

SENTIDO Y VIGENCIA DE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU

POR

LIC. JULIO DE ZAN

S U M A R I O

1) El problema del sentido y finalidad de la Fenomenología del Espíritu. Rechazo de toda "crítica" del conocimiento como problema previo al desarrollo de la ciencia. Crítica del inmediatismo schellingiano. Necesidad de una introducción a la ciencia. 2) La Fenomenología muestra cómo la conciencia se eleva ella misma a la ciencia a través del recorrido de su propia experiencia en la totalidad de sus momentos. En este sentido es la requerida introducción a la ciencia. 3) El carácter esencial de la experiencia de la conciencia: la escisión o dualidad del saber y su objeto. Esta escisión es lo negativo que mueve a la experiencia hacia su autosuperación. Hasta este punto conduce la Fenomenología, y en él comienza la Ciencia de la Lógica. 4) Esta dualidad de la experiencia de la conciencia que está destinada a ser absorbida en la lógica, no puede por eso ser eliminada sin más como lo no verdadero. A este nivel fenomenológico rige ya el principio esencial del Sistema: lo verdadero es el todo. Aplicado aquí significa que la conciencia es todo el proceso de sus configuraciones incompletas que constituyen su experiencia real. Lo negativo y lo falso. Infecundidad de la negación escéptica. El concepto hegeliano de la negación determinada. 5) Ampliación del problema anterior: la positividad de la negación determinada tanto en el nivel fenomenológico como en el nivel ontológico del sistema, se comprende por el principio de inmanencia. El todo, que es interior a sus momentos, reaparece mediante la negación de éstos. 6) Profundización del concepto de la experiencia que hace la conciencia y su proceso fenomenológico como un devenir orgánico, necesario y total. Identificación de la experiencia con la dialéctica. Esta identificación hace ya de esta historia de la conciencia que es la Fenomenología del Espíritu, una parte rigurosa de la ciencia. La intervención del Filósofo en esta experiencia se limita a tornar autoconciente la necesidad dialéctica del proceso y su teleología immanente. El fin o resultado de la Fenomenología.

7) EPILOGO: *Hegel y nosotros.*

La filosofía de Hegel es expresión de la conciencia de sí que llegó a tener Europa como continente creador y dueño de su propia historia. En la medida en que esa filosofía se ha proyectado sobre nuestra conciencia como sobre toda la cultura moderna, contribuye a que se despierte en América la misma *forma de "auto-conciencia"* histórica, mientras el contenido y el dominio de la historia no nos pertenece en la realidad; con lo cual, bajo la forma de la autoconciencia caemos en la enajenación más radical.

El mismo principio teleológico inmanente, (que es considerado por nosotros como inmanente), juega en realidad como función opresora de la dominación exterior.

I

De todas las obras de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu* es, según H. Niel, la que permite interpretaciones más divergentes. He aquí una reseña de tales interpretaciones tal como son presentadas por el mismo autor (1). Unos, como Kroner, destacan las conexiones que ligan a esta obra con el problema crítico planteado por Kant (2). Más habitualmente se hace de ella una introducción al sistema de Hegel, cuyo objetivo sería elevar la conciencia del plano empírico al nivel especulativo, introducción de un género muy particular, porque ella contendría ya en sí misma todo el sistema (3). Para Gloeckner (4), por el contrario, la *Fenomenología* es la solución de una crisis personal. En ella Hegel reflexiona sobre el camino recorrido hasta ese momento por su experiencia espiritual y toma conciencia de la finalidad interna que la movía desde el comienzo. En su esencia, esta obra muestra la identificación de la conciencia con todos los grados de la realidad. Haering, finalmente, considera a la *Fenomenología* como una obra improvisada (5). Originariamente fue concebida como una introducción a la Filoso-

¹ H. NIEL: *De la médiation dans la Philosophie de Hegel*, Aubier, París, 1945, p. 112 s.s.

² R. KRONER: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, 1924.

³ R. HAYM: *Hegel und seine Zeit*, 2ª ed. 1927.

⁴ H. GLOECKNER: *Hegel, Jubiläumsausgabe*, XXII, p. 392 ss. Stuttgart, 1929-1940.

⁵ *Verhandlungen des ersten, des zweiten, des dritten Hegelkongresses*, 1931-34, p. 122 ss.

fa, a la cual debía seguir la exposición completa del sistema. La introducción y las secciones que tratan de la conciencia, de la conciencia de sí y de la razón fueron compuestas de acuerdo a esta perspectiva. Cuando, cuatro o cinco meses después de haber compuesto esta primera parte, Hegel redacta la segunda, es un espíritu nuevo el que se manifiesta. Lo que debía ser la exposición del sistema es reemplazado por una filosofía de la historia, donde se trata desde cierto punto de vista lo que constituirá más tarde el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. La *Fenomenología* reviste entonces un valor escatológico. Pone término a los tiempos antiguos y prepara un mundo nuevo en el que la conciencia no estará más separada de sí misma. Finalmente viene el Prefacio, compuesto en último lugar, que restablecerá la unidad entre la primera y la segunda parte a partir de esta idea: que la introducción es interior al sistema mismo (6).

Para formarnos una idea de lo que es la *Fenomenología del Espíritu de Hegel*, el único camino adecuado y auténticamente hegeliano es recorrer el desarrollo de su contenido, experimentar de nuevo en nuestra propia conciencia el proceso del espíritu, sumergirnos en él hasta alcanzar, de la mano del filósofo especulativo, esa atmósfera espiritual que es *el elemento* en que se va a desarrollar *la ciencia*. ("la ciencia" en sentido estricto es la filosofía).

La Fenomenología introduce a la conciencia común en la atmósfera de la ciencia; es la introducción sistemática al sistema hegeliano, pero no hay ni puede haber una introducción a esta introducción. Por eso la "introducción" que el propio Hegel antepone a la *Fenomenología*, ya cae dentro de ella, "forma parte integrante de la obra, es el planteo mismo del problema y la determinación de los medios puestos en acción para resolverlo" (7).

⁶ J. HYPPOLITE: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, 1946.

⁷ N. HARTMANN: *La filosofía del Idealismo Alemán*. Ed. Sudamericana, Bs. As., 1960.

Vamos a acercarnos ahora aunque más no sea desde fuera, como espectadores, a esa historia viva de la vida del espíritu que es la *Fenomenología*, recogiendo la intención de donde ella ha brotado, tal como se halla expresada en la Introducción, mejor que en el *Prefacio*, que como se sabe, ha sido escrito con posterioridad a la redacción de la misma.

“El estudio de la *Introducción*, mucho más que el del *Prefacio*, nos permitirá, en efecto, determinar el sentido de la obra que Hegel ha querido escribir y cuál es para él la técnica del desarrollo fenomenológico” (Hyppolite).

En sus escritos anteriores del período de Jena, Hegel había criticado toda propedéutica filosófica, rechazando la idea de una reflexión sobre el instrumento del saber previa a la elaboración del saber mismo y se había opuesto con Schelling a Kant y Fichte. Es necesario superar, como lo hace Schelling, el punto de vista crítico, y partir de la identidad absoluta en el saber de lo objetivo y de lo subjetivo. El saber de la identidad es lo primero y lo que constituye la base como el fin del saber filosófico. En su introducción a la *Fenomenología*, Hegel retoma sus críticas a una filosofía que no sería más que teoría del conocimiento.

“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 un instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como medio a través del cual es contemplado”. Pero comenzar por tales reflexiones sobre el conocimiento mismo es entrar por un camino sin salida. “Si el saber es un instrumento modifica el objeto del saber y no nos lo presenta ya en su puridad; si es un “medium”, no nos trasmite la verdad sin alterarla según la propia naturaleza del medio, etc. En ambos casos 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”.

“No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esa desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo”. “En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ello sus reparos y sus consecuencias, no sólo algo, sino incluso mucho que habría que empezar por examinar si es verdad o no. Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del *conocimiento* como un *instrumento* y un *medium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*, pero sobre todo, presupone que *lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de lo otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real; presupone, por tanto, que el conocimiento, que al ser fuera de lo absoluto es también indudablemente fuera de la verdad, es sin embargo verdadero; hipótesis con la que, lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad”. La intención de toda crítica del conocimiento es llegar a una verdad independiente y separada del absoluto, lo cual es, desde ya, falso. “En vez de ocuparnos de tales inútiles representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento como un instrumento para posesionarnos de lo absoluto o como un medio a través del cual contemplamos la verdad, etc. relaciones a las que evidentemente conducen todas estas representaciones de un conocimiento separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento— en vez de ocuparnos de los subterfugios que la incapacidad para la ciencia deriva de los supuestos de tales relaciones para liberarse del esfuerzo de la ciencia, aparentando al mismo tiempo un esfuerzo serio y celoso, en vez de torturarnos en dar respuesta a todo ésto, podríamos rechazar estas representaciones como contingentes y arbitrarias... ya que sólo constituyen una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia”.

Esta manifestación vacía del saber desaparece al entrar en acción la ciencia porque, como se dice en el Prefacio: "El fundamento y la base de la ciencia o el saber en su universalidad es el *puro* autoconocerse en el absoluto ser otro, este otro *en cuanto tal*. El comienzo de la filosofía tiene como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este elemento".

Por lo tanto, los razonamientos en torno a las cuestiones de la crítica son pensamientos que quedan fuera del saber filosófico y deben ser abandonados totalmente para entrar en él. De modo semejante a lo que ocurre con las demostraciones en el conocimiento no filosófico, que son como escaleras para elevarse hasta las verdades de ese conocimiento, pero, una vez alcanzadas éstas, aquel instrumento se deja de lado. Pero éste no es el método del pensar filosófico, como lo va a explicar luego en el *Prefacio*. Además, este modo de comenzar por la crítica del conocimiento, no sólo es innecesario sino que, sobre todo, en lugar de conducir hasta la ciencia, la hace imposible. Se comienza reflexionando sobre el saber como el instrumento para la ciencia. Si el saber es un instrumento, se supone que el sujeto y el objeto se encuentran separados; lo absoluto sería, por lo tanto, distinto del conocimiento; ni el absoluto podría ser saber de sí mismo, ni el saber podría ser saber del absoluto.

El hecho de plantear sistemáticamente el problema de la crítica del conocimiento como tarca previa al conocimiento mismo entraña o supone una concepción general del ser y del conocer diametralmente opuesta a la de Hegel, o mejor, la concepción que Hegel justamente entiende superar de modo definitivo: la concepción del conocer y el ser como realidades separadas, que son lo que son en sí, aparte la una de la otra. El punto de partida del sistema hegeliano es justamente el inverso, la no quebrantada unidad de lo objetivo y lo subjetivo implicada en la Idea lógica. La escisión en la Naturaleza y la oposición entre Naturaleza y Espíritu, brotará de ella como su propio desarrollo inmanente.

Al rechazar toda crítica del conocimiento, Hegel parecería aprobar de lleno la filosofía del absoluto de Schelling; sin em-

bargo se vuelve también a continuación contra un saber absoluto que se presente inmediatamente y sin justificación ninguna frente a la conciencia natural. Como lo ha subrayado *Kroner*, hay en ello, a su vez, bajo ciertos aspectos, un retorno a Kant y a Fichte, así como un rechazo de aquel "entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos". (Prefacio). Para Schelling la ciencia es precisamente un saber esotérico, porque se mantiene siendo un interior no desplegado. Se opone a la conciencia común y asegura que "la pobreza y la aridez que la conciencia natural suele experimentar frente a tal ciencia, proviene de su incapacidad para adueñarse de una posición absoluta y mantenerse firmemente en ella". La misma idea de la *Fenomenología*, como el camino que conduce gradualmente hasta la ciencia, implica ya una posición diferente a la del absoluto schellingiano.

El individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite un andador para ascender desde la conciencia natural hasta su propio elemento. En efecto, la ciencia no puede imponerse mediante una afirmación gratuita de su verdad y de la no verdad de la conciencia natural. Por esta razón es menester recorrer al largo y penoso camino que el saber ha recorrido desde su comienzo, que es la conciencia sensible, hasta engendrar el elemento de la ciencia y convertirse en verdadero saber. Pero este camino, que tiene el aspecto de una historia y en cierto en que los momentos se eslabonan y se mueven en una espiral sentido lo es, "se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total" que comprende, mediante el movimiento del concepto, "la completa mundanidad de la conciencia en su necesidad" (Prefacio).

II

La introducción a la ciencia deja de ser algo accidental y exterior a ella misma, pensamientos que el filósofo especula-

tivo, desde su nivel, selecciona al azar y presenta de forma accesible a la conciencia común a fin de que ésta abandone a su vez su punto de vista dando el salto hasta una posición filosófica. No se trata de conquistar al hombre de la calle para la filosofía mediante artificios dialécticos o retóricos, tendiéndole una celada para que caiga en ella. Por el contrario, es el filósofo el que se sumerge en la vida concreta de la conciencia y sigue el proceso de su devenir real. Es esa experiencia de la conciencia la que lleva por sí misma a la ciencia.

Este devenir es, a su vez, en sí mismo, un proceso necesario en que los momentos se eslabonan y se mueven en una espiral ascendente, llevados por las implicaciones del contenido concreto de cada uno de ellos. No es necesario, por lo tanto, que el filósofo aplique desde fuera principios o esquemas preformados al contenido de la conciencia, forzándolo a avanzar hacia su propio punto de vista. "Este movimiento es la necesidad y el despliegue de dicho contenido en un todo orgánico". Solamente se trata de permitir que el contenido de la conciencia se desarrolle por sí mismo, desde sí mismo, según sus propias exigencias lógico-ontológicas, que constituyen el dinamismo de su vida inmanente.

Pero esta introducción a la ciencia no es su enunciación. Esta aseveración es todavía una afirmación gratuita. Su verdad es solamente su realización efectiva, o sea el desarrollo y cumplimiento de toda la *Fenomenología del Espíritu*. Por eso quien, frente a la presentación exterior de la Filosofía, mediante la indicación del camino que se propone seguir, ya pretende refutarla por anticipado oponiéndole otra concepción, revela con ello simplemente su indisposición para ocuparse del asunto, para entrar en la cosa. Es como curarse en salud.. "Suele ser ésta la primera reacción del saber frente a lo que es para él desconocido, reacción adversa que adopta para salvar su libertad y su propia manera de ver, su autoridad frente a otra extraña, y también para eludir la apariencia y especie de vergüenza que resultaría el tener que aprender algo" (*Prefacio*). Pero la otra actitud, exactamente opuesta a ésta, la aco-

gida favorable a la nueva Filosofía, presentada en su inmediatez, no es menos contraria al saber mismo. Es como asentir a la verdad de lo desconocido. Lo cual es equivalente a lo que son, en otra esfera, la retórica y la acción ultrarevolucionaria. La revolución por la revolución es todavía algo indeterminado, como el cambio por el cambio; indeterminación que no se supera mediante una mera declaración de principios. Los principios no son nada más que eso, principios, el comienzo. Frente a la novedad, unos se oponen y la critican de manera inmediata, lo cual no es sino prejuicio. Otros se entusiasman y aprueban, lo cual es pre-juicio también, porque es un juzgar antes de conocer la cosa misma, la cual no está en su comienzo ni en el preanuncio de su resultado, sino en su desarrollo y en su resultado.

Una filosofía como la de Hegel, cuyo desarrollo es circular, en su totalidad como en cada uno de sus momentos, de tal modo que “el resultado es lo mismo que el comienzo”, no admite ser juzgada ni por sus principios ni por sus conclusiones, porque tienen su verdad solamente en el desarrollo completo de su contenido.

Ya las últimas observaciones nos hacen vislumbrar uno de los aspectos más originales del modo como Hegel entiende esta conducción de la conciencia natural a la ciencia. No es que la conciencia del filósofo, ya previamente en el elemento de la ciencia, descienda hasta el nivel de la conciencia ingenua para arrancarla de su posición, para hacerle abandonar su propio mundo mediante reflexiones que le sirvan de apoyo para elevarse más allá de ella misma, algo así como ocurre con la demostración de las verdades matemáticas tal como el mismo Hegel la analiza en el *Prefacio*. Al contrario, aquí es la misma experiencia de la conciencia la que se desarrolla desde el interior y ve transformarse su mundo como ella misma.

Analizando el título primitivo que debía llevar la *Fenomenología* según el anuncio de Hegel, dice M. Heidegger (*) : “En

* M. HEIDEGGER: “El Concepto hegeliano de la experiencia”, en *Holzwege*.

el título "Ciencia de la *experiencia* de la conciencia", se pone estudiadamente la palabra *experiencia* en el centro. Sirve de intermediaria entre la conciencia y la ciencia. Lo que en este aspecto expresa el título proviene de la cosa misma". El filósofo no interviene para conducir el proceso según esquemas preconcebidos, desde fuera, solamente describe la *experiencia* tal como ella es; lo que resulta es, por lo tanto, literalmente la historia de la conciencia.

"La ciencia del saber fenoménico tiene también que atravesar la misma serie de sus configuraciones, como una segunda conciencia que la sigue paso a paso, como el saber del saber que, en todas las cosas se añade a la forma del saber, o como la ciencia de la *experiencia* que sigue los pasos de la *auto-experiencia*" (*). No necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como logramos considerar la cosa tal como es en y para sí.

En el título "Ciencia de la Fenomenología del espíritu", "el espíritu es el sujeto de la Fenomenología, no su objeto", explica M. Heidegger (**). La originalidad del método consiste en aceptar y asumir todas las determinaciones de la conciencia fenomenal tal y como se presentan.

Y aquí aparece un segundo carácter original de la Fenomenología hegeliana, ella se propone estudiar la elevación de la conciencia empírica al saber filosófico, considerando la vida de la conciencia en su totalidad, en todas sus formas de *experiencia*. El concepto de *experiencia* es aquí inmensamente más rico, más existencial que el de Kant; incluye toda forma de *experiencia*, teórica, ética, política, religiosa, etc.

Lo dicho hasta aquí está condensado en el siguiente párrafo de la "Introducción":

"Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber fenomenal, no parece ser por ella misma la cien-

* N. HARTMANN: *op. cit.*, tomo II^o, p. 116.

** M. HEIDEGGER, *op. cit.*

cia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que sufre un impulso que la lleva hacia el verdadero saber, como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones que su naturaleza le prescribe, y así, depurándose, se eleva al espíritu, y a través de la completa experiencia de sí, llega al conocimiento de lo que es en sí misma”.

III

El ser ahí inmediato del espíritu es la conciencia. Ahora bien, “el elemento del ser ahí inmediato es el carácter por el cual esta parte de la ciencia (la *Fenomenología*) se distingue de las otras”. En este momento el espíritu se presenta escindido, como dualidad. “El ser ahí inmediato del espíritu, la conciencia, posee los dos momentos: el del saber y el de la objetividad que es lo negativo con respecto al saber” (*Prefacio*). Esta distinción que es característica de toda la *Fenomenología* o *ciencia de la experiencia de la conciencia*, no es otra cosa que la distinción sobre la cual reposa toda teoría del conocimiento y en particular la filosofía trascendental de Kant. Distinción del sujeto y del objeto, del saber y del ser, del para sí y del en sí, de la certeza (*Gewissheit*) y de la Verdad (*Wahrheit*). De esta última forma es como Hegel la presenta más frecuentemente. La conciencia es conciencia de un objeto que constituye su verdad, y que le aparece como extraño, como otro que ella misma; pero por otra parte, ella es conciencia de su propio saber esta verdad. Su saber se dobla en el saber de su saber, con una reflexión subjetiva que es la del sí mismo con relación al ser o a la substancia. La desigualdad entre estos dos momentos es el motor del desarrollo fenomenológico, es el resorte de lo que se llama experiencia ¹¹.

¹¹ Cfr. HYPOLITE, *op. cit.* p. 555.

La primera parte de la ciencia tienen por objetivo superar esta "oposición interna del concepto" que es la del saber y su verdad.

Mientras la filosofía se mantenga ligada a la teoría del conocimiento, desembocará siempre en la "cosa en sí", en un ser opaco, impermeable, que permanecerá siendo algo extraño con respecto al saber, el cual, a su vez, no podrá vencer tampoco el aislamiento y la subjetividad. Desde este punto de vista, Kant, a pesar de su notable planteo del problema, "Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?", a despecho de su tesis que funda los juicios sintéticos y según la cual "la posibilidad de la experiencia es la posibilidad misma de los objetos de la experiencia", no ha superado el subjetivismo. "La actitud natural del espíritu humano es un realismo ingenuo que degenera luego en escepticismo crítico".

"El saber tal como es en primer término es lo no espiritual, la conciencia sensible". Desde este punto arranca el largo camino hacia la ciencia. "Únicamente lo espiritual es real". Pero no puede haber un camino directo que lo alcance o que conduzca a su completo autoconocimiento. Es necesario seguir el rodeo de la escisión o del hacerse "lo otro de sí mismo" (*Sich-einanderwerden*). En este proceso el sujeto y el objeto se separan. Pero, puesto que la separación no es lo verdadero, trae aparejada la inquietud de la conciencia que jamás puede reposar en sí. "La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la substancia, que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* en general. Puede considerarse como la *privación* de ambos, lo que mueve a los dos". (*Prefacio*).

La forma de tal inquietud está en la repetida experiencia de que el objeto de la conciencia no es lo que le parecía ser. No puede serlo hasta que el objeto se manifieste como lo que es en sí, como el mismo sujeto o espíritu al que se manifiesta. Por tanto, el objeto no puede ser absolutamente conocido en verdad hasta que su conocimiento coincida con el autoconocimiento del espíritu; se podría decir también, hasta que su "ser en sí" no coincida con su "ser para sí", mostrándose, al mismo

tiempo como “lo que es en y para sí”. Este conocimiento incompleto del objeto es, en el fondo, un autodesconocimiento del espíritu.

Pero la *Fenomenología* tiene por finalidad mostrarnos que el objeto del saber no es otra cosa que la substancia espiritual. “He ahí —dice Hyppolite— lo que la Fenomenología debe revelar progresivamente en el curso de este itinerario sinuoso y variado que es el suyo. El saber del ser se muestra como un saber de sí, inversamente, el saber de sí reconduce al saber del ser, la razón, finalmente, síntesis de la conciencia y de la conciencia de sí, ha aprehendido ciertamente el ser como pensamiento y el pensamiento como ser, pero de una manera inmediata. En tanto que esta razón es la razón de la *Fenomenología* deja subsistir en la observación y en la acción “la oposición interna del concepto”, la del para sí y el en sí, el sujeto y el objeto de conocimiento”. Esta oposición interna del concepto que, según la expresión de Hegel, constituye la conciencia misma, se debe a la exigencia interna del sí mismo, que no existe para sí más que en esta escisión, el sí mismo no es sino oponiéndose. “El espíritu deviene objeto porque él es este movimiento que consiste en devenir un otro que sí mismo, esto es, devenir objeto de su propio sí mismo, para suprimir luego este ser-otro”. (*Prefacio*).

Esta escisión, esta dualidad, que se mantiene en la *Fenomenología* y no desaparecerá sino en la *Lógica*, no es, sin embargo, la de la conciencia sensible, que está sólo al comienzo, sino que es, en el elemento de lo espiritual, la dualidad del sí mismo que es constitutiva de la conciencia. El en sí y para sí, lo espiritual, se halla todavía objetivado; es para sí solamente para nosotros (*für uns*). Es cierto que “se absorbe con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad”, pero el “en sí para sí” debe llegar a ser, no solamente “para nosotros”, o “en sí”, sino también “para sí”. Lo espiritual mismo debe tornarse autoconsciente. Dios se ha de reconocer *a sí mismo* en el filósofo y no solamente ser reconocido *por* el filósofo.

Debe "ser en y para sí" también "para sí mismo", y no solamente para nosotros. "El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu *es* la ciencia. Esta es la realidad efectiva de ese espíritu y el reino que él se edifica en su propio elemento".

"En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu *en la forma de la simplicidad* que sabe su objeto como siendo sí mismo. Dichos momentos ya no caen el uno fuera del otro en la oposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido (ser, no ser, devenir, etc.). Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la *Lógica o Filosofía especulativa*". (*Prefacio*)

Es claro que, en el sistema hegeliano, la Idea lógica a la que así introduce la fenomenología, es todavía el fin, sino el principio. La esencia de la idea o la vida de Dios implica, precisamente, no sólo el eterno devenir espontáneo del Logos inmanente, "un juego del amor consigo mismo", sino, en igual medida, la exteriorización y realización de lo ideal en toda la riqueza de las formas desarrolladas: Naturaleza, Espíritu Subjetivo, Espíritu Objetivo y Espíritu Absoluto.

IV

Volviendo a aquella dualidad, propia de la fenomenología, en la que el saber, cuyo objeto es la propia sustancia espiritual, se desdobra en un saber de ese saber y de su objeto, es preciso advertir ahora que, aunque ella esté destinada a ser absorbida en la forma de la simplicidad propia de la ciencia definitiva (la *Lógica*), no por eso se la debe eliminar sin más, puesto que esta dualidad con todas sus figuras particulares es, ella misma, un momento necesario de la esencia, a saber, *su manifestación*, el fenómeno, cuya lógica interna es la fenomenología.

“Si el sujeto no se puede alcanzar a sí mismo, si para ello, necesita la escisión y la mediación que le proporciona la serie de sus configuraciones incompletas, la importancia del todo no sólo recaerá en el resultado, sino también en el camino que conduce hasta él, en el proceso, es decir, justamente en la serie de aquellas configuraciones”. El proceso participa de la verdadera esencia del espíritu: es su vitalidad. “Lo verdadero es el todo” significa, pues, dentro de esta relación, que la ciencia no es el principio o el fin del proceso sino el proceso mismo. La verdad no puede ser captada en un término final susceptible de ser descripto por sí mismo y en el que todo estaría dado a la vez, sino que a su esencia le pertenecen los grados “recorridos”. Lo verdadero del espíritu está en el proceso y en el resultado, o también se podría decir: Lo verdadero está en el resultado siempre que en éste se conserven las estaciones del proceso¹². Lo cual quiere decir a su vez, que la fenomenología es una parte necesaria de la ciencia.

La metafísica de esta relación, el proceso del desarrollo de la conciencia que engendra sus momentos al atravesarlos, tiene sus raíces en el concepto de lo absoluto. Este, con su gradual y penetrante autoconcepción, es lo que constituye —según piensa Hegel— el proceso propiamente real, el que está por detrás de la experiencia, pero que en modo alguno es dado como supuesto. La fenomenología de la conciencia debe conducir hasta él. El absoluto nos encuentra al comienzo, por eso, dice Hartmann¹³, “Aquí se atiende, del modo más expreso, exclusivamente al proceso secundario, al proceso no metafísico sino fenoménico, que en las configuraciones del saber, constituye la autoexperiencia de la conciencia. De aquel otro proceso real que yace en el fondo sólo se ocupará la Lógica, pero la dialéctica tiene en ella otra forma, es decir, ontológica”.

El desarrollo de la ciencia de las experiencias de la conciencia va revelando la no-verdad de las sucesivas figuras de la con-

¹² HARTMANN, *op. cit.* pág. 124-125.

¹³ HARTMANN, *op. cit.* pág. 119.

ciencia natural que supera paso a paso sus convicciones anteriores para elevarse a otras. "La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero como ella se considera inmediatamente más bien como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo, y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por ese camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación". (*Introducción*)

Esta duda, claro está, no será un principio metódico *del filósofo*; en lugar de la duda metódica y universal tenemos la concreta experiencia de la misma conciencia natural que, en su espontáneo camino, en su vida real, va descubriendo la no verdad o la no realidad de sus propias concepciones del mundo. Y es por ello, por tratarse de una duda *vivida concretamente*, en primer lugar, y porque socava *todas* las convicciones humanas, por tanto, las propias como las ajenas, en toda la extensión de la conciencia fenomenal, en segundo lugar, que se puede hablar más que de un simple dudar, de una efectiva desesperación.

Ahora bien, como este sistema de las experiencias del espíritu capta solamente el *aparecer* de éste, parece como si el progreso que va desde él hasta la ciencia de *lo verdadero* que es en *la figura de lo verdadero* (la Lógica o Filosofía especulativa), fuese algo puramente negativo, y cabría pedir que se eximiera de lo negativo como de lo *falso*, exigiendo ser conducidos directamente y sin más a la verdad, "pues, para qué ocuparse de lo falso?" (*Prefacio*). Esta última pretensión, que se desentiende sin más de lo falso, como la escoria que debe eliminarse del metal puro, es lo propio de la manera dogmática de pensar en el dominio filosófico.

"La exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento *puramente negativo*. Es éste un punto de vista unilateral que la conciencia natural tiene en general de sí misma, y el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia

incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él. Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado de la negación, *la pura nada*, haciendo abstracción de que esta nada es, de una manera determinada, la nada de aquello de lo que resulta". (*Introducción*).

El escepticismo es una negación vacía y sin contenido o mejor, pretende que el negar sea la pura y simple eliminación del contenido negado, y que, entonces no deja en pie nada, olvidando que la negación incluye siempre el contenido negado. La negatividad hegeliana es immanente al contenido determinado, y por ello, no se detiene en ser mera negación sino que va a ser el "motor" de la autosuperación. En el *Prefacio* Hegel explica mejor cómo lo verdadero y lo falso no son entes puestas uno al lado del otro, sin comunicación, sino que la verdad es una igualdad devenida a la que le es esencial el proceso del que resulta y en el cual se conserva el momento de lo falso, aunque no es ya en cuanto "lo falso" que es un momento de la verdad. Porque lo falso como lo falso, sólo significa el momento del perfecto ser otro. Hyppolite advierte, con toda razón, que esta función de la negación que, en tanto que negación determinada engendra un nuevo contenido, no aparece clara por sí misma. "Si se afirma un término A, su negación, no-A, puede engendrar un término verdaderamente nuevo: B? No se ve cómo ciertamente". Se hace necesario entonces, para comprender el texto hegeliano de la *Introducción a la Fenomenología* en este pasaje, admitir que el Todo es siempre immanente al desarrollo de la conciencia. La negación es creadora porque el término negado había sido puesto como algo aislado, por lo tanto era él mismo una cierta negación (del todo). Entonces se hace comprensible el resultado positivo de la negación que, al oponerse a lo puesto como algo fijo, aislado, permite reencontrar el Todo. Hay que pensar el texto más escueto de la *Introducción* a la luz del pasaje del *Prefacio* donde la cosa está plenamente explicada. "Lo falso sería *lo otro, lo negativo* de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es lo verdadero. Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo ne-

gativo, en parte como diferenciación y determinación del contenido, y en parte como un simple diferenciar, es decir, como sí mismo y saber en general". De tal modo que lo falso es una negación que niega algo en sí ya negativo, por eso la negación que no es vacía, sino que es negación de un contenido determinado, hace surgir una nueva forma, en la cual se conserva la forma anterior, pero superada, lo negativo resulta siempre algo positivo. Por eso, en última instancia, lo falso no es tampoco aquello otro, lo negativo de la sustancia en cuanto contenido del saber, sino la propia sustancia tomada en sí misma, en su desigualdad con el saber: "el decir que se sabe algo falsamente" es reducido por Hegel a "decir que el saber está en desigualdad con su sustancia".

V

El mismo problema se vuelve a encontrar, en otro nivel, en el Sistema.

A menudo se le reprocha a Hegel el pasaje de la Lógica a la Filosofía de la naturaleza. ¿Cómo es posible *deducir* del Logos la Naturaleza? ¿Cómo la Idea puede *producir* la Naturaleza y el espíritu finito?

Según Hippolyte¹⁴ las objeciones brotan de un mal planteo del problema y no afectan al propio sistema hegeliano. No debe olvidarse que, como va a ser expresado en forma rotunda en el Prefacio, "lo verdadero es el todo" y el todo no es solamente el resultado sino éste junto con el proceso. El todo es inmanente a cada uno de sus momentos y está ya al comienzo, aunque allí es todavía un interior no desplegado. Pero, a la postre, el fin es lo mismo que el comienzo, porque el comienzo es fin. Por lo tanto, el Logos es ya el Todo, el cual, en ese momento de su despliegue se ha negado como Naturaleza "en

¹⁴ *Op. cit.* pág. 580-581.

la abstracción del puro pensamiento que se pone como puro pensamiento y en esta posición de sí excluye la Naturaleza, la niega". Toda la Lógica en su conjunto se desarrolla en el ámbito de esta primera negación que está en su base y hace ser a la Idea como Idea pura. Al ponerse como puro Logos en la unidad inmediata del ser y el sí mismo, el Absoluto se está negando como Naturaleza, pero, a su vez, en este mismo acto de negarla la presupone y la lleva en sí como lo negativo.

Así también la Naturaleza es, por su lado, el todo que se niega como Logos y en ese mismo acto de oponerse a él lo presupone. La unidad inmediata que es el Logos pasa así por la mediación de su opuesto, que es la Naturaleza, y en esta mediación se reconstituye la unidad, pero ahora como unidad devenida y concreta que conserva sus momentos: el espíritu. Pero ese pasaje del Logos a la Naturaleza no es un acto de creación sino una negación, y una negación fecunda porque es negación de algo ya en sí negativo, cual es la propia Idea en cuanto excluyente de la Naturaleza y del todo mismo.

Con lo cual, si bien se resuelven aquellas objeciones que hemos mencionado, no se resuelve todavía el problema en sí, sino que se desplaza a otro punto. Este punto, difícil de comprender, es la misma noción hegeliana del Concepto, que es lo que está jugando en todo ese planteo: "lo que permanece siendo sí mismo en su ser otro", o el pasaje del Todo, en su totalidad, a cada uno de sus momentos, que es *el principio de immanencia*.

VI

Ahora bien, aquel desarrollo de las experiencias de la conciencia, impulsado necesariamente por la negatividad que es immanente, no sigue cualquier camino caprichoso, "deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos o los otros objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia incompleta, según lo determina el azar" para quedar sometido a la ley

de una racionalidad que le es interior. Considerado como la conexión del contenido, este movimiento es la necesidad y despliegue de dicho contenido en un todo orgánico. “El camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y completo”...

La ley interna de este desarrollo, por el que la conciencia natural progresa por sí misma hacia la ciencia, siguiendo el camino que le impone necesariamente la propia articulación del contenido, es la dialéctica. Y en cuanto la consideración filosófica refleja este movimiento tal como es en sí mismo, también ella se mueve según la misma ley, más aun, la eleva a conciencia. “Este movimiento *dialéctico*, que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en tanto que de él brota ante la conciencia el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama “experiencia” (*Introducción*).

Este es un texto clave, puesto que en él vemos identificadas la experiencia y la dialéctica. La Fenomenología del Espíritu es el saber de tal experiencia. “Cómo sería posible, por lo tanto —se pregunta N. Hartmann— que al seguir la marcha de la conciencia no siguiera también esta ley interna? Pero, al seguirla, ella misma adoptará su forma. Por eso, la dialéctica de la conciencia es visible en la *Fenomenología* como dialéctica del saber filosófico, de aquí la apariencia de que ella hubiera sido introducida por los filósofos y obligada a entrar en la marcha gradual de la conciencia”.⁽¹⁵⁾

Sin embargo, hay una diferencia entre la dialéctica y esta experiencia que hace la conciencia, a la cual dedica Hegel la última página de la *Introducción* y que hace comprender mejor la necesidad del proceso estudiado en la *Fenomenología*. La conciencia, que está sumergida en la experiencia, ve hundirse lo que tenía antes por verdadero, (como pura negación vacía), y “encuentra” un objeto nuevo, diferente, que le aparece ahora como lo verdadero. Pero lo que en la ex-

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 117.

periciencia misma no aparece, lo que la conciencia no sabe, es de donde le vino el nuevo objeto, ni, por lo tanto, la necesidad de toda la serie de figuras que se suceden. En otros términos, lo que la conciencia no sabe de la nueva figura es que ella es el resultado de la negación de la anterior; por lo tanto, su aparición carece para ella de necesidad y de conexión con la totalidad. “Este modo de considerar la cosa lo añadimos nosotros (esto es, el filósofo) y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos”. “El nacimiento del nuevo objeto se presenta a la conciencia sin que ella sepa como le ha venido, ese nacimiento es lo que, para nosotros, le sucede a ella, por así decirlo, a sus espaldas”. Por lo tanto hay en la *Fenomenología*, paralelamente a la descripción de la experiencia de la conciencia tal como ella es, una comprensión de la misma que es propia solamente del filósofo especulativo.

A su vez, este movimiento dialéctico de las formas incompletas de la conciencia está dominado por una teleología que también le es inmanente. “El fin se halla tan necesariamente fijado para el saber como la serie que forma el proceso” (*Prefacio*).

“El mundo es un sistema único y conexo de formas en el que domina la tendencia de lo inferior a lo superior”. “Hegel no combatió por defender esta tesis, tampoco la discutió: ante él estaba firme”. Esta “estructura teleológica de su imagen del mundo” proviene, según Hartmann, de la especulación religiosa que impulsó sus primeros ensayos. ⁽¹⁶⁾

Esta tendencia hacia un determinado fin, que se manifiesta “para nosotros” en la *Fenomenología*, tiene su fundamento metafísico en la naturaleza misma de la cosa. “La razón es un hacer teleológico” dice en el *Prefacio*, y rehabilitando la forma del fin en general, desacreditado por una superficial concepción de la finalidad externa, se remite a la

¹⁶ *Op. cit.*, pág. 37.

teleología aristotélica. "Aristóteles determina la naturaleza como el obrar teleológico (la naturaleza, dice el Estagirita, es principio *en la cosa misma*, ἀρχὴ ἐν αὐτῷ); pero Hegel funde, en la continuidad del mismo proceso, esta teleología propia de los entes, τὰ ὄντα φύσει, con la teleología metafísica del acto puro, νοήσις νοήσεως, que se mueve como lo amado, atrayendo. Al párrafo arriba citado, le sigue este otro en que resuena todavía el pensamiento aristotélico: "el fin es lo inmediato, *lo quieto*, lo inmóvil que es *por sí mismo motor*, y por lo tanto *sujeto*". Aquí el motor inmóvil, principio teleológico de la metafísica aristotélica, queda reducido al momento abstracto de la pura negatividad que ha de ser reabsorbida en el actuar mismo, como ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, immanente a la φύσει τὰ ὄντα.

Solamente que, agregamos nosotros, ya na puede valer para él la determinación de Acto puro.

Ahora bien, cuál es ese fin así determinado? "El fin se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto". "La progresión hasta esta meta es también, por lo tanto, sin descanso". (*Introducción*).

En el final de la *Fenomenología*, vuelve a aparecer este mismo pensamiento, cumpliéndose así la circularidad del concepto, solamente que, ahora, para quien haya recorrido en la compañía del filósofo especulativo, todo el largo y penoso camino que el espíritu ha realizado hasta la autoconciencia, el absoluto no es su mera anticipación, la vacía autointuición de lo divino, esa árida abstracción, sino el resultado que lleva en sí el organismo completo de la forma desarrollada, con toda la riqueza de sus figuras históricas; el resultado que sólo ahora, al final, ha llegado a ser lo que es en verdad, porque "*la meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuero de los espíritus como son ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación, vista por el lado de su ser allí

libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta en su fenomenalidad: una y otra juntas, la historia concebida, forma el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida: solamente

del cáliz de este reino de los espíritus
reboza para él su infinitud”.

7. *Hegel y nosotros*

La exposición de este trabajo se ha mantenido intencionalmente dentro de los límites históricos del pensamiento de Hegel. Pero el lector que vea más allá y esté bien informado podrá comprender a cada paso la profunda actualidad de ese pensamiento y de sus supuestos. Los principios enunciados por Hegel aquí han sido transportados al plano de la acción y constituyen el mero conceptual de diversos movimientos revolucionarios cuya praxis resultaría absurda si no se la interpreta hegelianamente.

El concepto de la positividad de la negación determinada que se funda en el principio de inmanencia se transforma en el principio político de la positividad constructiva de la lucha y la violencia en cuanto tal. Ciertos movimientos revolucionarios suponen que, como en el proceso ideal estudiado por Hegel en la *Fenomenología*, tampoco es necesario poner en el proceso de la revolución una intencionalidad política que resultaría siempre una forma de heteronomía. Vuelve a jugar aquí, a la manera hegeliana, el principio de inmanencia y el postulado de una teleología que proviene de la cosa misma (*ἀρχή ἐν αὐτῷ*), en este caso de la cosa histórica, política, y que es lo que mueve desde dentro el proceso verdaderamente real. De ahí la metodología que recurre como elementos

fundamentales a la "concientización" y a una acción que se propone simplemente la lucha, una guerra de guerrillas sin cuartel, pero sin estrategia, sin metas intencionalmente escalonadas hacia un objetivo determinado conceptual y operativamente y prefijado en una escala temporal. Esta forma de acción aparentemente irracional se funda en el postulado de la indefectible racionalidad, de la lógica inmanente al mismo proceso histórico. La intervención intencional sobre el proceso se limita a intensificar las tensiones puestas en juego para romper y superar la forma establecida (la negatividad, la violencia, lo que pone en movimiento a la cosa en sí misma); mediante esta negación, el pueblo, que se halla negado a su vez bajo la forma imperante, oprimido por "el sistema", *llegará a ser* como pueblo verdaderamente liberado (la autoafirmación).

Este "llegar a ser", "el resultado", no será "la obra" de nadie; ni siquiera implica una creación histórica en sentido propio; como el filósofo que, según hemos visto, se limita a ser espectador del camino por el cual la conciencia se eleva a sí misma por sí misma hasta el saber, así también el revolucionario, aunque muera en la lucha (y en realidad debe morir), no pretende ser él quien hace la revolución, sino que será el pueblo todo el que se eleve a sí mismo hasta la verdadera liberación. Esa es la razón por la cual ciertos movimientos revolucionarios se niegan a organizarse para la toma del poder y no se proponen instaurar nuevos valores ni crear un nuevo orden, por eso tampoco se preocupan de pensarlo y experimentarlo, ni preparan los cuadros para el ejercicio del poder.

La revolución, a su vez, no necesita producir una transformación interior profunda y renovadora del ser social o del ser nacional, no se trata de eso, porque en realidad el pueblo ya es en sí lo que llegará a ser en plenitud y con plena conciencia (en y para sí). Para alcanzar este resultado no es necesario entonces introducir nada nuevo y positivo (se nos exime de la obra creadora), basta la negatividad que es fe-

cunda por sí misma. A su vez, la positividad de la negación que consiste en la lucha contra el sistema establecido y su destrucción se explica porque esta es una verdadera "negación determinada" y no una mera negación vacía, como sería el anarquismo, equivalente al escepticismo en el plano especulativo.

La violencia revolucionaria es la respuesta a la violencia institucionalizada del sistema, esta negación viene a ser entonces la negación de una negación y como tal permite que lo negado *sea*, por eso, aunque no aparece inmediatamente como constructiva, ella es sin embargo el motor que producirá el advenimiento de un nuevo mundo y de un hombre nuevo. Con estas ideas, los presuntos sepultureros del liberalismo se descubren como fieles discípulos de Rousseau.

Ahora entonces se explican y adquieren sentido ciertas formas de acción aparentemente incoherentes y de dudosa eficacia; y lo que es más grave, con esta fundamentación se justifica moralmente tanta violencia inútil. La acción revolucionaria así entendida, lejos de plantearse como una acción creadora, que toma la iniciativa y la conducción del curso de los acontecimientos, se contenta con la lucha por sí misma, confiando ingenuamente en que el sentido de la historia ya está asegurado. La explicación teórica de estos hechos se remonta a la filosofía de Hegel según hemos podido comprobarlo.

A veces hay quien pregunta: —Cómo las acciones aisladas, sin estrategia de conjunto, organización, infraestructura, pueden producir la revolución? —Cómo la mera destrucción del sistema puede producir un nuevo orden y un hombre nuevo? A tales preguntas se responde que no se trata de *hacer* la revolución ni *crear* un nuevo orden, a lo sumo "se trata de discernir *el camino por el que pasa* el proceso y el futuro revolucionario" para entrar en él y darse a la acción.

En definitiva, detras de estos planteos hay un viejo mito que continúa actuando en el trasfondo de la conciencia occidental moderna, sobre todo en nuestros países que no han pasado

por la catarsis de las dos últimas guerras. Ese mito, residuo histórico de la vieja teología, ha sido transmitido a la posteridad por Hegel, entre otros, bajo la forma racional de la pseudo-filosofía de la historia. Hegel, como otros de su época, pensaba que la religión, bajo los ropajes del sentimiento y del mito escondía grandes verdades racionales que ellos presentaban en su pureza natural. La interpretación exactamente opuesta nos lleva a nosotros a decir que Hegel y los Filósofos de la Ilustración recubrieron con el ropaje de racionalidad filosófica muchos elementos de la fé tradicional de Europa y del sentimiento religioso que así pasaron a formar parte de la conciencia moderna y pudieron sobrevivir a la "muerte de Dios". Entre esos elementos se encuentra la creencia en una teleología immanente a la historia como totalidad impersonal, la cual ha cobrado diferentes formas: religión del Progreso, evolucionismo, dialéctica.

Estos supuestos teóricos pueden llegar a tener las más funestas consecuencias para nosotros, (latinoamericanos), en el orden práctico, político. De nada sirve que se declare luchar por la liberación y contra todas las formas de denominación, si, aunque se luche realmente, con las armas en la mano, se lucha a tontas y a locas, confiando en "La Historia". Para nosotros (latinoamericanos) esta es una nueva forma de enajenación en la que los hombres de acción transfieren su más profunda iniciativa política, su capacidad creadora, su responsabilidad y hasta su propia lucidez intelectual a la totalidad impersonal: el pueblo, la historia, la clase proletaria, etc. Como esas totalidades son meras abstracciones, ideas, y las ideas no actúan realmente ni producen nada por sí mismas, cuando esta forma de enajenación domina a los sectores dinámicos de un país dependiente, su acción terminará por reforzar y consolidar, (sin que sepamos por anticipado el modo como será instrumentada), a los agentes reales y concretos de la dominación. Desencadenar una fuerza a favor de "La Historia" es ponerla a disposición de quienes concretamente tienen el poder y conducen *esta* "historia", con minúscula, que es la

historia real. Ello acontece independientemente de lo que quieran o declaren los pretendidos revolucionarios como lo demuestran los ideales y las declaraciones de la independencia de los países hispanoamericanos en el siglo pasado, si los comparamos con el proceso real y sus resultados.

Ahondando un poco más en este análisis habría que decir que una filosofía como la de Hegel es expresión de la conciencia de sí que llegó a tener Europa en cuanto creadora y dueña de su propia historia. Por eso en Europa esta misma filosofía, lejos de resultar enajenante, no hacía más que absolutizar la propia acción y fuerza creadora inmanente inscribiéndose en la tendencia general de la época que llevaba a la divinización del hombre. Nuestros pueblos americanos, si no han llegado a ser *primero realmente* dueños de su propia historia, mientras se mantengan de hecho bajo la dominación de los amos del mundo, al adoptar este tipo de filosofía están cayendo en el más funesto auto-engaño, pues creyendo descansar seguros en sí mismos se estarán entregando con docilidad a sus amos; creyendo exaltar su propia humanidad estarán tributando homenaje a sus dominadores. Esta filosofía contribuye a que se despierte en América la misma *forma* de "autoconciencia" histórica que coronara la grandeza europea otorgándole la seguridad y la aparente solidez de lo absoluto. Pero esas construcciones ideales de la filosofía europea tenían un basamento real que era el propio poderío y la altura ya alcanzada previamente por esa civilización. Para nosotros, mientras el contenido y el dominio de la historia no nos pertenezca plenamente en la realidad, esta pretendida autoconciencia y seguridad puede llegar a convertirse en la más absoluta enajenación.

En estas pocas líneas no pretendemos realizar un análisis exhaustivo de los supuestos filosóficos desde los cuales actúan los diversos movimientos revolucionarios latinoamericanos. Sin embargo, y no obstante todo lo dicho anteriormente, antes de terminar debemos hacer una salvedad. La negación

que es llevada al terreno de la praxis política y convertida en la guerra de liberación nacional tal como parece estar ocurriendo en nuestra América puede llegar a convertirse en una real y efectiva autoafirmación. Pero entonces no es la pretendida *positividad del resultado de la negación en cuanto tal* la que hace aparecer lo nuevo (en virtud del principio de inmanencia como en el esquema dialéctico que hemos criticado); sino que habrá que estudiar y desarrollar el valor positivo que encierra *en sí misma* la guerra y todas las formas de lucha de liberación. Ese es un tema que merece, evidentemente, una exposición aparte.

Las consideraciones de este *epílogo* son solamente una muestra de algunas de las cosas concretas y actuales que pueden ser pensadas, comprendidas a través de los elementos que se hacen presentes en este estudio sobre la *Fenomenología del Espíritu*, elementos que el propio Hegel desarrolla y pone en acción a lo largo de toda esa obra, la cual se revela entonces como una de las obras claves para la comprensión de nuestro tiempo.