sin embargo, del paso de la *Fenomenología del Espíritu* a la *Sociología del Espíritu* no quiere quedar confinada a la vindicación que de ella se hace desde la escolástica marxista, expresada con meridiana claridad por Zaira Rodríguez Ugidos en su prólogo a la edición cubana, porque, como veremos más tarde, depende ella misma de la *ortodoxia doctrinal* definida por los aparatos: «La alternativa hegeliana (contra la filosofía reflexiva) ofrece una lección que perdura: las raíces del hombre hay que ir a buscarlas en el todo social... En esta misma dirección del hegelianismo se desarrollan las perspectivas del materialismo histórico sobre el estudio del hombre, tal como lo expresa Marx»<sup>18</sup>. El tópico de la influencia de Hegel sobre Marx es reconocido por el propio G. Lukács más allá de las exégesis textuales, cuando le atribuye haber sido el primero en formular las contradicciones del capitalismo incipiente bajo la fórmula cultural de la «tragedia en lo ético», porque a través de esta tragedia supo expresar la interacción de bases sociales reales: «Hegel es el primer pensador alemán que reconoce la legalidad propia de la vida económica,... su ciego carácter elemental. Así surge en la “tragedia en lo ético” una ininterrumpida lucha trágica entre la “alienación” (civilización, Estado: la luz) y la naturaleza (lo inmediato y elemental: lo “subterráneo”), siendo lo característico para Hegel la ininterrumpida transición entre momentos en el seno de esa contradictoriedad. Pues, por una parte, la esencia del progreso social es para él la victoria de la civilización, la cual no es en modo alguno una victoria única y para siempre, sino una victoria que nace de una lucha constante, siempre renovada y cada vez más violenta... El humanismo de Hegel exige al hombre entero, sin desgarrar. La exacerbación suma de la “alienación” es para Hegel, el

<sup>18</sup> Zaira Rodríguez (1972), «Prólogo a la edición cubana» de la *Fenomenología del Espíritu* de J.G.F. Hegel, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972, pp. XI-XII; esta edición está copiada literalmente de la de F.C.E. de 1966, siguiendo la traducción del Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Lamentablemente falta el prólogo del comunista asturiano.

punto de transmutación en la cual la alienación es reabsorbida por el sujeto y superada. Sin esa lucha constantemente renovada con las potencias de lo “subterráneo”, el hombre perdería, según Hegel, toda conexión con la naturaleza, con las fuerzas elementales de la existencia, y se convertiría en un esquema abstracto, en una máquina»<sup>19</sup>.

La interpretación de Lukács se opone tanto a los que le acusan de «irracionalismo» (Kronen, Hugo Fischer) como a los que le tildan de «panlogismo» (Schopenhauer y E. von Hartmann) por pasar por alto los puntos negros de la vida humana. De ahí que, aunque escrita en 1938 y publicada en el 48, no revisa la edición alemana del 54 ante la moda francesa de Jean Hippolyte de «modernizar a Hegel en un sentido existencialista-irracionalista», porque no hay nada que añadir a su versión. Lukács estima que su obra «explica por vez primera positivamente por qué la filosofía hegeliana ha sido el gran contrincante de los irracionistas de su época, por qué estos han combatido en Hegel — con razón — al más significativo representante del progreso filosófico burgués del momento y por qué la crítica de aquellos irracionistas a la dialéctica del historicismo ha podido hallar en los límites y en los errores idealistas de Hegel reales puntos de apoyo y pretextos»<sup>20</sup>.

Así pues, no ciframos la repercusión de la *Fenomenología del Espíritu* en la tradición intelectual alemana en el hecho de que de la *Sociología del Espíritu*, o lo que viene a ser lo mismo, la *Sociología de la Cultura* haya sido un precipitado de la obra hegeliana, sino en el hecho de que la propia obra de Hegel fue el primer exponente de una verdadera *Sociología del Espíritu* en particular en lo que respecta al trámite del Espíritu Objetivo. Una cierta autopsia escolástica de la *Fenomenología* tiende a ver en los momentos del espíritu el despliegue ordenado de los productos culturales más destacados de la humanidad en una suerte de galería de objetos muertos en los que se muestra tanto la verdad como la falsedad, la vida y la muerte, lo mismo y lo otro, la *identidad* y la *no-identidad*. Ignora así no sólo la máxima de la *Fenomenología* de que «lo que tiene verdad no es lo uno, ni lo otro, sino su movimiento»<sup>21</sup>.

Pero, sobre todo, estas interpretaciones culturalológicas olvidan que en la *Fenomenología* Hegel había alcanzado ya la madurez de su método dialéctico que se desliza con soltura sobre las turbulentas aguas de la contradicción: «La contradicción — dice en la llamada *Lógica de Jena* — es lo cualitativo como tal, y como no hay nada sino lo Absoluto, la contradicción misma es absoluta, y sólo por serlo se supera a sí misma, y lo absoluto es en su calma de la superación *consumada* y del mismo modo absoluto el movimiento del ser o de la superación de la contradicción absoluta. El ser absoluto de la contradicción o, si se prefiere, el *ser de la contradicción en la esencia absoluta misma...*»<sup>22</sup>. Este aparente galimatías se resuelve en esa fórmula alemana que constituye el *experimentum crucis* de los traductores: *Aufhoben*. En realidad, se trata de poner el énfasis en la preservación de la separación, de la escisión, de la diversidad (o la

<sup>19</sup> Georg Lukács (1948) *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, Editorial Aufbau, Berlin, 1954; (traducción española de Manuel Sacristan, Grijalbo, Barcelona, 3ª edición, 1972, p.392-413

<sup>20</sup> *Ibid.* pág. 14 Cfer también el capítulo sobre el neohegelianismo de su panfleto *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954 (*El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1974)

<sup>21</sup> Hegel, II, 586

<sup>22</sup> *Jeneser Logica*, p. 13 apud Luckács, p. 278

diferencia) como se suele decir ahora. Justamente en mantener viva la contradicción y no desmayar en la *coincidentia oppositorum*, como hacen todos los idealistas religiosos desde Cusa hasta Schelling cifra Luckács la superioridad materialista de la *Fenomenología*.

Es cierto, no obstante, que al apelar a Luckács no nos salimos de la órbita marxista. Bastará citar para concluir este epígrafe a un autor nada sospechoso de materialismo para contemplar a Hegel como un filósofo urbano, práctico, irreligioso y fundamentalmente ético social. Oswald Spengler no duda en colocar a Hegel en la órbita del *pensamiento social*, posterior a la filosofía metafísica y sistemática de Kant: «La filosofía del presente, nacida de Hegel y Schopenhauer, es *crítica social* cuando representa bien el espíritu del tiempo... La misma atención que el estoico presta a su cuerpo concede el pensador occidental al cuerpo social. No es fortuito el hecho de que la escuela hegeliana haya producido el socialismo — Marx, Engels —, el anarquismo — Stirner —, y el problematismo del drama social — Hebbel—. El socialismo es la economía nacional disfrazada de ética, de ética imperativa. Mientras hubo metafísica de gran estilo, es decir, hasta Kant, la economía nacional fue sólo una *ciencia*; pero tan pronto como la “filosofía” significó ética práctica, la economía vino a ocupar el puesto de la matemática y a ser la base del pensamiento cósmico. Esta es la significación de Cousin, Bentham, Comte, Mill»<sup>23</sup>.

Pero todavía hay más. Según Adorno, quien, por una parte critica enfáticamente la «perversión» de la dialéctica hegeliana en su versión materialista y dinámica en «dogma estático literal sufrida en el campo en el campo oriental, bajo la horrible abreviatura de *Diamat*», mientras, por otro, reprocha a Heidegger la apropiación que aparece en *Sendas Perdidas* del concepto de “ser” hegeliano para la ontología existencial, el Hegel de la *Fenomenología* «reconoció el espíritu espontáneo como trabajo», ya que «la relación que el espíritu mantiene con el estado de cosas, siguiendo *el modelo de un acontecer social*, (es) precisamente el de un proceso de trabajo»<sup>24</sup>. No hay aquí nada figurado: «si el espíritu ha de ser real, antes ha de serlo su trabajo». En consecuencia el «trabajo del concepto» que realiza Hegel en su teoría del conocimiento puede considerarse un «experimentalismo», sólo que la experiencia que se ejecuta en la *Fenomenología* no es ya la de la conciencia subjetiva, sino la de la cultura misma en su decurso a la que sólo puede accederse a través del estudio de las distintas sociedades que se suceden en la historia, lo que a la postre desemboca en una cierta *filosofía social de carácter crítico*. ¿O acaso la teoría crítica no se convierte en sociología en la época del riesgo tecnocientífico?<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Spengler, Oswald (1818), *Der Untergang des Abendlandes*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1923, Traducción de Manuel Morente (Espasa Calpe), RBA editores, Barcelona, 2005, I, pp. 625-26. Concluye el capítulo V: «El socialismo ético, preparado por Fichte, Hegel, Humboldt, llegó a su grandeza pasional hacia la mitad del siglo XIX. Al término de este siglo había pasado ya el estadio de las repeticiones. El siglo XX conserva la “socialismo”; pero en lugar de una filosofía ética que a sólo los epígonos les parece incompleta, pone en práctica la solución de problemas económicos actuales. La emoción ética de Occidente seguirá siendo “socialista”; pero su teoría ha dejado de ser un problema» (Ibid. P. 636)

<sup>24</sup> Theodor Adorno (1963) *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (Ver. Esp. De Victor Sánchez de Zavala en Taurus, Madrid, 1969)

<sup>25</sup> Ulrich Beck (1986), *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1998.

Esta lectura dialéctica (pero humanista) de Hegel, que exige su permanente superación, no es compartida por el estructuralismo sesentaiochista. Desde la propia ortodoxia marxista-estalinista Althusser reivindica, al tiempo que critica, la continuidad de Hegel con Marx en la clave antihumanista de *estructuras sin sujeto*: «Cuando se critica la filosofía hegeliana por ser *teleológica*, porque desde sus orígenes persigue una meta (la realización del Saber absoluto), por lo tanto cuando se rehusa la teleología en la filosofía de la historia, pero cuando al mismo tiempo se retoma tal cual la dialéctica hegeliana, se cae en una extraña contradicción: ya que la dialéctica hegeliana es, también, teleológica en sus *estructuras*, porque la estructura clave de la dialéctica hegeliana es la *negación de la negación, que es la teleología misma*, idéntica a la dialéctica»<sup>26</sup>. Pero este esquematismo de Althusser, según el cual habría que atribuir a Marx el «descubrimiento del continente científico de la Historia» (el tercer gran descubrimiento después del de las Matemáticas por Platón y el de la Física por Descartes), se basa en una reinterpretación completa del marxismo, en la que ni la *historia*, ni la *estructura social* (por tanto, la sociología), ni la *dialéctica* del revolucionario renano serían hegelianas. Entre Marx y Hegel se habría producido una «ruptura epistemológica» de tal calibre que sólo penetrando en la biografía del joven renano podemos entender. En clave psicoanalítica Althusser reivindica entonces la lectura de la *Fenomenología*, realizada por Jean Hyppolite en Francia durante la ocupación alemana, porque habría «salvado» a muchos jóvenes franceses (entre ellos a su amigo Jacques Martín), de modo que este retorno por *anamorfosis* podría equipararse a la que un siglo antes había ejecutado Feuerbach con *La esencia del cristianismo*: «Realiza en efecto ese *tour de force* de poner “fin a la filosofía clásica alemana”, de echar abajo (precisamente de “invertir”) a Hegel, el último de los filósofos en quien toda su historia se resumía, por una filosofía *teóricamente retrógrada* en relación con la gran filosofía idealista alemana»<sup>27</sup>.

De la misma manera que Feuerbach retornando a 1750 creó un *Humanismo teórico* infumable en su incoherencia, pero que permitió bajo la categoría del Hombre recuperar lo Real, lo Sensible o lo Concreto que había quedado extraviado en el idealismo hegeliano, y produjo «efectos desconcertantes» (primero e inmediatamente en los *Manuscritos* del 44 de Marx, pero también, en diferido, sobre Nietzsche, la Fenomenología y la Hermenéutica), Jean Hyppolite al retornar a los textos de Hegel en clave existencialista habría desbloqueado precisamente su concepción *antropológica* de la Historia: «Para Hegel, la Historia es más bien un proceso de enajenación, pero un proceso que no tiene al hombre por sujeto... El proceso de enajenación no empieza con la *Historia* (humana) puesto que la Historia no es ella misma más que la enajenación de la Naturaleza, que a su vez es enajenación de la Lógica. La enajenación, que es la dialéctica (en su principio último negación de la negación o *Aufhebung*), o para hablar más precisamente, el *proceso de enajenación* no es, como quisiera una corriente de la filosofía moderna que “corrige” y “reduce” a Hegel, propio de la Historia humana»<sup>28</sup>.

De acuerdo con esta interpretación la operación de «inversión» ejecutada por Marx sobre Hegel consistiría en el «corte epistemológico» de *separar* por un lado el concepto de «*proceso sin sujeto*», que sería un concepto «científico», de la hojarasca

<sup>26</sup> Althusser, L. (1970): «Sobre la relación de Marx con Hegel» en *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*, SigloXXI, México, 1973., p. 114

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 109

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 115

ideológica del «sujeto» en el que se habría apoyado toda la filosofía clásica, llegando a su culminación idealista en la Lógica de Hegel, en la que el *Ser* es inmediatamente *no-Ser*, la *afirmación*, *negación*, el *principio*, *fin*, de modo que el único sujeto de la historia es *la naturaleza teleológica de este proceso*, que reza circularmente que «el Fin está ya en el Origen»<sup>29</sup>. Todo esto saca Althusser de la tesis 11 sobre Feuerbach para acabar dictaminando que «transformar el mundo es hacer la revolución». Pero para ese viaje no hacen falta alforjas hegelianas, ni siquiera marxistas, pues es muy dudoso que el trasfondo filosófico de *El Capital* (incluyendo la crítica al fetichismo de la mercancía y la teoría de la plusvalía) se reduzca al descubrimiento de que *la Historia es un proceso sin sujeto*, que consiste en «un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales». Semejante abstracción que prescinde de la historia real de los pueblos (o de las colectividades nacionales en los que se encarna el Espíritu) funda ciertamente una escolástica formularia de clases enfrentadas que ha sido deslegitimada en la práctica, sin que haya dado un solo rédito a los «militantes de la lucha de clases revolucionaria», que se han quedado sin sujeto (la clase proletaria), sin historia y prácticamente sin dialéctica, al haber sido abolida por Stalin la «negación de la negación».

### 3.- La fenomenología del espíritu en la era de la globalización.

Pero dejemos de lado el intento de forjar una única interpretación marxista sobre la filiación filosófica entre Hegel y Marx para dar paso a una valoración de lo vivo y lo muerto de la *Fenomenología del Espíritu*. Vinculo lo vivo de Hegel a los temas heredados hoy por la sociología del conocimiento. En términos materiales, abundando en el criterio relativista de Spengler, la *Fenomenología del Espíritu* es, además de una propedéutica al sistema filosófico hegeliano, una *sociología del Espíritu* precisamente por su empeño en ceñirse a los hechos de forma hiper-empirista. Eso está más vivo que nunca. Sin menoscabo de la importancia a la aproximación fenomenológica que hace a la *conciencia* en los primeros capítulos (y que ha sido objeto de las más refinadas controversias en estas jornadas), bastará subrayar cuatro o cinco cuestiones de carácter general para adivinar el estrecho parentesco entre la forma en que se desarrolla la *Fenomenología del espíritu* y la que asume la moderna *sociología del conocimiento* en el siglo XX.

#### 3.1. Contextos determinantes y figuras institucionales determinadas.

*El primer punto de parentesco* es la dialéctica que establece la sociología del conocimiento entre *contexto determinante* y *figuras institucionales determinadas*. Habitualmente se lee a Hegel al modo de Kauffmann, como si la *Fenomenología* fuese una trasposición filosófica de las grandes ideas contenidas en las obras literarias, como el *Fausto* de Goethe, los *Bandidos* de Schiller, *El Quijote* de Cervantes a la *Antígona* de Sófocles<sup>30</sup>. Pero lo interesante de Hegel no es precisamente el análisis del contenido de estas «figuras institucionales determinadas», sino la forma en que las deduce de su «contexto determinante». Reducir a mera fraseología vacua el conjunto de conexiones inexploradas que aparecen como «antecedentes» de la situación histórica determinada

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 117

<sup>30</sup> Walter Kaufman (1965), *Hegel*, Alianza, Madrid, 1972, Traducción de Victor Sánchez de Zavala.

que tales figuras coagulan, ignorando la pregunta kantiana por «las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo» conduce a pasar por alto lo más importante de la *Fenomenología* que es el «proceso de constitución» de esas figuras, lo que desde la sociología del conocimiento se llama el «contexto histórico-cultural determinante» y que requiere siempre, además de los hechos y datos colectivos, sociales e institucionales, una *comprensión reflexiva* que los reconstruya de tal modo que lo contingente aparezca como necesario.

Casi todos los especialistas en Hegel están de acuerdo con la minuciosa lectura filológica de Kauffman que tras reconocer que el sistema hegeliano no tiene la estructura de una *escala de triadas*, sino, como el mismo reitera, la de un *círculo*, «un recorrido circular en el que lo primero se convierta también en lo último, y lo último también en lo primero», de modo que «la línea del *progreso científico* se convierte en un círculo», o incluso en un *círculo de círculos*, niega que su culminación sea la Historia (como sostienen los que auguran su fin) y descrea de que sea el Estado, y mucho menos, el prusiano (como pretenden las interpretaciones fascistas). La preponderancia que alcanzan ambas instancias en su sistema se debe a su papel de «contexto determinante» de las «figuras institucionales determinadas» tales como el arte, la religión y la filosofía, cuya constitución y cultivo posibilitan. Dado que son los Estados quienes proporcionan los *marcos sociales* para el desarrollo del Espíritu (o lo que es lo mismo de la Cultura) y posibilitan la continuidad de las tradiciones culturales, encarnadas por las lenguas, las leyes, las costumbres, las enseñanzas y las técnicas, es decir, en todos los «saberes» institucionalizados objetivamente, Hegel insistió siempre en la dependencia de los individuos (incluidos los genios) de estos contextos estatales, hasta el punto de que la propia historia de la libertad sólo es posible en ese contexto. El Estado es el hogar de todo lo que eleva al hombre sobre la brutalidad de las bestias. La *Fenomenología del Espíritu*, lo mismo que las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* ilustran bien a las claras esa propensión sociológica a tematizar los «contextos determinantes», en la medida en que es esfuerzan en demostrar la existencia de determinadas «condiciones de posibilidad», a veces *subjetivas*, pero siempre *objetivas*, que permiten justificar el hecho de que un saber determinado o una figura del espíritu aparezca en un determinado momento.

Más que cerrar el ciclo de la historia, el Hegel que ensalza en el Estado Prusiano su fomento y protección de las ciencias y del sistema universitario, parece estar anticipando la creciente tutela que los Estados ejercerán sobre el conocimiento científico a lo largo del siglo XX. No sólo el Estado prusiano impulsó la reforma educativa promocionando nuevas universidades en los Landers para contrarrestar el influencia revolucionaria de las nuevas instituciones educativas promocionadas por la Revolución Francesa (Escuelas Normales y Politécnicas), sino que en el siglo XX los Estados reconocieron la importancia estratégica de las ciencias para promocionar el bienestar material y la hegemonía militar. Pero el cambio más profundo de las relaciones entre las ciencias y los Estados ocurrió cuando (muy hegelianamente) éstos comenzaron a verse como los únicos impulsores del progreso científico. Esta nueva relación incrementó las tensiones entre el genio individual y la organización de la ciencia. En la Alemania Nazi se llegó al extremo de planificar la ciencia en función de los intereses ideológicos del nacionalsocialismo. En este sentido los liberales de entreguerras llegaron a identificar los sistemas soviético y nazi como imposiciones totalitarias.

*Sin embargo*, a partir de la IIª Guerra mundial también los *Estados liberales y democráticos* incrementaron sus controles directos e indirectos sobre las ciencias. La distinción de Solla Price y los marxistas entre *Little Science* y *Big Science* reconoce la burocratización creciente de las ciencias y la dependencia de la investigación de la planificación estratégica de los Estado. ¿Estamos ante una anticipación hegeliana de lo porvenir o de una mera constatación sociológica de que estaba ocurriendo en su época?

Difieren los intérpretes a la hora de señalar si Hegel vio o no en Prusia la etapa final del Espíritu, el fin de la historia. Mientras Châtelet cita como prueba el famoso texto «inmanentista» de las *Lecciones de la Filosofía de la Historia*, según el cual la historia universal es el curso del «devenir real del Espíritu bajo el cambiante espectáculo de sus historias — es esta la verdadera *Teodicea*, la justificación de Dios en la Historia —»<sup>31</sup>, Kaufmann relativiza sociológicamente las expresiones de Hegel porque, al hallarse en competencia con Schleiermacher, que era un «virtuoso de la edificación», no le quedaba otro remedio que exagerar la retórica «para defender a Dios y a la divina Providencia frente a los teólogos»<sup>32</sup>. Pero ambos están de acuerdo en atribuir a Hegel una *perspectiva historicista* no ya sólo por lo que concierne a la filosofía misma (en el sentido de que «*el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma*»), sino por lo que se refiere a la totalidad de las *Geisteswissenschaften*, que es nombre que todavía hoy llevan en Alemania las «Ciencias de la Cultura». Desde la perspectiva de los contextos determinantes la identificación del *Reino del Espíritu* con el *Reino de la Cultura*, que es lo que está bloqueando la institucionalización de las propias *Kulturwissenschaften*, no sólo es debido a la impactante influencia que ejerció Hegel sobre lo que Gadamer denomina «el romanticismo de Heildelberg»<sup>33</sup>, sino a la facilidad con la que el estudio de una *Geitessoziologie* es conceptualmente equivalente a una *Wissensoziologie*. El diagnóstico de Gunter Remmlings al respecto es contundente: «Hegel analiza la evolución fenomenológica del pensamiento para demostrar la estrecha *relación entre el conocimiento y la existencia*, poniendo en ecuación el desarrollo intelectual con la evolución histórica de la naturaleza y la sociedad. En 1821 Hegel llega a una conclusión que anuncia la sociología del conocimiento: “suceda lo que suceda todo individuo es hijo de su tiempo; de modo que también la filosofía es su tiempo aprehendido en forma de pensamientos. Resulta tan absurdo suponer que una filosofía sea capaz de trascender su mundo contemporáneo como lo es el pensar que una persona cualquiera pueda adelantarse a la época que vive”»<sup>34</sup>

Cuando se lee, así pues, la *Fenomenología del Espíritu* en clave de sociología del conocimiento, la filosofía hegeliana, al realizarse como Ciencia (*Wissenschaft*) alcanza su fin y se disuelve, no sin antes enunciar su tragedia reflexiva, pues la historia contingente convertida en concepto es justamente «*la ciencia del saber que se manifiesta*; uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu

<sup>31</sup> Châtelet, F. (1968), *Hegel según Hegel*, Laia, Barcelona, 1972, p. 255

<sup>32</sup> Kauffmann, *op. cit.* p. 256

<sup>33</sup> Emil Lask, Paul Hansel, Julios Ebbinghaus, Richard Kroner, Ernst Hoffmann, Ernst Bloch, Eugen Herrigel, Fjodor Stepun y Georg von Lukács, cfer, Hans Georg Gadamer, (1979), *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, traducción de Manuel Garrido, pp. 109-10

<sup>34</sup> Günter Remmling, (1967) *Road to Suspicion*, Prentice-Hall. Inc, New York, cap. II.

absoluto sería la soledad sin vida; solamente *del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud* (Schiller)<sup>35</sup>.

Ciertamente en *Ideología y Utopía*, Hegel aparece a los ojos de Mannheim como el representante típico de la *tercera forma de utopía*: la del *pensamiento conservador*, situado en el gozne mismo de la segunda forma («la idea humanitaria liberal») y la cuarta forma («la utopía social-comunista») de la mentalidad utópica, lo que no le confiere ninguna posición privilegiada, en la medida en que «un estado de espíritu es utópico cuando resulta desproporcionado con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar»<sup>36</sup>. Pero justamente esa *desmesura anamórfica* que pretende no sólo dar cuenta de su producción, sino de su autojustificación racional misma, hace del sistema hegeliano una filosofía cerrada e inexpugnable, que sólo admite tras de sí una lectura reverencial exegética como la que emprendió Kojève en los años 30 ante un público francés destinada a rescatar el plan de la *Fenomenología del Espíritu*, y que culminó el ya citado Jean Hyppolite<sup>37</sup> o una contextualización sociológica beta-operatoria como la que apuntamos en este texto. Esa completud irrefutable es la que empuja a Châtelet a concluir afirmando que «Hegel es el último filósofo en el estricto sentido de la palabra. Al leerlo, vienen deseos de escribir en algún diccionario abreviado: "Filosofía n.f. Género cultural nacido en Atenas en el 387 en los jardines de Academos y fallecido en Berlín en 1816, con la publicación de la *Ciencia de la Lógica*»<sup>38</sup>.

### 3.2. A vueltas con el amo y el esclavo, la lucha de clases y la ideología.

El segundo punto de parentesco entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Sociología del Conocimiento*, que quiero traer a colación, se refiere a la muy manida «dialéctica del amo y el esclavo», cuya reconstrucción dramática ha fascinado tanto a los marxistas al haber sido entendida como una fase universal y necesaria del proceso de civilización. Por su dimensión filosófica, este espléndido fragmento hegeliano va más allá de Freud y de todo psicologismo al tomar a la «auto-conciencia» como infinita por superar la escisión entre sujeto y objeto. Pero, si la *Fenomenología* concluyese en esta primera parte, el resultado final sería decepcionante, pues parecería, como dice Armando Plebe, siguiendo a Marcuse «que Hegel ha pretendido únicamente sancionar un abstracto predominio de la teoría sobre la praxis»<sup>39</sup>.

Es verdad que, al ser práctica, la autoconciencia pretende afirmarse como autosubsistente y logra alcanzar, gracias a su «*exterioridad originaria*», una autocerteza más allá de la vida y de la satisfacción del apetito. En este sentido cabe decir que la *autoconciencia precede ontológicamente a la conciencia*. Ahora bien, cada uno desea a)

<sup>35</sup> Hegel, *PhG*, op. cit. p. 473

<sup>36</sup> Kart Mannheim (1929), *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, Madrid, 1973, Capítulo IV, pp. 195 y 233-242

<sup>37</sup> Alexander Kojève (1947), *Introducción a la lectura de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit* posesées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris, (reimpresión en 2005) y Jean Hyppolite (1946), *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, traducción de Francisco Fernández del Buey, Península, Barcelona, 1974.

<sup>38</sup> Châtelet, op. cit. p. 261.

<sup>39</sup> Armando Plebe (1976), *Hegel*, Doncel, Madrid, p. 109, Herbert Marcuse (1967), *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1976



ser reconocido como auto-subsistente por el otro, y b) reconocerse en el otro haciendo del otro un elemento dentro de sí mismo. Que este proceso no es meramente psicológico pues afecta no sólo a los individuos, sino a los grupos humanos, ha sido reconocido siempre por los marxistas que leen estos pasajes en términos de lucha de clases entre siervos y señores. Como dice Marcuse al atribuir a Hegel los orígenes de la ciencia social y específicamente de la teoría crítica: «Marx consideraba la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más avanzada y comprensiva... particularmente sus decisivas contribuciones del concepto de *trabajo*. Hegel había dicho que la *división del trabajo* y la interdependencia general del trabajo individual en el sistema de las necesidades iguales determinan el sistema del estado y de la sociedad. Además, el proceso del trabajo determina igualmente el desarrollo de la consciencia. La "lucha a vida o muerte" entre el amo y el esclavo abre el camino a la libertad autoconsciente»<sup>40</sup>. El teorema de las complejas relaciones entre el amo y el esclavo que articula la *división del trabajo* con el *progreso del concepto* y el *avance político de la libertad* justifica que esta dialéctica pueda considerarse una especie de nucleótido fundamental en el ADN del marxismo.

Pero lo que le convierte en un *teorema decisivo* para toda sociología del conocimiento es la interpretación específica que hace Hegel de la relación sujeto-objeto. «Hegel convierte el antagonismo epistemológico tradicional entre sujeto (consciencia) y objeto, dice Marcuse, en la reflexión de un *antagonismo histórico definido*». El objeto aparece primero como objeto de *deseo*, algo que ha de ser configurado y apropiado con el fin de satisfacer una *necesidad* humana. En el curso de la apropiación, el objeto manifiesta la primera *diferencia* respecto al sujeto. El hombre *se enajena* en la «otredad» cuando trata con los objetos de sus deseos y de su trabajo, pues depende de un poder externo. Tiene que vérselas con la naturaleza, el azar y los intereses de otros propietarios. En eso consiste el *proceso social* y en el análisis del mismo Marx se separa de Hegel, cuando acaba oponiendo en el *Programa de Gotha* la proposición «*el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura*» a esta otra: «El trabajo *no* es la fuente de toda riqueza: la naturaleza no es menor fuente de valores de uso que el trabajo». Adorno nos explica con claridad las profundas raíces hegelianas de estas polémicas marxistas que afectan al proceso de «enajenación o extrañamiento de la consciencia» (de donde la falsa consciencia), así como el lugar de aparición de la ideología en el mismo proceso de la realización de la razón.

«Los burgueses — dice Marx — tienen excelentes razones para atribuir al su gusto al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; pues justamente del condicionamiento del trabajo por la naturaleza se sigue que el ser humano que no posea ninguna otra propiedad más que su fuerza de trabajo tiene que ser, en todas las circunstancias

<sup>40</sup> El último paso de la dialéctica establece: 1) Que el *objeto trabajado ya no es el objeto natural*, sino que ha sido transformado. 2) Que esta objetivación, obra del siervo provoca su *enajenación* ya que lo pone al servicio del señor. Es una obra del siervo y, sin embargo, está al servicio de la universalidad a través del señor. 3) El dominio material del mundo es el triunfo materialista del esclavo que alcanza así la satisfacción de su deseo. 4) Pero a esa satisfacción solitaria le falta el reconocimiento de otra consciencia, que sólo se hará real en una *comunidad igualitaria*. 5) Por tanto, aunque el siervo ha conquistado la subjetividad por medio del temor y del sometimiento: «si no fuera por este temor el trabajo del siervo no se diferenciaría del trabajo animal», y la objetividad por medio del trabajo, no ha alcanzado la plena realización porque le falta satisfacer el *deseo de reconocimiento* y de una sociedad perfecta. Cfer. Marcuse, *op cit.*

sociales y culturales, esclavo de los demás hombres, los que se hayan hecho propietarios de las condiciones objetivas de trabajo»<sup>41</sup>. «De ahí que Hegel no pueda a ningún precio asentir a la separación entre el trabajo corporal y el intelectual, comenta Adorno, y que no descifre el espíritu como aspecto aislado del trabajo, sino que, volátilmente, a la inversa, tenga a este por un momento del espíritu, eligiendo en cierto modo como máxima la figura retórica *pars pro toto*. Más cuando se le desprende de lo que no es idéntico a él mismo, el trabajo se vuelve ideología; y los que disponen del trabajo de los demás le atribuyen una dignidad en sí, la absolutez y originariedad aludidas, justamente porque es sólo algo para otros: la metafísica del trabajo y la apropiación del trabajo ajeno son complementarias. Estas relaciones dictan la falacia a Hegel, el enmascaramiento del sujeto como sujeto-objeto, el renegar de lo no idéntico en lo total, por mucho que en la reflexión de cada juicio particular encuentren su merecido»<sup>42</sup>. No hay nada extraño, así pues, que al tiempo que Marx reconocía la sagacidad de Hegel en su demostración del papel desempeñado por el trabajo y del proceso de su reificación, veía con decepción el giro conservador mediante el que relegaba los antagonismos de la sociedad civil en su Estado monárquico, y reconciliaba todas las contradicciones en el reino del pensamiento o del espíritu absoluto. No sin ironía observa Adorno que «descontado el capítulo sobre el señor y el esclavo, es asombroso que la esencia del espíritu productivo hegeliano salte a la vista con mayor fuerza en la doctrina de la Fenomenología del Espíritu acerca de "la religión natural", en cuyo tercer escalón adquiere por primera vez lo espiritual un contenido religioso como "producto del trabajo humano"»<sup>43</sup>

Ahora bien, no hace falta estar muy instruido para reconocer en gran parte del debate ideológico en la literatura ético-política actual sobre la identidad reverdece el trasfondo hegeliano de la «lucha por el reconocimiento». Es cierto, como apunté arriba, que la lectura marxista frente a la fascista (e incluso la neoliberal) tiene la ventaja de que sigue a Hegel cuando hace pasar el desarrollo de la autoconciencia por el esclavo más que por el señor. Pero lo que tienden a ignorar tirios y troyanos es que no hay desenlace definitivo para esta lucha, puesto que la libertad queda partida y la solución trascendental del estoicismo desemboca necesariamente en la «conciencia desgraciada» tan bien representada por el Cristianismo y, en particular, por el trinitarismo. Nuevamente, el reproche final de esta historia desemboca en el reconocimiento de que el idealismo de Kant y Fichte no se entienden a si mismos, porque se ven *como resultado* e ignoran el *proceso* que ha conducido hasta aquí, es decir, ignoran el *contexto de terminante que configura las condiciones de posibilidad de su propio pensamiento*. El imperativo categórico de Kant ignora, por ejemplo, sus condicionamientos pietistas. Podrá reprochársele a Hegel que su formación protestante le lleva a ignorara los logros sociológicos y culturales del catolicismo, pero no que su sociología de la religión sea irrelevante.

### 3.3. Cultura, Estado, Derecho y *Sittlichkeit*, etc...

<sup>41</sup> K. Marx (1953), *Crítica al Programa de Ghota*, Ayuso, Madrid, p. 11, apud Adorno

<sup>42</sup> Adorno (1969), *Tres estudios sobre Hegel*, op. cit. pp. 42-3.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 43

Hay varios puntos de importancia sociológica que nos salen ahora el paso y es verdad que los filósofos no los hemos ignorado. Entre nosotros Valls Plana<sup>44</sup>, por ejemplo, titula su libro «del Yo al nosotros», no sólo para hacerse eco de que el nuevo sujeto es una «comunidad de autoconciencias», es decir, un «Yo que sea un nosotros y un nosotros que sea un Yo», que es un resultado casi matemático de la dialéctica, sino porque la *conciencia* (*Bewusstseins*), como mostró Felix Duque vívidamente, no es otra cosa que la *acción intersubjetiva*, y esta acción intersubjetiva (que muchos sociólogos consideran la *unidad básica* de su disciplina en la línea de Weber) es el constitutivo esencial del Espíritu<sup>45</sup>.

En esta línea de confluencia entre la temática desplegada en la *Fenomenología* y los tópicos de la *Sociología del conocimiento* habría que recoger la mayoría de los «viajes exploratorios» que de manera algo desordenada acumula en la segunda parte de la obra: el análisis de la *Antígona* de Sófocles, la dialéctica de la *alienación* representado por «el mundo de la cultura», la oposición entre cultura intelectualista y fe religiosa que tanto Marx apreció en *La Sagrada Familia*, etc.

Entre esta rica temática quiero destacar la nueva *conceptualización de lo social* que, en su íntima vinculación con lo político y en consonancia con la tradición griega, realiza a propósito de la nueva dimensión jurídica que posibilita el Estado moderno, que le han convertido en un clásico. Basta recordar que la palabra *Recht*, en alemán, significa a la vez «Ley» y «Derecho» por lo que abarca un ámbito muy amplio que va desde las costumbres convencionales hasta las reglas morales. Lo más interesante es la nueva ordenación de este ámbito, bajo la égida de la *Sittlichkeit*, que se traduce algo confusamente por «eticidad». Ahora bien, por *Sittlichkeit* Hegel entiende la propia encarnación social institucional de las leyes. La necesidad sociológica encarnada en la *Sittlichkeit*, (palabra que deriva de *Sitte*, costumbre) proviene de que sus disposiciones están enraizadas de tal modo en el *Volkgeist* que nada pueden contra ella las disposiciones transitorias *ad hoc*. Por eso Hegel llama *Moralität* a la moralidad individual privada (proveniente por ejemplo, de las religiones o de otros grupos). Puesto que la *Legalität* se subordina a la *Moralität* y esta a su vez se subordina a la *Sittlichkeit*, puede decirse que la nueva categorización sociológica de la *Fenomenología* prelude las influyentes visiones sobre el estado de la Filosofía del Derecho, con la que el joven Marx librará sus más enconadas batallas en torno al tema de la burocracia. Es este otro debate, que desborda los marcos de esta ponencia, pero que, a la vista de la caída de la URSS y posterior reconstrucción de las nacionalidades Rusa, Ucraniana, etc. sobre la base de un poder funcional interclasista, induce a pensar acerca del mayor recorrido sociológico de las categorizaciones hegelianas en torno al problema de la organización, que han sido objeto de mi tesis doctoral.

### 3.4. Hegel y el problema de la globalización.

<sup>44</sup> Ramón Valls Plana (1971), *Del Yo al Nosotros: Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Estela, Barcelona

<sup>45</sup> La exégesis de la fórmula circular *Wissenschaft der Phaenomenologie des Geistes = Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* realizada por Félix Duque en la lección inaugural representa bien esta línea interpretativa que arranca de Kojève.

Por último, haré un breve apunte sobre el candente asunto de la globalización, donde parece encontrar Hegel sus mayores limitaciones, precisamente por su decidido *occidentalismo* tan ensalzado hoy no sólo por Fukuyama y los *neocons*, sino hasta por la resurrección cinematográfica de la gesta de Leónidas en el paso de las Termópilas. Ya Karl Jaspers se consideró en la obligación de defender a Hegel contra los críticos que le objetaban haber incluido en su esquema dialéctico las civilizaciones orientales, porque no tenían ningún «contacto real» con las vicisitudes de Occidente. Para Jaspers es legítimo ocuparse de otras civilizaciones, pero toma decidida distancia del acercamiento operado en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de China, India y Europa como estadios en la sucesión dialéctica de la evolución del espíritu: «Lo que negamos es precisamente esta sucesión de estadios desde China hasta Grecia, sucesión que no existe ni en el tiempo ni en el sentido»<sup>46</sup>.

Hegel oficia en los anales de la historia como el campeón del eurocentrismo y de la superioridad de Occidente, no sólo porque la lógica del tiempo histórico universal sigue con astronómica exactitud el curso del Sol: «El alba del espíritu se da en Oriente; pues el espíritu consiste en descender dentro de sí mismo», sino, sobre todo, porque para él la historia universal se confunde con la historia de la filosofía «La filosofía propiamente dicha comienza solamente en Occidente»<sup>47</sup>. A las civilizaciones de Asia les falta el principio de la libertad subjetiva que, radicado en «el interior del hombre, en su conciencia», constituye una determinación propia, sobre todo de «nuestra Europa occidental». Derrida se burla de la petulancia y de las «contradicciones inadvertidas» con que Hegel se expresa sobre las culturas china e india, a las que, no obstante, concede la primacía cronológica: «Con respecto a las gramáticas occidentales, la sintaxis china estaría en un estado de primitivismo estancado y paralizaría el movimiento de la ciencia. Hegel se contradice, por lo tanto, dos veces, sin que se trate, al menos aquí, del modo de una negación dialéctica de la negación, solamente de una denegación»<sup>48</sup>. La descalificación de China y la India se lleva a cabo por motivos onto-teleológicos e históricos: «La China y la India se hallan en cierta manera todavía fuera de la historia universal, como presuposición de factores cuya unión sola constituirá un progreso vivo. La unidad de la sustancialidad y de la libertad subjetiva... no reina como disposición (*Gesinnung*) del sujeto, sino como despotismo del soberano»<sup>49</sup>. Pero la clave lógico-argumentativa es isomorfa con la adoptada respecto al problema de la verdad: «La filosofía es la ciencia objetiva de la verdad... *pero la verdad es una*: el instinto de la razón tiene este insuperable sentimiento o fe. Por consiguiente, sólo *una* filosofía puede ser la verdadera; y puesto que son tan distintas, las demás sólo pueden ser *errores*». Como señala Maurice Merleau-Ponty al respecto: «El problema está por consiguiente muy claro: Hegel y los que le siguen sólo reconocen dignidad filosófica al pensamiento oriental tratándolo como una lejana aproximación del concepto»<sup>50</sup>. Nuestra idea del saber y de la cultura tiende tanto a la supremacía que coloca cualquier otro tipo de pensamiento o de

<sup>46</sup> Kar Jaspers, (1949), *Origen y meta de la historia*, FCE, México, p. 30

<sup>47</sup> Hegel, (1907), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, Traducción de José Gaos, 1968, 2 Vols. p 205

<sup>48</sup> J. Derrida, (1970), «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel» en *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*, SigloXXI, México, 1973. pp. 83-4

<sup>49</sup> Hegel (1907) *op. cit.* p. 109

<sup>50</sup> Merleau-Ponty, M. (1960), *El Oriente y la filosofía*, p. 168, *Apud.* Giacomo Marramao (2006) *Pasaje a Occidente, Filosofía y Globalización*, Paidós, Barcelona

civilización en una drástica alternativa: o «someterse como primer esbozo del concepto» o «descalificarse como irracional». Ahora bien, el problema gnoseológico del multiculturalismo en la era de la globalización consiste en averiguar si en verdad aún podemos pretender, como Hegel, aquel *saber absoluto* y aquel *universal concreto* a los que Oriente, por su limitación endógena, no habría tenido acceso. De acuerdo con este argumento de Merleau-Ponty, si el *Saber Absoluto* ya no es posible, tenemos que «volver a considerar toda nuestra valoración de las demás culturas». *Esta es la mayor limitación del monismo inmanentista de Hegel*

Ahora bien, la interpretación sociológica de Hegel, ¿no permite salvar los argumentos «pluralistas» de su obra? ¿Basta para ello, como sugiere Jaspers, cambiar el esquema del *Aufhoben* (negación-superación) por una mera «yuxtaposición»? Las culturas tienen «un existir lado a lado, pero sin contacto, en la misma época». Según él *tres raíces independientes* en el origen de la historia, por una misteriosa simultaneidad, parecen «conducir a la misma meta». En otro sitio, hemos criticado por su misticismo causal la tesis del *tiempo-eje* así defendida y en su lugar nos hemos acogido a las tesis «difusionistas» para explicar la cuasi-simultaneidad de los procesos religiosos en función de las convulsiones aparejadas a la cultura del hierro<sup>51</sup>. Allí tomamos partido por Hegel, pero en la reedición de los mismos textos para una obra más ambiciosa hemos añadido el encuadre que facilitan los contextos determinantes. Ahora bien, el análisis de la naturaleza del paralelismo entre los tres mundos que avala hoy la «teoría de la convergencia» de las civilizaciones destinadas a jugar un rol relevante en la desconstrucción del *pattern* universalista después del fin del "siglo norteamericano" es recuperado por Giacomo Marramao desde la perspectiva de desmitificar dos falsas oposiciones (Estado-mercado y Oriente-Occidente), utilizando para ello el análisis comparativo de las culturas operado por Max Weber, que el comparativismo filosófico de Jaspers parece dar por descontado. Lo citaré literalmente para concluir estas reflexiones. El planteamiento de Jaspers «no cuestiona la circunstancia histórica de la "preeminencia" del racionalismo occidental, sino que parte de este *hecho* para cernir críticamente el *significado* que le hemos atribuido *nosotros, los occidentales*. El hecho de que sólo el desarrollo de la civilización europeo-occidental haya llevado a la "era de la técnica, que hoy le da al mundo entero una fisonomía europea" y que hoy "se haya vuelto omnipresente un modo de pensar racional", parecería confirmar la "posición de primacía" que la "autoconciencia europea" tiende a adscribirse».

Pero si este planteamiento no cuestiona la valoración de Hegel, ¿no tiene razón los postmodernos cuando cuestionan el modo en que Europa *justifica* su propia primacía, transfiriéndola de la esfera fáctica de la "voluntad de poder" a la esfera ética del valor, transfigurando así la supremacía técnica en superioridad moral y civil? Pero ¿por qué hace esto Europa?. G. Marramao sugiere que existe «un dispositivo de identificación simbólica radicalmente diferente al de todas las demás civilizaciones». Y se pregunta «¿En qué consiste, pues, la *diferencia* europea? » Tras excluir la lógica colectiva de identidad (que subyace en toda diferenciación entre *nosotros* y *ellos*), así como la antítesis entre griegos y bárbaros, que la antropología cultural constata en todos los pueblos, incluidos los chinos y los hindúes, responde que a diferencia de las demás civilizaciones que son

<sup>51</sup> Cfer. Hidalgo, A, Iglesias, C y Sánchez Ortiz de Urbina (1978), *Historia de la Filosofía*, Anaya, Madrid

«autocéntricas», Europa se caracteriza precisamente porque «se constituye a través de "una polaridad interna entre Occidente y Oriente". La antítesis entre Oriente y Occidente es, por lo tanto, una propiedad mítico-simbólica exclusiva de Occidente, un típico dualismo occidental no verificable en las demás culturas. La oposición de Asia y Europa, arraigada en la autoconciencia griega desde Heródoto, ha permanecido ajena a las civilizaciones del Extremo Oriente hasta tanto éstas no se vieron implicadas por el proceso de colonización y modernización occidental (y es precisamente como reacción a este proceso que las elites de aquellos países acuñaron la fórmula de los *Asian values* poniéndonos en presencia de un caso macroscópico de "comunidad imaginada"). Pero el hecho de que la Razón occidental sea inconcebible sin esa polaridad interna y que, por lo tanto, apele a la *necesidad* de la referencia al Otro a los fines de la propia autoidentificación simbólica confiere al acto de autoadscripción de la "primacía" cumplido por Occidente un significado que no es de mera supremacía jerárquica, sino que al mismo tiempo es también de dependencia inconsciente, una dependencia inscrita desde los orígenes en la naturaleza especular de la relación interna de la diada»

Pero esta respuesta de Marramao en pleno siglo XXI ¿no sigue siendo íntegramente hegeliana? ¿Resulta Hegel insuperable?

Responder a esta cuestión exigiría otra conferencia desde la perspectiva de la sociología del conocimiento de la que sólo voy a proporcionar un esquema como punto 4 y último.

#### 4.- Los seis espejismos de la escolástica hegeliana.

Recuperar a Hegel desde la sociología del conocimiento implica ampliar la perspectiva de los contextos determinantes hasta explicar la génesis misma de la *Wissenschaft* que se autojustifica como logro del Saber Absoluto: ¿Cómo pudo llegar Hegel a esa autopercepción de su propia filosofía? Hace falta desvelar varios espejismos.

En primer lugar, el espejismo que produce el confinamiento academicista de los profesores en al atmósfera enrarecida de la academia.

En segundo lugar, la deformación asociada a la falsa polarización metafísica entre Idealidad y Materialidad, fruto de los equívocos institucionales del siglo XIX.

En tercer lugar se produce otra deformación especular en la tergiversación de la historia como "historicidad".

En cuarto lugar no podemos excluir, después de tantos usos equívocos y de algunas polémicas aludidas, una cierta perversión de la "dialéctica".

En quinto lugar, para decirlo en términos hegelianos, hay que analizar la reificación de la "mediatez" y la sublimación de la inmediatez.

Hidalgo Tuñón, Alberto: "De la Fenomenología del Espíritu a la Sociología del Espíritu"

En sexto lugar, pero no en último lugar, habrá que volver a repensar los equívocos asociados a la escisión y a los dualismos de los que se vale la propia *Fenomenología* para progresar.

«del cáliz de ese reino de los espíritus, nace para él su infinitud»

200

años después de la

*Fenomenología del Espíritu*  
de G.W.F. Hegel



Organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía.

7 de Mayo, en el Aula Magna de la Universidad de Oviedo, y 28, 29 y 30 de Mayo en el Auditorio Príncipe Felipe de Oviedo.

28 y 30 de Octubre en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía.

sociedad  
asturiana  
de filosofía  
2011

saf30