

## LA FILOSOFÍA ENTRE EL IDEALISMO Y EL MATERIALISMO. REFLEXIONES SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL<sup>1</sup>

ELISEO CRUZ VERGARA

I. El cumplimiento del segundo siglo de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel ofrece la oportunidad de reflexionar sobre el mensaje y la actualidad de dicha obra. Sin duda alguna que ésta es una de las grandes obras de la historia de la filosofía moderna y dentro de la producción del propio Hegel es la más influyente y la más examinada. La *Fenomenología* cumple con la paradoja de las grandes obras: es difícil de leer pero desde su publicación en 1807 su influencia ha sido enorme. Entiendo que tanto la principal dificultad de esta obra como su indiscutible influencia (nutrida siempre por la polémica) están vinculadas a la gran pregunta que dicha obra plantea y a la forma específica que se sugiere para responder a ella.

Según el "Prólogo" la *Fenomenología* es la respuesta del autor a la pregunta por la científicidad. Pero esta pregunta no es otra que por la esencia de la filosofía ya que si la lógica es la ciencia por excelencia es debido a que resume en su forma más pura al método de la filosofía y de cualquier ciencia que reclame el título de "ciencia filosófica" o "ciencia racional". Dicho de otra manera: para Hegel no sólo la filosofía es una ciencia sino que la ciencia verdadera es la filosofía. Hegel escribe la *Fenomenología* porque comprende que aunque desde los antiguos griegos se han ofrecido múltiples respuestas a aquella pregunta todavía no se la ha respondido correctamente. Pero no responsabiliza a nadie por esta insuficiencia sino que prefiere entender que histórica y culturalmente es en su época y no antes que la pregunta puede ser atendida y encontrar su verdadera respuesta. Hegel mira al pasado de la disciplina, y a todo el legado social cultural que la posibilitó, como una pre-

---

<sup>1</sup> Nota: este artículo es una versión de la conferencia que leí durante la sesión del 13 de noviembre del Encuentro Caribeño sobre Hegel, celebrado los días 13 y 15 en ocasión de la Semana de las Humanidades del Recinto Universitario de Humacao, Puerto Rico.

paración teleológica necesaria que culmina con su propio sistema filosófico. En otras palabras: Hegel entiende que hasta el momento que él escribe su obra, la filosofía ha sido un anhelo o amor al saber, pero ese saber nunca se ha cumplido realizado. Incumplido quiere decir en este contexto que ningún filósofo ha podido articular la lógica particular de dicho saber. Como consecuencia de este incumplimiento, a la filosofía se la ha confundido históricamente, por una parte, con disciplinas que son totalmente distintas, como lo son el arte, la ciencia tradicional o la teología; y por la otra parte, con un saber racional incompleto que ha reclamado falsamente ser su representante.

2. La pregunta por la esencia del saber de la filosofía es una evidentemente prioritaria ya que antes de la filosofía aspirar con legitimidad a cumplir con las funciones que históricamente se le han asignado, por ejemplo, ser un *sistema* de los saberes; ser la *ciencia primera*, o, en cuanto metafísica, aplicarse el conocimiento de sus objetos naturalmente preferidos como lo son el mundo, al hombre y a Dios, ella misma está obligado a responder primero que nada a la pregunta por la esencia de su saber.

En las academias del mundo entero a Hegel se le conoce más como un filósofo de la historia o un filósofo del derecho o hasta de la religión y la estética. En correcto que Hegel escribió con gran originalidad sobre todos estos temas. Sin embargo, es obvio que antes de exponer una filosofía de la historia o del arte, Hegel mismo confirió prioridad a una meditación sobre el saber mismo de la filosofía. La pregunta por la esencia del saber filosófico y la contestación que se obtiene en la *Fenomenología* será la que defenderá siempre en el resto de sus obras. Lo que sufre modificaciones no es su respuesta a la pregunta sobre la esencia de la filosofía sino su estrategia para convencer al lector de que su respuesta era la verdadera. El cambio de estrategia al que me refiero tiene que ver con que supuso en el 1807 que para el iniciado o el estudiante conocer cuál era el saber de la filosofía, tenía que recorrer unas etapas de saberes previos a las que llamó el itinerario de la conciencia que se educa para entonces poder tener acceso al saber verdadero. Pero más tarde consideró como innecesario ese camino y planteó que el saber que define a la filosofía es más bien el punto de partida. Dentro de su sistema tal como aparece más tarde en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la lógica es la primera parte y no necesita de introducciones; y la *fenomenología* sigue siendo una ciencia filosófica particular, pero no la que nos conduce al saber absoluto, al saber filosófico.

Si en ocasión de la conmemoración de la *Fenomenología* del 1807 volvemos a los temas de cómo Hegel responde a la pregunta por la cientificidad y cómo entiende

su respuesta frente a la tradición, es con el propósito de demostrar que la vigencia de su planteamiento podría estar vinculada a lo que en la actualidad se llama el problema del conocimiento del mundo cultural en general. Me propongo también considerar en esta ocasión algunos aspectos de la crítica del materialismo contra Hegel.

3. Hegel señala en el "Prólogo" a su *Fenomenología* que la esencia del saber propio de la filosofía consiste en captar la cosa, al ser, a la sustancia, como si fuese *sujeto*. Se ha interpretado esta consigna en el sentido de que el ser o la realidad quieta o sin proceso no es el asunto de la filosofía sino que su interés es considerar los objetos como vivos y en su devenir o desarrollo. Y se sabe que ya para Heráclito, a diferencia de Parménides, el ser es considerado como cambio o devenir. En su simplicidad esto es correcto. Sin embargo, lo más crucial de la consigna de Hegel es que nos indica que el devenir del ser o de la sustancia debe coincidir con la esencia de un devenir muy particular y el cual es el devenir que llamamos *sujeto*. Si sabemos que el ser es cambio faltaría saber cuál es la estructura particular de ese cambio. Y Hegel busca describir esa estructura del cambio haciendo referencia al concepto de *sujeto*.

Suponiendo que es correcto que el concepto de sujeto pertenece más a la época modernidad y es una de las claves para entender el desarrollo de casi toda las grandes corrientes filosóficas de los siglos anteriores, puede entonces decirse, y sin entrar en los detalles, que lo que Hegel propone es ver la estructura del sujeto en la sustancia, en el ser mismo. Desplegando un gran esfuerzo y mostrando su profundo conocimiento de toda la filosofía anterior, Hegel argumenta que la estructura de la sustancia deriva del sujeto y es la de una "unidad que se conserva en las diferencias". El filósofo conoce al ser, al objeto, como una unidad o un todo en la que las partes son distintas entre sí y al mismo tiempo idénticas, ya que cada una expresa lo mismo aunque de forma diferente.

Decir que la sustancia deber ser considerada como sujeto es para Hegel equivalente a señalar que para la filosofía "la verdad es el todo". La pregunta sería cómo conocemos ese todo, ya que es legítimo suponer que cualquiera saber del todo no cualifica como filosofía. La historia de la filosofía nos da testimonio de por lo menos tres diferentes enfoques sobre la manera de conocer al todo. Algunos defienden la posición de que conocer filosóficamente algo es captarlo de forma inmediata, una unidad que lo contiene todo, pero en la que nada está destacado o diferenciado. Sería un saber intuitivo que se opone al conceptual y que si bien supone que lo sabe todo no tiene el interés o el recurso para demostrarlo. Es como si el saber del todo fuese más una vivencia íntima y personal, pero incomunicable.

Equivale a una visión mística del todo. Y con bastante razón Hegel identifica ese saber con una vivencia edificante que no es propia de la filosofía. Otra segunda manera de conocer al todo es descomponerlo en sus partes y mantenerlas separadas unas de otras. Así es como opera lo que se llama el saber analítico. El problema aquí es que por destacar las partes y sus relaciones mutuas se pierde el todo mismo, sin el cual no hay verdad filosófica alguna. Puede decirse también que este saber, en el mejor de los casos, conserva al todo como una aspiración en la figura del conocimiento de todas y cada una de las partes como regreso al infinito. Para un tercer enfoque quedaría resolver la tarea más difícil: la de conocer al mismo tiempo la unidad de algo y la relación concreta con todas y cada una de sus partes. Lo que Hegel indica es que cumplir con esa tarea ha sido siempre el sueño de la filosofía occidental. Lo que ha faltado a la filosofía es confeccionar el método que confirme que tal conocimiento es posible.

4. No existe ciencia o disciplina alguna que al momento de plantear sus problemas y soluciones no se apoye en una tradición. La tradición u horizonte intelectual al que Hegel pertenece de forma más inmediata es a la llamada corriente del *idealismo alemán*. Para propósitos de lo que más nos interesa plantear, es suficiente destacar que esta corriente europea se caracteriza mayormente por captar al sujeto como la primera y absoluta certeza, y como la condición del conocimiento del mundo. Por consiguiente, si la filosofía aspira a desarrollar un sistema de los conocimientos del mundo debe apoyarse no en la naturaleza o en Dios sino en el sujeto. Obviamente, este programa de trabajo es el que de alguna manera caracteriza a casi toda la filosofía moderna. De ahí que ya antes que los idealistas alemanes el italiano J. B. Vico consignaba cerca del 1737 un planteamiento muy similar cuando señalaba que al menos para la ciencia de la historia se cumple el principio de que la conocemos porque la hemos hecho. Las posición más compartida entre los idealistas alemanes es que sin un sujeto no hay conocimiento posible, ya que no sólo la certeza que tenemos de él es mucho más firme que la que tenemos de los objetos (Descartes) sino porque además ese sujeto es un ente bien activo que puede conocer a los fenómenos del mundo porque ya los ha organizado. Aunque los estudiosos del idealismo alemán han constatado una y otra vez diferencias significativas entre Kant y Hegel, por un lado, y por el otro lado, entre Hegel, Fichte y Schelling, sin embargo es común entre todos ellos describir la actividad que cumple el sujeto cuando ordena y conoce al mundo como un movimiento de mediación consigo mismo y a partir de ahí fundar la filosofía como un sistema.

El argumento principal del idealismo alemán es que el sujeto que se piensa a sí mismo es la relación fundante de cualquier otra relación entre sujeto y objeto. Cuando el sujeto se piensa a sí mismo es al mismo tiempo objeto y sujeto. A to-

das luces cuando alguien se piensa a sí mismo, lo que se llama autoreflexión, confirma que el objeto pensado en ese acto y el sujeto que lo piensa son al mismo tiempo diferentes e idénticos. El yo, el sujeto pensante, es al mismo tiempo la identidad consigo mismo y su diferenciación en un objeto o un no-yo. Pero esta estructura del sujeto vale también para cualquier ser o sustancia que pensemos. Lo mínimo que contiene eso que llamamos saber o "pensar algo" es que lo identificamos y al mismo lo diferenciamos. Y si esto es así por qué entonces no aceptar que la sustancia es como un sujeto. Claro está, más difícil de demostrar, si se quiere darle validez a la tesis de que el ser pensado es tal como es el sujeto, es que la diferenciación no es lo contrario de la sustancia sino que es la mediación de la sustancia consigo misma. La tendencia del pensar tradicional es concebir la diferenciación de la sustancia como una referencia a otro sustancia diferente. La diferenciación pasa a ser exterioridad. Sin embargo, Hegel considera la diferenciación como el desdoblamiento de la misma sustancia. Puede decirse que lo distingue al saber filosófico de cualquier otro es su insistencia en ver lo diferente no como la pérdida del objeto sino como su confirmación. De la misma manera que en la autoreflexión el yo no se pierde en el no-yo, la sustancia tampoco se pierde en lo que la niega.

5. Para entender el concepto del sujeto en Hegel hemos hecho una referencia muy concisa y apretada a su deuda con el idealismo alemán en general. Pero se necesita otra referencia, también breve, para aclarar su diferencia fundamental con los principales representantes de dicha corriente.

Se ha intentado equivocadamente traducir el significado de este sujeto hegeliano al lenguaje de una operación o constitución transcendental del ser, y vista así la estructura del sujeto representaría la síntesis suprema y la que está supuesta en cada de las constituciones que refieren a las restantes categorías. Sin embargo, el supuesto transcendental tan propio de la filosofía de Kant y de Fichte es algo que Hegel mismo descarta expresamente de su propuesta sobre la sustancia. El saber más propio de la filosofía no se funda en condiciones transcendentales, ya que el sujeto con el que conocemos a la sustancia no es aquél que desde *afuera* hace posible el movimiento de unidad de las categorías o de las determinaciones del objeto. Que la sustancia misma sea sujeto no quiere decir que el sujeto debe ser visto como un agente o mente psicológica que ordena los contenidos o determinaciones del objeto. Este supuesto no es compartido por Hegel pero es una premisa que está bien arraigada dentro de la teoría del conocimiento tradicional y que encuentra su confirmación en la gramática y la lógica tradicional. En ambos contextos se capta al sujeto como un punto fijo al que se refieren los predicados. En cambio, si es como Hegel argumenta, que la sustancia es sujeto, es porque ella

misma en su interior es sujeto. El sujeto no está fuera de la sustancia. Y por consiguiente, conocer la sustancia es simplemente captar sus contenidos; conocerla como sujeto significa mostrar que su contenido o sus determinaciones se despliegan o desarrolla manifestando entre ellas unidad de la identidad y la diferenciación.

6. Para Hegel no hay filosofía en cuanto tal si no defendemos y somos partidarios de un idealismo absoluto. Me propongo aclarar inmediatamente el sentido de este dictamen de Hegel, pero por lo pronto indico que mencionarlo nada más sirve para llamar la atención a una disputa muy conocida dentro de la historia cultural moderna. Me refiero a aquella conocida polémica entre el idealismo y el materialismo que cobró mucha fuerza luego de la muerte de Hegel en el año 1831. Los más destacados adversarios de Hegel fueron Feuerbach, Engels y Marx. También llamó la atención a que en este momento histórico lo que me luce más interesante de esta disputa no es su aspecto metafísico o político sino el metodológico o epistemológico. ¿Qué tiene que decirnos el materialismo sobre el saber que Hegel propone para la filosofía?

Por su oposición radical al idealismo, el punto de vista materialista podría conducir a un rechazo del saber propio de la filosofía. Este es posiblemente el caso con el materialismo que representa Ludwig Feuerbach, el más conocido crítico de Hegel. Puede decirse que la posición de Feuerbach fluctúa entre un acercamiento al naturalismo y una recuperación de la posición crítica de Kant en lo que tiene que ver con definir el conocimiento como una dinámica de adecuación entre el concepto y lo real. Feuerbach coincide en este punto con gran parte del materialismo anterior que rechaza la filosofía y propone en su lugar un modo de conocimiento apegado al naturalismo, a saber, uno que capta al mundo y sus fenómenos o hechos mediante los conceptos de causalidad y leyes generales. No tengo evidencia histórica que algún materialista antes o luego de Feuerbach rechace del todo al naturalismo y proponga crear un nuevo modo de conocer, distinto al filosófico y distinto al positivista. De ahí que aunque algunos historiadores han asociado la metodología que el materialismo defiende con determinados intereses políticos y emancipatorios, puede concluirse que la tendencia más natural del materialismo, es apoyar a la metodología naturalista en contra de la filosófica. Regreso más adelante a este problema porque para comprender y evaluar con objetividad la posición de Marx y Engels, resulta necesario comentar un poco más el aspecto mencionado del idealismo de Hegel.

7. Cuando Hegel está seguro que el lector del "Prólogo" a su *Fenomenología* está efectivamente comprendiendo su mensaje, entonces ya no indica únicamente que

la sustancia es sujeto sino que añade que el *contenido* de la sustancia es el sujeto verdadero. Esto quiere decir que sujeto no es la sustancia sino lo que conocemos de ella, sus contenidos. Para propósitos de consolidar su visión de la esencia del saber propio de la filosofía, Hegel aclara que los contenidos que conocemos de las cosas representan un nuevo mundo diferente al de las cosas mismas. Y ese nuevo mundo es la particular realidad que estudia la filosofía. Algo bien parecido propuso Platón cuando en su *República* consideró que el filósofo abandona al mundo sensible y se mueva libremente en el mundo nuevo de las ideas. "Libremente" quiere decir sin tomar en cuenta lo que acontece en el mundo sensible; moverse de una idea a otra, de un contenido a otro, sin tomar en cuenta lo que acontece en el otro mundo sensible. Según Platón el filósofo puede hacer este movimiento porque posee la ciencia llamada *dialéctica*. El llamado de Hegel a que la filosofía considere el devenir de los contenidos de los objetos mismos como sujeto, está dirigido también a superar el dualismo tradicional entre el mundo inteligible o del pensamiento y el mundo real o sensible. Hegel rechaza definir el saber propio de la filosofía como uno que se mueve dentro de ese dualismo, y lo sustituye por una realidad nueva, y que es la que descubrimos en el interior del contenido mismo. Esos contenidos no son confiables o verdaderos porque refieran a una sustancia fuera de ellos. Esto sería de nuevo el dualismo tradicional sino que ahora existe un sólo mundo, el de los contenidos. Y la verdad de ellos hay que sacarla de su interior mismo. Es correcto que esto no se puede hacer sin la ayuda de la dialéctica. Pero contrario a Platón la dialéctica para Hegel no es una herramienta que desde afuera mueve los contenidos sino que el contenido mismo es el que se mueve de forma dialéctica.

8. Los primeros capítulos de la *Fenomenología* exponen que la evolución de los distintos saberes (que se constituyen mediante la sensibilidad, la percepción y el entendimiento) conduce inmanente y necesariamente al surgimiento de un saber cuyo objeto es diferente inclusive al que examinan las ciencias más rigurosas. Surge un nuevo mundo el cual no es otro que aquel que la ciencia deja escapar cuando para explicar la realidad la reduce a fenómenos. La ciencia tradicional pasa por alto que en el mismo interior del fenómeno se desoculta la esencia del ser como sujeto, la esencia de la sustancia como un contenido que es sujeto. Le corresponde al filósofo descubrir la ley que le permita ordenar esos contenidos como sujeto. Es decir, que al igual que en el mundo real inmediato la conciencia natural y la reflexiva (la ciencia tradicional) buscan conocer lo que une a lo diverso, en este nuevo mundo también se busca unir aquellos mismos contenidos del mundo sensible pero que ahora pertenecen a lo que Hegel llama un "mundo invertido" y el cual está regido por una novedosa *ley* que afirma que "lo igual es desigual y lo des-

igual es igual". Sin esa nueva ley no hay conceptos filosóficos ya que ella hace posible que los contenidos de la sustancia sean elevados a una relación interna. Conceptualizar contenidos significa ordenarlos bajo esa ley. Y se supone que la proposición o el juicio filosófico se rija y caracterice también por esa ley. A tal juicio Hegel lo llama *especulativo* y es la expresión gramatical de lo que constituye la estructura del sujeto.

Desde este momento lo crucial para la filosofía es concentrarse en ese nivel lógico. Lo que Platón y Aristóteles llamaron contemplación, en Hegel se traduce como la actividad de atender a la relación de sujeto que se cumple entre los contenidos. La tarea de la filosofía no es determinar la corrección, adecuación u origen de estos contenidos respecto de una supuesta realidad fuera de ellos sino mostrar su coherencia interna. De acuerdo a Hegel la verdad no consiste, tal como en la ciencia empírica, en demostrar que lo que se dice se puede constatar en la experiencia sino que el juicio es verdadero si respeta el ordenamiento lógico de los contenidos.

9. En otras palabras: uno de los propósitos que expresamente cumple la conversión del contenido o predicado en sujeto es la de aclarar la particularidad del saber filosófico frente a otros modos de saber y, en especial, frente al saber de la ciencia tradicional. Insisto en este aspecto para llamar la atención a que la discusión sobre las diferencias entre ambos modos de conocimiento no es algo exclusivo de la filosofía del Siglo XX. Muchos antes que Karl Popper, Hempel, William Dray, etc., tanto Kant como Hegel estaban plenamente conscientes que no es lo mismo la filosofía que la ciencia tradicional, ya que la ciencia tradicional es pragmática y su saber es uno que ambos llaman de *explicación* (Erklärung). Explicar algo quiere decir referirlo a las leyes o causas y antecedentes que lo hacen posible.

En el contexto más amplio el rechazo de Kant y Hegel a la *explicación* científica implica que ambos defienden la visión de que la filosofía conoce el mundo desde la razón, no desde el entendimiento. El discurso, el *logos* originario de la filosofía es la razón. Estas dos facultades son distintas, ya que para la razón la verdad es la unidad y el todo; mientras que para el entendimiento la verdad está en las partes que por más que se relacionan nunca trascienden su separación. En cambio, la diferencia fundamental entre ambos pensadores consiste en que Kant rechaza que la razón coincida con la realidad. Digo *estratégicamente* porque Kant es un inteligentismo mediador entre el apriorismo y el empirismo, y por tal motivo a los excesos de la razón los corrige con la experiencia; y a los límites de la experiencia los completa con el mayor alcance y la aspiración de la razón. Lo grandioso en Kant es lo siguiente: que para no agotar el conocimiento humano en lo fenoménico, lo

que equivale a decir, para no admitir que la ciencia de Galileo y Newton es la única que conoce, lo que dejaría sin terreno propio a la misma filosofía, Kant postuló un mundo de la "cosa en sí" para que la filosofía y la metafísica teológica lo *pensaran*, aunque no lo *conocieran*, y así se consolaran, se justificaran y hasta se lo dividirían en partes iguales. En cambio, Hegel rechaza el dualismo que se conserva en esa estrategia de Kant y procede identificar la realidad con la razón. A partir de ahí Hegel le asigna a la filosofía la misión mayor de demostrar y exponer que se puede conocer racionalmente la unidad del mundo. Esa unidad racional del mundo no es un misterio. Y por esa razón no basta con declarar que por ejemplo el *Nus* es el origen de todo, ni que Dios rige en la naturaleza y en la historia. Lo que distingue a Hegel no es sólo su mayor fe en esta posibilidad sino la posesión del recurso que permite su demostración y exposición, es decir, que hace posible a la ciencia misma. Esto último nos trae de nuevo a lo que se indicó anteriormente: el saber racional es el que conoce en la sustancia la unidad que es el sujeto. Tal saber es lo mismo *concepto especulativo*.

Un otro camino que permite aclarar la diferencia mínima entre ambos colosos del idealismo alemán es la declaración de Hegel en el sentido de que Kant no ha podido proponer para la filosofía un saber que supere el limitado saber de una conciencia que si bien sabe de objetos, nunca tiene la posibilidad de saber de sí misma en ningún objeto. Es una manera de decir que Kant no va más allá de aquel dualismo entre sujeto y objeto que se conserva con la distinción entre fenómeno y noumeno. Hegel advierte contra Kant que a pesar de que éste examinó tantas áreas de la realidad ética y cultural, su filosofía crítica es una de la conciencia y no del espíritu. Este dictamen de Hegel debe entenderse de la siguiente manera: quien no es capaz de concebir la sustancia como sujeto no puede fundar una filosofía sobre aquella sustancia que es sujeto por excelencia. Y donde no existe una verdadera filosofía del espíritu la alternativa parece ser una filosofía de la naturaleza. De ahí que si se fuera a abundar en la argumentación de Hegel podría añadirse que en todo caso Kant enmarca su reflexión sobre la realidad bajo el supuesto de una amplísima filosofía de la naturaleza que abarca a lo físico, lo ético y lo histórico mismo. Para Kant la naturaleza es un todo que se expresa en someter todo a leyes, sean físicas, morales o históricas. Su filosofía es la sistemática reflexión sobre las leyes de la naturaleza que hacen posible que haya mundo físico, moral y histórico. En cambio, aunque Hegel sitúa la naturaleza como un punto medio en el proceso del desarrollo (autoconocimiento) del espíritu, la concibe concientemente como *lo otro* del espíritu y por eso la reduce a sus manifestaciones físicas, químicas y orgánicas.

10. Llama la atención que Hegel emplee el término *especulativo* para designar al saber de la filosofía. En latín este término refiere al que espía, al que observa desde lo alto. Si en la filosofía surge alguna altura visual es la que obtiene el que asciende al mundo inteligible o suprasensible. Sabemos que el mundo de lo suprasensible ha sido, culturalmente hablando, el terreno de la competencia tanto de la religión como de la filosofía. Digo esto para llamar la atención a que llamar *especulativo* al saber del filósofo ha abierto la puerta para satisfacer la curiosidad de muchos teólogos. Lo especulativo se ha identificado también con un llamado *misticismo* que nos acerca a Dios mismo. De hecho, Ludwig Feuerbach vio en la conversión hegeliana del predicado en sujeto una versión más de la misma confusión que define a la conciencia religiosa y que consiste en colocar al sujeto (el hombre) en el lugar del predicado (Dios), y al predicado donde va el sujeto. No me quiero extender mucho tiempo en este aspecto, pero aprovecho para señalar que de acuerdo a Hegel, si bien la religión cristiana y la filosofía moderna aspiran a conocer a Dios, cada una lo conoce de forma diferente. Para la religión Dios es un ser representado, quieto y separado de la conciencia humana. Y con esa separación la teología cristiana fomenta el desconocimiento de la esencia de Dios. Si la religión emite el juicio de que Dios reina sobre el mundo, a la hora de demostrarlo no puede hacerlo, ya que inicialmente le negó a Dios su esencia de ser sujeto. Mientras que para la filosofía *Dios es sujeto* porque es el devenir; y en cuanto devenir Dios no es otra cosa que la sustancia entendida como sujeto. Cuando la filosofía dice también que Dios reina sobre el mundo sí puede demostrar que mundo y Dios son lo mismo. Pero no que la sustancia divina puede ser conocida como sujeto sino que el ser sujeto es lo divino mismo.

11. Lo que hemos señalado apunta a lo siguiente: nuestra interpretación sobre la forma del saber que propone la *Fenomenología* le acompaña un corolario con el que algunos conocedores de Hegel podrían no estar de acuerdo: la dialéctica especulativa, el saber conceptual que se basa en la visión de la sustancia como sujeto, no es otra cosa que el modelo que Hegel propone principalmente para el conocimiento particular de la realidad espiritual o cultural en general. Entiendo que esta conclusión es bastante discutible, ya que tradicionalmente se ha pensado que el saber de la filosofía que Hegel defiende es uno absoluto y tiene vigencia para el ser sin más, lo que incluye no sólo a lo espiritual sino a su antítesis la naturaleza. El argumento que propongo para defender la otra interpretación es que no es cualquier sustancia o realidad la que de acuerdo a la *Fenomenología* debe ser entendida como sujeto (autoreflexión, mediación absoluta o "racionalidad en sí y para sí misma", etc.). Además, la distinción entre cómo conoce la conciencia y cómo conoce la autoconciencia apoyan mi interpretación. La sustancia que debemos nombrar sujeto

debe ser la que permite que el sujeto se reconozca a sí mismo en ella. Y ese saber es de la autoconciencia.

Hegel expone en los primeros capítulos de su obra bicentenario que sólo el objeto que la conciencia conoce como *infinitud* llena el requisito para darnos el anuncio o la anticipación de que existe efectivamente un saber para el cual el predicado es autoreflexión o sujeto. Conocer al objeto como *infinitud* es equivalente a considerarlo como autoconciencia. La autoconciencia es la infinitud verdadera, ya que ella es el devenir que desde lo otro regresa a sí mismo. Lo infinito es la mediación absoluta. De ahí que conocer al objeto como infinitud sea al mismo tiempo, por parte del sujeto o la conciencia, un autoconocimiento. La conciencia que conoce al objeto en cuanto infinitud progresará ella misma hasta saber que esa infinitud es su propia esencia. La conciencia que sabe que su esencia es ser infinita es la autoconciencia.

De acuerdo al desarrollo de las figuras en la *Fenomenología*, desde el punto de vista evolutivo y antropológico la autoconciencia surge después que aparece el primer anuncio de lo infinito que es la *vida*. La vida se desarrolla hasta producir primero el organismo animal y luego a la autoconciencia humana. Pero Hegel señala que la autoconciencia desarrollada se muestra como una relación del yo frente al otro-yo. La unidad de la identidad y las diferencias del yo y el no-yo es lo que se llama el *nosotros* (Wir). Y es con relación al nosotros que Hegel habla por primera vez del *espíritu* (Geist). En cuanto es un *nosotros*, el espíritu parece abarcar toda creación cultural de la humanidad. Es así que lo han interpretado prestigiosos reseñistas de dicha obra. Pero lo que Hegel quiere decir con este *nosotros* no es única y exclusivamente una comunidad o sociedad. Si el nosotros es la esencia de lo espiritual y abarca toda manifestación espiritual entonces ese nosotros es tanto un indicador de intersubjetividad como también, y sobre todo, una señal o manifestación de algo que está por-venir y que rebasa la historia social misma. Lo que no puede rebasar es a lo espiritual en cuanto tal y como lo otro de la naturaleza. Lo que está por-venir, lo que el *nosotros* significa y anticipa, es que la estructura de la infinitud logra su verdadero cumplimiento en el pensamiento puro. Lo que el *nosotros* expresaba y estaba por conocerse era la estructura misma de la infinitud, que el no-yo (el objeto) era el yo (el sujeto mismo). El nosotros, por más referencia a lo social y cultural que contenga, y por más que se le quiera entender como condición para alcanzar el saber absoluto, lo que realmente anticipa es a la estructura misma del pensar. Sólo el pensamiento tiene la estructura de lo infinito; sólo en el pensar del pensar es que la conciencia capta la infinitud y es a la vez la actividad infinita misma. De ahí que la esencia del espíritu es el saber de sí mismo en cuanto lo infinito, como la absoluto.

Hegel mismo señala en el "Prólogo" que *espíritu (Geist)* es una categoría de origen religioso, pero que es la que mejor expresa la idea de que la sustancia debe ser vista como sujeto. Lo que Hegel quiere decir es que el saber que llamamos conceptual-especulativo, se cumple principalmente para la realidad espiritual. No es que el conocimiento de la naturaleza en sus estadios físicos, químicos y orgánicos vitales queden completamente fuera de la conceptualización propia de la filosofía sino que su exposición muestra lo teleológicamente incompleto que resulta su conceptualización. Y siguiendo la lógica de este señalamiento hay que aceptar también que si esa saber conceptual es el propio de la cientificidad que es la filosofía, entonces no puede haber filosofía en sentido estricto que no sea sobre lo espiritual, lo que incluye al espíritu que vive en lo ético y en la historia y también en el pensar puro.

12. Al lector versado en Hegel esta reducción del saber filosófico al saber sobre lo espiritual puede levantar la sospecha de que mi interpretación es una en la misma dirección que trazaron anteriormente pensadores como Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Max Weber y Ernst Cassirer. La aportación de este grupo de pensadores ha sido vista como la de completar a Kant respondiendo a la pregunta cómo es posible el conocimiento de las ciencias no naturales. La mayoría de estos autores funda las ciencias del espíritu en el modo de saber que es la *comprensión*, a diferencia de la *explicación*. Y a partir de ahí han establecido un criterio mínimo de separación entre la ciencias naturales y las espirituales o culturales. Sería injusto con este grupo de pensadores si no dijera que sus proyectos teóricos tienen grandes méritos y que agruparlos no debe pasar por alto que sus trabajos muestran diferencias muy notables.

Pero me limito a señalar que lo que Hegel ha llamado conceptualización, saber filosófico o concepto especulativo, apunta en última instancia hacia un *saber comprensivo-interpretativo* a diferencia de un saber *explicativo*. Con esto no digo nada nuevo, ya que son muchos los seguidores de Hegel que ya han destacado anteriormente este carácter de su propuesta. Menciono a Collingwood, Berlin, Gadamer, Taylor, entre otros. Como ellos también considero que el contenido que se mueve como sujeto expresa un saber que atiende no al origen externo, a consecuencias o a ejemplificaciones de leyes generales sino al sentido o a la esencia del objeto. El sentido es algo que no se conoce si salimos de la cosa misma. Conocer el sentido implica mostrarlo como presente en todos sus momentos. El sentido es una unidad significativa que se expresa en sus partes. Es así que se habla del sentido de una catedral medieval, de una época como el renacimiento, de un poema, de una constitución moderna o de una acción moral.

Wilhelm Dilthey destacaba que *comprender* algo es conocer su sentido. La *comprensión* supone también que conocemos al mundo desde lo ya conocido. Implica que lo que conocemos y quien conoce son partes del mismo mundo. Por eso es que la comprensión siempre ha sido entendida como un modo de saber que supone un llamado "círculo hermenéutico" (Heidegger). Sin embargo, el conocimiento que Hegel defiende para la filosofía no es uno de comprensión y nada más. Y es que para Hegel no hay ciencia del espíritu sin *exposición*. Lo que quiere decir que la comprensión tiene que ser expresada, y eso es la *interpretación* en su forma más desarrollada. En otras palabras: si bien para conocer lo espiritual el que conoce es parte de lo que se conoce, es decir, que ese saber es necesariamente autoconocimiento-comprensivo, esto no basta para fundar una ciencia filosófica ya que la objetividad de ésta radica en la exposición de sus contenidos. La exposición conceptual en Hegel exige con absoluta necesidad una forma o estructuración formal de los contenidos. Por eso es que Hegel la llama *método* o exposición de lo abstracto a lo concreto. A la luz de esto es que se puede decir que los que apoyándose en el neokantianismo aún limitan el saber de lo espiritual a la simple comprensión, tal vez representan sin proponérselo un retroceso frente a la posición de Hegel.

13. El examen de realidades espirituales como son el derecho, el arte, la religión, la historia universal, el pensamiento particular sobre la naturaleza y al pensamiento puro mismo, fueron los que mediante el método especulativo Hegel elevó a ciencia filosóficas particulares. Aunque fiel a la tradición de la filosofía que nos llega desde Platón y Aristóteles, a la hora de defender la superioridad del saber conceptual Hegel no propone que toda disciplina conozca desde el concepto. No propone que la ciencia natural y las ciencias más formales alteren su modo de saber. Propone más bien que nos acerquemos a lo espiritual desde el concepto; que sólo este puede darnos el conocimiento que no confunde a la naturaleza con la otra realidad que nace a partir del surgimiento de la conciencia y cuya particularidad es lo que llama unidad de sentido en sus partes; es la realidad cuya necesidad es interna. De ahí que ni las magnitudes matemáticas ni las relaciones de causalidad y leyes resultan suficientes para conocer ese tipo de realidad. Los enfoques que atienden a la necesidad externa tienen su derecho en muchos campos de la realidad, pero ya no pueden dar cuenta de la necesidad interna hay que dar con un saber que atienda lo espiritual y exponga su necesidad interna. Esa es la función del saber filosófico.

La historia de la filosofía demuestra que es cuando se pasa por alto esta distinción entre necesidad externa y necesidad interna que entonces la filosofía pierde su verdadera autonomía, ya que se la defiende como un saber que se nutre de aquellas disciplinas que cuyos modos de saber se limitan a destacar la necesidad exter-

na como la necesidad sin más. Dos capítulos de esta confusión son el positivismo y el intento del racionalismo de hacer filosofía según el orden geométrico. Para ambos el saber filosófico defendible es únicamente el que atiende a la necesidad externa, provenga ésta del contenido empírico o derive de la secuencia de lo formal.

Para concluir este punto añado lo siguiente: tanto para Kant como para Hegel la naturaleza como tal no puede dar una experiencia de la libertad. Para lograrlo, según Kant, hay que abandonar el mundo de lo sensible y acceder a “conocer” la realidad suprasensible. Pero esto no implica en Hegel un escepticismo, ya que la libertad es la esencia de lo espiritual y sí se la puede conocer. La libertad de lo espiritual consiste en la “necesidad interna” que lo define. Esa necesidad es la que expresa el concepto especulativo al conocer que el predicado es progreso desde sí mismo, que la *libertad* es estar en lo otro como en uno mismo. Y es esa libertad la que el saber no encuentra en la naturaleza sin más. Para Hegel la naturaleza muestra en sus distintos saberes el anuncio de lo que no es, anuncia la libertad del espíritu. Pero ella no es el reino del concepto.

14. Aunque se acepte al menos la plausibilidad de esta relación tan estrecha entre el concepto y lo espiritual y la cual defendemos como una de las varias maneras posibles de llamar la atención a la actualidad del planteamiento de Hegel, parece que nada de lo dicho responde todavía a uno de los reparos más conocidos contra Hegel. Me refiero a que se ha señalado una y otra vez que la exposición de Hegel es extremadamente limitante porque tanto en su aspecto formal como en su aplicación, capta *únicamente* la forma absoluta de lo espiritual. De esta manera la forma se traga necesariamente a la riqueza o diversidad del mundo y del contenido.

Aprovecho para llamar la atención a que esta objeción tan difundida entre los críticos de Hegel, pasa por alto que el saber filosófico atiende a diferentes contenidos como son la historia, el derecho, la religión, etc. Es decir: según el contenido hay diferentes ciencias filosóficas. Y quien se somete a una ardua lectura sistemática de esas ciencias en el sistema de Hegel, y nos las conoce mediante exposiciones panfletarias, sabe muy bien que esos distintos contenidos expresan de manera distinta a la forma. Los contenidos juntos configuran una evolución teleológica hacia la forma pura, que se logra en la forma espiritual más completa, el pensamiento puro. Por eso es que muchos lectores de Hegel no se cansan de admirar el enorme contenido real que tiene sus exposiciones. Pero no creo que esto deba ser visto como simple casualidad o simplemente como resultado de un mejor uso del método. Por el contrario, que sea una exposición con contenido real es parte del método mismo. Si el saber especulativo muestra al contenido mismo como sujeto,

el contenido no puede desaparecer frente a la forma lógica. Lo que trato de señalar es que no es casualidad o suerte el que en las exposiciones de Hegel aparezca el contenido real sino que se desprende, como exigencia, del fundamento mismo del saber especulativo y conceptual.

15. Señalé que el *concepto especulativo* resume la esencia de un saber que no se apoya en causas o leyes sino que considera al objeto como un todo que deviene desde sí mismo. En el “Prólogo” de la *Fenomenología* especulativo y dialéctica son lo mismo. Pero cuando un materialista como Marx argumenta que toma de Hegel la dialéctica no se sigue que respalde lo especulativo. Por esta razón entiendo que para clarificar la polémica que introdujo el materialismo a partir de Feuerbach y Marx sea recomendable empezar por distinguir entre una dialéctica *especulativa* propia de la filosofía (digamos por lo pronto: de la filosofía idealista) y una *explicativa* más propia del razonamiento científico tradicional. Esta distinción coincide con la que el propio Hegel establece en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* entre *pensamiento dialéctico* y *pensamiento especulativo*. Dialéctica es la simple referencia mutua entre dos opuestos; mientras que lo especulativo es la captación de la identidad y diferencia de los opuestos. Y como inferior a estos dos modos de captación se encuentra de acuerdo a Hegel el modo de pensar dialéctico que se llama *escepticismo*. En realidad, el escepticismo es la verdadera antítesis del modo de conocimiento que Hegel defiende y se entiende que haya tratado de refutarlo empleando sus mejores argumentos. De acuerdo a Hegel la esencia del concepto para el escepticismo consiste en negar toda afirmación y rechazar que se pueda pasar de una negación a una afirmación. El escepticismo se nutre del inmenso poder que tiene la negación frente al discurso del otro. De esa manera niega cualquier afirmación del otro reduciéndola a la nada. Y para ser consecuente el escéptico mismo no afirma nada. En definitiva, este pensar es hostil tanto a la dialéctica especulativa como a la explicativa, ya que considera a la determinación cualquiera que esta sea como una barrera del saber. Representa una renuncia al saber y sabemos que en su expresión antigua culmina con una sabiduría que supuestamente se la protege con la afasia, con el *silencio*.

Hegel se enfrenta al escepticismo (“Introducción” a la *Fenomenología*) cartesiano y considera que ahora el poder de la negatividad que representa el punto moderno del yo pienso (del yo que mediante la duda y la libertad rechaza todo contenido) adolece de una deficiencia: por colocar al yo por encima de los contenidos se incapacita para atender la verdad de los contenidos mismos. Y es que no basta con declarar que una opinión o contenido es verdadero si se ajusta a la convicción de la conciencia y no a la de la autoridad externa. Es decir, la propia convicción no cambia necesariamente el contenido de una opinión equivocada. En fin, el criterio



cartesiano de la propia convicción tampoco contiene necesariamente la consigna que conduce al verdadero escepticismo, a saber, el que capta que el contenido que resulta de un saber no verdadero no tiene que pasar a ser una simple nada. Pero alcanzado este punto la verdad le pertenece al contenido y no al yo que duda.

16. La distinción entre dos formas de dialéctica puede prepararnos para examinar un capítulo importante dentro de la última etapa de la filosofía moderna. Superior al intento de los neokantianos, y con esto vuelvo a la polémica que anuncié un momento atrás, debe considerarse la posición que Marx defendió en varios de sus escritos para pensar la ciencia de lo social en general. En gran medida dicha superioridad descansa en su empleo de la dialéctica. Cuando Marx se prepara para escribir su obra principal, *El Capital*, y exponer su crítica a la economía política, señala muy convencido que sin dialéctica no es posible una tal crítica. Nadie discute que en ese contexto Marx está aceptando la aportación de Hegel respecto del problema de la metodología científicamente correcta para el conocimiento de lo social en general. Pero tal expresión de Marx en su *Capital* ha llamado la atención porque no parece cónsona con la crítica a la metodología hegeliana que aparece en sus primeros escritos. Debemos hacer un esfuerzo por aclarar esta ambigüedad y anticipo que alrededor de ella gira la diferencia definitiva entre la metodología de uno y del otro.

Adelanto que mi tesis general resumida es que si es correcta la distinción entre dialéctica especulativa y dialéctica explicativa, lo que puede concluirse es que Marx aplica la dialéctica especulativa mayormente cuando expone las categorías que ya la economía política había elaborado. No se puede negar que el resultado de esa aplicación resulta una crítica a esa ciencia. Ahora bien, fuera de ese nivel Marx parece seguir siendo partidario más de una dialéctica materialista explicativa. Y así como no tiene sentido confundir ambas dialécticas tampoco lo tiene la sugerencia de Engels de que los marxistas deban leer a Hegel para alcanzar una *explicación* de lo social.

Aunque no es necesario tomar en este momento posición respecto a la separación entre un Marx juvenil y otro maduro, sí llamo la atención a que sus llamados primeros escritos ofrecen un testimonio impresionante de la conciencia que Marx tenía de que la metodología de Hegel y la de la ciencia tradicional marchaban por caminos diferentes. En una sección de los *Manuscritos* del 1844 Marx comenta sobre la *Fenomenología* de Hegel y advierte allí que la filosofía de Hegel está en "oposición a la ciencia inmediata no filosófica, o en oposición a los conceptos no filosóficos del ser. Hegel contradice los conceptos usuales de estas ciencias". Los escritos de ese primer período contienen igualmente expresiones como que el ins-

trumentario hegeliano, principalmente cuando cayó en manos de sus discípulos, no parecía servir para la constitución de una "ciencia real y positiva"

Una lectura serena de los más conocidos y relevantes pasajes de Marx nos permite concluir que lo que tan temprano en el desarrollo de las ideas de Marx no parecía ser tan útil en el instrumentario de Hegel no era la dialéctica sin más, sino más bien, por un lado, su carácter *idealista*, es decir, la reducción del saber a contenidos del pensamiento y, por el otro lado, su carácter *especulativo* en cuanto reducía lo particular a una simple *manifestación* de la sustancia. La sustancia como la expresión del contenido que se mueve de forma inmanente era desenmascarada por el joven Marx como la abstracción en la que lo particular como tal desaparecía. El supuesto de esta crítica a la especulación (Véase: *Manuscritos* del 1844 y *Sagrada Familia*) era que si se reconocía algún mérito a la abstracción, lo particular se perdía de vista. Claro está, la ciencia real y positiva que Marx buscaba fundamentar no podía renunciar a las abstracciones, así lo reconoce bien pronto en su *Ideología alemana*. Pero aun cuando se reconozca el valor de las abstracciones en la ciencia falta delinear la función específica que tienen a la hora de conocer a un mundo social que está estructurado a la manera de "todos orgánicos". Para conocer y exponer el contenido de todos o unidades orgánicas no es suficiente un enfoque que considere la abstracción únicamente como lo que se infiere (generalizaciones) a partir de lo particular.

17. Es innegable que a Marx tardó tiempo en reconocer dos aspectos bien importantes: que sin dialéctica no es posible una ciencia crítica y que Hegel ha formulado la forma o la estructura esencial de la dialéctica. Ahora bien, mi posición es que estos señalamientos no serían suficientes para mostrarnos el verdadero legado de Hegel si lo dialéctico de un método agota en señalar que, por ejemplo: respecto al estudio de la producción económica y el resto de la sociedad en general lo que es efecto también puede ser causa y viceversa, es decir, que los factores superestructurales son capaces también de ejercer influencia sobre la base económica. Frente a explicaciones mecanicistas y metafísicas que ven sólo lo económico como lo determinante en la vida social, esa regla de la influencia mutua es un paso bien positivo. Y se le puede llamar dialéctica. Engels, el colaborador de Marx, no se cansó de advertirle a los propios seguidores de Marx que leyeran a Hegel para que comprendieran que lo que es causado es también causante. Por consiguiente, lo social contiene en cada uno de sus componentes (la religión, el arte, la política, lo económico) innumerables causas. Y aparte de que para Engels la economía sigue siendo el factor determinante en "última instancia", resulta obvio que a lo más que alcanza ese juego de múltiples causas y efectos es a la categoría de acción recíproca (*Wechselwirkung*) entre las partes. Ahora bien, el conocimiento del todo

no se agota en el saber de la reciprocidad de sus partes. La llamada reciprocidad de los factores no es lo mismo que el significado o la unidad del todo. Repito: la regla de la reciprocidad o comunidad de efectos y causas explica mejor que si nos atenemos a un único factor causal. La reciprocidad es la categoría superior del orden de las relaciones entre los fenómenos; pero es una comunidad de fenómenos enlazados por la relación efecto y causa (Kant). Pero esta relación causal superior no agota todo el aspecto de la unidad o del sentido del objeto mismo, el cual es el objeto de referencia para una dialéctica no explicativa sino especulativa o interpretativa.

18. Mientras que algunos seguidores de Marx no han visto con claridad la diferencia entre esencialmente ambas dialécticas, hay otros que a la hora de defender la influencia de Hegel sobre Marx lo que hacen es modificar la dialéctica hegeliana para adaptarla a supuestos explicativos. Ciertamente que el método de Marx es más dialéctico si como, lo hace Max Horkheimer, se le añaden factores como lo psicológico (como punto medio entre la base y la superestructura). Pero esto no lo hace más hegeliano si a la larga lo que se busca es confirmar que de esa manera la causalidad es más rica y compleja. Claro está, atender a lo psicológico es una aportación ya que tanto para Hegel como para Marx lo psicológico queda sin gran mención al momento de dar cuenta de la dinámica social. Sin embargo, el punto que quiero aclarar es que el añadir sin más factores no necesariamente supera los límites de una dialéctica explicativa, más bien la confirma. La verdad es que si para Hegel su dialéctica es un modo de saber no explicativo, entonces aplicar su dialéctica no puede reducirse a añadir más factores causales o a simplemente apreciar que los efectos son también causantes.

Pienso especialmente en Engels quien luego de la muerte de Marx aconseja a los marxistas leer a Hegel para alcanzar una visión más completa de la relación de la base económica y los aspectos de la superestructura. Engels observó con mucha razón que las investigaciones de él y Marx habían puesto el acento en la deducción de las representaciones a partir de los hechos económicos. Y habían descuidado el aspecto formal, "el modo en que surgen esas representaciones". La distinción de Engels entre contenido y forma no resulta absolutamente clara, pero parece que refiere, en el mejor de los casos, al aspecto dinámico o de codeterminación que posee cada esfera de la producción y en especial cada representación (ciencia, arte, jurídico, la religión, etc.) en vista de su forma o configuración propias. Sin embargo, esta iniciativa no rinde todo el fruto que pudo haber rendido. La razón para ello es que una vez descubierta la forma de las representaciones, lo que le interesa a Engels es mostrar cómo el conocimiento de la forma facilita entender la influencia, limitada o no, que ejercen sobre su origen. Me parece que el

interés de Engels en la forma no se sostiene con independencia del interés en el origen y las determinaciones de los factores. Y, claro está, el interés en la forma es el que conduciría a atender con mayor rigurosidad a los significados de las representaciones.

19. Ahora bien, el conocido *coqueteo* con la dialéctica hegeliana que Marx defiende en *El capital* del 1867 junto a la aplicación que practicó un poco antes en la "Introducción" del 1857 a su otra obra del 1859 (*Contribución a la crítica de la economía política*) (tal coqueteo) parecen ir más allá de la propuesta de su amigo Engels. Considero que estos dos escritos dan testimonio del esfuerzo realizado por Marx por combinar dos enfoques que él mismo había mantenido separados y hasta considerado incompatibles. Si Marx echa mano del recurso inventado por Hegel de la exposición de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, es porque de lo contrario no podría resolver el problema de conocer y exponer una realidad (modo de producción) que por más antecedentes históricos que muestre y por más proyecciones que contenga como posibilidades futuras, lo primario es que esa realidad es individual, es particular y exige conocerla como un "todo orgánico". Es obvio que Marx estuvo más conciente que Engels de que si el objetivo de la ciencia es conocer la realidad social-histórica no solamente como una sometida a la evolución sino como una que está configurada como un todo unitario u orgánico, entonces no se puede prescindir de aquella aportación Hegel que llamó el *concepto* de la filosofía. Y ese concepto no es aquél que la ciencia tradicional emplea para conocer las generalidades que pueda contener lo histórico, o para proyectar falsamente a lo particular como si fuese lo universal. En otras palabras: si Marx toma prestado el concepto es para exponer al todo en su particularidad y con relativa independencia de su carácter histórico-evolutivo. Marx encontró en Hegel la posibilidad de exponer al todo (a la producción moderna) desde un nuevo orden lógico. Y lo que ese orden lógico comunica es la configuración del sentido que caracteriza a ese todo que es la producción moderna.

20. No se entiende bien la magnitud de esta polémica sobre el método general de la ciencia social si se pasa por alto que ya antes en sus escritos juveniles Marx mostraba, aunque tímidamente, un respeto o una admiración controlada por la exposición hegeliana. Este mismo respeto fue el que se conservó y le rindió frutos a la hora de emprender la tarea de escribir el *Capital*. Hegel le proveyó la idea del orden correcto para la exposición o conceptualización de realidades espirituales. Marx entendió que la producción material era una de estas realidades espirituales. Al Marx distinguir el "orden lógico" de las categorías de su "orden temporal", puede exponer la historia lógica del modo de producción moderno a partir de las

categorías de la economía política. Captó en el orden lógico la posibilidad de ofrecer una exposición en la que las categorías de la economía política formasen “un todo artístico”, es decir, que comunicara primero que nada el sentido o el principio que anima a ese modo de producción como un todo o unidad orgánica.

Es correcto que en *Das Kapital* los tránsitos lógicos están acompañados de los materiales históricos. Este fue el consejo de Engels para que la exposición de Marx no luciera tan difícil a idealista. Pero no se puede olvidar que la exposición de lo simple a lo complejo utiliza un grupo de recursos o herramientas que permiten el paso *inmanente* de una categoría a otra. Lo que principalmente vincula una categoría con otra son relaciones de “expresividad” y de “oposiciones que se resuelven. Es haciendo uso de esos recursos de esta herramienta especulativa que Marx distingue entre *valor* y *valor de cambio* y a partir de ahí penetra hasta el corazón mismo de la economía política clásica y logra una crítica a base de que el trabajo es al mismo tiempo una relación social pero que lógicamente considerada expresa dos determinaciones contrarias: es capacidad de trabajo y es fuerza de trabajo. El salario compensa a la fuerza de trabajo, pero la capacidad queda disponible para originar la plusvalía en sus diferentes expresiones como son la renta, el interés y la ganancia industrial.

Marx siguió el consejo materialista de su amigo Engels y acompañó estratégicamente ese orden lógico con el contenido del orden histórico. Pero siguió este consejo no porque aceptara que lo lógico reproduce abstractamente a lo histórico, que la exposición de lo simple a lo complejo reproduce el mismo orden que en el tiempo surgen los conceptos de una ciencia, sino porque no quería renunciar a la concepción de que las categorías son las expresiones en la conciencia científicas de la realidad social y que por consiguiente era necesario evitar la impresión de que se operaba como la “filosofía” que entiende que los tránsitos lógicos son puramente conceptuales y no reales.

El resultado de esa estrategia es una metodología que al menos en los momentos decisivos integra tanto el nivel lógico como el histórico. El primer tomo de *El Capital* es el mejor ejemplo de esta integración. Las categorías de la ciencia económica (valor, dinero, capital, salario ganancia, etc.) son expresiones de la realidad social, pero tienen tanto una interioridad como una exterioridad. Para demostrar lo primero se acude a la dialéctica especulativa hegeliana. Pero para mostrar la exterioridad se destaca el origen histórico de esas categorías. Casi todo el *Capital* de Marx es el ir y venir de un lado a otro de la doble estrategia metodológica, de una dialéctica a otra.

21. Este ir y venir se anuncia ya en la “Introducción” del 1857. Es correcto que, por un lado, la producción es vista por Marx como un todo orgánico que sólo se puede captar si se emplea la dialéctica hegeliana. Cuando Marx describe la relación entre la producción, la distribución, el cambio y el consumo, emplea un lenguaje altamente especulativo para destacar la unidad y la diferencia de estos momentos del todo orgánico. Pero por el otro lado, al mismo tiempo la relación de las partes dentro del todo parece que se reduce a una de reciprocidad.

Antes de Marx publicar su obra del 1859 toma la decisión de retirar su “Introducción” y la sustituyó por el “Prólogo” que redactó en el 1859. Este “Prólogo” constituye el mejor ejemplo de una dialéctica reducida a una función explicativa que considera entre las partes del todo un relación de funcionalidad y causa y efecto entre la superestructura y la base económica. Pero lo que evidencia este “Prólogo” y otros textos es que cuando Marx abandona la esfera de la producción y de las categorías que científicamente la describen, y se enfrenta al hecho más amplio de que la social es un conjunto de aspectos económicos, jurídicos, éticos, etc., ya no coquetea con una dialéctica que describe la relación de dichos estos aspectos como una de partes como *expresión* de un mismo principio o una misma categoría. El todo orgánico que ya no es la producción sino la sociedad se reduce ahora a una relación de partes que no reconducen a su vez a un principio. Es un todo diferente al orgánico como tal pues permite que una parte sea la privilegiada en vista de ser dominante en términos de influencia.

22. Del todo que es la sociedad se pasa al todo que es la historia universal de la humanidad. El estudio de la llamada *historia universal* ha sido otro de los intereses que comparten idealistas y materialistas. Junto a su *Filosofía del derecho* los estudiosos del idealismo alemán ha considerado a la *Filosofía de la historia universal* de Hegel como un magnífico ejemplo de la conceptualización especulativa. Al mismo tiempo se debe señalar que la demostración de que la razón rige astutamente al mundo ha sido considerada por algunos de sus críticos como una exageración de la mentalidad filosófica. Pero lo innegable es que brilla como mérito indiscutible la capacidad especulativa del autor para organizar el inmenso material histórico y exponerlo como el proceso del concepto o principio de que la libertad es el sentido de la historia universal.

Respecto a la historia universal los escritos de Marx son bien fragmentarios y lo que digamos aquí debe ser visto como una reconstrucción de lo que Marx tal vez tenía en su ente. Esos escritos demuestran que aunque nunca pensó atenerse a un llamado principio único para comprender la historia universal, sí estuvo conciente de que la historia universal exigía entenderla como una unidad. La pregunta es si

en cuanto unidad la historia universal exige un conocimiento que no renuncie del todo a lo interpretativo. En primer lugar, Marx defendió que el concepto mismo de historia universal era una consecuencia de la expansión de un mercado que une en un mismo tiempo y espacio a diversas formaciones sociales que se han sucedido a lo largo del tiempo real. Si algún criterio existe para conocer la unidad extensiva de esos modos de producción es la propiedad. Son formaciones sociales y modos de producción que se les define como modos distintos de establecer relaciones de propiedad. En otras palabras, la propiedad es el criterio que Marx siempre empleo para organizar la serie de los modos de producción. Hay una formación social primaria cuyo fundamento es la propiedad colectiva y otra secundaria cuya base es la propiedad privada. Los distintos modos de producción son especificaciones de esa dos formas de propiedad (por ejemplo, la esclavitud antigua, el feudalismo y el capitalismo son modos dentro de la formación secundaria). De la misma manera hay distintas sociedades que son modificaciones dentro de un mismo modo de producción. Y por supuesto, hay una tercera formación social que en el futuro integrará los principios de lo colectivo y lo individual.

Hasta aquí llego Marx con la interpretación de la unidad de la sucesión histórica a que nos refiere la historia universal. Hay pues una cierta unidad de la historia y hay diferenciación que está bastante cerca de la visión especulativa. Pero en lugar de Marx exponer esa sucesión real como una del concepto de propiedad que se mueve de lo simple a lo complejo, destacó más bien que es a partir del conocimiento crítico de la sociedad real actual que podemos entonces conocer el pasado de esa historia, que podemos conocer los otros modos de producción. Esos modos de producción subsisten con independencia pero también el mercado los integra y pasan a ser partes del todo unitario que es el modo moderno de producción. De ahí que sea el conocimiento del presente el que nos da un primero acceso al conocimiento del pasado. Y ese primer acceso al pasado es a la manera de las partes dentro de un todo orgánico. Como ya se señaló, una vez dentro del todo orgánico Marx emplea como recurso de exposición el movimiento lógico de las categorías que expresan esa parte del todo y la relación de reciprocidad de esas partes.

Claro está, el modo actual de producción tiene su historia en los antiguos modos de producción y también tiene su devenir. Pero de acuerdo a Marx lo que más adecuadamente permite conocer ese carácter de resultado del modo moderno y su futuro no es un principio en cuanto tal sino la explicación de la dialéctica entre base económica y superestructura.

23. A pesar de las diferencias que hemos apuntado entre Marx y Engels, ambos están de acuerdo en que el método de Hegel es insuficiente. Por tal razón más que abundar en los diversos matices especulativos y explicativos de la posición de Marx cuando estudia la producción, la sociedad capitalista o la historia universal de la humanidad, concluyo preguntando por la razón que tiene el materialismo para declarar su incapacidad para aceptar que el saber que la filosofía propone apoyada en el idealismo es un saber insuficiente.

Donde mejor ha lucido siempre el modo especulativo que defiende Hegel (y antes de él otros como Hume, Voltaire, Montesquieu, etc.) es al nivel del conocimiento del significado histórico de una época: ¿cuál es el sentido del periodo histórico que se conoce como el Renacimiento?; o ¿cuál es el principio que permite conocer al carácter y la cultura de un pueblo?. Conocido ese principio, digamos la libertad, debe resultar una exposición que muestre cómo cada aspecto de una época o pueblo manifiesta ese principio común que los une como momentos de un mismo todo. Es correcto que conocer una realidad o una época histórica desde un "principio" sirve muy bien al propósito de interpretarla o caracterizarla. Esa es la esencia del saber especulativo. Marx estudió ese aspecto del concepto filosófico pero nunca le pareció ser un saber suficiente para agotar todo el interés de la ciencia que promovía.

Desde sus *Tesis sobre Feuerbach* escritas en el 1845, Marx argumentó a favor de una metodología que de alguna manera integraba un interés que no estaba bien protegido por la dialéctica especulativa, a saber: el interés en un mostrar la posibilidad de un mundo futuro distinto. Marx echó de menos ese interés *extrateórico* tanto en Hegel como en los mejores representantes de la economía política clásica. A toda metodología, fuese de la filosofía o de la economía tradicional, que evidenciara una ausencia conciente o no de ese interés, Marx la identificó como ideológica, a saber, como aportadora de la eternización y sacralización del presente.

No sería difícil mostrar que en el acento que Marx pone en lo histórico y en las deducciones y explicaciones pragmáticas de los contenidos de la conciencia, se revela el interés en mostrar que esa formas son transitorias y alterables. Es para defender ese interés en el cambio del mundo Marx funda su materialismo no en la naturaleza sino en la *praxis humana*. Su mensaje es que es la *praxis* la que nos salva de la contemplación del saber y la que nos abre el camino hacia el cambio de las circunstancias.

Para fortalecer esa defensa de la *praxis* como una dimensión que nos conduce al mundo real fuera de la teoría y del concepto, Marx dirige también su crítica a la manera como el movimiento dialéctico especulativo concibe las llamadas contra-

dicciones o la relación entre los opuestos. A todas luces Marx entendió que mediante la *reconciliación* de lo opuestos que defiende lo especulativo se proyectaba al nivel lógico mismo un interés puramente contemplativo. Y todo menos una reconciliación era lo que a Marx interesaba para explicar la relación entre determinados aspectos de la base económica y la superestructura y de las luchas ideológicas y de clases sociales. Marx no quería ver ahí reconciliación de los opuestos. Esto aclara por qué Marx parece defender muchas veces una visión de los contrarios donde la ley suprema no es, como decía Hegel, la igualdad de lo desigual o la mediación de los puestos sino la desigualdad y la mayor verdad de un extremo frente al otro. Marx señalaba que, por ejemplo, ciencia y religión, democracia y monarquía no son reconciliables, ya que para la ciencia la religión es falsa, y la monarquía es igualmente falsa desde la democracia. Es obvio que la captación de una tal relación necesita de una dialéctica no especulativa que admita que los verdaderos opuestos no se reconcilian sino que se anulan o se aniquilan. Es como si la sobrevivencia y conservación de un opuesto implicara, más tarde o temprano, la muerte del otro.

Efectivamente, si la dialéctica en general tiene que ver con la captación de las realidades espirituales lo que hay que aclarar es qué tipo de cambio y muerte padecen, cuál es su destino. La posición de Hegel en su *Fenomenología* se resume en esta cita del "Prólogo": "la muerte es lo más terrible... pero la vida del espíritu no es la vida que se intimida ante la muerte y se conserva pura ante la desolación sino la que sabe soportarla y se mantiene en ella". Para la dialéctica de Hegel la muerte es la nada. Pero la "nada" no es nada sino que es algo, es determinación y contenido, y por eso en su *Lógica* Hegel deriva de la nada el devenir y el por-venir del ser. En cambio, una dialéctica que considere a un opuesto como nada resucita un escepticismo que ha perdido todo interés en reconocer lo otro.

24. La conclusión de todo lo que he comentado es lo siguiente:

El carácter interpretativo que expresa el concepto en Hegel y su fundamentación idealista son inseparables. El contenido que marcha de lo simple a lo concreto, lo que Hegel llama su dialéctica especulativa, expone el sentido o el significado de la sustancia espiritual y se nutre de su referencia a sí mismo y no a una realidad exterior. Resulta lógico que cuando se quiera atacar al idealismo de Hegel se argumente diciendo más o menos que fuera del movimiento de los contenidos del pensar existe una realidad social. Lo que no se justifica es reducir la dialéctica de Hegel a una que capta las relaciones de las partes como simple reciprocidad.

b. Lo más relevante de lo que he dicho es lo siguiente: considero que la conmemoración de la publicación de la *Fenomenología* ofrece una magnífica oportunidad

para testimoniar que esta polémica sobre la diferencia entre Hegel y Marx sigue teniendo vigencia. Sobre todo nos orienta en aquél camino que queda por recorrer hacia una metodología que unifique lo explicativo y lo interpretativo, que armonice el interés cognoscitivo por el origen y la forma o el sentido del objeto

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 4 de junio de 2008*