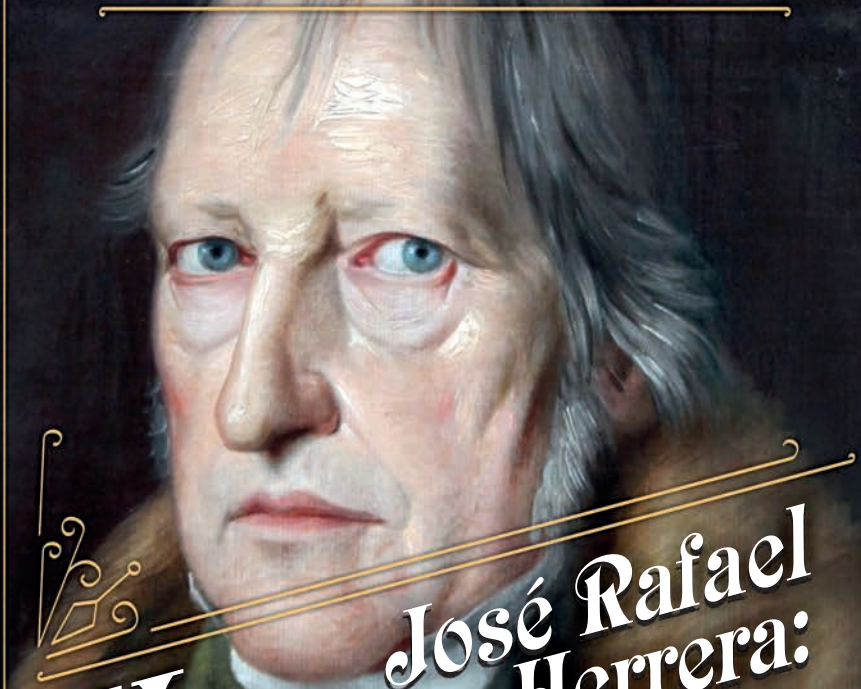
Conversaciones con

A. CARRODEGUAS



José Rafael Herrera: Un hegeliano heraclíteo

editorial nox

José Rafael Herrera filósofo, doctor en Ciencias Políticas y profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, donde dicta los cursos obligatorios de Spinoza, Hegel y Marx. Discípulo de J.R. Núñez Tenorio y Giulio F. Pagallo, su amplia trayectoria académica y de investigación ha dado como resultado aportes significativos —siempre desde la perspectiva del historicismo filosófico— para la reconstrucción del pensamiento que va desde el Renacimiento italiano hasta Hegel, Marx y la teoría crítica de la sociedad contemporánea.

Traductor de *El Príncipe,* de Nicolás Maquiavelo y autor, entre otros ensayos, de *La filosofía de Cecilio Acosta, Principios de filosofía de la praxis* y *Tres fundamentaciones de la filosofía marxista en Venezuela*.

Dos líneas de investigación institucionales son el objeto de su atención: «La formación de la filosofía de la historia en Nicolás Maquiavelo» y «La pobreza del espíritu».

José Rafael Herrera: Un hegeliano heraclíteo

Conversaciones con A. Carrodeguas

1.ª edición: mayo de 2021

© José Rafael Herrera, 2021
© A. Carrodeguas, 2021

Maquetación y diseño de cubierta: www.aldine.es

Reservados todos los derechos de esta edición para
Editorial NOX

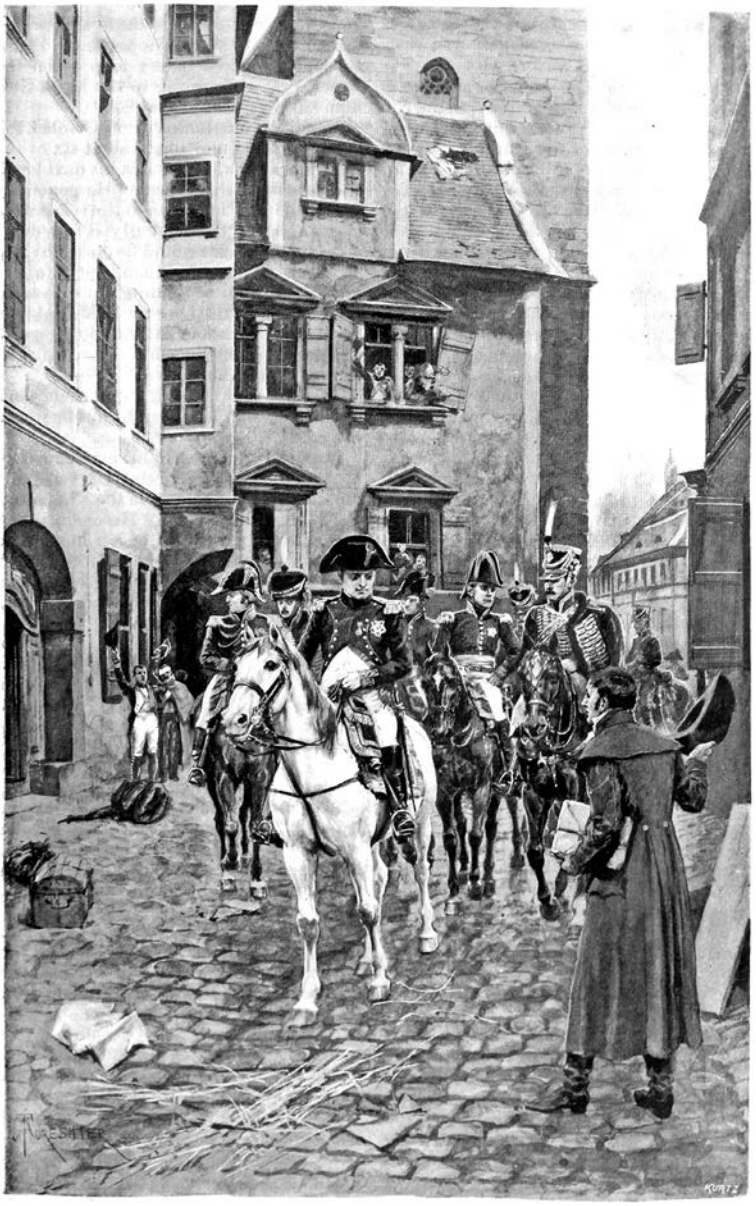
ISBN: 9 781008 966604

Depósito legal: C 491-2021

Queda rigurosamente prohibida cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación total o parcial de esta obra sin el permiso escrito de los titulares de los derechos de explotación.

José Rafael Herrera: Un hegeliano heraclíteo

Conversaciones con A. Carrodeguas



Hegel y Napoleón en Jena (ilustración de *Harper's Magazine,* 1895), cuyo encuentro se convirtió en proverbial debido al notable uso que hizo Hegel de *Weltseele* ("alma del mundo") en referencia a Napoleón

Ser hegeliano repitiendo a Hegel, asumiendo su pensamiento como un mero dogma, una «verdad revelada», etc., es, precisamente, ser muy poco o nada hegeliano o herreriano podríamos decir. José Rafael Herrera es un filósofo venezolano exiliado, que intenta enseñarnos a escapar de las ideologías cerradas que actúan como falsa conciencia que diría Marx. Herrera nos enseña a diluir las falsas presuposiciones a las que nos agarramos como clavos ardientes, para tener certezas, cual jóvenes que se enfrentan al mundo en busca de dogmas con los que calmar sus conciencias y nos enseña sobre todo a abandonar nuestra tendencia natural a dogmatizar nuestras representaciones y a 'fijar' nuestras ideas para hacerlas como decía Hegel 'positivas' en el sentido de quietas, de 'negación del movimiento real de la vida misma' y en el fondo siempre muertas. Herrera sabe que la vida es una especie de historia viviente que nunca se puede aprehender, ni fijar, con el auxilio del entendimiento abstracto. En este sentido, Herrera sería de los últimos heraclíteos... El

---

La presente entrevista da cuenta de su encuentro con Hegel, de la conformación de su pensamiento y de cómo el pensamiento hegeliano es un devenir continuo, imprescindible para comprender la crisis del tiempo, las aguas que mueven el mundo contemporáneo.

mundo, siempre fluye: aunque a veces se formen grumos, será necesario intentar deshacerlos como muy bien nos enseña el maestro Herrera...

> «Es preciso dejar a la antropología tan sólo la región sombría en donde el espíritu se halla sometido a influjos *sidéreos y terrestres* —según se decía antaño—, como un espíritu natural que vive en *simpatía* con la naturaleza, y que vislumbra las variaciones de ésta en *sueños y presentimientos,* morando dentro del cerebro, del corazón, de los ganglios, del hígado y demás, al último de los cuales, según Platón, habría conferido el dios el don de *profecía* [—de decir cosas sabias—], a fin de que también la parte *irracional* obtuviera la gracia de su bondad y fuera partícipe de lo más alto, mientras que el hombre consciente de sí se alzaría por encima de aquel don. A este lado irracional pertenece, además, la relación entre el representar y la actividad superior, espiritual, en la medida en que ésta se halla sometida dentro del sujeto singular al juego, enteramente contingente, de la disposición corporal, de influjos exteriores y de circunstancias singulares»[1].

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica* (*Wissenschaft der Logik),* 1812-1816.

1. ¿Cuándo leíste a Hegel por primera vez, recuerdas la lectura? ¿Pensaste alguna vez en abandonarlo?

Mi padre tenía un establecimiento comercial —una papelería y una pequeña fábrica de sellos de caucho— en el centro de Caracas. En el mismo edificio —compuesto por seis locales comerciales— había una librería. Su propietario, Vicente Martínez, era un militante de la llamada Nueva Izquierda de aquellos años, y la mayor parte de los libros que exhibía se inclinaban, obviamente, a la divulgación de ideas y valores de una concepción heterodoxa del cambio social y político. En la entrada de la librería había una galería con las publicaciones más recientes. Hablamos de los años setenta. Yo tendría unos doce o trece años por entonces. En la estantería había un libro que llamaba mucho mi atención, con una portada en blanco y negro, o más bien en negro y blanco, con letras rojas y verdes, que mostraba en primer plano el rostro de un tipo con aspecto misterioso y sombrío, y detrás de él, en segundo plano, aparecía la imagen de Karl Marx. Me llenaba de curiosidad saber por qué la figura de Marx era colocada en un segundo plano, detrás de la de aquel extraño personaje, de rostro tenebroso. El título del libro complicaba aún más las cosas: «Razón y Revolución», de un tal Herbert Marcuse. ¿Qué tenía que ver aquél personaje, insisto, de rostro siniestro, oscuro, con la razón y la revolución? ¿Y qué tenía

que ver, en consecuencia, con Marx? Estuve semanas pensando en comprar el libro sólo para averiguar el misterio oculto tras aquella —para mí— sugerente portada. Mi padre era, ante todo, un buen hombre, y se preocupaba mucho por nosotros, sus hijos. Trataba de satisfacer nuestra formación, nuestras inquietudes, en la medida de sus posibilidades. Era un padre excelente. Y a pesar de que veía con preocupación el hecho de que su hijo menor se inclinara cada vez más hacia la «viruela marxista» —como la llamaba—, finalmente, cuando comprendió mi interés en el asunto, accedió a darme el dinero para adquirir el libro, no sin antes regatearle el precio a su vecino, el buen Vicente, como todo comerciante que se respete. Y fue entonces que leí por primera vez el nombre de Hegel, y me enteré de que había sido nada menos que el Maestro de Marx, el creador de la dialéctica moderna por el cual el joven Marx —quien se había formado en el ambiente cultural y filosófico del romanticismo antihegeliano— había quedado cautivado, «preso en los brazos del enemigo», como le escribiera a su padre. Pero, por supuesto, muy poco llegué a comprender por entonces lo que Marcuse quería decir. No contaba ni con la formación ni con la necesaria madurez intelectual para poder hacerlo. En todo caso, la oscuridad de la imagen de la portada coincidía con la oscuridad de la exposición del pensamiento de aquel misterioso personaje, por el que, a partir de entonces, comencé a sentir una enorme curiosidad. Esa fue mi primera aproximación a Hegel. Una aproximación sensitiva, intuitiva si se quiere, y quizá tendencialmente existencial. Diría, incluso, que el rostro de aquel Hegel, esa imagen severa y tenebrosa, mezcla de funcionario prusiano con una cierta misteriosa obscuridad, que sugiere la presencia de un Hegel sombrío, gélido, un personaje de terror hollywoodense, me producía mucho de curiosidad, pero a la

vez algo de rechazo. Y, claro, el rostro de Marx en fondo blanco hacía el contraste: eran la sombra y la luz, el bien y el mal. Una portada llena de las sugerencias valorativas, propias de los sesgos de la época. Por entonces, el marxismo era concebido como la inevitable superación del hegelismo. El marxismo era la claridad de la materia frente a la oscuridad de la idea hegeliana, la luz de lo concreto frente a la sombría abstracción. En fin. La verdad es que Hegel tiene muy poco que ver con lo que transmitía la imagen editorial de aquella primera impresión mía, un tanto, insisto, vampiresca, prototípica de los enlatados televisivos de la época. Es verdad que Hegel es oscuro, un *Skoteinós,* en el significado heraclíteo del término. Pero no en el sentido panfletario, pedestre, al estilo del *dark shadows* que por muchos años —y bajo el auspicio del *diamat*, de la metafísica teologizante y del neopositivismo a un mismo tiempo— se le quiso imponer.Quien conozca su vida, quien haya leído su correspondencia, sus *Escritos de juventud*, sus *Lecciones*, la relación con sus amigos, colegas y discípulos o con su familia, sabe bien que, aparte de aquella imagen cargada de severidad, y que da la impresión de que el propio Hegel estaba interesado en transmitir para «curarse en salud», se encuentra un hombre alegre, cordial y, sobre todo, sensible. «¡Ahora comprendo a este filósofo tartamudeante!», exclamó el director de la orquesta que interpretaba la *Obertura* del *Guillermo Tell* de Rossini, cuando vio a Hegel levantarse del asiento emocionado, aplaudiendo. Hegel era, en todos los aspectos, un hombre de bien, en el sentido spinozista de la expresión. Y cabe advertir que es exactamente eso lo que en esa obra, *Razón y revolución*, deja claro Marcuse: ni un «idealista» que imagina crear con su cabeza la realidad ni un reaccionario prusianista, defensor de los intereses monárquicos de Federico Guillermo III. Insisto en confesar que por

entonces leí a Marcuse sin comprender mucho lo que decía. Hablamos de un adolescente, militante de una representación bastante difusa, y más bien emotiva, de un socialismo crítico de la URSS y de China, cercano al «euro-comunismo». Esa fue mi primera aproximación a Hegel. De ello he dado cuenta en las páginas introductorias de mi libro *Bajo el signo de los dioses.* En fin, fui tanteando, poco a poco. Tratando de llenar mis propios vacíos en la literatura de la época y cercana a mis posiciones ideológicas de entonces. Por eso, luego siguieron los textos de Gramsci. Al filósofo italiano le parecía que casi todo lo que se había dicho sobre Hegel, acerca de su dialéctica o de su relación con Marx, estaba mal planteado desde la perspectiva histórica, cultural y conceptual. Finalmente, las referencias que hiciera el propio Marx sobre Hegel, tanto en los *Manuscritos* del '44 como en *El Capital*, su admiración por la *Fenomenología*, su deuda intelectual con el gran pensador alemán; más tarde, la lectura de *Historia y Conciencia de clase*, de Lukács, me decidió a emprender la aventura de leer a Hegel directamente. Acababa de ingresar a la Escuela de Filosofía de la UCV. Tengo la convicción de que el marxismo —y cuando digo «marxismo» me refiero a los lectores en profundidad de Marx, no a la canalla proselitista de origen ruso o chino, que transformó su filosofía en una religión positiva— ha cumplido históricamente la función de servir de calle real para el encuentro con Hegel. El marxismo ha sido el gran portal que conduce directamente al 'mundo del espíritu', como lo denomina Dilthey. Entonces conocí al maestro Pagallo. Inscribí Hegel Autor (materia obligatoria) con él. Al oírlo hablar de Hegel, sentí que aquel autor era como un abismo y que nunca iba a poder comprenderlo. Pero Pagallo no comenzaba exponiendo a Hegel por el sistema, sino por sus escritos juveniles, su relación con Hölderlin y Schelling en

el *Stif* de Tubinga, sus inclinaciones políticas republicanas, sus textos sobre la positividad de la religión, sus críticas a Kant y sus aproximaciones a Spinoza, Rousseau y Fichte. Era un Hegel que fue formándose, que fue pensando, transformando el propio tiempo en pensamiento y del cual puede decirse que tanto la concepción dialéctica como el mismo sistema fueron el resultado de su esfuerzo por pensar con profundidad su realidad. Duramos semanas enclavados en la lectura del período de Frankfurt, en el *Primer Programa*, en *El amor y la propiedad,* en la *Positividad de la religión cristiana*, pero particularmente en el *Systemfragment* de 1800. Ahí estaban los nudos, los primeros resultados, la idea general que luego Hegel se dedicó a desarrollar con paciencia, detenidamente: más allá de Kant, de Fichte o de Schelling, Hegel concluía en que no puede haber unidad si la unidad no es concebida como la unidad de la unidad con la no-unidad. Y de los escritos de juventud, que por cierto habían sido recientemente traducidos por José María Ripalda, pasamos a la lectura de la *Fenomenología,* haciendo particular énfasis en el concepto de «negación determinada», que es, justamente, el punto de llegada del recorrido del joven Hegel y el punto de partida para el desarrollo de su concepción de la dialéctica. A partir del dominio de aquel concepto maravilloso todas las presuposiciones comenzaron a desvanecerse en mi mente y comencé a concebir las cosas, las ideas y la realidad, de otro modo, bajo otra perspectiva. Gracias a mi maestro, Giulio Pagallo, me fui haciendo un pensador cada vez más dialéctico.

Claro que para llegar a comprender que toda negación excluye, pone y afirma a un tiempo, pasé días y días cavilando. Fue un auténtico trauma. Llegué a pensar que no estaba capacitado para comprender a Hegel. Y claro que llegó el momento en el que fui a

entrevistarme con Pagallo para decirle que iba a retirar la materia, ya que mi primer examen —el primer parcial— sobre el período de Frankfurt había sido un desastre. Apenas lo aprobé. De modo que, con mucha vergüenza, le comuniqué que este concepto de la «negación determinada» me resultaba incomprensible. Pagallo me miró pintando una sonrisa pícara en su rostro, mientras limpiaba su pipa. Y entonces me dijo: «¡ah!, ¡muy bien...! Quiere decir entonces que usted ha logrado llegar al punto al cual Hegel invita a llegar en la *Fenomenología*: al momento de «la duda y la desesperación». Hegel lo ha desafiado, y usted ahora debe elegir. A partir de este momento usted decide si acepta el reto de seguir pensando o se retira. Si lo hace, debe aceptar la derrota. Si acepta la derrota usted deberá asumir que ha fracasado en su propósito de querer aprender a pensar. Pero si usted acepta el reto de Hegel y logra superar los obstáculos, entonces su vida cambiará por completo». Era una trampa. La «trampa» dialéctica. Aceptar la derrota implicaba aceptar mi incompetencia. Lo cual no estaba dispuesto a aceptar. Aceptar el reto implicaba caer —para citar una vez más la frase de Marx— «preso en los brazos del enemigo», hacerme hegeliano —tal como le pasó al propio Marx. Bueno, es evidente que terminé aceptando el reto, con lo cual «la duda y la desesperación» no mermaban, sino que aumentaban con los días y las semanas. Hasta que una tarde-noche, en casa de mi mejor amigo y compañero de estudios de aquellos años, Franco Costantino, leímos el párrafo fenomenológico una vez más (¡no sé cuántas veces lo habíamos leído!) y, de pronto, levantamos la mirada casi simultáneamente, nos quedamos viéndonos fijamente a los ojos llenos de brillo, un tanto húmedos, y con emocionada alegría saltamos de las sillas, golpeamos como locos la mesa de estudio y gritamos, para terminar abrazándonos.

Habíamos comprendido el significado de que «toda negación es una determinación» (*Omnis determinatio est negatio*), es decir, que para poder negar es imprescindible, absolutamente necesario, que la negación se afirme, a sí misma, respecto de lo que niega y que, a la vez, lo negado se afirma —se pone, se determina— respecto de aquello que lo niega. En otras palabras, cuando algo se afirma niega a la vez aquello que la afirmación pone fuera de sí misma: afirmar el ser en cuanto ser, sólo como la afirmación abstracta del ser, es la nada. Fue un momento de gloria, de júbilo indescriptible, que aún llevo emocionadamente guardado con celo en mi recuerdo. Esa noche habíamos vencido a Hegel y Hegel se había apoderado de esa victoria y de nuestras almas. El rostro amargo y obscuro de la portada del ensayo de Marcuse ahora se sonreía con nosotros. Y es que, en realidad, Hegel nos había vencido por completo. Nos había negado y determinado. Confirmaba que el absoluto existe y que es real, la más concreta de las realidades. A propósito, las únicas dos notas sobresalientes del examen final fueron la de Costantino y la mía.

La tumba de Hegel en el Cementerio Dorotheenstädtischer en Berlín

2. ¿Cuáles son tus pasajes preferidos de la *Fenomenología* y de la *Lógica*?

De la primera, tres pasajes cuando menos. Debo confesar, sin embargo, que de ambos la *Fenomenología* es mi «libro de cabecera». No sé cuántas veces lo habré leído y cuantas lo habré usado como referencia para mi trabajo cotidiano. Quien haya asistido a mis clases y conferencias o quien haya leído mis ensayos o mis artículos y haya leído la *Fenomenología*, sabrá a qué me refiero. Todo el que haya leído la *Odisea* de Homero, la *Comedia* de Dante y el *Quijote* de Cervantes, al leer la *Fenomenología,* sentirá Ítaca como su propia casa, sentirá —y comprenderá— que después de todos estos años Homero —como expresión de la actividad sensitiva humana— sigue muy vivo, aquí y ahora, entre nosotros. El primer pasaje está en la Introducción, es el momento en el cual, como resultado del recorrido inmediatamente anterior, Hegel define lo que entiende por dialéctica: «Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objetivo, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia...», y de inmediato: «la conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o el en sí; pero éste es también el en sí para la conciencia, con lo que aparece la

ambigüedad de este algo verdadero... todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe concluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello de lo cual resulta, cuyo resultado contiene lo que el saber anterior encierra de verdadero». Este, podría decirse, es el resumen del propósito de la obra. El segundo pasaje es la dialéctica de *señorío y servidumbre*, en la que quizá se encuentre el significado más hondo de la obra de Hegel para el presente, la necesidad del reconocimiento como superación de la lucha a muerte de los términos de la oposición: «el señor se relaciona con el siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo», y mientras que «el señor es de un modo mediato, por medio del siervo, el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla». Es, en sustancia, el punto de partida necesario para el advenimiento de la *Bildung*, de la con-formación de la cultura. Y el tercero está en la parte final, en el *Espíritu*, dedicado al estudio de la culpa y el destino: la «acción ética, el saber humano y el saber divino», en el que la conciencia ética, en virtud de su acción, reconoce al otro como realidad suya, por lo que también debe reconocer su culpabilidad. Aquí la Antígona de Sófocles encuentra su más profundo significado ontológico: «Porque *sufrimos* reconocemos *haber obrado mal*».

En cuanto a la Lógica, «el reino de las sombras», como lo llama Hegel —y cuyo más profundo significado ha sustentado el develamiento de la verdad de la economía política en Marx—, siempre regreso a la sección primera, a los parágrafos dedicados al ser, la nada y el devenir. La oración: «ser, puro ser, sin ninguna determinación ulterior... él es la indeterminidad y vacuidad puras, ni más ni menos que la nada». Esto es una maravilla. Hegel pone en evidencia el hecho de que el ser, para poder ser lo que es, requiere de la fuerza de lo negativo, de la determinación. De un golpe recupera el devenir de Heráclito y la fuerza especulativa de Spinoza, quienes, a lo largo de la obra, resultan ser sus más importantes interlocutores. El otro pasaje extraordinario está en la doctrina de la esencia, es el punto sobre la oposición. «Lo positivo y lo negativo —dice— son los momentos absolutos de la oposición. Su consistencia constituye una sola reflexión, una sola mediación en la que cada término es por el no ser de su otro, es decir, por su propio no ser. Están contrapuestos, son lo contrapuesto del otro. Lo positivo no es sólo positivo y lo negativo no es sólo negativo, sino que ambos son negativos recíprocamente. Cada uno es, en primer lugar, en la medida en que el otro es. Es lo que es por el otro, por su propio no ser. En segundo lugar, cada uno es en la medida en que el otro no es: son lo que son por el ser del otro: es la acción de la reflexión dentro de sí. Pero ambos son una sola mediación, dentro de la cual son seres puestos. Cada uno es negativo y positivo. Son idénticos». La lógica de Hegel es, después de la Metafísica de Aristóteles y de la Ética de Spinoza, la más grandiosa y más concreta reivindicación de la importancia de la metafísica para la humanidad.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel por Gustav Blaeser. Hegelplatz, Berlin-Mitte

3. ¿Qué papel juega la religión en Hegel?

Hay dos aspectos que conviene tener presentes a la hora de comprender el significado que tiene la religión en Hegel. Y digo «significado» más que «papel», porque esta expresión pudiese conducirnos a una representación teatral, es decir, al seguimiento de un guión —precisamente, un «papel»— en una suerte de obra o de montaje actoral sobre las tablas del teatro del mundo, y no estoy muy seguro de que ese sea el sentido, la dirección exclusiva, que tiene en Hegel la cuestión religiosa. Quizá pueda decirse que ese es uno de los elementos que conforman su significado, pues la religión es, en buena medida, representación teatral, como casi todas las actividades de la vida contemporánea, que configuran un gigantesco fractal de infinitos destellos que producen infinitas proyecciones. Pero no lo es en todos sus aspectos. El primer significado que tiene en Hegel la religión proviene de la discusión que Kant establece entre una religión natural (a decir verdad, racional, pues para Kant, siguiendo los presupuestos de la ilustración, lo más natural, lo más propio del hombre, es la razón y el derecho, y es de ahí que proviene el uso del término «derecho natural», es decir, «derecho racional») y una religión positiva. Lo cual, por cierto, pone en evidencia el carácter negativo que Kant le atribuye a la razón. De ahí

su inclinación por la *Kritik*. Por supuesto que cuando hablamos de positivo y negativo no hablamos de bueno y malo. Estas son analogías propias del sentido común, influenciado por la condición instrumental de las llamadas ciencias sociales, especialmente de la psicología y de la sociología, dependientes de la lógica del entendimiento abstracto, la cual es, en el fondo, la simbolización de la religión positiva. Es la religión positiva hecha lógica de las formas, de los símbolos. Por ejemplo, el «debes ser más positivo con tu vida» de los psicólogos conductuales, provocaría en Kant, cuando menos, una convulsión mental. «Positivo» significa que algo ha sido puesto (*positium*), que se haya inerte, que carece de movimiento, que se ha cristalizado. Por lo cual ha perdido su movilidad. Es la intencionalidad de la quietud, de que las cosas permanezcan fijas, rígidas. Lo negativo es justo lo opuesto, es el movimiento continuo e indetenible, el devenir heraclíteo. Negativo es, por ejemplo, el flujo sanguíneo que bombea constantemente el corazón. Positivos, en cambio, son los coágulos que se forman dentro del sistema circulatorio y que impiden, obstruyen, el movimiento sanguíneo. Y es importante observar que, en ambos casos, se trata de la misma sangre, sólo que en condiciones opuestas. Sangre en movimiento y sangre en reposo. Negatividad y positividad. No se produce electricidad sin un polo positivo y uno negativo. Y es absurdo sostener que el polo negativo sea malo y el polo positivo bueno. Pues bien, es a esto a lo que se refiere Kant cuando habla de una religión positiva y una negativa o «natural». Kant propone des-positivizar la religión cristiana, devolverle el contenido de su origen negativo, racional, una vez más, *natural*. La positividad del cristianismo había puesto de relieve que lo auténticamente cristiano, su contenido moral, había sido sustituido por una liturgia meramente formal, por símbolos. La liturgia,

los templos, la comunidad de fieles, sus oraciones y celebraciones, todo había sido despojado de su contenido, de su fundamento más íntimo, de su más estricto significado, lo que hacía de la comunidad de fieles una comunidad escindida, desgarrada y enajenada entre el ser y el deber. La gente prejuiciosa no se imagina la importancia que tiene Kant para el desarrollo del pensamiento contemporáneo en prácticamente todas sus dimensiones. Hegel toma esta definición kantiana de positividad religiosa. Sus primeros escritos tematizan desde diversos ángulos este importante problema. Hegel equipara la religión popular de los griegos, sus virtudes, con la fe positiva del cristianismo y va elaborando un recorrido de la religión cristiana hasta concluir, en Frankfurt, que la positividad religiosa se identifica plenamente con el entendimiento abstracto. Ya en Jena, *Fe y Saber* da clara muestra de este proceso de rigidización de la vida. «Kant —afirma Hegel— no tuvo suerte alguna con su intento de revivir la forma positiva de la religión con un significado tomado de la filosofía, no porque con ello se cambiara el sentido propio de aquellas formas, sino porque no parecían ya merecer ese honor». Pero lo más importante, según Hegel, es que así como las fuerzas de la naciones cultas terminan imponiéndose exteriormente sobre las naciones bárbaras, pero quedando sometidas en espíritu a los vencidos —los romanos, de hecho, conquistadores de Israel, terminaron asumiendo la religión judeo-cristiana como la religión oficial del imperio—, del mismo modo, la razón ilustrada triunfante ha terminado asumiendo los postulados propios de la positividad religiosa contra la cual se enfrentaba. Como dice Hegel: «ni siguió siendo religión aquello positivo contra lo cual luchaba, ni ella siguió siendo razón al vencer, y el engendro que se eleva triunfante por encima de esos cadáveres, como hijo común que los une, tiene en sí tan poco de razón como

de auténtica fe». El resultado fue, pues, un engendro: el triunfo del entendimiento abstracto y reflexivo, ni razón ni auténtica fe. Y de aquí proviene el segundo aspecto desarrollado por Hegel acerca de la religión. La religión, como más tarde diría Marx, puede ser una evasión, un sucedáneo para generar consuelo ante el sufrimiento de una realidad hostil y miserable, son las flores que recubren la cadena de los oprimidos, mencionada por Marx en la *Einleitung* del '43. Pero al hacerlo también pone en evidencia la existencia de ese mundo desgarrado. Es una denuncia inmanente de la separación del ser y del deber. Para Hegel, en la religión se encuentran ya, bajo sus formas sensibles, como elementos seminales, la exigencia de la unidad de la unidad y de la no unidad, de lo finito y lo infinito. Sentir ya es pensar. Amar es pensar. Y sólo la humanidad es capaz de eso. Y así como en la certeza sensible ya se encuentran elementos constitutivos de la verdad, en el sentimiento religioso ya se encuentra el anhelo por el reconocimiento y por la construcción de la eticidad. El anhelo por concretar el «reino de Dios en la tierra». En este sentido, conviene resaltar el hecho de que para Hegel el cristianismo sea «la religión de la libertad», porque a diferencia del resto de las religiones, la cristiana posee el principio de la voluntad: te ganas el pan con el sudor de tu frente. Tú decides, tú escoges. *Ora et labora* tiene por premisa el privilegio de la libre voluntad. Superar y conservar el entendimiento abstracto significa superar y conservar la positividad religiosa. Ambas son instancias necesarias y determinantes para la conquista del saber y la libertad.

4. ¿Qué puedes decir de su concepto del Estado?

La concepción del Estado de Hegel ha sido, durante años, objeto de las mayores distorsiones, generalmente interesadas, es decir, alevosa y premeditadamente dirigidas a presentar a Hegel como el teórico de la más oscura y reaccionaria, la más conservadora de las posibles formas del Estado, no sólo como el justificador del modelo prusiano del Estado, sino como el principal antecesor de todo posible totalitarismo. Es esa, justamente, la imagen un tanto vampiresca —del hermano menor de *Drácula* o del primo hermano de *Voldemort*— que estaba en aquella portada de la edición Alianza de *Razón y Revolución*, que ya he comentado como pieza clave de mi primera aproximación a Hegel. Una imagen cientos de miles de veces repetida, quizá la más conocida de Hegel, la más popular, la del oscuro, tenebroso profesor, que conspira contra la luz de la verdad y de la libertad de los buenos, es decir, contra la llamada 'sociedad abierta', en pro de la sociedad del terror y la opresión de una minoría de privilegiados arios de «pura sangre» —*the white people*— sobre el resto del mundo, los «sangre sucia» descritos por la Rowling en *Harry Potter*. Todo esto de la leyenda de un Hegel reaccionario no pasa de ser más que eso: una leyenda, un mito, en el sentido más pedestre del uso del término 'mito', es decir, de mera imaginación y prejuicio.

Uno de los biógrafos contemporáneos de Hegel, el norteamericano Terry Pinkard, ha escrito lo siguiente: «Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero, a diferencia de Marx, que era materialista, Hegel fue un idealista en el sentido en que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis-antítesis-síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana: todos los ciudadanos de Prusia le debían lealtad incondicional a su Estado, que podía disponer a su antojo de ellos. Hegel desempeñó un gran papel en la formación del nacionalismo, el autoritarismo y el militarismo alemanes con sus celebraciones cuasi-místicas de lo que él llamaba pretenciosamente «lo Absoluto». Pero, agrega inmediatamente después Pinkard: «Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase. Pero lo más chocante es que, pese a ser clara y demostrablemente falso, y a que desde hace tiempo es conocida su falsedad en los círculos académicos, este cliché de Hegel continúa repitiéndose en casi todas las historias breves del pensamiento o en las entradas de los diccionarios».

Pero existe otro texto, citado por Eric Weil, que me resulta todavía más interesante, dado que los protagonistas involucrados son de factura excepcional. Cuenta Weil, en su conocido ensayo *Hegel y el Estado*, que en 1870, es decir, cien años después del nacimiento de Hegel, un intelectual publicó en un importante periódico de la época un artículo en el que mencionaba a Hegel. El editor del periódico, a sabiendas de que ya para esa época Hegel era un perfecto desconocido fuera de los ambientes filosóficos universitarios, puso

en el artículo en cuestión una nota a pie de página, en la que describía a Hegel como «el glorificador del Estado prusiano». Al leer la nota, el autor del artículo le escribió la siguiente nota a otro intelectual de la época, también articulista de la mencionada publicación: «Este animal se permite agregarle, sin ninguna mención de autor, notas marginales a mi artículo que son puras vacuidades y que sin duda alguien me las atribuirá. Las estupideces son tan grandes que es imposible continuar así. Este asno, este ignorante, tiene la desfachatez de liquidar a Hegel con la palabra prusiano. ¡Ya es suficiente! Vale más no ser publicado que a ser presentado como un asno». A vuelta de correo, el otro intelectual respondió lo siguiente: «Ya le he escrito, diciéndole que si no sabe hacer otra cosa que repetir viejas estupideces, más le vale quedarse callado. El individuo es, en verdad, demasiado estúpido». El «torpe repetidor de viejas estupideces» atendía al nombre de Wilhelm Liebknecht, editor de la revista *Vorwärts* y uno de los más destacados dirigentes del socialismo de la Alemania de su tiempo. El autor de la primera carta era Federico Engels y el de la segunda Karl Marx.

Las citas anteriores dan cuenta de un Hegel muy distinto al de las frecuentes representaciones que la vulgata se ha permitido dar acerca de su concepción del Estado, cuya máxima expresión ha sido diligente y cabalmente expuesta por las estupideces de Karl Popper, autor de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Los «enemigos» de la sociedad abierta, según el neo-positivista de origen austriaco y, por cierto, apresurado lector de las superficies de la *vulgata* doctrinaria, son nada menos que Platón, Hegel y Marx, tres pensadores a los que, antes de señalar como enemigos de la sociedad abierta, debería haber aprendido a leer correctamente. Es verdad que Hegel, por ejemplo, consideraba que Platón había terminado siendo un reaccionario,

porque quería conservar a toda costa la inmaculada unidad de la *Polis* griega, que comenzaba a ser penetrada por la creciente presencia de los intereses individuales en el interior de la comunidad. Platón sigue a Parménides y a Zenón. Pretende que el ser sólo sea ser, que niegue el no-ser, que nada lo mueva y que siempre permanezca idéntico consigo mismo. Esa es la visión, un tanto nostálgica y muy desesperada de un Platón que presencia como la unidad primigenia de sujeto-objeto idéntico se le va desvaneciendo, como agua entre los dedos. No comprende que lejos de ser ese el final de la unidad sujeto-objeto se trata, apenas, de la primera manifestación de sus determinaciones históricas, en el incesante devenir de su proceso espiral. Pero se trata no del precursor de Hitler o de Stalin, sino de quien ha sido testigo presencial de la dolorosa pérdida de la unidad de su ser social y pretende aferrarse desesperadamente a él. Esto es algo muy distinto a considerarlo como un ideólogo del totalitarismo. Popper saca a Platón de su contexto y lo vende como un monstruo. No comprende que representa al más fiel de los platonismos, ese que el propio Platón detestaba. Es el precio que debe pagar quien concibe la existencia de ideas sin historia. Y, en el caso de Hegel, Marx lo describe en 1841, en la *Crítica hegeliana del derecho público*, como un mistificador de la idea de Estado monárquico, porque su comprensión de Hegel en ese momento no sólo está mediada por Feuerbach, sino esencialmente por Schelling, quien desdibuja, desde su cátedra berlinesa, a Hegel. El Hegel que asumen los jóvenes pensadores de la época es un Hegel mediatizado y manipulado por Schelling, a quien el régimen de Federico Guillermo IV puso en la universidad con tales propósitos. Si Marx hubiese tenido acceso a las *Vorlesungen* de Filosofía del Derecho de Hegel, un trabajo de incalculable valor hermenéutico para la comprensión de fondo de la concepción del Estado de Hegel,

conducida por Karl-Heinz Ilting, entonces su crítica al derecho público hegeliano hubiese tenido un significado muy distinto. Y en el caso de Marx, la idea de totalitarismo es lo más ajena que puede haber a su pensamiento. Esto de un «Estado comunista» no pasa de ser una estupidez. No puede existir un Estado comunista porque el comunismo, por lo menos en Marx, y quizá a su modo en el anarquismo de Bakunin, se propone *superar y conservar* el Estado, lo cual no es que sea una idea fácilmente comprensible para quienes están habituados a ver las cosas en los términos del 'llueve o no-llueve', propios del maniqueísmo religioso. Marx, como dice Gramsci, se propone la construcción de un Estado ético, pero un Estado ético nada tiene que ver con el concepto de Estado tal y como se conoce en el presente, y mucho menos como el Estado autocrático, típicamente oriental, asiático. Por demás, cabe recordar que Marx es la gran víctima del socialismo y del comunismo oficial, ruso y chino, que sólo tiñeron sus particulares concepciones tiránicas —insisto, típicamente asiáticas— de rojo y las bautizaron como «marxistas». El pensamiento de Marx ha sido manipulado vilmente en nombre de los más reaccionarios totalitarismos.

Pero volviendo al concepto de Estado en Hegel, conviene señalar que para el autor de la Filosofía del Derecho, la voluntad libre es la justa correlación existente entre el concepto de derecho y la existencia real del derecho. Esta unidad de lo racional y de lo real, inherente a la idea de libertad, equivale a la relación sujeto-objeto. El reino de la libertad es, pues, el reino del derecho. La libertad es la sustancia y esencia de la voluntad, y con ella concrece la ley, el derecho individual, la familia, la sociedad civil y el Estado. Así, la voluntad es sorprendida por Hegel en sus dos funciones esenciales: como individuo que niega toda atadura, toda determinación, como pura

voluntad del querer, y como la adopción de una condición concreta que el individuo quiere, esto es, como el «yo quiero esto». De modo que la voluntad es, por una parte, voluntad universal e ilimitada y, por la otra, voluntad particular y limitada. Es universal y particular, formal y empírica, a un tiempo. Por eso mismo, Hegel se propone hacer confesar a cada término su condición abstracta, tanto al derecho clásico como al derecho natural, a fin de que se produzca el necesario y determinante reconocimiento recíproco. No se realiza la libertad en un Estado en el que no existe coincidencia plena entre los contenidos particulares y las formas jurídicas y políticas que lo sustentan. Mantener, por un lado, las formas vaciadas de contenido y, por el otro, los contenidos ciegos de formas, sólo significa que la libertad concreta no se realizará, y que el Estado no llegará a ser más que un impedimento para la realización de la voluntad individual. Pero semejante concepción del Estado, como se puede apreciar, dista radicalmente de la leyenda reaccionaria del prusiano Hegel, y se aproxima mucho más a la que describiera el Marx del Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Este es el «Hegel secreto» que define Jacques D'Hondt, el Hegel oculto tras las gruesas capas de los intereses de la ideología promovida por la ignorancia, o la mala fe, la manipulación o los intereses calculados anti-hegelianos. Como sucedió con Aristóteles, con Spinoza o con Maquiavelo, con Marx y con Hegel ha sucedido históricamente lo mismo.

5. ¿...y su idea de Nación?

Se trata de una idea importante para Hegel, porque la concepción cosmopolitista, que hoy en día atiende al nombre de «globalismo», para él, es una abstracción, un universal abstracto, sin particulares, una unidad sin diferencias, es decir, lejos de ser el cosmos, se trata de una parte indiferenciada que se le impone al todo concreto. Porque no hay unidad sin diversidad, ni ser sin determinaciones. Es seguro que, de estar vivo en estos tiempos, dijera lo propio de la globalización, que en el fondo es una extensión tecnológica del cosmopolitismo, su puesta en marcha, su realización e implementación. Como decía mi Maestro Pagallo, «cada región tiene su nombre». Acá se encuentra, por cierto, una diferencia fundamental de Hegel con la Ilustración. La razón universalmente abstracta carece de universalidad. Un ser sin determinaciones es la nada. Para todos los pensadores ilustrados, la idea de Nación —sustentada por cierto en el eurocentrismo— carece de límites, es decir, de determinaciones. Un todo que vale para todo no vale para nada. Para la Ilustración, en efecto, Nación equivale a pueblo. Los pueblos, en tanto humanos, son naturales y, por ende, racionales. Pero la razón natural no tiene límites, no comporta diferencias, es una y carece de interés por las determinaciones históricas. Es la viva expresión del Derecho

universal como del Derecho natural. Como sucede con la mayor parte de los conceptos que se dan por sobrentendidos, conceptos sin historia, el de la exaltación de los derechos humanos, los derechos individuales, tan en boga por estos días, se basa, exclusivamente, en la presuposición de requisitos de mera naturaleza individual, lo que termina propiciando tarde o temprano la apatía política. Si la exaltación del comunitarismo ha terminado por hacer de la vida ciudadana una ficción en la que se desdibujan los contornos de la condición individual, transformándola en una multitud incapaz de poder decidir por sí misma y reduciéndola a su impotencia, la exaltación de la individualidad abstracta llega, por el camino inverso, exactamente al mismo punto: a la bancarrota de la libre voluntad y de los auténticos derechos. El globalismo es, en el fondo, un regionalismo con pretensiones universales. El regionalismo es, en el fondo, un globalismo con pretensiones particulares.

Una discusión acerca de cuál es el mejor modelo a seguir, el más adecuado para la sociedad, sin que ninguno de sus interlocutores sepa a ciencia cierta de qué se está hablando, sólo sirve, de un lado, para encubrir la ambición de poder de ignorantes que poco o nada saben de nación y Estado y, del otro, para incrementar aún más la frustración de una muchedumbre con un pie en la incertidumbre y el otro en la resignación. Muchedumbre que, desde el principio, desconocía el real sentido y los alcances de las marchas militantes en las que algunas veces —sobre todo al principio— participó, cual émulo de los *Trabajos de amor perdidos* o de *La comedia de las equivocaciones* de Shakespeare.

Lo peor de toda presuposición es que termina dando rienda suelta a las más lúgubres expresiones del autoritarismo y el terror. Es el caso del régimen de Chávez, de sus indiscriminadas prédicas

«revolucionarias», «bolivarianas», «humanistas» y «republicanas» que terminaron en el horror de un país en ruinas. Es la Francia que traduce sus exigencias de libertad, igualdad y fraternidad en la guillotina. Pero también es el caso de un puñado de políticos improvisados y sin la mayor formación, quienes, asesorados por una sarta de «teóricos» de *bullpen* —para no decir de toril—, cuyas nuevas cartas astrales son las estadísticas y las metodologías «de punta», suponen o que «la realidad es lo que es» —en el sentido de *Realiter*, no de *Wirklichkeit*— o, peor todavía, lo que sus planos astrales «deberían» obligarla a ser, a remate de porcentajes. Y como no lo consiguen, tal como era de esperarse, acuden a la liturgia de la esperanza del «tiempo de Dios es perfecto» o de su equivalente mediático: la retórica hueca, vaciada de todo contenido, del «vamos bien» y del «sí se puede». Pero, si desde hace veinte años las premisas son las mismas, ¿los resultados podrían llegar en algún momento a ser distintos? A fin de cuentas, lo tácito oculta, siempre, la ignorancia del bárbaro, se vista de casaca militar o de *outletstores*.

Cuando no se emprende la búsqueda histórico-filosófica del origen de los vínculos del espíritu de una nación, no se llega muy lejos. Y es que no es posible concretar un cambio radical en la vida de una determinada formación política y social sin efectuar el proceso de reconstrucción de su ser y de su conciencia sociales, de conocer a fondo los elementos externos e internos que conforman el pulso de su devenir, esa dinámica que transforma un conglomerado en una auténtica comunidad, una multiplicidad de intereses informes en una nación propiamente dicha. Todo lo cual se expresa a través del estudio del lenguaje, el arte, la religión, los tipos de gobierno, las instituciones políticas, las leyes, el desarrollo productivo, educativo, literario y científico, así como las formas de pensamiento en general

que han logrado fraguar su *Volkgeist*. Se trata, pues, de comprender el ser y el tiempo de una determinada nación. Porque, como dice Hegel, cada nación tiene sus propias representaciones, «un rasgo nacional establecido, una manera de comer y beber, ciertas costumbres que le son propias». En fin, «un modo particular de vida». Sólo cuando los instrumentos de «medición» dejan de ser la fuente primaria del conocimiento y la conciencia se dedica a comprender, se produce el cambio, y se puede crear un auténtico proyecto de Nación y de Estado, en el que no sólo la comunidad se sepa inmersa en sus costumbres, sino en la que los individuos logren identificarse consigo mismos, pues al compartir los valores de su comunidad, los individuos, lejos de ser concebidos como masa informe, crecen y con-crecen, porque sus almas se enriquecen y pueden reconocerse libremente en la unidad orgánica de la totalidad social y política de la que forman parte constitutiva. Es eso a lo que se denomina eticidad o civilidad. Y mientras mayor sea el desarrollo de la educación estética mayores serán su armonía y fortaleza. Como dice Hegel, «comprender es superar».

Se equivocan quienes, a fuerza de un maniqueísmo ya casi instintivo, presuponen que la salida de las ficciones totalitarias de un régimen que ha terminado por secuestrar a los individuos, hasta pretender transformarlos en rebaño, consiste en la promoción de la ficción individualista. De un lado, se exalta al Estado —en realidad, a la sociedad política— contra la iniciativa privada; del otro, se exalta al individuo —en realidad, a la sociedad civil— contra la opresión del Estado. Dos unidades en sí mismas opuestas y recíprocamente contradictorias. El Estado es percibido como el aparato del gobierno que ejerce el poder, mientras que la nación está formada por el pueblo, sus súbditos, sometidos a su absoluta

voluntad. Semejante presuposición de la doctrina rousseauniana no sólo es inexacta, sino que es, además, superficial. Hablar de la «soberanía nacional» o de la «soberanía popular» ya implica la exclusión de la idea de nación de una concepción amplia y orgánica del concepto de Estado, porque sólo es posible hablar de soberanía si se consideran las diferentes esferas de la sociedad como una totalidad concreta, cabe decir, como el recíproco reconocimiento de la sociedad política y de la sociedad civil, del Estado y de la Nación. En última instancia, la sociedad política, a la que por lo general se le denomina Estado, no es más que la sociedad civil —la nación en cuanto tal— *hecha*, es decir, objetivada. Rousseau invierte los términos: según él, los individuos enajenan sus derechos al Estado, el cual, a partir de ese momento, regula su libre voluntad. En realidad, es al revés: la voluntad de la nación se ha objetivado y ha creado un Estado, un garante de sus intereses, un organismo que representa y preserva su eticidad, el modo de ser propio de su tiempo. Que con el pasar de los años el objeto creado pase a ocupar el puesto de su creador depende del nivel de conciencia de los individuos que forman parte de dicha nación.

La Venezuela de hoy no es ni una nación ni un Estado. La labor de los sectores progresistas de la sociedad no consiste ni en el *regressus* al «como éramos antes» —cosa del todo imposible, por cierto—, como tampoco en la *intentio* de participar en el «juego» del gato y el ratón, teniendo a una tiranía de narco-traficantes y terroristas como interlocutores de un proceso electoral, con el propósito de posicionarse de algunos cargos «estratégicos» que le permitan tener presencia en el «Estado» y tomar oxígeno para un segundo combate. Decía el Maestro Pagallo que si uno iba a ahogarse era preferible hacerlo en el océano profundo que en una tina de baño.

Venezuela requiere reinventarse, rehacerse, ser refundada desde sus raíces. Y sus raíces pasan por la elaboración de la superación y conservación de sí misma. Los griegos llamaban *Niké* no sólo a la victoria sino a la batalla misma. Nación en Hegel es *resultado*. Tarea nada fácil la de asumir el rol de la Israel de América Latina. El *Éxodo* da la pauta del símil. Pero considero que tal esfuerzo puede llegar a ser el más próspero y sublime, en un país que bien lo merece.

6. ¿Y cuál sería el concepto hegeliano de comunidad?

Mi memoria nunca ha sido buena, y contrasta radicalmente con mi capacidad para recordar. Quizá porque coincido también en esto con Hegel, para quien la memoria es «la horca de donde penden los dioses griegos», mientras que el recuerdo es el tejido que sigue Teseo en la oscuridad del laberinto, a fin de reconstruir el camino que le permita dar vuelta a la luz. En tal sentido, puedo afirmar que recuerdo claramente que, hace algunos años, le escuché decir a Remo Bodei, en alguna parte —probablemente en algún video—, que el Dios de Spinoza puede ser comparado con la profundidad del océano infinito. Pero de seguidas observaba Bodei que el océano infinito no sería nada sin la infinita multiplicidad de criaturas que lo habitan. Son ellas las que hacen que el océano sea efectivamente lo que es. Recientemente, observando uno de esos videos que se consiguen por las redes en los que sus expositores se esfuerzan por hacer de Hegel un filósofo atractivo y de una relativamente fácil comprensión, un catedrático argentino —por lo menos, de enfático acento argentino— señalaba que la relación finito-infinito en Hegel era similar al del cerebro y las neuronas. Si el cerebro es el órgano que regula las funciones humanas por excelencia, no menos cierto es que esas funciones no se producirían sin el

incesante movimiento de las neuronas, que son las que hacen posibles dichas funciones. Pero, a la vez, las neuronas no existirían por sí solas sin la existencia del cerebro. El ejemplo del respetable profesor argentino —que mi absurda memoria no me da para hacerme con su respetable nombre— es extraordinario. Y ambos ejemplos, además, nos permiten poner en evidencia las íntimas relaciones existentes, la mayor parte de las veces insospechables para los autores de los diccionarios y manuales de filosofía, entre Spinoza y Hegel. Pues bien, a partir de los ejemplos mencionados, se puede llegar a comprender la idea de comunidad en Hegel. La sociedad civil tiene, para Hegel, una función determinante en el interior de la comunidad, a la que Hegel designa con el nombre de vida o comunidad ética. Es el fundamento, la base sobre la cual se sustenta, la *Sittlichkeit*. No puede haber un Estado ético sin una comunidad que lo nutra, lo alimente, lo cultive de continuo. No hay todo sin partes ni partes sin todo. El problema de fondo es el del reconocimiento. Si una parte se autoconcibe como la totalidad, el resto de las partes tarde o temprano reaccionará ante semejante abstracción y conformará otras totalidades igualmente abstractas que terminarán confrontándose recíprocamente. Así como no existiría Dios sin cada uno de los elementos que reafirman su existencia ni océano sin las innumerables criaturas marinas que lo conforman, del mismo modo, no existiría el Estado sin la participación activa de cada individuo que lo constituye. Individuos, se comprende, devenidos ciudadanos. Es verdad que cada individuo que la compone persigue sus propios fines. Pero no menos cierto es que la totalidad del Estado tiene como fundamento la identidad de cada miembro, de cada parte, de la cual tiene que garantizar su independencia. Sin esta relación biunívoca la comunidad se convierte, como dice Hegel, en una mera «acumulación,

una masa carente de forma», un territorio dominado por la violencia, el miedo y el azar. Es así como surge la esperanza, como la idéntica contracara del miedo. Es la razón por la cual Hegel, ya desde el período juvenil, asume la crítica del iusnaturalismo y de su presupuesto base: el estado de naturaleza. Un estado que, para Hegel, no sólo no es ajeno a la vida política, sino que, más bien, es su resultado. En alguna parte de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía,* creo que a propósito de Platón, Hegel hace un ejemplo extraordinario. Dice más o menos lo siguiente: una comunidad de cuáqueros, que vive apartada de la sociedad, muestra una serie de valores morales y espirituales altruistas, filantrópicos, desinteresados, etc. Pero basta con que usted los suelte en —digamos— el Bronx neoyorquino para que en poco tiempo los vea rapeando, consumiendo o vendiendo cannabis o cocaína, asaltando a la próxima víctima o, en fin, cometiendo actos de felonía de todos los colores y sabores inimaginables. El estado de naturaleza late en el corazón de las sociedades escindidas. La sociedad civil es «el reino animal del espíritu» y es la característica esencial del mundo tardo-moderno. La construcción de la comunidad concreta debe pasar por la superación que conserva *(Aufgehoben)* la sociedad civil. Aquí tenemos la premisa fundamental del concepto de comunismo de Marx. Como sabes, tuve el honor de traducir el *Manifiesto del Partido Comunista*, y mi gran sorpresa llegó cuando Marx, en un determinado momento, declara cuál es el propósito, el objetivo, de los comunistas: «la superación y conservación de la propiedad privada, simultáneamente comprendidas»: *Aufhebung des Privateigentumszusamenfassen.* Más hegeliano que eso, no se puede. Mientras que las traducciones de la vulgata (tomadas de las manipulaciones de los «institutos» de ideología rusos y chinos) dicen «destruir la propiedad privada» o «abolir la

propiedad privada», Marx comprende que el esfuerzo del movimiento comunista consiste en conducir la sociedad civil, el reino de los intereses particulares y egoístas, al rencuentro ético-político consigo mismo, en el océano infinitamente profundo de la idea de comunidad, es decir, al reconocimiento recíproco de las neuronas y del cerebro, a los fines de construir no un Estado sino un Estado ético, el Estado de la *Sittlichkeit*, en el que los intereses particulares y los intereses políticos se adecuan consciente y recíprocamente, en función del bienestar de la comunidad orgánicamente concebida.

7.¿Qué papel juega la *Praxis* en Hegel?

Praxis es un término que, tristemente, ha sido manoseado durante los últimos setenta años indiscriminadamente por lo que podría calificarse como el sentido común «socialista». Su origen, como se sabe, es griego, y su utilización filosófica, especialmente por parte de Aristóteles, es bien conocida. Pero su uso en sentido moderno comienza con Kant y Fichte, aunque luego se hace frecuente entre los discípulos de la Escuela hegeliana, pero no por parte de Hegel. Quizá bien valga la pena hacer un esfuerzo por reivindicarlo, porque se trata de uno de los términos de más noble significado conceptual. Y, además, bien vale la pena preguntarse por el hecho de que Hegel no lo haya utilizado, mientras que su Escuela —incluso la llamada 'Derecha hegeliana'— sí, por lo menos, a partir de August von Cieszkowski. En todo caso, conviene tener presente que toda concepción dialéctica del concepto de Praxis implica necesariamente su relación de oposición correlativa con el de *Theoría*. Se trata de términos opuestos recíprocos, interdependientes. Cada uno de ellos determina la existencia del otro. Ha sido el entendimiento reflexivo quien no sólo los ha separado sino que los muestra como términos absolutamente independientes entre sí. Para el entendimiento, praxis quiere decir 'acción' o 'práctica'. Es decir, es

una de las partes —la activa y subjetiva— de los dos factores externos, separados e independientes que componen al ser social. La teoría, en cambio, sería la parte pasiva y objetiva. La primera es materialmente útil; la segunda lo es idealmente. La praxis es presentada en identidad con la acción, por lo que incluso puede llega a ser inconsciente e irracional. La teoría, en cambio, es acorde a la cognición, por más pasiva e inoperante que sea. En fin, la actividad carece de conciencia por sí misma y el conocimiento carece de acción por sí mismo. Estas representaciones del entendimiento no distan mucho de la religión, por cierto. Dios formó todas las cosas antes de crear al hombre. De manera que, desde el principio, el sujeto activo y el objeto pasivo aparecen como términos distintos. De ahí la necesidad de entrelazarse, bajo ciertas y determinadas circunstancias. Es decir, para poder lograr un determinado objetivo, los hombres deben poner en relación las dos partes, la teoría —el qué y dónde— con la práctica —el cómo y cuándo—. Así, para lograr determinadas metas, la teoría y la práctica establecen un «pacto», un «contrato» de «mutuo acuerdo», entre la pasividad y la actividad. Semejante punto de vista pone en evidencia la relación existente entre la llamada teoría del conocimiento y la ideología del contractualismo político. Es el mecanicismo de las relaciones sociales sublimado, elevado a «categoría» o «arquetipo», la misma presuposición por la que tanto desprecio llegó a sentir Hegel. Véase, por ejemplo, lo dicho por Hegel en la Filosofía del Derecho acerca del matrimonio como contrato. Pues bien, esta representación de que teoría y práctica mantienen una relación de mutua conveniencia, de concubinato, para la conquista de un determinado fin es, de suyo, patriarcal, y detrás de ella se ocultan las relaciones sociales de predominio de la masculinidad, como símbolo de la «teoría», y de la feminidad

como «práctica». Según este prejuicio, el trabajo manual, es decir, «práctico», es para quien no tiene la capacidad de pensar, de teorizar, de elaborar abstracciones. Y como son los hombres los que piensan y diseñan profundísimas abstracciones, entonces la masculinidad ocupa el rol de lo 'teórico'. (Por cierto, una teoría que se sustenta sobre los fundamentos de la abstracción es una vergüenza conceptualmente hablando. Si una teoría no es concreta, es decir, no concrece, no actúa en ella la capacidad de con-crecer, sencillamente no merece llevar el nombre de teoría). Es, en suma, la doctrina del finalismo que tanto irritaba al difícilmente irritable de Spinoza.

Hay, además, quienes, sobre la base de la misma suposición de la distinción anteriormente descrita, aunque un poco más elaborada, desde el punto de vista conceptual, reconocen un conocimiento práctico, lugar donde residiría el estudio de los deseos y las voliciones humanas, el conocimiento de las leyes que dan cuenta y regulan la moralidad de los individuos. Y, por supuesto, existiría un conocimiento de la teoría propiamente dicha, lugar de las posibilidades y límites del saber humano. Este es el caso de Kant, cuyos antecedentes se sustentan en buena parte de la tradición medieval y, por supuesto, moderno-ilustrada, pero que, a partir de su elaboración, se transforma en un modelo de hermenéutica filosófica que llega hasta la filosofía contemporánea. El sistema de Croce, por ejemplo, es uno de los herederos de esta posición kantiana. Así, pues, una cosa es el querer y otra el conocer. El primero es un conocimiento de «la práctica», el segundo es un conocimiento de «lo teórico». Así, cuando se teoriza acerca de la práctica se discurre en el interior del ámbito ético, y cuando se teoriza acerca de la teoría se hace lógica, teoría del conocimiento, epistemología. Lo primero se

ocupa del objeto nouménico, mientras que lo segundo atiende al fenoménico. Pero, una vez más, se trata de dos «teorías», distintas e independientes, que dejan fuera de sí la acción práctica, bien en su modalidad nouménica o bien en la fenoménica. En otras palabras, ambas expresiones de la teoría dan cuenta de la práctica, son «la voz de la práctica», que es incapaz de razonamiento alguno, por lo que tiene la necesidad de acudir al auxilio de la teoría.

Que el saber sea, inevitablemente, una relación del sujeto y el objeto no está en discusión. Lo que está en discusión es el hecho de que, como ha demostrado Fichte en su momento, todo saber implica necesariamente una actividad, un hacer. El *nosce te ipsum* socrático no hace referencia al saber de lo meramente individual, no es una máxima para la autoayuda de las inclinaciones, debilidades y ventajas relativas al carácter individual, de cada quien, o como diría Hegel, no se refiere a «los recovecos del corazón». Trata, más bien, acerca de la verdad como 'actividad sensitiva humana', como la actividad productiva de la mente y su objetivación. Acá el sujeto, por más implicaciones específicas que esto pueda tener, no puede ser confundido y reducido al individuo particular, como suele hacer la psicología, pero tampoco el objeto, como suelen presuponer las disciplinas fácticas. Cuando se habla de sujeto, o de pensamiento, o cuando se habla de objeto, o de ser, se habla tanto de sujeto como de objeto en cuanto tal, de su condición sustancial, aunque se esté haciendo referencia a una muy precisa y específica manifestación de dichos términos. Como sucede con el amor universal, cabalmente descrito por Shakespeare en *Romeo y Julieta* («cuanto más te doy más tengo»), cada relación amorosa, por más efímera que pueda ser, contiene en lo esencial la condición de lo sustancial y universal. No hay particularidad sin universalidad ni a la inversa. Cada fenómeno

particular, por más insignificante que pueda ser, comporta en sus entrañas los caracteres de lo universal. Viceversa, no hay universalidad sin la continua presencia y participación de lo particular. Lo infinito es infinito en virtud de lo finito. Lo finito es finito en virtud de lo infinito. Un infinito sin finitud es la nada. La finitud sin infinito es el mundo en el que nos ha tocado vivir: un mundo vaciado, carente de sentido y significado, extraviado en la contingencia, el mundo del infinito sucederse en la deriva, de la nada. *Omnis determinatio est negatio*, dice Spinoza. La correlación de los términos, la permanente, continua actividad que posibilita el indetenible pasaje de lo uno a la otro, o para decirlo con Pagallo, «el flujo continuo del río de Heráclito», es la mejor demostración de la efectiva presencia del concepto de praxis, no sólo en la historia del pensamiento, sino en cada manifestación de la realidad. No importa que Hegel no mencione el término «praxis» en sus obras. Toda su filosofía es una filosofía de la praxis porque su concepción central es, justamente, la *negación determinada*. La praxis es, sustancialmente, negatividad. Esta definición, que comporta la identidad de la identidad y de la no identidad de la sustancia y del sujeto, ha sido expuesta por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Pero Hegel no necesitaba mencionarla en cada capítulo o en cada obra para hacer de ella el nervio central de su pensamiento. Que lo negativo sea *acto*, acción, actividad, es la exhortación constante, permanente, que hace Hegel. Ahora, todo acto, todo hacer, tiene un resultado positivo: *pone* (*setz*) algo. El sujeto —lo negativo— objetiva —positiviza—, incluso, al objetivar se objetiva a sí mismo. Determinarse significa objetivarse. Por eso el joven Marx usaba con frecuencia la expresión *crítica positiva*, porque toda crítica es un acto y todo acto es negatividad, pero, a diferencia de Fichte, el acto, la negación, la crítica, termina en un

resultado, en una objetivación, en un qué positivo. Y es esto lo que comporta el concepto de praxis que Marx expone en las *Thesen ad Feuerbach*: la comprensión, el reconocimiento, de la necesidad de que lo negativo es positivo y de que lo positivo es el resultado de la negatividad. De modo tal que la positividad no es otra cosa que lo negativo puesto, objetivado y, no pocas veces, extrañado de su creador. Que tome luego vida propia, como le sucedió al aprendiz de brujo del cuento goethiano, es otro discurso. Que se separe el sujeto del objeto es la mayor característica de la sociedad cristiano-burguesa de la que hablaba Hegel, la cual se nutre, precisamente, de rigidizar, de «congelar» los términos de la oposición y mantenerlos separados, porque su poder consiste en el desgarramiento de lo uno y lo otro. Y mientras mantenga las ficciones mantendrá su poder sobre la sociedad. De modo que, y a manera de síntesis, Praxis significa, no sólo para Marx o para Hegel, sino para todo pensador dialéctico, unidad dialéctica de sujeto y objeto. No importa que un determinado autor, en este caso, Hegel, no utilice explícitamente el término, o que lo llame, como hace Hegel, unas veces Espíritu y otras Concepto. Lo importante es que se comprenda que la actividad sensitiva humana o la negación determinada, están presentes en el torrente sanguíneo de su pensamiento, y que las eventuales coagulaciones que puedan formarse en él no son más que el resultado de ese mismo torrente de sangre.

8. Es un concepto que, sin duda, aproxima la concepción de la praxis a Vico, al cual, por cierto, los románticos críticos y, hasta podría decirse, adversarios de Hegel, tenían como una referencia clave de su concepción 'poética' —en el sentido clásico del término que ellos hicieron suyo, es decir, no como *Poesie* sino como *Dichtung*— de la condición histórica de la filosofía. ¿Está presente también en un pensador como Schlegel este concepto de praxis como actividad práctico-crítica, como 'negación determinada'?

Sí, ciertamente, esta concepción de la praxis está presente en Vico, quien por cierto tampoco menciona el nombre de praxis, aunque la idea del *Verum et factum convertuntur reciprocatur* recoge exactamente el sentido y significado, en sentido enfático, de la *actiomentis* como *negación determinada* o, como la denominara el joven Marx, *la crítica positiva*, a la que más tarde sólo designará en casi todas sus obras de madurez, como *Kritik.* Y es que este es el nervio central del historicismo filosófico. No hay modo de ser un historicista filosófico sin asumir esta comprensión dialéctica del concepto de praxis. Por lo menos es eso lo que, para poner un ejemplo elocuente, Gramsci ha enseñado y

mostrado a lo largo de sus *Quaderni*. Pero no es ese el significado que tiene, digamos, el *Witz* propio de la Ironía en Schlegel. Más que una sospecha, tengo la convicción de que la filosofía del llamado romanticismo alemán fue, más allá de la consigna central que aún acompaña sus causas perdidas en nuestro tiempo —*Sturm und Drang*—, el momento crítico de la adolescencia —una vez más, necesaria y determinante— del idealismo alemán, y de la cual surgirá poco después la madurez, en la concepción dialéctica e historicista de Hegel. Con lo cual quisiera sugerir al lector, más allá de todo prejuicio, que el romanticismo hizo, sin duda alguna, contribuciones fundamentales para la comprensión de la estética, especialmente de la pintura y la música —incluso más que de la poesía «interesante», como la denominada Schlegel—, a pesar de que terminara poniéndolas al servicio de la religión positiva —católica— y del poder del Estado monárquico. La «religión de la pintura», decían. Muchos siguen creyendo que Hegel fue un conservador, un reaccionario y un prusianista. Pues bien, les tengo noticias: los románticos terminaron siendo los más auténticos —los peores— conservadores, reaccionarios y prusianistas. El empeño romántico de transformar los lienzos de «los nazarenos» en la pintura de «la patria alemana», llamada a reorientar el espíritu de la época en nombre de la cristiandad, no sólo impulsará el más firme rechazo de Hegel, sino que, a partir de semejante concepción de lo estético, Hegel se ve en la obligación de denunciarlo como el arribo del fin del arte. El romanticismo no es el «hermano menor» del historicismo filosófico, ni su contra-cara, el «lado oscuro», oculto, de su esplendor. El romanticismo es el historicismo filosófico que aún no se ha desarrollado plenamente, que no llega, porque no puede, alcanzar la madurez,

dado que, de alcanzarla, dejaría de ser lo que es. Una semilla no es una raíz ni un tallo ni el follaje ni las flores ni los frutos. En fin, no es un árbol. Quizá sea la bella y exótica flor del árbol del historicismo filosófico, pero no el historicismo filosófico en su concreción. Decir por ejemplo que el juicio estético debe «combinarse» con el juicio histórico es no comprender que el juicio estético es, de suyo, histórico, y que el juicio histórico no puede no ser juicio estético. Y por cierto, ese es el fundamento político de los románticos. La religión positiva —a la que Hegel quiere mantener fuera de las formas de la institucionalidad estatal— se identifica para el romanticismo con el arte, de manera que a través del arte se llega a la devoción religiosa, es decir, al «inclinar las rodillas frente a la Madonna», como dice Hegel. Pero al hacerlo se inclinan también las rodillas ante el representante de Dios en la tierra: el monarca. Hegel lo ha dicho, bajo los términos de su consideración general, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*: por una parte, el sujeto, consciente del poder de su negatividad, se sabe absoluto, y «todo lo demás es vano para él, todas las determinaciones que se forma acerca de lo recto y lo bueno, las destruye una y otra vez». Es vanidoso, hipócrita e insolente, no toma en serio nada y juega con todas las formas», afirma Hegel. Pero, al mismo tiempo, y como consecuencia del hecho de que nada le resulta sustancial, que todo le resulta vano, la subjetividad se abalanza sobre la religiosidad positiva y se entrega, pone su alma insatisfecha, en sus manos. Y entonces hipoteca su confianza en lo sensible, en la solidez de las imágenes, es decir, en los nazarenos y las *madonnas*, haciendo de los milagros y la superstición el punto de apoyo de sus desesperadas subjetividades. Y así, hunden contra su pecho la cerviz ante la positividad de la

imagen, del símbolo estable, pero por eso mismo, también del Estado que administra el reino de Dios en la tierra. Todo *Hippie* termina siendo un *Yuppie*, se diría hoy. Como podrá observarse, en este punto, la lejanía respecto de la actividad sensitiva humana, de la praxis, ya es insalvable, como insalvable es la bella flor para el crecimiento continuo del árbol.

El lugar de nacimiento de Hegel en Stuttgart, que ahora alberga el Museo de Hegel

9. Acabas de vincular al romanticismo con el entendimiento abstracto, el cual, por cierto, podría decirse que es la clave, el fundamento de toda la estructura del edificio del universo científico, por lo menos desde Galilei y Newton hasta el presente. Pero la ciencia es la contracara del romanticismo. ¿Cómo se puede entonces explicar esto, y cuál es la diferencia entre el concepto de ciencia que impera en el presente y el concepto hegeliano de ciencia?

Pienso que has tocado un punto esencial de nuestra conversación sobre el significado de la dialéctica en Hegel. Sí, en efecto, la posición del romanticismo es claramente una posición característica del entendimiento abstracto, al que pretende evadir mediante su confirmación o, más bien, su reafirmación, a la luz de la figura del claro-oscuro, como su replicación negativa y positiva a la vez respecto del otro y respecto de sí misma. Por eso, en la medida en que más se aleja del entendimiento más cerca termina estando de él. El romanticismo es el reflejo en penumbra, la sombra, más bien, de la ilustración que tipifica al entendimiento abstracto, su contra-canto, necesario y determinante, por más que se niegue a reconocerse en sus abstracciones. El romanticismo es el cuarto oscuro donde cuelga

El Retrato de Dorian Grey. La lozanía, el frescor, la energía vibrante del eterno joven Dorian, esconde la podredumbre, la tenebrosa impotencia del monstruo oculto entre las tinieblas, a la espera del pistoletazo schellingniano. El romanticismo es la pobreza de espíritu que va dejando a su paso el espíritu carente de espíritu, el ser más abstracto de entre todos los seres, el estandarte cotidiano del entendimiento abstracto: el dinero. Y aquí entra un elemento que conviene tener muy presente, a la hora de hacer las cuentas con el pensamiento de Hegel. No es que su filosofía sea una alternativa respecto de lo uno o de lo otro, un «con cuál de los dos me quedo», cuál de los dos es el menos malo, el menos abstracto. Una escogencia, una eventual alternatividad entre lo uno y lo otro, o entre el mal menor proudhoniano. Pero tampoco se trata de hacer una merengada de los dos, un 'milk-shake' o 'smoothie', a ver qué resulta. La filosofía de Hegel, en tanto es la superación, en cuanto es la comprensión radical de lo uno y lo otro, su sorprendimiento, su supresión y conservación a un tiempo, su *Aufgehoben.* De nuevo, «comprender quiere decir superar». En este sentido, el concepto de Ciencia en Hegel tiene muy poco en común con el que representan las ciencias que soportan y justifican la labor del entendimiento abstracto, es decir, las llamadas 'ciencias particulares', las cuales, por cierto, desempeñan una importante función ("el entendimiento es algo», observa Hegel en los *Wastebook*) para el desarrollo de la Ciencia, con mayúscula. Ciencia, *stricto sensu*, es, para Hegel, la filosofía. Pero la filosofía no como «amor al saber», según la conocida definición socrática popularizada. Hegel no quiere coquetearle al saber, dar vueltas alrededor del objeto amado, etc. Hegel asume la filosofía en sentido spinozista —como también lo hiciera Fichte—, vale decir, como la Ciencia misma, como el saber que sabe

que sabe, como la *intentio obliqua* del saber, tal como lo afirma en la *Fenomenología*: «Pero la ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. Es indiferente, a este propósito, representarse que ella sea la manifestación porque aparece *junto a otro* saber o llamar a este otro saber no verdadero su manifestarse. La ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella. En efecto, la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo». Lo que Hegel expone en el texto fenomenológico es una crítica radical al concepto pedestre de ciencia que se maneja hoy día. El conocimiento científico sería el verdadero conocimiento, sólo apto para los entendidos, mientras, del otro lado, en el lado de la no-ciencia, estaría el conocimiento vulgar, aparente, falso, etc. Esta representación que hace el entendimiento abstracto de la ciencia es, por cierto, idéntica a la representación que establece la religión positiva como verdad. Para la religión, en efecto, sólo los que participan de sus creencias, de su entrega irrestricta a la fe, son salvos, forman parte de la *membership*, del V.I.P., de Dios. Los que no creen no sólo no lo conocen sino que andan en «malos pasos», tentados por Satán. Son unos pervertidos pecadores que deben ser apartados del camino del Señor, que es el camino hacia la verdad. Como podrá observarse, el andamiaje lógico es idéntico: por un lado, están los científicos, los amigos de la verdad, y, por el otro, los no científicos, los amigos de la falsedad, del error. Pero, del mismo modo, por un lado, están los fieles devotos, amigos de Dios —que es la verdad

misma— y, por el otro, los infieles, amigos del camino equivocado, la falsedad y el error. Así, pues, en manos del entendimiento abstracto, la ciencia confirma la religión positiva y la religión la positividad científica. Ahora, bien, esto no significa que haya que abandonar lo uno y lo otro. De lo que se trata es de colocar las cosas en el lugar que corresponde: «el orden y la conexión de las ideas es idéntico al orden y la conexión de las cosas», decía Spinoza. Por cierto, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza señala el camino a seguir para conquistar el saber científico, en la misma dirección que Hegel lo expuso detalladamente en la *Fenomenología*. Dice Spinoza en el *Tractatus* y más tarde en la *Ethica* que hay tres tipos de conocimiento: el conocimiento de oídas o por vaga experiencia (en el *Tractarus* los diferencia, pero en la *Ethica* los coloca juntos); el conocimiento que va de las causas a los efectos y, finalmente, el conocimiento que, desde los resultados del tránsito de las dos instancias anteriores, retorna desde los efectos a las causas, reconstruyendo el proceso, la experiencia, diría Hegel, del recorrido cumplido. Es la «síntesis de múltiples determinaciones» de la que hablaba Marx en los *Grundrisse*, la conquista de lo concreto, de lo que ha con-crecido, en el que el conocimiento de oídas o por experiencia vaga también cumple con una importante función que luego el entendimiento estudia y somete a revisión analítica, hasta remontarse a su *Aufhegung*, a su «superar conservando». Esto es la Ciencia para Hegel, en el sentido más estricto, es decir, filosófico del término. No, pues, un «coqueteo» con la sabiduría, sino la confirmación misma de la sabiduría, la que por cierto no abandona la figura del «coqueteo», porque ella también forma parte del recorrido de la Ciencia, con mayúscula.

10. ¿Por qué insistes tanto en que estamos viviendo en un mundo en el que predomina el entendimiento abstracto?

Para responder a esta pregunta, será necesario explicar antes qué es «entendimiento abstracto». Por *abstrktes Verständnis* comprende Hegel el cuerpo teorético-instrumental que, a partir del método cartesiano y de la razón teórica kantiana, rige las formas presupuestas o positivas, esto es, institucionalmente establecidas —como si se tratara de algo que es así naturalmente y desde siempre—, de concebir el universo entero y sus mundos posibles. El entendimiento se ha ido confeccionado, durante todo este tiempo, el traje de «el conocimiento», «la razón» y la «verdad». Viste y luce, de hecho, «el traje nuevo del Emperador», que afanosamente le comenzaran a fabricar Descartes y Kant, en el papel de sus primeros sastres. Cada acto cognoscitivo, por más mínimo que sea, apela de inmediato a lo ya estipulado por el entendimiento abstracto, en nombre de «la verdad». La «duda metódica» no es una duda sino una pregunta retórica que por anticipado ya tiene la respuesta, como dice Hegel. Tampoco el escepticismo moderno de los ingleses, cuya duda es más bien una certeza. A partir del entendimiento, y con el entendimiento mediante, la sociedad entera se ha vuelto

menos inteligente, menos autónoma, más dependiente y, sobre todo: el entendimiento abstracto se transformó, oficialmente, en la nueva fe, la nueva religión positiva del mundo. En realidad, el entendimiento abstracto y reflexivo todo lo invierte y lo cristaliza. Es similar a Midas: todo lo que toca pierde vida, se mineraliza. Lo que cae bajo el rubro de su «objeto de estudio» se seca y se separa. Por su propia naturaleza, disecciona, extirpa, diseca y fija. Tiene la necesidad de detener el movimiento, el devenir, el quehacer del flujo del pensamiento, la necesidad del «seguir pensando». Es, de hecho, un momificador de oficio. El entendimiento es el temor mismo al movimiento, al cambio. Es «lo establecido», la suposición puesta como «ley», «norma», «hábito», «uso y costumbre», es decir, como modo de vida, revestida de razón científica y legalidad jurídico-política. Pero, por esa misma razón, es la muerte como modo de vida. Como dice Hegel en la *Fenomenología*, el entendimiento va trazando «un diagrama parecido a un esqueleto con etiquetas pegadas encima, o esas filas de tarros rotulados que se alinean en las tiendas de los herbolarios; tan claro es lo uno como lo otro, y si allí falta la carne y la sangre y no hay más que huesos y aquí se hallan ocultas en los tarros las cosas vivas que contienen, en el método a que nos referimos se prescinde de la esencia viva de la cosa o se la mantiene escondida.. Retiene para sí —insiste Hegel— la necesidad y el concepto del contenido, lo que constituye lo concreto, la realidad y el movimiento vivo de la cosa que clasifica; o más exactamente, no lo retiene para sí, sino que no lo conoce, pues si fuese capaz de penetrar en ello, no cabe duda de que lo mostraría». Y es que el entendimiento explica el cómo de las cosas, pero no su por qué. Atiende mecánicamente a la relación de causas y efectos sin formular dudas, como si se tratase de un procedimiento

burocrático de «rigor». Descontextualiza, refleja las cosas y las instrumentaliza. Es por eso que la gran crisis del Espíritu de nuestro tiempo se proyecta en él como la crisis del individuo, como instrumento del yo. Pero, al final, el instrumento termina cobrando venganza y hace de los individuos, en la práctica, meros instrumentos del instrumento, proyecciones en serie de una proyección, muertos vivientes. Es, una vez más, *El aprendiz de brujo*, que ha despertado las fuerzas ocultas de la instrumentalización que, ahora, lo sobrepasan y ya no logra detenerlas. Gracias a él, la razón se ha vuelto tonta, inútil e irracional. De hecho, el tiempo presente se caracteriza por la cruenta lucha del yo como individuo por la preservación de sus derechos. Es una linterna que sólo alumbra en las sombras lo que ya conoce o presupone que conoce, mientras deja a oscuras todo el resto de la realidad, dando lugar a «lo desconocido», lo «oculto», lo «misterioso» e «intangible» que anima y exalta la irracionalidad de las diversas formas del misticismo contemporáneo. La luz del entendimiento es el generador propicio de «la noche en la que todas las vacas son pardas», propia del irracionalismo schellingniano, de donde surgirán los Schopenhauer, los Nietzsche, los Heidegger y los postmodernos. El entendimiento abstracto es la filosofía de las luciérnagas de la que hablaba Marx en su tesis doctoral. Es el reflejo del fenómeno en la finitud frente al infinito noúmeno que él pone y deja abierto para la insensatez de la superchería. En todo caso, y a consecuencia de la propia dictadura del entendimiento, es tiempo de reconocer que, bajo las actuales circunstancias, ya no existe ningún yo para ser preservado. El individuo de la sociedad contemporánea es lo más distante a un ser autónomo. Es una réplica entre millones de réplicas de una gran industria cultural que le dicta, le impone, a través de sus poderosas

«redes sociales» y sus «medios de comunicación e información», su «exclusivo» y «original» modo de vida.

Es verdad que, como dice Hegel, respecto de la mera sensibilidad, «el entendimiento es algo». Y que «la razón sin el entendimiento es nada». Esto hay que reconocerlo con mucha claridad. La premisa necesaria para conquistar la totalidad concreta, esa a la que Hegel en algún momento, siguiendo a Kant, denomina «la razón especulativa», es la trayectoria cumplida por el entendimiento. Es, de hecho, una conquista importante. Pero eso no significa que sea el todo, la totalidad concreta. El entendimiento ha recorrido la mitad del camino, y con ello se contentaron —oh, ¡misión cumplida!— Descartes, los empiristas ingleses y Kant. Pero el entendimiento, entonces, se fija y enseñorea, para transformarse en una ideología que pretende cosificar —y, por eso mismo, anular— la tarea de posibilitar el concrecimiento. Contrabandea la certeza en verdad. Ahora bien, según los ya mencionados cuatro modos de conocer expuestos por Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y, más tarde, sintetizados en tres modos, en la *Ética*, el «conocimiento de oídas» o «por vaga experiencia» —propios del sentido común—, son superados por el conocimiento que va desde «las causas a los efectos», que es propiamente la labor del entendimiento abstracto. El entendimiento, pues, formaliza en «principios generales» simples los resultados que le provee la experiencia. Pero una vez que obtiene sus principios, lejos de hacer el camino de retorno, cabe decir, de reemprender el viaje desde los efectos hasta las causas, el entendimiento se detiene. De tal modo, lo que tendría que arrojar un saber concreto —que crece y concrece— termina, en sus secas manos, como un conocimiento abstracto. Porque todo conocimiento separa, mientras que todo saber

—una vez que el conocimiento ha separado— re-úne. Esto no lo está diciendo Hegel. Lo dice Spinoza, de donde Vico y Hegel han sabido aprender. Y, más tarde, lo dirá también Marx, al exponer lo que considera el «método» correcto de comprensión de la economía política, el movimiento inmanente de su *Kritik*.

Es comprensible entonces la afirmación de que el tiempo presente lleva puesta la camisa de fuerza del entendimiento abstracto. Sugerir cualquier objeción ya es un sacrilegio, una afrenta contra la ciencia. Y es que él ha orientado y colonizado todas las rutas del mapa representativo que prevalece como «modelo»del conocimiento, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias políticas y sociales, incluyendo buena parte de los estudios humanísticos. Es él quien ha elevado la certeza sensible a caracteres matemáticos, que luego terminan configurando el código universal de la sociedad, colocando los intereses del mercado por encima de toda verdad. Su «método» consiste en postular las representaciones simples, obtenidas a través de la percepción, comparándolas y combinándolas en «casos» para luego plasmarlas en «leyes» de las cosas. Y estas «leyes» terminan siendo «las cosas mismas». Como dice Hegel, todo esto no pasa de ser más que la mera aprehensión de las sensaciones abstractas contenidas en los objetos. Pero esta es nada menos que la manera de razonar propia del espíritu de la modernidad y —como ya lo he sugerido antes— de la llamada postmodernidad, por más que esta última se niegue a reconocerse en él.

Monumento a Georg Wilhelm Friedrich Hegel
frente al edificio principal de la Universidad de Jena

11. ¿Por qué te ayuda tanto Hegel a comprender la realidad venezolana de hoy?

Hegel me ayuda a comprender la crisis orgánica que padece mi país a partir de la pregunta por la muerte de la sociedad en la que tuve el privilegio de conocerlo, la sociedad dentro de la cual tuve la oportunidad de formarme. Así como toda la filosofía de Platón, por ejemplo, se resume en el intento de responder la pregunta por la muerte de Sócrates, del mismo modo, comprender la difícil situación que padece la Venezuela actual comienza por el esfuerzo de dar respuesta a la pregunta por la progresiva disolución de las ideas y valores a partir de los cuales Hegel se fue transformando en un referente imprescindible para aprender a pensar la realidad. Porque la realidad concreta que aprendí a pensar con Hegel se fue diluyendo, difuminando, haciéndose cada vez más abstracta, hasta llegar, primero, al desgarramiento y, más tarde, a la completa atomización. No se trata de «aplicar» a Hegel a una determinada realidad, como por lo general imaginan los positivistas y los teólogos de la llamada «epistemología», la «teoría del conocimiento» o la «metafísica», quienes presuponen como algo natural la separación de objeto y sujeto. No sé si he insistido lo suficiente en el hecho de que la dialéctica no es un instrumento, un «método», como se suele

afirmar. La dialéctica es el esfuerzo de pensar en sentido enfático, el intento —como dice Hegel— de «seguir pensando». Como dice Adorno, es la *intentio obliqua de la intentio obliqua,* en el estricto sentido spinoziano del término que antes he expuesto. Para hallar el mejor método de investigación de la verdad —observa Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, respecto del cual, por cierto, la *Fenomenología del espíritu* es una reelaboración a la luz de la imaginación trascendental de Kant—, no es necesario buscar un método que permita certificar la veracidad de dicho método ni otro método que a su vez verifique la del segundo método ni buscar un tercero y así hasta el infinito. Spinoza pone como ejemplo la fabricación de un martillo. Dice, más o menos, para forjar el hierro se requiere tener un martillo, pero para tener un martillo primero hay que fabricarlo y, para eso, se necesita tener otro martillo. Así, tendríamos la necesidad de fabricar el martillo del martillo del martillo del martillo, hasta el infinito. De manera que, por ese camino, se podría llegar a la vana conclusión de que los hombres son incapaces de forjar el hierro. Sin embargo, se sabe que los hombres han forjado el hierro y que han fabricado martillos desde tiempos remotos, gracias a su ingenio y, por supuesto, con el auxilio de los medios e instrumentos que ha ido poniendo a su disposición, con base en sus necesidades. Quizá con mucho esfuerzo y de un modo más o menos imperfecto, pero los ha fabricado y los ha ido perfeccionando, hasta llegar a los martillos hidráulicos y electrónicos. Una vez más, la sentencia de Vico: *Verum et factum convertuntur*. Pues bien, lo mismo sucede con el pensamiento. Y, siempre, Spinoza: «la verdad no requiere signo alguno, basta con poseer las esencias objetivas de las cosas, es decir, las ideas de las cosas, para descartar toda duda». El «verdadero método» no consiste en buscar el signo por

el cual se reconoce la verdad después de adquirir las ideas: «el verdadero método es el camino por el cual se reconoce la verdad misma en el orden debido». En pocas palabras, no existe ningún «método verdadero», porque el único método verdadero que existe es el poder comprender lo que es una idea verdadera, lo que no es otra cosa que el esfuerzo y la paciencia del pensamiento mismo, el «seguir pensando». No se trata de servirse de la dialéctica de Hegel y, «aplicando» las «leyes de la dialéctica», hacer un diagnóstico «cognitivo» de la sociedad venezolana. En este punto, quizá convenga hacer un periplo (Pagallo diría en sus clases: «conviene hacer un paréntesis», que luego resultaba siendo toda la clase), antes de colocar un ejemplo puntual en relación con el tema de Venezuela. Decía Marx que para poder tener una comprensión de la totalidad concreta es necesario ir conformando una lógica específica del objeto específico. Cada caso es distinto en sí mismo, particularísimo, aunque por supuesto en él estén presentes otras determinaciones que siempre es conveniente tomar en cuenta. Sin duda. Pero lo importante es que cada objetivación presenta sus propias características, sus propias especificidades, por lo que resulta imposible cargar con un instrumento «universal» en el bolsillo de la bata de «laboratorio social» —un «método»— para poder «medir» o «calcular» toda eventual realidad existente. Lo universal no es el punto de partida. Siempre es el resultado. Lo universal es una conquista. Por eso crece y con-crece. Es *Gedankenkonkretum*. Pero, para poder conquistar lo universal concreto, es menester seguir el «hilo rojo» —si es que lo hay, pues no pocas veces hay que comenzar por entre-tejerlo— de cada laberinto de la historia. Marx lo dice para criticar a Hegel, en 1843, en la *Kritik*. Pero, curiosamente —o no tan curiosamente, cabría decir—, es justo ése el recorrido que hace el propio Hegel en

el desarrollo de la comprensión del espíritu de su tiempo. Cuando Hegel investigaba en Tubingen, Berna y Frankfurt el tema religioso, la historia de las religiones comparadas, la historia de Jesús, el problema de la positividad religiosa del que hablaba Kant, el espíritu del cristianismo y su destino, etc., estaba tejiendo su propio 'hilo rojo' para lograr comprender el profundo desgarramiento que afectaba sensiblemente a su tiempo, y en especial a su Alemania natal. Sólo que Marx no lo sabía, porque en las grandes obras sistemáticas de Hegel, la *Lógica*, la *Enciclopedia*, la *Filosofía del Derecho,* incluso en las *Vorlesungen*, Hegel expone la cosa (*das sache*) de lo general a lo particular. Lo que no dice Hegel es que ha procedido en sus investigaciones de manera inversa, de lo particular a lo general. Por eso, muchos no logran comprender cómo un tipo que se preocupa por la *Trennung* de su tiempo pueda dedicarse a estudiar, digamos, la vida de Jesús. Y entonces afirman: «¡Ah, es que era un teólogo!». No se logra comprender que Hegel ha hecho el doble recorrido sugerido por Spinoza en el *Tractatus*. La suya es una *intentio obliqua* de la que Marx no podía tener clara conciencia, porque no conocía la existencia de los textos previos a la *Fenomenología*, que, sea dicho de paso, son fundamentales para la comprensión de lo que sigue a continuación: nada menos que la formulación de la dialéctica. El caso es que Marx era demasiado inteligente como para contentarse con las presuposiciones de sus profesores y colegas, los *hegelingen*, y una vez que emprendió el estudio de su propio tiempo llegó, sin saberlo, a resultados efectivamente dialécticos, y si no idénticos, obviamente, muy similares a los que llega Hegel en el suyo. Digo similares porque —insisto— la fuerza universal de la dialéctica no está en presuponerla sino en reconstruirla, *immerwieder*, siempre de nuevo. Por eso, el gran crítico de Hegel

termina su obra más importante reconociéndose como el mayor y más consecuente discípulo de Hegel, con la *Ciencia de la lógica* en la mano, precisamente porque ella es la ciencia del devenir, la ciencia de «las aguas» de Heráclito. En este sentido, la construcción de la lógica específica del objeto específico permite comprender no sólo el caso venezolano, sino que incluso, a partir de él, es posible ir armando el gran rompecabezas de la crisis del tiempo presente. Hegel enseña a pensar. Y pensar es objetar, enjuiciar. El escepticismo antiguo es la clave de comprensión del pensamiento de Hegel, el punto de partida de su genial interpretación del *Omnis determinatio est negatio* spinozista. Así, los insumos para la construcción del hilo rojo del presente están en las presuposiciones —por cierto— «metodológicas» y «cognitivas» que suministra el entendimiento abstracto y todo el andamiaje de su *ratio técnica*. Esa es la materia prima indispensable. A partir del estudio de sus «diagnósticos», y siempre *via negationis*, es posible comenzar la elaboración del proceso reconstructivo que permite elevar lo abstracto a lo concreto. Venezuela es un territorio cuya formación cultural cuenta con tres momentos esenciales: la teología escolástica hispana, la ilustración francesa y el positivismo, primero en su versión francesa y luego anglosajona. En una de sus novelas para la televisión, *La Dueña*, José Ignacio Cabrujas muestra con perfecta y magistral precisión el pasaje de una figura de la conciencia a la otra a través del consumo, en los grandes salones de la época, del *cognac* al *whisky,* y que progresivamente se fueron haciendo populares en las reuniones sociales. Un signo que marca el tránsito de la Venezuela rural a la Venezuela petrolera. Se podrán incluir en este itinerario otros elementos, otras figuras, otras determinaciones, como diría Hegel. Pero estas serán interpretadas *desde*, es decir, a través de los lentes

de estas tres posiciones, las cuales, por cierto, se entretejen, se confunden e identifican de un modo sorprendente. Recuerdan a las *Tres posiciones del pensamiento respecto de la objetividad*, expuestas por Hegel en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, esto es: la metafísica, el empirismo y el saber inmediato. De esta última figura, por cierto, en el parágrafo 61, Hegel afirma lo siguiente: «En la filosofía crítica se aprehende de tal modo el pensar que éste viene a resultar *subjetivo* y su *última* e insuperable determinación es la *universalidad abstracta*, la identidad formal; así el pensar resulta opuesto a la verdad en tanto universalidad concreta en sí misma... El punto de vista opuesto consiste en aprehender el pensar como actividad *de lo particular* solamente y, de esta manera, declararlo igualmente incapaz de captar la verdad». Bueno, estamos ante los ilustres académicos y especialistas que, como diría Marx, suelen, desde sus presuposiciones «cognitivas», interpretar de las más variadas maneras al mundo, sin la menor posibilidad de comprender que de lo que se trata es de transformarlo. Sus niveles de $p>q$ son impactantes. ¡Atroces! Aún siguen «pensando» —en realidad, presuponiendo—, bajo la modalidad de «las más modernas construcciones metodológicas», que un Suárez o un Locke, un Rousseau o un Comte o un Popper —absolutamente descontextualizados y «universalizados»— son los grandes paradigmas hermenéuticos para llevar adelante el diagnóstico y la cura de la potente crisis orgánica que padece Venezuela. No importa que se trate de autores contemporáneos, de recientísima data. Detrás de ellos se encuentran los mismos «paradigmas» sin historia. Y los que más se aproximan a la idea de su superación no han pasado de la doctrina del esquematismo kantiano. A pesar de las advertencias hechas por el gran ensayista

mexicano Carlos Fuentes, los venezolanos —como el resto de los latinoamericanos— no hemos querido leer a Vico. ¡Y ya podrás imaginar si a Hegel! Esta es la gran tragedia de la conciencia venezolana, pero me atrevería a decir que sus proporciones no son locales, que no se trata de una cuestión exclusiva de Venezuela. Este es el signo de los tiempos. La sociedad mundial, secuestrada por el entendimiento abstracto que se ha enseñoreado en las casas de estudio y en todo el sistema educativo actual, incluyendo los *mass media* y las redes digitales, está viviendo uno de sus peores momentos de crisis: la impotente negación del pensar en sentido enfático, su estupidización sistemática, de lo cual la situación de Venezuela tal vez sea la consecuencia más visible, en tanto que ha devenido centro mundial estratégico de los intereses del narcoterrorismo que amenaza sensiblemente la estabilidad del actual orden de la cultura occidental. Y mientras Oriente avanza con las botas de las siete leguas, de las que hablaba Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, es decir, mientras se derrumba aceleradamente lo que con tanto esfuerzo lograron hacer los griegos, los romanos, los bizantinos o los romano-germánicos en su tiempo —cabe decir: detener la cultura del despotismo oriental en Occidente—, más y más el entendimiento abstracto sigue siendo el actor principal de la gran tragedia justificativa de la decadencia. *Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est,* dice Hölderlin en su *Hyperión*.

Unos cuantos políticos, asesorados por un distinguido grupo de intelectuales, sociólogos, antropólogos, psicólogos sociales, politólogos, economistas, comunicadores sociales, etc., están convencidos de que la solución a la crisis política y social venezolana pasa por un «entendimiento» —¡ya el término escogido dice

mucho!— con los sectores políticos oficialistas y, previo acuerdo, establecer un cronograma electoral que permita poner fin a la crisis. Este sector intelectual —de *intellectus*, es decir, del entendimiento— no ha leído a Hegel. Y si lo ha hecho lo ha leído muy mal, es decir, de acuerdo con los cánones impuestos por la llamada *vulgata* hegeliana. Lo subestiman porque lo presuponen. El entendimiento abstracto es así: profundamente religioso y dogmático. No se pasea por la idea de que lo que consideran como «sectores políticos oficialistas» no son ni un sector ni son políticos ni son oficialistas. Es un *gang*, una mafia criminal, que hace mucho tiempo dejó de ser un sector político de izquierda. Tampoco son «oficialistas», son unos vulgares secuestradores del poder. De modo que Venezuela no puede esperar que un cartel de narco-traficantes, de malandros al servicio de intereses impolíticos propiamente dichos, ajenos en consecuencia a la *res-publica*, puedan llegar a un «acuerdo», a un «entendimiento» con los sectores políticos de «oposición», en primer lugar porque no puede hablarse de oposición en sentido lógico-ontológico, dado que para haber oposición debe existir polaridad reciproca, y no la hay. En segundo lugar, porque los narco-terroristas tienen muy claro el hecho de que no se pueden permitir poner fin a la posición de predominio que mantienen en Venezuela, justamente porque obedecen a los intereses de un gran consorcio internacional que tiene por objetivo apoderarse de Occidente. Las manos chinas, rusas e iraníes están metidas detrás de todo esto. Así que, como decía Hegel, «los miembros gangrenados no se curan con agua de colonia».

Así, pues, estos sectores presuponen representaciones que quizá pudieran funcionar dentro de sus estudios silogísticos de

la realidad. Pero no en la realidad de verdad, en la realidad histórica, concreta. Hegel, en este sentido, permite superar y remontarse muy por encima de los esquemas inmediatistas, formalistas y causa-efectistas que predominan, como ya he señalado, no sólo entre algunos intérpretes de la realidad venezolana, sino de buena parte de la sociedad mundial de nuestro tiempo.

Hegel en un grabado de Ernst Ludwig Riepenhausen hacia 1840

12. ¿Por qué se enseña tan mal a Hegel?

Desde la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*, la primera de las obras publicadas por Hegel, tiene sus inicios un importante movimiento de reacción contra la trama del pensamiento dialéctico que atraviesa sus páginas de continuo, y que fue creciendo y ramificándose con el tiempo. Ese movimiento de reacción terminaría afectando no sólo las representaciones que de él hicieron, y siguen haciendo, sus adversarios sino, incluso, la de sus propios seguidores «hegelianos», entre quienes no puede excluirse a la mayor parte de sus discípulos. Además, se debe reconocer que, para el entendimiento, por más refinado que este pueda llegar a ser, la lectura de Hegel no resulta precisamente ni fácil ni cómoda, como se sabe. El 'llueve' o 'no llueve' desespera con la lectura de Hegel. Pero no se trata solamente de una cuestión de «estilo literario», no es que Hegel escriba —como se dice— «endemoniadamente» por el simple gusto formal de hacerlo, por cuestiones de carácter estrictamente literarias. Lo de *Skoteinós* está lejos de ser una pretensión de misticismo críptico. Es necesario comprender que el modo de escribir de Hegel no es ajeno ni a la complejidad de lo real ni al concepto filosófico que desarrolla, es decir, al contenido dialéctico que en él se expone,

como Adorno lo ha advertido, no sin sentido enfático, por cierto, en sus *Tres estudios sobre Hegel*. El problema de fondo se encuentra en la lógica de la identidad devenida ideología —y, por ende, convención— desde los tiempos de la escolástica, pero, y con mayor ahínco, después de Descartes y de la modernidad en general, la cual asumió la lógica de la identidad como «la lógica», es decir, *el* instrumento «racional» por excelencia, «el método» «correcto» de pensar, cosa contra la cual, vale la pena recordarlo, tempranamente Vico, ya desde *La razón de los estudios de nuestro tiempo*, se opone. Lo cual explica, de paso, el hecho de que el gran pensador napolitano, fundador del historicismo filosófico, fuese considerado con desdén, aislado y caricaturizado como un «poeta» o un «retórico», un confuso y fantasioso *professore*, sólo apto para las «Lecciones inaugurales» universitarias, en el sentido peyorativo de tales expresiones. En otras palabras, la sociedad del imperio de la ideología del entendimiento abstracto no está en capacidad, o por lo menos, le resulta muy cuesta arriba pensar, en estricto sentido, esto es, poder fluidificar las rígidas representaciones, los «marcos teóricos», la «misión» y la «visión», los rígidos esquemas dentro de los cuales la flexión, la elasticidad del pensamiento, se ha endurecido, se ha cristalizado. La humanidad vive presa entre los rígidos barrotes que su propio entendimiento fue construyendo por años. Es por esa razón que la sociedad actual padece de aridez y tristeza. Es la potenciación del mismo *tristi* con el cual Maquiavelo, en *El Príncipe*, definía a la humanidad. Se trata de una manifestación característica de la pobreza del Espíritu del presente. Bajo tales condiciones de existencia, Hegel aparece como un atrevido, un retador de la sosa vida convencional, rutinaria, carente de gracia y vivacidad, pero que es, al mismo

tiempo, evasiva, porque, como dice, citando las Escrituras, en el *Systemfragment* de 1800: «El que no cabe en el cielo de los cielos se encierra en el claustro de María». En fin, su filosofía es una invitación a nadar contra la corriente, una exhortación continua a atreverse e incluso, por eso mismo, a equivocarse: «ten el valor de equivocarte», decía. Esto es subversivo. No tanto para los amantes de las consignas y las barricadas de un modo de protestar que es tan convencional como las convenciones mismas, como cuanto para el núcleo mismo, el centro neurálgico, el «motor inmóvil», del entendimiento abstracto que gobierna al mundo. Esta es la explicación de por qué a Hegel se le enseña tan mal. Es decir, Hegel resulta «contra natura», si por «naturaleza» se entiende no la definición spinoziana —o la kantiana misma— sino el terreno «firme», «seguro», del mundo convencional y de su modo de representarse las cosas. No por casualidad, la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* comienza señalando: «Es natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado». «Natural», aquí, tiene el significado de lo «positivo», de lo «firme y estable», de lo que externamente es «seguro». Pero este significado de lo «natural» oculta el temor a equivocarse, la profunda inseguridad ante un universo entero que se mueve constantemente, y que, como se mueve, no se puede asir ni apresar, y por eso mismo, no se puede fijar y domesticar. Y es que, con Hegel, el galileano «*Eppur, si muove*» se transforma en vértigo para la figuración fotográfica, para el fijo reflejo, impuesta por

la tiranía del *Verstehen* sobre la verdad. Así que nadie debe extrañarse de que al pensamiento de Hegel se le pretenda encasillar, que se busquen fórmulas, métodos, herramientas (martillos, destornilladores, alicates, raches o llaves de cruz, lupas o microscopios, gráficas, encuestas, estadísticas, etc.), a fin de hacerlo «digerible», «edulcorable», entendible, maniobrable y, sobre todo, *fast pick up*, rápido, enlatado, sellado y envasado al vacío, «listo para llevar». En las primeras páginas de la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel observa: «si el instrumento se limitara a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresado, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar entre nosotros, pues el conocimiento sería, en este caso, en efecto, una astucia, ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo completamente diferente del simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo». Así pues, «si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un *medium* pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este *medium* y en él. En ambos casos —concluye Hegel— empleamos un medio que produce de un modo inmediato lo contrario de su fin, o más bien el contrasentido consiste en recurrir en general a un medio». El problema con Hegel reside en esta evidente demostración de las insuficiencias del entendimiento, a los fines de una comprensión cabal del significado de

lo absoluto y de lo verdadero. No creo que sea necesario insistir en el hecho de que la cita anterior no sólo hace referencia, exclusivamente, a la crítica general de las presuposiciones que caracterizan al modelo cognoscitivo propio del entendimiento, es decir, al establecimiento, como un hecho cumplido, de la separación de sujeto y objeto, sino que esta crítica también vale como referencia particular para comprender por qué se estudia y enseña de un modo inapropiado a Hegel. Y es que, irremediablemente, Hegel obliga al lector a pensar. Hay que «rumiarlo», tanto o más de lo que él mismo «rumiaba». Creo que Hegel debió haber odiado las «papillas». ¡Y menos mal que no conoció los enlatados! Es imposible enseñar —o aprender— de Hegel sin superar la lógica del entendimiento abstracto y reflexivo.

A lo que Hegel llama 'apariencia' es, *grosso modo*, a lo que Spinoza llama 'imaginación' y Marx llama 'ideología'. La *imaginatio* desempeña una función de suma importancia, pues si es verdad que en ella se concentra la 'falsa conciencia', también es verdad que la apariencia es parte constitutiva de la esencia, y que sin ella la esencia misma pierde consustancialidad, deviniendo apariencia. Como dije antes, una totalidad que deja fuera de sí las partes no es una totalidad sino una parte. En ese mismo sentido, el intento de explicar la filosofía hegeliana desde las más diversas posiciones o partes, si bien es cierto que no son la verdad, no obstante, conforman, de algún modo, la serie de las figuras de la conciencia hegeliana, y en ese mismo sentido, forman parte de su verdad. El entendimiento, la lógica de la identidad que las anima, no puede ser excluido del proceso de comprensión de la filosofía hegeliana, y, más aún, forma una pieza fundamental en el proceso de concreción, cabe decir, de comprensión, de la filosofía de

Hegel. Piezas fuera de lugar que es menester colocar en su lugar. La verdad es correlativa, esto es, el proceso de concrecimiento de la verdad y de la no verdad. Hasta las torpezas interpretativas del irracionalismo o del positivismo, pasando por las fantasías de los manuales soviéticos, forman parte de la historia y conciencia del proceso de comprensión de la filosofía de Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel retratado por
Julius Ludwig Sebbers

13. ¿Si Hegel estuviese vivo hoy día, qué crees que pensaría del mundo en el que vivimos?

Quisiera comenzar respondiendo a esta pregunta a partir de una frase de Hegel, escrita en el período previo a la construcción de la *Fenomenología.* Más específicamente, perteneciente a los ya citados *Aforismos de Jena*: «La campesina vive en su ambiente junto con Lisa, su mejor vaca lechera; también tiene una vaca negra y una pinta. Tiene a Martín, su hijo, y a Úrsula, la niña, y así sucesivamente. De manera similar, son objetos familiares para el filósofo la infinitud, el conocimiento, el movimiento, la ley sensible, etc. Y así como la campesina tiene presentes al hermano que vive lejos o al tío que murió, del mismo modo el filósofo tiene presentes a Platón, a Spinoza, etc. Una cosa tiene tanta realidad como la otra, con la diferencia de que los filósofos tienen a la eternidad delante de sí». Después de leer esta frase, uno comprende que mientras exista pensamiento Hegel sigue estando vivo, como lo están Platón, Aristóteles, Spinoza y Vico, entre muchos otros grandes. De manera que la pregunta debería tomar en cuenta este hecho, por lo menos desde la perspectiva de lo que Hegel llama «la historia filosófica», el *verum* viquiano. En todo caso, y desde la perspectiva de la «historia histórica», es decir, del *certum* viquiano, no resulta inapropiado recordar

que Hegel era suabo. Los suabos son personas de montaña, y tienen, entre sus atributos, el hecho de ser gente circunspecta pero, sobre todo, desconfiada, como lo son los gallegos de España o los andinos de Venezuela. Porque, *mutatis mutandis*, un suabo —todavía en la actualidad, es decir, a pesar de las redes sociales— se corresponde, más o menos, con el modo de ser y pensar de un cantábrico español o de un andino venezolano. No gustan de los excesos de informalidad ni de las excentricidades, ni de las ligerezas y el bochinche. Claro que siempre hay sus excepciones, pero no me refiero a una cuestión tendencialmente genética o relativa a ciertas características físico-naturales, sino más bien a un asunto de connotación histórico-cultural, lo que sólo es posible en virtud de determinadas «condiciones materiales de existencia», como diría Marx. Cosas de la formación cultural adecuadas al medio en el cual se vive. Por lo cual, obviamente será necesaria la inclusión de la disposición geográfica, de la topografía de una particular región del mundo. Los hombres no son —como creía Feuerbach, sólo «lo que comen», sino también lo que pisan, lo que respiran, oyen y ven, es decir, lo que sienten, lo que perciben y, por supuesto, lo que piensan. En una expresión, son *lo que hacen*. En síntesis, lo que quisiera señalar —siempre desde la perspectiva del historicismo filosófico—, es que, ya de entradas, Hegel, como persona, cabe decir, como un individuo con determinadas características culturales, con las costumbres y el modo de vida que, a pesar de todo, siempre fluye, siempre palpita, siempre se conserva por más que se supere —o, más bien, en virtud de dicha superación—, no estaría precisamente complacido con el devenir de los tiempos en los cuales nos ha tocado existir. Y sin embargo, con toda seguridad, no dejaría de pensar, desde el punto de vista estrictamente

filosófico, que se trata de un muy interesante, sorprendente y audaz giro del espíritu del mundo. Por un lado, un individuo promedio de hoy, inmerso, hipnotizado por las redes sociales, pendiente del último, el más reciente, estreno de Netflix —lo cual se repite invariablemente cada semana sin la menor dignidad, porque el capital no la tiene—, febril por las cosas tan supremamente superficiales del día a día que produce la industria cultural, tan mediocres y vulgares como el *reggaeton* o la *neo-lengua*, la pornografía, la narco-dependencia, el narco-terrorismo, el mercado de *bitcoins*, en fin. Además, inmerso en una economía mundial que cada vez más se sostiene sobre los hombros del narco-tráfico, la corrupción, el contrabando, el insaciable saqueo y la consecuente destrucción del planeta, y una praxis política que, tras las formas vacíamente democráticas —es decir, vaciadas de todo contenido, llevadas a su máxima expresión formal—, oculta el más insano, cruel y tiránico despotismo que, además, propicia, promueve el terror de un modo sistemático. En un mundo así, a Hegel —a quien por cierto le tocó vivir en una época incendiada por las guerras y los conflictos, en un mundo, como él decía, en «desgarramiento»— le resultaría, cuando menos, incómodo, para no hablar de tristeza. El populismo de hoy encubre las huellas que va dejando a su paso el autoritarismo. La superficialidad, el guiño continuo de la mediocridad, se ha adueñado de la vida del planeta. Como nunca antes, asistimos al mayor estado de pobreza del Espíritu. Lo que Hegel designó en su época como la *Trennung* ha devenido hoy fragmentación absoluta. He ahí la gran hazaña del entendimiento abstracto, su total desquicio, su objetivamente inevitable «fuera de control». Pero, por otro lado, el entusiasmo de Hegel por *comprender lo que es*, sin duda, motivaría sus esfuerzos por destejer cuidadosamente los hilos de la crisis y retejer

su concepto, o para decirlo, siguiendo la metáfora anterior, se dedicaría, no sin paciencia, a reunir los fragmentos de este inmenso rompecabezas duplicado por la virtualidad y se esforzaría a colocar las piezas en su lugar correspondiente. En todo caso, se trata —aunque potenciada y llevada al paroxismo— de la misma crisis orgánica, de la pérdida de la condición civil, es decir, de la bancarrota de la eticidad que él proclamaba. De manera que si, desde la perspectiva de la historia filosófica, del *verum*, Hegel está presente entre nosotros, y por lo cual se podría afirmar que en esa misma medida su pensamiento vive en nosotros, entonces, la tarea de la dialéctica, propia de su historicismo filosófico, exige hacer el gran esfuerzo de comprender, no sin entusiasmo, la razón de la locura del presente.

14. ¿Con qué frase de Hegel te identificas más?

Tengo varias, en realidad, aunque sé bien que en todas ellas el concepto —el movimiento, lo negativo, el devenir— es el mismo, porque, como afirma Hegel, «el todo es la esencia que se completa mediante su desarrollo». Y es justamente por esa razón que no mencionaré una frase en particular, ni dos, sino tres, si es verdad aquello de que *Omne trinum perfectum est*. La primera, que con harta frecuencia se las repito a mis hijas: «Nada grande se ha hecho en el mundo sin una gran pasión». La segunda: «Ten el valor de equivocarte». La tercera: «cada uno es, sin más, *hijo de su tiempo*»; y también «*la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento*». Como dije, es el mismo concepto el que las anima. En cada una de ellas está presente el todo, porque cada palabra, cada término empleado por Hegel, está hecho con el material de la razón y de la libertad que es, además, la dialéctica en sí misma. Y es que como dice Hegel, siguiendo a Spinoza —no me importa volver a repetirlo-: «toda determinación es una negación». Tema del que ya hemos conversado antes. Por cierto que cuando Hegel habla de la gran pasión que propicia la hechura de cosas grandes, extraordinarias, apunta directamente a la teoría de las pasiones de Spinoza, por supuesto, no de las pasiones tristes, sino de la pasión comprendida

como *amor dei intellectus*. «*Philosophia non mortis, set vitae meditatio est*»: la *beatitudo* consiste en actuar correcta y adecuadamente en este mundo, el «mejor de los mundos posibles», al decir de Leibniz. Y cuando haces te haces, lo cual impone la necesaria tarea de tener que equivocarte y corregir, colocando cada cosa en el lugar que corresponde. De nuevo, Spinoza: «*Ordo et conectio idearum idem est ac ordo et conectio rerum*». Todo el constructo «materialista» que ha hecho la posmodernidad de Spinoza es una enorme pompa de jabón. «Todo lo sólido se desvanece en el aire», decía Marx en *El Manifiesto*. Así como Aristóteles fue, en tanto que el más destacado de sus discípulos, el mejor intérprete y continuador de Platón, del mismo modo, Hegel fue el mayor y mejor discípulo de Spinoza.

15. ¿... y con qué texto?

Definitivamente, me quedo con la *Fenomenología del Espíritu*. Además, conviene tener presente, especialmente entre quienes aman las buenas letras —que son, en última instancia, el testimonio viviente de las grandes conquistas del Espíritu— que la hegeliana *ciencia de la experiencia de la conciencia* es, en clave filosófica, una renovada *Odisea* homérica, una reinterpretación de la *Divina comedia* de Dante y una reconstrucción del *Don Quijote* de Cervantes, al mismo tiempo. De ello ha dado fe Karl Rosenkranz en su *Hegels Leben* e incluso el propio Hegel en sus *Wastebook*, previos a la *Fenomenología*, en los que, ya casi al final, en los últimos aforismos, se ocupa del estudio de la importancia del *Quijote* para poder comprender la función dialéctica de la apariencia. Por eso es tan magnífica la *Fenomenología*. Ten presente que las tres obras mencionadas, junto con las de Lutero (la traducción de las Escrituras del latín al alemán) y la de Shakespeare, son, en conjunto, el compendio de las obras fundacionales de la cultura occidental. Y es por eso que la invocación del lenguaje y de la cultura, hecha por Hegel en la *Fenomenología*, termina por poner en evidencia las carencias —las fallas geológicas— del dogmatismo, del empirismo y del criticismo, dando cuenta de los caracteres propios de la filosofía del presente, y

abriendo paso a la filosofía contemporánea. Por eso el viaje desde el Yo hasta el nosotros y, de nuevo, desde el nosotros hasta el Yo, compromete éticamente a su lector. Por eso exhorta al lector a asumirse como parte esencial del proceso, a reunirse, como sujeto auto-reconocido, con la sustancia. No obstante, es indispensable, incluso para una adecuada comprensión de la *Fenomenología*, el hecho de tener siempre presentes los llamados textos pre-fenomenológicos. En especial, dos de ellos son ineludibles: *Fe y Saber* y la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*.

16. ¿Qué se comprende por totalidad en Hegel y por qué Adorno señala que «el todo es lo falso»?

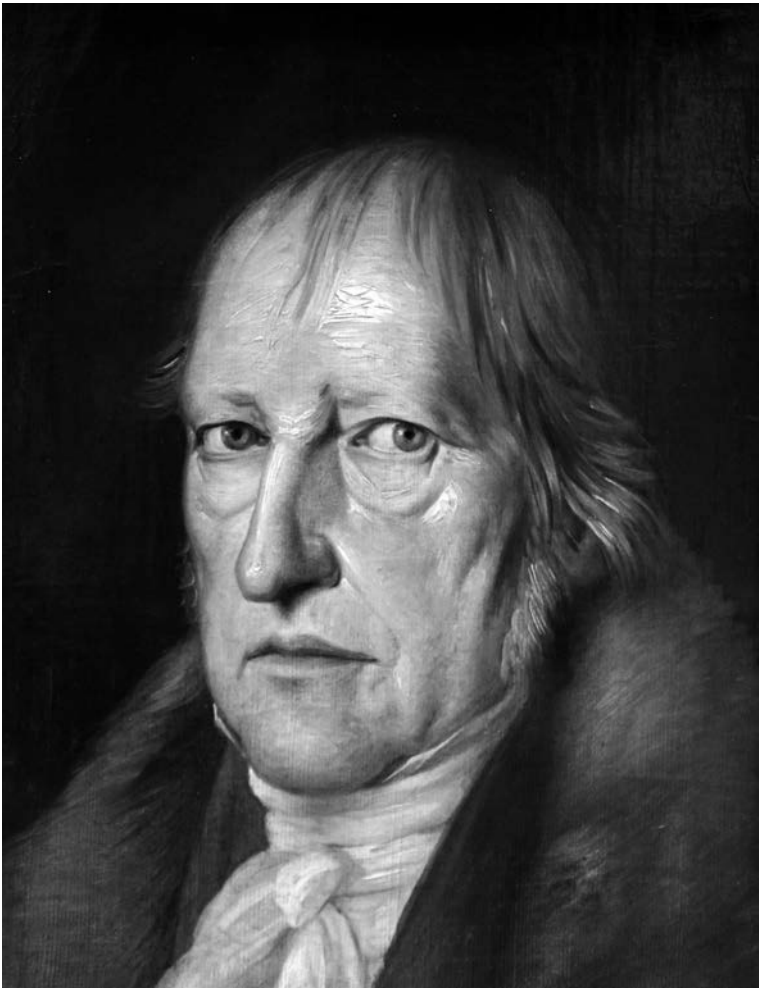
Para Hegel, lo absoluto —el todo— es, ante todo, resultado. Lo que quiere decir que es, siempre, algo determinado. Una totalidad indeterminada es falsa. Es una inmediatez, la imposibilidad misma de alcanzar la verdad. Una arbitrariedad impulsada por una presunta —presupuesta— «verdad» que se sustenta en la fe. Por eso mismo, la totalidad impone «el privilegio del dolor», esto es, el esfuerzo de conquistar, paso a paso, pacientemente, la confirmación de que las determinaciones de la historia humana puedan ser expuestas racionalmente, como una serie de fuerzas relacionadas necesariamente entre sí. La necesidad lógica no es un constructo artificial, un punto de vista propiciado por una corriente filosófica, que luego se aplica mecánicamente al mundo, para luego afirmar que —*¡Eureka!*— el mundo se comporta según el esquema preconcebido. La capacidad que tienen las cosas para expresar su razón de ser no está dada por un esquema exterior a ellas, sino que ellas comportan su logos de un modo inmanente. Expresarse es, pues, una necesidad inmanente a los fenómenos mismos, un juego invisible de fuerzas que se va progresivamente haciendo visible. Por eso, «la

cosa» —*der sache*, como dice Hegel— «no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo», por cierto, como sucede en la *Odisea*, la *Comedia* o el *Quijote*. Si es verdad que el objeto es el sujeto *puesto* —como Fichte tuvo el mérito de enseñarle a Hegel—, entonces la objetividad del mundo tiene que ser adecuada a la logicidad del sujeto. Por eso mismo, el propósito de la filosofía consiste en mostrarle a la conciencia de su respectivo tiempo este «movimiento del concepto». En una expresión, el «saber absoluto» —como afirmaba Pagallo— no sólo no es extraño al «saber aparente», sino que se constituye —o se va constituyendo— a partir de la experiencia de los momentos, las determinaciones específicas. Este es, según Hegel, la mayor demostración de la existencia de la totalidad. Una totalidad escindida de las partes no es una totalidad, es una parte que ha sido *puesta* por el entendimiento abstracto, reflexivamente, como una ficción de la totalidad, y era precisamente a esto a lo que se refería Adorno. La filosofía de Hegel fue convertida por sus enemigos, e incluso por los propios *hegelingen*, que transformaron su pensamiento en motivo de adoración, de fe, de dogma, en un esquema «dialéctico», «triádico», de «tesis, antítesis y síntesis», capaz de dar respuesta a todo y especialmente al todo. Con lo cual, una «totalidad» con esas características, no solo no es una totalidad, sino que es la expresión manifiesta de lo falso. Una y cien veces más, Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*.

Cada cosa particular, en sí misma, va más allá —más adentro— de sí misma. La afirmación de Hegel, según la cual «lo verdadero es el todo», se inscribe dentro de esta disposición hermenéutica. No es posible comprender un fenómeno con independencia del proceso de su devenir. Fue por eso que Hegel

sostuvo en el principio de la *Lógica* que no había en ella una sola oración que no estuviese inspirada en Heráclito. Παυτα ρει: todo fluye. Todo deviene. Todo es una praxis continua. No es posible llegar a comprender un proceso particular si no se explica su necesidad interior como la necesidad de un proceso que lo trasciende, como parte inescindible de su concreción. El aislamiento de las cosas es propio del entendimiento abstracto. Conocer de verdad una dirección, la ubicación de una calle o de una esquina, quiere decir conocer a fondo el mapa entero de la ciudad, del país y de su ubicación en el mundo. El resto es un saber inmediato y abstracto, un vulgar empirismo, guiado de la mano del entendimiento. Que se venda una representación de la totalidad ubicada por encima del mundo, sólo justifica el deseo del entendimiento abstracto por preservar el dominio sobre la cultura del presente. Por eso mismo, Adorno tiene la obligación de fustigar un concepto vacío de totalidad, absolutamente nouménico, normativo. No es contra Hegel que Adorno pronuncia esa sentencia. Es contra el mal uso del concepto de totalidad que no sólo se ha impuesto sino que se ha intentado justificar en la filosofía hegeliana. Esa totalidad vaciada de contenido y convertida en un «método general de interpretación» de las cosas, es la que, por ejemplo, impide comprender a cabalidad la sociedad del presente. En esto los exponentes del *diamat* han sido auténticos «maestros», pues han transformado la dialéctica en un esquema propicio para la positividad, para la captación de la realidad cambiante en postal fotográfica. Y de ahí que Adorno se vea en la necesidad de emprender el esfuerzo de «seguir pensando», lo cual era para Hegel una sagrada exigencia. No se termina el pensamiento porque se haya pensado. Ni la totalidad,

una vez conquistada, se cierra sobre sí misma. Como la totalidad, el pensamiento fluye de continuo y es trabajo de la filosofía denunciar su acabamiento y volver a reconstruir —una y otra vez— el logos que la anima. Si existe un filósofo contemporáneo que ha comprendido a Hegel con extraordinaria precisión e inteligencia dialéctica es, justamente, Adorno.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
pintado por Jakob Schlesinger, 1831

Obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en español

Obras; estudio introductorio de Volker Rühle. Dos volúmenes. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Editorial Gredos.

Volumen I. 2010. Incluye: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (trad. de Mª del Carmen Paredes) y *Fenomenología del espíritu* (trad. de A. Gómez Ramos).

Volumen II. 2010. Incluye: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (trad. de Mª del Carmen Paredes) y *Lecciones de la filosofía de la historia* (trad. de J.M. Quintana Cabanas).

Ciencia de la lógica; traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ediciones del Solar, 1982, dos tomos.

Fenomenología del Espíritu; traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Fenomenología del Espíritu; traducción de Manuel J. Redondo, Pre-Textos, 2006.

Fenomenología del Espíritu; traducción de Alfredo Llanos, Editorial Rescate, 1991.

Fenomenología del Espíritu; edición bilingüe y traducción de Antonio Gómez Ramos, Editorial Abada, 2010.

Filosofía real; traducción de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica; traducción de Antonio Zozaya, Editorial Ricardo Aguilera. (Contiene los *Zusats* y las *Observaciones*).

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica; traducción de Alfredo Llanos, Leviatán, Buenos Aires, 2006. (No contiene los *Zusats* pero sí las *Observaciones*).

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica, Naturaleza y Espíritu; traducción de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, 2000. (No contiene los *Zusats* pero sí las *Observaciones*).

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Lógica, Naturaleza y Espíritu; traducción de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 1990. (No contiene los *Zusats* pero sí las *Observaciones*).

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Espíritu; traducción de E. Barriobero y Herrán, Ediciones Anaconda, Buenos Aires.

Propedéutica Filosófica; traducción de Laura Mues de Schrenk, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.

Introducción a la historia de la filosofía; traducción de Eloy Terrón, Aguilar, 1984.

Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural; traducción de Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1979.

Sistema de la Eticidad; traducción de Dalmacio Negro Pavón, Editora Nacional, Madrid, 1883.

Esencia de la filosofía y otros escritos; traducción de Dalmacio Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980.

Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, o compendio del derecho natural y ciencia del estado; traducción de Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Escritos de juventud; traducción de José María Ripalda, FCE, México D.F., 1978.

Poética; traducción de Manuel Granell, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

La positividad de la religión cristiana; traducción de Alfredo Llanos, Editorial Rescate, Buenos Aires, 1984.

El espíritu del cristianismo y su destino, traducción de Alfredo Llanos, Editorial Rescate, Buenos Aires, 1984.

Fe y saber; traducción de Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Creer y saber; traducción de Jorge Aurelio Díaz, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1992.

Lecciones sobre la historia de la filosofía; traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, tres tomos.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal; traducción de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1989, dos tomos.

Lecciones sobre la filosofía de la religión; traducción de Ricardo Ferrara, Alianza Editorial, Madrid, 1990, tres tomos.

Lecciones sobre la estética; traducción de Alfredo Brotóns Múñoz, Akal, Madrid, 1989.

Bibliografía sobre Georg Wilhelm Friedrich Hegel en español

August von Cieszkowski: *Prolegómenos a la historiosofía* (traducción de Jaime Franco Barrio). Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.

Franco Costantino: "Apuntes para la reconstrucción de un debate filosófico: El concepto de oposición en Hegel en el debate italiano 1975-1980". Trabajo de grado para la obtención del título de Licenciatura en Filosofía, Venezuela: FHYE, Escuela de Filosofía- UCV. 1998.

Benedetto Croce: *Una página desconocida de los últimos meses de la vida de Hegel* (traducción: José Rafael Herrera). 1948.

Materialismo histórico y economía marxista (traducido por Oberdan Caletti). Ediciones Imán, Buenos Aires. 1942.

Jacques d' Hondt: *Hegel* (Traducido por Carlos Pujol). Tusquets, 2002.

Hegel, filósofo de la historia viviente. Buenos Aires. Amorrortu, 1971.

De Hegel a Marx. Buenos Aires. Amorrortu, 1972.

Wilhelm Dilthey: *Hegel y el idealismo* (Obras V.) (trad. y epílogo de Eugenio Ímaz). México, FCE, 1944.

Antonio Gramsci: *Cuadernos de la Cárcel* (6 Tomos), México, Ediciones Era, 1981.

Martin Heidegger: *La Fenomenología del Espíritu de Hegel, curso del semestre de invierno. Friburgo, 1930-1931.* Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Karl-Heinz Ilting: *The Structure of Hegel's «philosophy of Right»*. Cambridge University Press, 1971.

Gyorgy Lukács: *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista.* Barcelona: Ed. Grijalbo, 1985.

El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Barcelona: Ed. Grijalbo, 1975.

Herbert Marcuse: *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social.* Madrid, Alianza, 1986.

Ontología de Hegel, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.

Karl Marx: *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza, 1969, trad. Francisco Rubio Llorente.

El Capital, Tomo I, México, FCE, 1968.

El Capital, Libro I, Capítulo VI (Inédito) (trad. Pedro Scaron), México, Siglo XXI, 2001.

Contribución a la crítica de la economía política. Siglo XXI, 1980.

Karl Marx y Friedrich Engels: *Manifiesto comunista* (traducción Pedro Ribas). Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Giulio F. Pagallo: "La filosofía de la praxis: de Labriola a Gramsci", en *Perfiles del marxismo I.* Venezuela. Alfadil Ediciones, 1986.

Terry Pinkard: *Hegel. Una biografía.* (traducción de Carmen García-Trevijano Forte). Madrid, Editorial Acento, 2001.

Karl R. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos.* Paidós, 1981.

José María Ripalda Crespo: *Los límites de la dialéctica.* Madrid: Editorial Trotta, 2005.

Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel.1805-06. Madrid, F.C.E., 1993.

Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel. Madrid, Editorial Trotta, 1992.

Karl Rosenkranz: *HegelsLeben.* Berlín, 1844.

Baruch de Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos* (traducido por Lelio Fernández, Jean Paul Margot). Tecnos, 2007.

Ética demostrada según el orden geométrico (traducido por Vidal Peña). Alianza Editorial, 1999.

Giambattista Vico: *Obras I: Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos* (traducción F. J. Navarro). Anthropos Editorial, Barcelona, 2002.

Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones. Fondo de Cultura Económica, 1993.

Eric Weil: *Hegel y el estado.* Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1970.

Bibliografía de José Rafael Herrera

Alexandre Carrodeguas (2 de abril de 2016): «Entrevista a José Rafael Herrera» (en línea). IB NEWS SERVICIOS C.A. Archivado desde el original el 6 de mayo de 2016. Consultado el 5 de octubre de 2019.

«Amicus Iulius, Herrera, «Sobre el autor» (en línea). Caracas, Venezuela: *Apuntes Filosóficos.* 2012. Consultado el 6 de octubre de 2019.

«Nuevo Director llenará los espacios con intercambio cultural, debate, y paz» (en línea). *Analítica.com.* 28 de abril de 2013. Consultado el 5 de octubre de 2019.

«José Rafael Herrera, autor en *EL NACIONAL*» (en línea). IBERONEWS LIMITED. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (2008): «Modernity and Trennung: Hegel and the-KantianProblem of Transcendental Imagination in the Origins of Illustrated Division» (en línea) (en inglés). Walter de Gruyter Gmbh. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera: «Los aforismos de Jena (Wastebook)» (en línea). *Estudios Hegelianos.* Archivado desde el original el 14 de marzo de 2017. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera: «¿Quién piensa abstractamente?» (en línea). *Estudios Hegelianos.* Archivado desde el original el 14 de marzo de 2017. Consultado el 6 de octubre de 2019.

Nicolás Maquiavelo (1999): *El príncipe.* El Nacional. pp. 5-125. ISBN 980-6423-364. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera: «De la razón de los estudios de nuestro tiempo» (en línea). *Estudios Hegelianos.* Archivado desde el original el 14 de marzo de 2017. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera: «Manifiesto del partido comunista» (en línea). *Estudios Hegelianos*. Archivado desde el original el 14 de marzo de 2017. Consultado el 6 de octubre de 2019.

Benedetto Croce (2006): «Una página desconocida de los últimos meses de la vida de Hegel. Traducción de José Rafael Herrera». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) (29): 305-325. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (1993): «El concepto de ironía en Marx». *Apuntes filosóficos*. (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) 2 (3): 121-143. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

«Patrocinio de la revista» (en línea). Caracas, Venezuela: *Apuntes Filosóficos.* Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (1998): «El maestro Núñez Tenorio». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) (12): 175-8. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (2002): «La crítica de Hegel al ideal kantiano de una religión dentro de los límites de la razón». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) (21): 45-64. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (2004): «La concepción viquiana de «Sociedad Civil»». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) (24-25): 59-87. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (2005): «Los Presocráticos. Entrevista a Giulio Pagallo». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) (27): 217-232. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera y Giulio Pagallo. ¿Para qué presocráticos? (cortometraje). YouTube. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (2006): «Historia y Eticidad en la filosofía de Hegel». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) (28): 81-101. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (2006): «Tres consideraciones sobre el sentido histórico de la Fenomenología del Espíritu de Hegel». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) (29): 99-119. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (2008): «Vico y Descartes». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) (32): 23-38. ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

Valerio Rohden; Ricardo R. Terra; Guido Antonio Almeida et al., eds. (2008). «Modernity and Trennung: Hegel and the Kantian Problem of Transcendental Imagination in the Origins of Illustrated Division» [Modernidad y Trennung: Hegel y el problema kantiano de la imaginación trascendental en los orígenes de la división ilustrada]. Rechtund Frieden in der Philosophie Kants (Law and Peace in Kant's Philosophy): Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses [Ley y paz en la filosofía kantiana, décimo congreso internacional sobre Kant] (en inglés, alemán y francés) 2. De Gruyter (publicado el noviembre de 2008). pp. 279-290. ISBN 978-3-11-021034-7. OCLC 322937578. doi:10.1515/9783110210347. Consultado el 6 de octubre de 2019. (requiere suscripción).

José Rafael Herrera (2012): «Un apologeta del entendimiento abstracto (Minimaemendatio)». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) 21 (41). ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

José Rafael Herrera (2012). «Amicus Iulius». *Apuntes filosóficos* (Caracas, Venezuela: Escuela de Filosofía de la UCV) 21 (41). ISSN 1316-7553. Consultado el 6 de octubre de 2019.

Índice

1. ¿Cuándo leíste a Hegel por primera vez, recuerdas la lectura? ¿Pensaste alguna vez en abandonarlo? 11

2. ¿Cuáles son tus pasajes preferidos de la *Fenomenología* y de la *Lógica*? 19

3. ¿Qué papel juega la religión en Hegel? 23

4. ¿Qué puedes decir de su concepto del Estado? 27

5. ¿... y su idea de Nación? 33

6. ¿Y cuál sería el concepto hegeliano de comunidad? 39

7. ¿Qué papel juega la *Praxis* en Hegel? 43

8. Es un concepto que, sin duda, aproxima la concepción de la praxis a Vico, al cual, por cierto, los románticos críticos y, hasta podría decirse, adversarios de Hegel, tenían como una referencia clave de su concepción 'poética' —en el sentido clásico del término que ellos hicieron suyo, es decir, no como *Poesie* sino como *Dichtung*— de la condición histórica de la filosofía. ¿Está presente también en un pensador como Schlegel este concepto de praxis como *actividad práctico-crítica*, como 'negación determinada'? 49

9. Acabas de vincular al romanticismo con el entendimiento abstracto, el cual, por cierto, podría decirse que es la clave, el fundamento de toda la estructura del edificio

del universo científico, por lo menos desde Galilei y Newton hasta el presente. Pero la ciencia es la contracara del romanticismo. ¿Cómo se puede entonces explicar esto, y cuál es la diferencia entre el concepto de ciencia que impera en el presente y el concepto hegeliano de ciencia? 53

10. ¿Por qué insistes tanto en que estamos viviendo en un mundo en el que predomina el entendimiento abstracto? 57

11. ¿Por qué te ayuda tanto Hegel a comprender la realidad venezolana de hoy? 63

12. ¿Por qué se enseña tan mal a Hegel? 73

13. ¿Si Hegel estuviese vivo hoy día, qué crees que pensaría del mundo en el que vivimos? 79

14. ¿Con qué frase de Hegel te identificas más? 83

15. ¿... y con qué texto? 85

16. ¿Qué se comprende por totalidad en Hegel y por qué Adorno señala que «el todo es lo falso»? 87

Obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en español 93

Bibliografía sobre Georg Wilhelm Friedrich Hegel en español ... 95

Bibliografía de José Rafael Herrera 97

«Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue la precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero, a diferencia de Marx, que era materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis/antítesis/síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana: todos los ciudadanos de Prusia le debían lealtad incondicional a su Estado, que podía disponer a su antojo de ellos. Hegel desempeñó un gran papel en la formación del nacionalismo, el autoritarismo y el militarismo alemanes con sus celebraciones cuasi-místicas de lo que él llamaba pretenciosamente "lo Absoluto".

Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase.»

Terry Pinkard: *Hegel. Una biografía.*

9 781008 966604

editorial nox