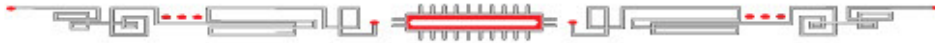


Hegel: Los fundamentos del poder. Hegel: The foundations of power.

Eligio Meza Padilla
Correo electrónico: meza-2007@hotmail.com



Resumen

En este trabajo tratamos aspectos no aludidos por la prolongada controversia suscitada por el pensamiento de Hegel. Abordamos el problema principal de la filosofía moderna de donde se desprende la concepción y método hegelianos, destacamos la importancia excepcional de la dialéctica y su tránsito del idealismo hegeliano al materialismo marxista, la contribución original de Ludwig Feuerbach a éste último. El cambio del súbdito al ciudadano por el naciente Estado nación, la concepción hegeliana del Estado y las duras críticas de Popper con intentos malogrados de atribuirle la autoría intelectual de los totalitarismos. Damos cuenta de la idea grata de Hegel sobre la naciente clase empresarial y su respectivo Estado.

Palabras clave: Concepción filosófica, método dialéctico, Estado.

Summary

In this work we deal with aspects not alluded to by the prolonged controversy provoked by Hegel's thought. We address the main problem of modern philosophy from which the Hegelian conception and method emerges, highlighting the exceptional importance of the dialectic and its transition from Hegelian idealism to Marxist materialism, the original contribution of Ludwig Feuerbach to the latter. The change of the subject to the citizen by the nascent Nation State, the Hegelian conception of the State and the harsh criticism of Popper with failed attempts to attribute the intellectual authorship of totalitarianism. We give an account of Hegel's pleasant idea about the nascent business class and its respective State.

Keywords: Philosophical conception, dialectical method, State.



Concepción y método

En este trabajo vamos a partir de la concepción filosófica y método hegelianos y, en la medida que avancemos, nos daremos cuenta de la complejidad y densidad del pensamiento de Hegel y cómo en algunos momentos parecen entrecruzarse o coincidir el hegelianismo y el marxismo, como cuando en uno y en otro se parte del problema principal de la filosofía moderna, aunque uno le dé prioridad al pensamiento y el otro a la realidad natural.

No pretendemos negar ni olvidar la dura crítica que hace Marx a Hegel iniciada en las obras "En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho" y en "Crítica de la Dialéctica y la Filosofía Hegelianas en General" y, cómo a partir de esa crítica profunda, se creó todo ese cuerpo teórico conocido como Marxismo.

El pensamiento de Hegel ha sido muy controvertido tanto por pensadores de su tiempo como por los de la actualidad; en estos últimos haremos referencia al polémico Karl R. Popper, a George H. Sabine y un poco al marxista Dymnik. La controversia sobre el hegelianismo ha durado más de un siglo y aún está vigente. Nosotros nos proponemos analizar aspectos de esa prolongada controversia hasta ahora no aludidos ni abordados con el enfoque prevaleciente en el presente trabajo.

Para comprender la concepción y método hegelianos necesitamos partir del problema principal de la filosofía que planteó por primera vez Hegel en la época moderna sobre qué es primero el espíritu o la realidad material.

"El principio de la filosofía moderna [...] tiene delante de sus ojos la contraposición entre el pensamiento y la naturaleza, como una contraposición consciente." "La filosofía se desdobra, por tanto, en

las dos formas fundamentales [...] que son las de una filosofía realista y las de una filosofía idealista. Es decir, se desdobra en una filosofía según la cual la objetividad y el contenido del pensamiento nacen de las percepciones, y otra para la cual la verdad tiene como punto de partida la independencia del pensamiento" (Hegel, 1981: 206 y 207).

A este respecto dice Federico Engels, "el pensar y su producto discursivo, la idea son lo primario, y la naturaleza lo derivado, lo que en general sólo por condescendencia de la idea puede existir" (Engels, 1885: 362).

Hegel parte, entonces, de que primero existe el espíritu o la idea absoluta a la que a veces también le atribuye eternidad. Este punto de partida da lugar al sistema hegeliano en el que "lo principal del desarrollo propio no es el hombre, sino sólo su "conciencia," lo que "Marx castiga sin piedad: "Hegel ha puesto el conocimiento absoluto en el lugar que le corresponde a la realidad humana" (Dunayevskaya, 1976: 38).

El espíritu, el pensamiento, en Marx tuvo un principio y éste se ubica en el origen del hombre. Marx, por el contrario, afirma la prioridad material y luego el espíritu; la realidad material es inmensa en el espacio e infinita en el tiempo, de donde se concluye que para el pensamiento marxista la realidad material siempre ha existido y está en permanente movimiento, automovimiento: "la esencia del espacio y el tiempo es el movimiento, porque es universal; entenderlo significa expresar su esencia en forma de concepto" dice Lenin parafraseando a Hegel (Lenin, 1915: 239).

En Hegel la conclusión es inversa. Cuando surge la naturaleza y la sociedad, es porque la idea absoluta, en su incesante progreso, se enajenó, " algo así como una degradación de la idea" dice Engels, se desdobló y se materializó en naturaleza, en sociedad y por lo mismo en hombre en general y singular, en individuo: "la exteriorización

de la autoconciencia estatuye la cosicidad. La cosicidad, por lo tanto, no es en absoluto nada sustantivo, esencial frente a la autoconciencia, sino una mera *criatura*" (Marx, 1967: 58).

La esencia de la naturaleza y del hombre, tanto como individuo que como especie, es el espíritu absoluto, la idea absoluta. En palabras de Marx: "la abstracción no tiene más remedio que superarse, y arriba así a una esencia que es cabalmente lo contrario de ella: a la naturaleza" (Marx, 1967: 66). La esencia, en el pensamiento hegeliano es espiritual, es racional y, por lo mismo, está regido por la razón. Marx expresa la esencia hegeliana de esta manera: "el espíritu, este pensamiento que retorna a su propia cuna [...] se encuentra y se relaciona consigo mismo es el espíritu absoluto, es decir, abstracto, cobrando así su existencia consciente, la que a él le corresponde. Pues su existencia real es la abstracción" (Marx, 1967: 53).

Más adelante veremos cómo se empezó a resolver a favor del materialismo esta contradicción en la filosofía moderna. Por ahora digamos que ni el idealismo prescinde de la realidad material, ni el materialismo prescinde del espíritu. La única diferencia al principio es que uno parte de que primero es realidad material y el otro de que primero es la idea absoluta, el espíritu. Del punto de partida dependerá una concepción o la otra y su respectivo método y, de estos, su capacidad explicativa.

A la pregunta de si esa realidad es cognoscible por el hombre, tanto el pensamiento marxista como el hegeliano responden afirmativamente, porque es lo que tienen en común en su respectiva teoría del conocimiento. En Hegel es así porque al conocer la realidad son uno y lo mismo, es la esencia de la realidad es desenajenarse, es retornar a sí mismo. Esto lo podemos

entender mejor si tomamos un ejemplo del mismo Hegel cuando habla de la *forma* y el *contenido*: "la forma en su significación más concreta es la razón en cuanto que conocer conceptual y el *contenido* es la razón en cuanto que esencia substancial de lo ético así como de la realidad natural, siendo la identidad consciente de ambas la idea filosófica" (Hegel, 1820: XXIII).

Cuando el espíritu en constante movimiento se expresa en materialidad natural o social es porque "sólo así puede ocurrir que el espíritu viva consigo mismo al *vivir* en el *otro*." La evolución del espíritu consiste en que en él, "el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí" [...] "Este volver a sí de él, puede considerarse como su meta suprema y absoluta" (Hegel, 1981:8).

Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra —lo que acaece eternamente— [...] tiende solamente hacia un fin: "que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo, que confluya consigo mismo;" empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo "para encontrarse a sí mismo, para retornar a sí. Solo de este modo alcanza el espíritu su libertad; pues sólo es libre lo que no se refiere a otra cosa ni depende de ella" (Ídem).

La vasta obra producto de los años investigados por Hegel tiene como parte medular la libertad: "La bandera del espíritu libre que está consigo mismo y, por cierto, en la verdad, y que sólo en ella está consigo mismo." "Esta es la bandera que sostenemos y bajo la cual servimos" (Hegel, 1970: 439). El espíritu entonces, tiene que ser libre y estar en la verdad. Estos atributos se perciben más en el espíritu humano: "El hombre no es, por naturaleza, tal como debe ser; es sólo por un proceso de transformación que llega él

a la verdad” (Hegel, 1970: 446). Este proceso de transformación constante, permanente nos lo confirma un hegeliano cuando dice: “ni en el pensamiento, ni fuera de él existe un objeto dado, totalmente hecho” (Garaudy, 1974: 174).

Para Hegel la verdad es “movimiento, proceso y dentro de él, quietud; la diferencia, allí donde existe, tiende siempre a desaparecer, produciendo así la unidad total y concreta.” [...] La verdad es pues concreta y, sus determinaciones son la libertad y la necesidad.” [...] Es de comprenderse, entonces, cuando sigue: “el espíritu es libre dentro de su *necesidad* y sólo en ella encuentra su libertad, del mismo modo que su necesidad descansa en su libertad.” [Hegel, 1981: 30,31] Federico Engels al referirse a la concepción de necesidad de Hegel lo hace de la siguiente manera: “En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que además de existir, es necesario y lo que empieza a hacerse irreal se explica porque es “despojado” de toda necesidad (Engels, 1986: 356).

En la concepción hegeliana de la verdad como proceso, como movimiento llama la atención cómo se expresa Federico Engels en esta cita:

“En Hegel, la verdad que debía de conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, sólo haya que aprenderse de memoria; ahora la verdad residía en el proceso mismo de conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia, que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en que sólo le reste cruzarse de brazos y sentarse a admirar la verdad absoluta conquistada. Y lo mismo en el terreno del conocimiento filosófico, en los demás campos del conocimiento en el de la actuación práctica” (Engels, 1974 (1888): 357).

Puede ocurrir, continúa Hegel, “que la libertad sea una libertad abstracta, al margen de la necesidad; esta libertad falsa es la arbitrariedad y, por tanto,

cabalmente lo contrario de sí misma, una sujeción consciente, una vacua figuración de libertad, la libertad puramente formal” (Hegel, 1993: 30-31). Si para Hegel todo está en movimiento, como bien lo describe Engels, el resultado de una fase, es, como punto final de esa fase, al mismo tiempo, el punto inicial y primero de otra fase de la evolución. Se presenta entonces periódicamente, constantemente, lo que él llama en otra parte un volver a empezar: “sino que *ahora* –y este ahora dura siempre– hay que comenzar absolutamente desde el principio, y que el mundo [...] sólo debe esperarse sobre semejante inventar, profundizar y fundir *actual*” (Hegel, 1993 (1820): IX). Cita con frecuencia a Goethe, como lo veremos mas adelante, y Engels cita a los dos como “verdaderos júpiter olímpicos” cada cual en su campo, aunque nunca se desprendieron de lo que tenían “de filisteos alemanes.”

Todo lo anterior no impedía a Hegel “desplegar dentro de este campo una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro” (Engels, 1974: 359). Pues bien, al citar en este caso, el de un volver a empezar, Hegel a Goethe le da la razón a este cuando dice: “lo formado toma siempre, inmediatamente, una nueva forma, la materia que al formarse, adquiere un forma, pasa a ser, de nuevo materia para una forma, nueva [...] “lo convierte en algo más desarrollado y más profundo” (Hegel, 1993: 31).

Si la verdad es concreta y el espíritu verdadero está en constante movimiento porque la esencia del espíritu es la acción, nos podemos preguntar ¿cómo es que en esa acción sucede la concreción? Hegel responde: “El ser en sí y el ser para sí son los momentos de la actividad” Marx también dice, en uno de sus escritos cuando iniciaba la crítica a Hegel, que el ser en sí es el ser “en potencia” y el ser “para sí” es el ser en la acción. De Hegel también

tomaría estos conceptos cuando diferencia a la “clase en sí”, de la “clase para sí” más o menos con el mismo significado todavía. La unidad del ser en sí y del ser para sí, esta unidad de lo distinto, continúa Hegel es precisamente lo concreto, pero no sólo se concreta la actividad; también es concreto el ser en sí, el sujeto que inicia su existencia desplegando esa actividad. “Finalmente, el producto es algo tan concreto como la actividad misma y lo que comienza” (Hegel, 1993: 29).

Lo concreto “es la unidad de distintas determinaciones”, dice Hegel; lo mismo es para Marx, y Lenin alude a esta concepción de lo concreto: “Es una vieja proposición que lo uno es lo múltiple, y, en especial, que lo MÚLTIPLE es lo UNO...” (Lenin, 1915: 113) sin analizar aquí, cómo repercute el que tengan diferente punto de partida: la idea absoluta en una concepción, y la realidad material en la otra. De la misma manera que analiza lo concreto, lo hace también de su opuesto, lo abstracto; “cuando la verdad es abstracta no es tal verdad. La sana razón humana tiende a lo concreto [...] la filosofía huye de lo abstracto como de su gran enemigo y nos hace retornar a lo concreto” (Hegel, 1993). Al situarnos en esta parte de la reflexión de Hegel vemos la posibilidad de volver al punto de partida hegeliano y recordar que con frecuencia la idea absoluta es también eterna: el hombre es impulsado a lo interior y abstracto, y lo *espiritual* ha sido considerado como distinto a lo *temporal* (Hegel, 1970: 446). En otra parte parece reiterar cuando dice; “sólo lo vivo, lo espiritual, se agita dentro de sí, se desarrolla” (Hegel, 1993: 32).

En Hegel como en otros pensadores no se puede separar el método de la concepción. Sin pretender hacer tal separación, ense-

¹ En ese tiempo la filosofía comprendía muchas disciplinas como el derecho, la historia, el Estado la realidad social inmediata, etcétera.

guida pondremos el acento en el método aunque tengamos que aludir tangencialmente a su concepción.

Para explicar “lo que hoy somos en la ciencia” Hegel recurre a la tradición y la describe como algo que transcurre por sobre todos los sucesos que perecen y la compara como una cadena sagrada que al mismo tiempo que conserva nos hace llegar lo que anteriores generaciones han creado. Esta tradición, dice, es “una corriente viva, fluye como un poderoso río, cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen.” Como podemos observar la ciencia y el espíritu absoluto son lo mismo y le interesa el análisis del espíritu universal que no se está quieto; “no se hunde nunca en esa quietud y en esta indiferencia por la sencilla razón de que, por su concepto mismo, su vida es acción” [...]. Tal acción tiene una premisa, “una materia existente sobre la que se proyecta y que [...] esencialmente elabora y transforma” (Hegel, 1993: 9).

La contradicción en la dialéctica hegeliana

Si la esencia del espíritu universal es el movimiento permanente, ¿cómo sucede, y cómo se explica que lo único permanente sea el movimiento? Empecemos por enunciar que el movimiento es *automovimiento* cuya trayectoria es de lo inferior a lo superior, de lo sencillo a lo complicado, de lo simple a lo complejo, como diferentes fases de un mismo proceso que nunca nos llevará a un círculo y menos “vicioso”. Visto así, podemos decir que el movimiento se convierte en desarrollo, y el automovimiento lo es, porque tiene como fuente permanente la contradicción: “Hay que pensar el cambio puro o la *contraposición en sí misma, la contradicción*.” En la diferencia interna lo opuesto no es solamente uno de dos, “si no que es

lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo.” Este cambio pasa a ser para el entendimiento, la ley de lo interior” (Hegel, 1981: 97-100). Sobre la contradicción hegeliana Marx dice inicialmente lo siguiente: “lo que hay de grande en la fenomenología de Hegel y en su resultado final –la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador– es, por tanto, de una parte, el que Hegel concebía la autogénesis del hombre como un proceso” (Marx, 1967: 62).

En esta parte analizamos cómo Marx concibe la contradicción dialéctica sobre la base de la realidad material y la contrapone manifiestamente a la contradicción dialéctica de Hegel quien la concibe en la idealidad, como el cambio puro en la idea absoluta. El primero tiene como presupuesto lo material, para el segundo es el espíritu su presupuesto; “La permutabilidad del presupuesto y los agentes mediadores es la manifestación última de que el *automovimiento* es incesante” (Dunayevskaya, 1989: 53). Lenin resume y sintetiza la contradicción estudiando la dialéctica de Hegel: “Brevemente, la dialéctica puede definirse como la doctrina de la unidad de los contrarios. Es así como se capta el meollo de la dialéctica, pero eso requiere explicación y desarrollo” (Dunayevskaya, 1989: 186).

Federico Engels, comentando a Hegel piensa que el espíritu humano tiene la necesidad imperecedera de superar todas las contradicciones y se coloca en el supuesto de que estas hayan sido superadas: “hemos llegado a la llamada verdad absoluta, la historia del mundo ha terminado, y, sin embargo, tiene que seguir existiendo, aunque ya no tenga nada que hacer, lo que representa, como se ve, una nueva e insoluble contradicción” (Engels, 1974 (1888): 360).

La máxima elaboración de la ley de la contradicción la expone Hegel en su Ciencia de la Lógica, pero tiene elaboraciones previas y desde el principio en su libro la Fenomenología del Espíritu al que Marx aludió como “cuna y secreto” de la filosofía hegeliana. Para dar cuenta de una de esas elaboraciones recurramos a esta larga cita:

“vemos [...] un movimiento cuya trayectoria es la siguiente: 1° indico, el ahora, que se afirma como lo verdadero, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado. 2° ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retomando así a la primera afirmación: el ahora es.” “La superación [...] es al mismo tiempo un negar y un mantener” (Hegel, 1981: 68, 72).

La superación, como tantas categorías y leyes no le fueron indiferentes a Marx y Engels; de ésta se expresa de la siguiente manera: “un papel peculiar desempeña por tanto, la superación, en la que se entrelazan la negación y la conservación, la afirmación” (Marx, 1958: 62). En referencia a la misma categoría Engels lo expresa de una manera entendible para todo mundo: “destruir críticamente la forma, pero salvando el nuevo contenido logrado por ella” (Engels, 1974 (1888): 362).

Para continuar con la contradicción hegeliana recurriremos a una exposición didáctica: “el capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por ésta; del mismo modo de que el fruto hace aparecer la flor como falso ser de allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla” Las diferencias que observamos entre capullo y flor o entre ésta y el fruto las hace incompatibles y, al mismo tiempo se eliminan entre sí. Son, a la vez, momentos de una unidad orgánica y lo que tienen en común es que son todos necesarios, “y esta igual necesidad es cabalmente lo que constituye la vida del

todo" (Hegel, 1981: 7-8).

Es posible que esta manera didáctica de ilustrar el movimiento dialéctico donde el capullo es *refutado* y el fruto hace aparecer a la flor como *falso* ser haya dado lugar a que le atribuyan a Hegel la idea de la dialéctica como tesis, antítesis y síntesis, pero ya es muy conocido que esa es la concepción de la dialéctica de Schelling y no de Hegel. No obstante lo aclarado, intelectuales como Karl R Popper distorsiona la dialéctica de Hegel. Veamos lo que dice "Ese desarrollo tiene lugar dialécticamente vale decir, con un ritmo de tres tiempos. En primer lugar, se sustenta una tesis; ésta producirá una crítica, y sus adversarios, al afirmar su opuesto, darán forma a la antítesis; por fin, al afirmar su opuesto, dos concepciones, surge la síntesis, es decir, una especie de unidad de los opuestos, una especie de avenencia o conciliación alcanzada sobre un plano más elevado" (Popper, 1957: 231).

La dialéctica hegeliana se distingue de otras de su tiempo y anteriores, en que la fuente del automovimiento es la contradicción. En ella "no quedó finalmente más que la pura actividad de la interioridad (y) en el pensamiento [...] El hombre no es libre cuando no piensa, pues en tal caso se relaciona con algo otro" (Hegel, 1970: 457-458) Concibe al ser humano y, en particular, se concibe a sí mismo con una fe inquebrantable en la capacidad humana para llegar a conocer la esencia misma de todo lo existente, en donde no hay "fuerza capaz de resistir el valor de un espíritu dispuesto a conocerla: no tiene más remedio que ponerse de manifiesto ante él y desplegar ante sus ojos, para satisfacción y disfrute suyo, sus profundidades y sus riquezas" (Hegel, 1981 (1816): 5).

De la misma forma, en otra parte, nos dice cómo nos legaron el conocimiento racional. A los pensadores anteriores a él, los

trata como "héroes de la razón pensante" porque han sabido analizar, escudriñar, "han sabido penetrar en la esencia de las cosas, de la naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios." (Hegel, 1981 (1816): 8). Esta y otras expresiones "heréticas" han hecho pensar a estudiosos de Hegel, que resumió veinticinco siglos, según nos dice Dunayevskaya, de movimiento del pensamiento humano, se hizo ateo a pesar de haber estudiado en un seminario para ser ministro luterano de la Alemania de su tiempo. Aquí apelamos a la interpretación de un hegeliano sobre esta expresión herética de llegar a la esencia de Dios: "Lo que aquí Hegel llama Dios es el ser en su totalidad concreta, la presencia de lo infinito en lo finito, de la Idea en lo real, la dialéctica por la cual el ser abstracto se vuelve a la realidad total, única y concreta de la Idea" (Garaudy, 1974: 212).

Es importante preguntarnos ahora, cómo concibe la razón en la que tiene tanta fe y confianza. En su filosofía de la historia, casi al final, cuando hace su propia interpretación de la ilustración después de Kant dice: "A estas determinaciones universales fundadas así en la conciencia actual, a las leyes de la naturaleza y al contenido de aquello que es justo y bueno se les ha dado el nombre de razón. A la efectividad práctica de estas leyes se les ha llamado ilustración" (Hegel, 1970: 460).

Dialéctica: el tránsito del idealismo al materialismo

Cuando Hegel estaba redactando la "Fenomenología del Espíritu" eran momentos muy complicados en su entorno y en su persona. Los problemas personales eran de orden sentimental por las relaciones con su concubina, madre de su hijo natural y de los de ella misma, así como los problemas económicos para unos y otros. Los problemas de su entorno eran

los propios de la entrada de Napoleón a la ciudad de Jena en donde él estaba viviendo. Su más reciente biógrafo (2002) dice que “toda su prolongada formación se ha efectuado en el siglo de las luces y de la Revolución” (D’Hondt, 2002: 149).

Después de la crítica de Ludwing Feuerbach en “La Esencia del Cristianismo”, a la que aludiremos brevemente en su contenido más adelante, le siguieron un conjunto de críticas a su obra de la más variada índole. Varios de sus adversarios vieron su filosofía como una teología; unos decían que era una teología filosófica y otros que era una filosofía teológica, y añadían unos u otros: “Este juego del pensamiento consigo mismo [...] fructificará en el sistema final de Hegel. Adversarios más perspicaces sabrán adivinarlo. Desafiarán al filósofo a que elija: ¿teología o filosofía?” (D’Hondt, 2002: 53).

Hay otros que “oponen así un “joven” Hegel, inventivo y audaz, a un “viejo” Hegel, cuya mente esclerotizada rumia perezosamente las antiguas conquistas intelectuales. Primero un revolucionario y al final un filisteo, un advenedizo, ¡qué decadencia!” (Ídem. 152). El biógrafo que ironiza de esta manera, leyó las críticas de Marx y la de Engels que hicieron por separado y aclara: “esto es lo que importa: en Jena su personalidad se libera y se afirma. Se trata de un nuevo nacimiento” (D’Hondt, 2002: 155).

Desde su primer libro va planteando una nueva lógica, diferente a la creada por Aristóteles enriquecida y sistematizada por pensadores posteriores; esa nueva lógica, que lo mismo puede exponerla de forma sistematizada y rigurosa, que de manera simple, sencilla: “una lógica rara y profundamente modificada, en el sentido clásico y en el sentido moderno del término: la dialéctica.” Para ilustrar una exposición sencilla veamos la siguiente definición

“saber la contradicción de la unidad y la unidad en la contradicción, en esto consiste el saber absoluto: y la ciencia estriba en saber esta unidad en su completo desarrollo por sí misma” (D’Hondt, 2002: 166). Esta “ciencia” es la dialéctica que expone sistematizada con el nombre de Ciencia de la Lógica.

El pensamiento de Hegel, visto en su conjunto, fue prevaleciendo sobre el de todos los académicos y filósofos de su tiempo, de sus contemporáneos; se volvió avasallante para sus discípulos, académicos y filósofos posteriores, entre ellos Karl Marx, Federico Engels y Ludwig Feuerbach.

Ahora veamos cómo Carlos Marx, estudiante de derecho, a los dieciocho (18) años de edad se refiere a Hegel en su Carta al Padre:

“Al llegar a Berlín [...] me dediqué con desgano a visitar lugares raros, tratando de hundirme en la ciencia y en el arte [...] como correspondía a mí y a toda mi evolución anterior, puramente idealista y sentía ante todo, la necesidad de ocuparme de la filosofía” “De nuevo me hice cargo de que sin filosofía no se puede penetrar en los problemas [...] había leído algunos fragmentos de la filosofía hegeliana, cuya grotesca melodía barroca no me agradaba [...] terminaba yo por donde comenzaba el sistema hegeliano, y este trabajo [...] que me causó infinitos dolores de cabeza”; no se podía imaginar cómo esta obra “pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del enemigo,” y termina su referencia a Hegel así: “durante mi enfermedad, estudié de cabo a rabo a Hegel y a la mayoría de sus discípulos” (Marx, 1982: 6-11).

Este mismo Marx estaría haciendo una severa crítica a la Filosofía del Derecho, a la Dialéctica y a la Filosofía hegeliana en general, ocho años después, en 1844. Nos hace ver cómo los críticos del hegelianismo no lograban ser tales porque no se podían desprender de ese pensamiento filosófico en buena parte por carecer de toda crítica para consigo mismo. Quien es bien tratado por Marx es Ludwig Feuerbach de quien dice: “es el único que man-

tiene una actitud seria, una actitud crítica, ante la dialéctica hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en ese terreno; es, en general, el verdadero superador de la vieja filosofía” (Marx, 1967: 512).

Es importante destacar algunas síntesis o resúmenes de este filósofo extraídos de su libro ya mencionado, “La Esencia del Cristianismo”, y ver cómo sintetiza Marx algunas de las críticas a la filosofía y dialéctica hegelianas de este distinguido autor. Vamos a ver el contenido de esta obra en palabras del propio Feuerbach. Establece una diferencia entre razón iluminada y razón natural y, dice, que la colisión entre estas dos últimas razones es inevitable. Termina esta parte diciendo: “De esta manera la diferencia entre fe y la razón se convierte en un hecho psicológico” (Feuerbach, 1971: 8).

Afirma que la esencia de la fe no consiste en la coincidencia de la razón con la fe, sino exactamente en su diferencia; aspira a demostrar que “los misterios sobre-naturales de la religión tienen por base verdades muy sencillas y naturales [...] la religión es dramática por su naturaleza.” [...] “En esta obra -continúa- las imágenes de la religión no serán convertidas en ideas [...] ni serán convertidas en cosas; sino que serán consideradas como imágenes, vale decir, que la teología será tratada no como una pragmatología mística, tal como lo hace la mitología cristiana, ni como antología, tal como lo hace la filosofía especulativa religiosa, sino como patología psíquica.” (Feuerbach, 1971: 9). Describe el cristianismo de su época de esta manera: “El cristianismo de hoy no tiene otros testimonios que los de su sordidez y raquitismo. Si acaso aún poseyera algo, no lo tendría por sí mismo, pues vive de la limosna del pasado” (Ídem: 10).

En este libro demuestra el hecho “de que el secreto de la teología es la antropología,

ha sido evidenciado hace mucho, a *posteriori* por la historia de la teología. La teología ha sido convertida desde hace mucho, en una antropología.”

De esta manera la historia ha realizado y convertido en un objeto de la conciencia lo que de por sí –y por ello el método de Hegel es completamente exacto e históricamente fundado- era la esencia de la teología.” (Feuerbach, 1971: 10). Y sin embargo “la esencia sobrehumana y sobrenatural del antiguo cristianismo sigue, a pesar de esto, por lo menos como un espectro, todavía en la conciencia de los hombres, aún en nuestro tiempo y religión, debido a la indecisión humana y a la falta de carácter” (Feuerbach, 1971: 10-11).

Solicita a los lectores de su libro no olvidar el “espectro actual,” ni perder de vista la “esencia original” y nos recuerda que por más que el contenido de su obra sea patológico o fisiológico, su objeto es “terapéutico y práctico.” Afirma lo anterior porque enseguida nos describe lo que él mismo llama “los males de nuestro tiempo:”

“El tono del “alto mundo social,” el tono neutro, sin pasión, rebosante de ilusiones y mentiras convencionales, es pues, el tono reinante, el tono normal del tiempo moderno, tono en el cual no solamente las cuestiones políticas –cosa que se comprende- sino también los asuntos religiosos y científicos, vale decir, los males de nuestro tiempo, deben de ser tratados. La simulación es la esencia del tiempo actual. El que dice la verdad es impertinente, un inmoral; en cambio el que en realidad actúa immoralmente, pasa por un ser moral; la verdad en nuestro tiempo, es inmoralidad. En una palabra: moral es solamente la mentira, porque ella esquivada y esconde el mal de la verdad o, lo que es lo mismo, la verdad del mal” (Feuerbach, 1971: 11-12).

Esta obra, principalmente, es recibida por Marx con un reconocimiento poco común en él de esta manera: “La grandeza de la aportación y la silenciosa sencillez

con que Feuerbach la entrega al mundo, presenta un sorprendente contraste con lo que por el contrario vemos en los otros” (Marx, 1967: 51). Cerca de cuarenta años después Federico Engels nos narra el impacto de esta obra: “Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto que todos nos convertimos en feuerbachianos.” Para darnos cuenta del entusiasmo con que Marx saludó esta idea nos remite a leer *La Sagrada Familia*, como en parte lo hemos hecho.

De las aportaciones de Feuerbach que Marx sintetiza en esa obra destaquemos dos:

“1) en haber probado que la filosofía no es otra cosa que la religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo; de que también ella, por tanto, debe de ser condenada, como otra forma y modalidad de enajenación del ser humano;”

“2) en haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia real, por cuanto que Feuerbach erige, asimismo, en principio fundamental de la teoría la relación social “entre el hombre y el hombre” (Marx, 1967: 51).

Después de que Marx nos evidencia y pone de manifiesto al fundador del verdadero materialismo, veamos cómo mediante el mismo pensamiento dialéctico nos damos cuenta del tránsito de la dialéctica idealista a dialéctica materialista. Hegel en su *Filosofía del Derecho* dijo lo siguiente:

“Lo que es racional es real,
Y lo que es real es racional.”

“En esta convicción descansa toda conciencia ingenua así como la filosofía, y de ahí parte ésta tanto en su consideración del universo *espiritual* como del *natural*” (Hegel, 1993 (1820): XX).

“¿No era esto, -pregunta Engels- palpablemente, la canonización de todo

lo existente, la bendición filosófica dada al despotismo, al Estado policiaco...? Así lo creía, en efecto, Federico Guillermo III; así lo creían sus súbditos.” Para Hegel no es así porque no todo lo que existe es real sólo por el hecho de existir (Engels, 1974 (1888): 356). Para él dice Engels citando a Hegel:

“La realidad al desplegarse, se revela como necesidad”

A partir de esta cita de Hegel, Federico Engels hace su reflexión de esta manera:

“Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y viable [...]. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y de todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional, se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer” (Engels, 1974 (1888): 357).

Destaca Engels que en lo anterior estriba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana: “en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre” (Ídem: 357). La historia al igual que el conocimiento, continúa Engels, no puede encontrar jamás un remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad. “Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, sagrado; en todo pone de relieve su carácter precedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer [...] “Ciertamente que tiene también un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases del conocimiento y de la sociedad, para su época y bajo

sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie” (Engels, 1974 (1888): 358).

Cuando Lenin estudia la Ciencia de la Lógica y trata de leer a Hegel desde el punto de vista materialista, recuerda este trabajo acabado de citar y dice: “Hegel es (según Engels) el materialismo cabeza abajo” (Lenin, 1915: 101). Nos hace ver que puede haber muchas definiciones porque cada cosa tiene múltiples aspectos y, entonces, podemos entender dos maneras de ver la misma dialéctica: “es la teoría que muestra como los CONTRARIOS pueden y suelen ser (cómo devienen) IDÉNTICOS” (Lenin, 1915: 106) y más adelante expone: “La idea de la conexión universal, multilateral, vital, de todo con todo, y el reflejo de esa conexión [...] en los conceptos humanos, que también deben de ser tallados, trabajados, flexibles, móviles, relativos, mutuamente vinculados, unidos en opuestos a fin de abarcar el mundo” (Lenin, 1915: 141) y concluye:

“La dialéctica de las cosas produce la dialéctica de las ideas, y no a la inversa” (Ídem. 196).

Al referirse todavía a Hegel sobre la transición de la idea lógica a la naturaleza, vuelve a Engels retomando a Hegel: “le pone a uno el materialismo al alcance de la mano. Engels tiene razón cuando decía que el sistema de Hegel era materialismo puesto al revés”. (Lenin, 1915: 221). Luego hace una comparación sobre la forma de abordar a Hegel entre Lasalle y Marx. “La diferencia con respecto a Marx: en Marx hay una mesa de material nuevo, y lo que le interesa es solo el movimiento desde Hegel y Feuerbach EN ADELANTE, de la dialéctica idealista a la materialista [...] y más adelante más allá de Feuerbach hasta el materialismo histórico

(y dialéctico)” (Lenin, 1915: 313-314).

Podemos ir cerrando esta parte diciendo que “El método dialéctico de Hegel contiene un “meollo racional” –la doctrina del desarrollo– que constituye el lado *progresivo* de la filosofía, [...] La idea del desarrollo es la más alta conquista de la filosofía hegeliana; esta idea precisamente es la base al método dialéctico” [...] “A Hegel pertenece la profunda idea dialéctica de que el proceso histórico está sujeto a leyes. La sociedad civil, el Estado, [...] han recorrido, según la dialéctica hegeliana, un largo camino de desarrollo” (Dybnik, 1965: 70, 88).

Pero “para Hegel el desarrollo no conduce a una solución revolucionaria de las contradicciones” (Ídem, 70) la interpretación revolucionaria de la dialéctica, como ya quedó dicho arriba, corresponde a los fundadores del marxismo. Para Marx y Engels la contradicción dialéctica se resuelve sobre la premisa, conclusión de ellos a la vez, de que todo lo que existe merece perecer; en este proceso, de fases o épocas sucesivas, la contradicción consiste en que las partes se atraen y al mismo tiempo se rechazan, no pueden existir una sin la otra, por ejemplo, el capital y el trabajo. Al atraerse prevalece la unidad y al rechazarse prevalece lo opuesto y, cuando esta contradicción se agudiza, se acentúa la tendencia a la eliminación recíproca, los opuestos se tornan irreconciliables, la parte de la contradicción portadora de lo nuevo niega a la otra, la supera. La superación es tal, porque no elimina del todo a la parte caduca, sino que destruye la vieja forma, y lo nuevo logrado por ésta es incorporado a lo nuevo de la parte de la contradicción, y ahora inicia una nueva fase o una nueva época del desarrollo.

Hasta aquí hemos visto el tránsito de la dialéctica del idealismo al materialismo.

En lo que sigue veremos el Estado de acuerdo con la concepción hegeliana.

El Estado

Nos parece importante empezar esta parte relacionando al hombre con el poder. Relación que parece sencilla a veces, otras muy complicada y de vez en cuando, también, una práctica impregnada de crueldad. Decía Hegel en 1820: “La expresión: *a quien Dios le da un cargo le da también entendimiento* es una vieja broma que en nuestro tiempo no puede tomarse en modo alguno en serio.” No lo podemos tomar en serio cuando un pueblo y, en particular, el Estado, han pasado desde su “situación infantil hasta su florecimiento” y luego “entra ahora en la historia universal, en parte también el período de decadencia y corrupción.”

En los períodos de tránsito de una modalidad de Estado a otra, o de un declive fatal de decadencia o corrupción, prevalece una descomposición social en la que la corrupción estatal, siempre latente, se fusiona fuertemente con la corrupción de su entorno social y aparece como una monstruosidad. En ésta se pone de manifiesto la criminalidad en toda su magnitud y la disputa por el poder no es contenida ni por principios ni por ninguna legalidad: la lucha por el poder se vuelve más virulenta, como nunca antes.

En el período analizado por Hegel, donde se transita del Estado representado por un monarca, al Estado moderno, y del súbdito al ciudadano, como lo veremos más adelante, lo describe en los términos siguientes: “Los asesinatos de reyes, las conjuraciones políticas y cosas semejantes fueron a menudo apoyadas y llevadas a término por sacerdotes” (Hegel, 1970: 445).

En varias ocasiones y en diferentes partes

de su obra, Hegel habla de un no-Estado. Por ejemplo en la introducción a la Constitución de Alemania dice: “Alemania ya no es un estado.” Lo dice en parte porque los constitucionalistas de ese tiempo no lo pudieron aprehender científicamente y también porque la “Disolución del Estado en Estados” impedía pensarlo como Estado y sólo por los vínculos existentes “en tiempos pasados, conservan una apariencia de unidad” (Hegel, 1981 (1802): 8-9).

Otra manera de expresar el no-Estado es cuando se refiere a lo que llama “pueblos sin historia” “Un pueblo no es todavía inmediatamente un Estado, y el tránsito de una familia, horda, tribu, multitud, etcétera, a la condición de Estado constituye la realización formal de la idea general en él. Sin esta forma el pueblo, como sustancia ética que es en sí, carece de objetividad que consiste en tener en las leyes [...] una existencia universal [...] válida para sí y para los otros, [...] su autonomía [...] resulta solamente formal, no es soberanía” (Hegel, 1820), es pues la soberanía la característica principal que se observa como requisito para ser Estado. En este mismo orden de no-Estado encontramos otras formas diferentes en que se expresa. Se “equivoca gravemente” quien “quisiera aprender” de lo que “debe suceder” “según las leyes”. Principalmente en esto, cuando todo marcha de manera distinta que las leyes, se reconoce la disolución del Estado” (Hegel, 1972: 12).

Su concepción de Estado, enunciada afirmativamente, contiene varios aspectos que requieren un tratamiento apropiado cada uno para lograr comprenderlo en su totalidad. En el caso que nos ocupa ese tratamiento no es por completo necesario por el objetivo que nos hemos propuesto en nuestro trabajo, sin embargo abordaremos lo suficiente para nuestra conclusión final de esta investigación.

Concibe al Estado como la realización de la libertad. “Lo primero con lo que nos encontramos es la oposición de que el Estado es la realización de la libertad y la teoría de que el hombre es libre por naturaleza, viéndose precisado a poner coto a su libertad individual, en su necesidad de formar parte de la sociedad y del Estado” (Hegel, 1970: 66). Al expresar la restricción individual en beneficio de la sociedad y del Estado puede ser interpretado, y de hecho lo ha sido, como quien comparte la teoría contractualista del Estado, pero no es así. En una discusión que tuvo sobre el pensamiento del Barón de Beccaria, autor de *“Los delitos y las penas”*, expuesta en su *Filosofía del Derecho* sobre la pena de muerte le decía estar en contra de ella, porque no concebía que alguien aceptara el contrato de que le quitaran la vida (Hegel, 1993: 350). Hegel responde: “sólo que el Estado no es en absoluto contrato [...] ni la *protección y seguridad* de la vida y la propiedad de los individuos como singulares es tan incondicionalmente su esencia sustancial, antes al contrario es el Estado lo más elevado que también reclama esta vida y esta propiedad misma, y exige el sacrificio de ellas” (Hegel, 1993: 350). ¿Por qué esa tamaño exigencia del Estado? Porque de acuerdo con el principio de que parte el pensamiento hegeliano, el Estado es la realización máxima alcanzada hasta ese tiempo por el espíritu absoluto.

Esta enunciación del Estado por parte de Hegel ha suscitado múltiples controversias en su tiempo y otras propias de la época moderna y más reciente. Karl R. Popper es uno de los más severos críticos de Marx y de Hegel. Para hacer un análisis de su crítica a Hegel necesitaremos un trabajo sólo para abordar concienzudamente lo que dice sobre Hegel y ese no es nuestro propósito ahora. Lo que vamos a destacar enseguida es la crítica que le hace en relación con el Estado. Podemos sintetizar

en tres puntos medulares de su crítica: a) la concepción del Estado en relación con el gobierno prusiano de Federico Guillermo III, b) la idea del Estado-nación como fuente de un nacionalismo exacerbado, y c) haber proporcionado el “arsenal” intelectual para justificar “los totalitarismos.” Uno va destacando estos puntos en el transcurso de la lectura de su texto comprendido en el capítulo doce de su vasta obra.

Afirma que la filosofía de Hegel “sufrió la influencia de los intereses del gobierno prusiano a cuyo servicio se encontraba” y este gobierno era absolutista al grado de insistir en la “subordinación de todo conocimiento a los intereses del Estado” (Popper, 1957: 227). Cuando incluye la concepción de Estado en la filosofía, parece como si probara que esa concepción la elaborara para justificar el absolutismo de ese gobierno prusiano, aunque también afirma que debido a sus concepciones filosóficas, fue llamado por ese gobierno para trabajar a su servicio.

Este punto ha sido muy controvertido y aquí aludimos a lo que su biógrafo nos narra cómo numerosas e importantes obras de Hegel fueron “condenadas a la clandestinidad” desde Tubinga hasta Jena en el período de 1789 a 1801 y continúa, “A él le hubiera gustado [...] publicar, darse a conocer, hacer que reconociesen su verdadero valor, ejercer influencia, pero no eligió pragmática y oportunistamente los temas apropiados. El ambiente en que vivía, y sobre todo las autoridades a las que debía someterse, eran alérgicos a sus ideas y sentimientos” (D’ Hondt, 2002: 158).

Nos describe la situación económica precaria de Hegel y cómo en 1805 lo nombran profesor extraordinario y exclama: “¡Extraordinario de veras! Es decir, sin sueldo, sin más retribución que la que le

concedían los mismos estudiantes” y “sólo en 1806, y gracias a la intervención personal de Goethe, recibió un salario anual de cien táleros” (Ídem: 168) y entra al punto controvertido de esta manera: “Hegel se esfuerza a veces en destacar los aspectos buenos del régimen reaccionario en la Prusia de Federico Guillermo III, no sabemos con qué grado de sinceridad” (D’ Hondt, 2002: 210).

Termina el autor aquí mencionando con un párrafo completamente opuesto a la crítica de Popper. “Lo que sorprendió a los primeros discípulos de Hegel en Berlín fue el aparente contraste entre una doctrina política subversiva y audaz en el fondo, aunque relativamente moderada en sus expresiones, y el carácter profundamente revolucionario de la manera general de pensar del filósofo, su dialéctica y su historicismo” (D’ Hondt, 2002: 211).

Federico Engels nos hace una interpretación opuesta también a la del crítico de Hegel a quien nos estamos refiriendo, Karl R. Popper. “aplicada al Estado prusiano de aquel entonces, la tesis hegeliana sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; [...] Los prusianos de aquella época tenían el gobierno que se merecían”. Después, ya con Federico Guillermo IV, cuando la ortodoxia reaccionaria se imponía “La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora, tratabase ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado existente” (Engels, 1974: 356,631).

Hegel el colectivista, dice Popper, concibe al Estado como un organismo y “siguiendo los pasos de Rousseau, que lo había dotado de una “voluntad general” colectiva, Hegel le suministra una esencia consciente y pensante, su “razón” o “espíritu”. Este Espíritu

cuya “esencia misma es la actividad [...], es, al propio tiempo, el colectivo *Espíritu de la Nación* que constituye el Estado” (Popper, 1957: 230).

Continúa Popper sobre Hegel: “El espíritu de la nación determina su oculto destino histórico, y toda nación que desee “emerger a la existencia” debe afirmar su individualidad o alma saliendo a la “Escena de la historia”, es decir, luchando con las demás naciones; y el objeto de esta lucha es la dominación del mundo” Enuncia algunos de los principios de Hegel y los adecua a sus propósitos y así, puede sacar la conclusión deseada: “todo aquello que es real o concreto en la actualidad existe por necesidad, y debe ser, a la vez razonable y bueno [...] el estado prusiano de existencia concreta es particularmente bueno” (Ídem: 230, 233).

No estará de más “reseñar [...] la forma en que Hegel hizo regresar el nacionalismo al campo totalitario que le había correspondido desde la época en que Platón sostuvo por primera vez que los griegos se hallaban con respecto a los bárbaros en la misma relación que los amos con respecto a los esclavos” (Popper, 1957: 242) “La Nación Estado, sigue Popper, es espíritu en su racionalidad sustantiva y en su realidad inmediata [...] es por consiguiente el poder absoluto sobre la tierra [...] El estado es el espíritu del propio Pueblo. El Estado concreto se halla animado de este espíritu en todos sus negocios particulares, en sus guerras y en sus Instituciones”. Hegel “reemplaza los elementos liberales del nacionalismo, no sólo con una adoración platónico-prusiana del Estado, sino también con la adoración de la historia, del éxito histórico”. “Hegel no solo inició un nuevo capítulo en la historia del nacionalismo, sino que le suministró una nueva teoría” (Ídem: 247).

Popper nos dice que este libro lo estaba

redactando en 1943, cuando “todavía era incierto el resultado final de la guerra”, lo que puede explicar “el tono apasionado y acerbo que lo que sería de desear”. Las presiones por querer explicar ese crucial momento histórico lo llevó a él y a muchos más a encontrar culpables. Asumiendo que Popper se encontraba en una situación llena de presiones, hemos destacado lo que nos parece más sobrias de sus propias reflexiones. Sin embargo si queremos hacer nuestras propias observaciones teniendo en mente la verdad de lo dicho por Hegel y distinguiendo lo que ha sido interpretación del propio Popper.

A los ojos que presenciaron esa guerra, Hegel les parece un colectivista y un filósofo que combate el liberalismo; lo primero porque no comparte la concepción Kantiana del Estado llamada contractualista y porque es el primer filósofo en cuya concepción ya no figura en primer orden el individualismo de Kant que sustentaba la sociedad por él analizada en especial en la “Crítica de la Razón Práctica” y que ha servido de fundamento para la existencia de diferentes liberalismos. Lo que destaca Hegel no es el individuo, sino el ciudadano que se realiza como tal, cuando es rescatado por el Estado y deja de ser súbdito del monarca, como ya lo hemos visto. Hegel nunca se propuso combatir el liberalismo porque él era un liberal de ese momento, como lo demuestra bien su mas reciente biógrafo Jacques D’Hundt; sólo que era un liberal diferente a sus contemporáneos aunque participara de las diferencias y desavenencias propias de quienes se organizan al amparo de esa liberalidad.

El desenlace de la Segunda Guerra Mundial y los acontecimientos que lo sucedieron nos prueban que se logró la paz con sus propias secuencias conflictivas y no se vio algo diferente que pudiera ser “su oculto destino histórico”, tampoco es

real que una nación al reafirmar su individualidad reafirme su alma, porque el “espíritu de la nación” es, en ese caso, la subjetividad que los hermana ante un peligro común en la guerra.

El nacionalismo de Hegel es el mismo del liberalismo porque, como lo hemos afirmado, se refiere a un Estado-nación que recién entraba a la historia abriéndose paso contra el absolutismo. Además si el Estado es el espíritu del pueblo y anima a sus negocios, a sus guerras e instituciones, es una manera de concebir el Estado desde el idealismo y por eso se percibe primero el espíritu, pero son los negocios particulares los que inspiran las guerras y a las instituciones. Estos grandes negocios fueron los impulsores del totalitarismo de Hitler y cuando Popper intenta responsabilizar a Hegel de los totalitarismos cae en un depróposito porque su interpretación de la concepción hegeliana de la nación y del Estado no concuerda con lo dicho por Hegel.

Este tema, referido al nacionalismo en la concepción hegeliana y el supuesto ataque al liberalismo de su tiempo, ha sido también muy controvertido. Por ejemplo, dice George H. Sabine, “una nación encuentra libertad, pues, librándose de la anarquía feudal y creando un gobierno nacional” (Sabine, 1965: 464). En cuanto a una “nueva teoría” del nacionalismo hegeliano, continúa: “fue la declaración clásica del nacionalismo en una forma que había descartado al individualismo y al cosmopolitismo implícito en los derechos del hombre” (Ídem: 767). La filosofía de Hegel “puso en evidencia consideraciones que el individualismo había descuidado” (Sabine, 1965: 474).

Precisa sobre el liberalismo cuando nos dice “su teoría del gobierno constitucional estaba, pues, de acuerdo con el liberalis-

mo al distinguir entre la autoridad legal y el poder personal” (Ídem. 483) y añade: “el hegelianismo fue un factor importante en la revisión del liberalismo inglés por los idealistas de Oxford” [...] “La desviación antiliberal de la teoría política de Hegel era tan remota a las realidades de la política inglesa que pasó casi inadvertida” (Sabine, 1965: 487).

Además, pone de manifiesto todo lo que está en el centro de la valoración del liberalismo: “La libertad se realiza, según Hegel, por el derecho abstracto a través de la propiedad privada, del contrato y de la reparación de la “injusticia”, es decir, del conflicto jurídico, del fraude y del delito [...] El carácter burgués de la teoría jurídica de Hegel aparece con toda claridad cuando él afirma que la propiedad realiza el derecho absoluto de la persona a apropiarse de todas las cosas; la propiedad, añade, es racional justamente porque es propiedad privada” (Dyannik, 1965: 92).

En la época en que escribe Hegel lo anterior, el pensador que había tomado en cuenta al pueblo en su concepto de voluntad general fue Juan Jacobo Rousseau de cuya obra Hegel hace su propia interpretación. Si el Estado se halla fundado en su libertad, quieren participar todos en su decisión y ante esta posibilidad Hegel concluye lo siguiente: “Los pocos deben representar a los muchos, pero a menudo lo que hacen no es sino pisotearlos. Por su parte, el dominio de la mayoría sobre la minoría no es menos una inconsecuencia” (Hegel, 1970: 465,466).

Esta idea, que parece contraponerla a las de Juan Jacobo Rousseau, la sigue desarrollando en diferentes obras y momentos de su vida productiva, por ejemplo, cuando dice: “constituye un presupuesto tan peligroso como falso eso de que sólo el pueblo está dotado de razón e intuición y sabe lo que es más conveniente;” al con-

trario, “lo que concierne al Estado es cosa de las mentes ilustradas, y no al pueblo” (Hegel, 1970: 69). En otra de sus obras, *Filosofía Real* esta idea parece llegar a una conclusión que no deja dudas a qué clase se adscribe la obra del filósofo y pensador alemán: “El estamento público trabaja para el Estado, el Espíritu se ha elevado a objeto general: hombre de negocios; [...] El verdadero hombre de negocios es en parte también un sabio” (Hegel, 1984: 208,222).

Si uno se pregunta; ¿Por qué concibe a los hombres de negocios como sabios? Podemos decir que porque ellos son la objetivación del Espíritu y esta se observa en la realidad social como los creadores y propietarios de la libre empresa privada, a la que alude de esta forma: “aquella propiedad había combatido la miseria de la época; había suprimido la limitación, con el lujo de sus regalos, y en ambos casos hizo de los humanos señores, y de su poder sobre la realidad, lo más sublime.” La época inspiró una vida mejor” (Hegel, 1972: 3). Marx se refiere a esta propiedad que combatió la miseria de la época en los siguientes términos: “Es en sí misma, ostensiblemente, el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de numerosos trastocamientos, de la decadencia experimentada por toda una serie de formaciones más antiguas de la producción social” (Marx, 1990: 206).

Esa “vida mejor” inspirada por la época de miseria es el capital que “anuncia desde el primer momento una nueva época en el proceso de la producción social” (Ídem. 207) y los más representativos de esa nueva época eran “los sabios hombres de negocios” según los concibió Hegel. Los hombres de negocios contemporáneos a Hegel lo impresionaron gratamente porque pertenece según su biógrafo, a una “pequeña burguesía” que merece “ser llamada intelectual.” “Clase social ascendente, como se suele decir, impulsada por

el decisivo desarrollo de la burguesía a la que sirve” (D’ Hondt, 2002: 30). Otro estudioso del hegelianismo dice sobre esto mismo: “Hegel en su carácter personal y en su pensamiento político, era antes que nada un buen burgués, con algo más que el respeto burgués habitual por la estabilidad y la seguridad” (Sabine, 1965. 482), como ya quedó establecido arriba.

Prometimos arriba ver el tránsito de la época del Estado representado por el monarca al Estado moderno, del súbdito al ciudadano y en lo que sigue describiremos como se dio ese proceso. Los príncipes fueron propietarios privados de bienes, dominios, jurisdicciones y del poder mismo que detentaban, por eso se lo heredaban normalmente al hijo primogénito, pero todo eso se transformó “en cosa estatal,” y “los poderes, actividades, deberes y derechos” ahora son “propios del Estado.” La transformación “de los derechos de los vasallos en deberes políticos” se llevó a cabo de modo diverso en los distintos reinos dependiendo de las diferencias particulares que se observaba en cada uno de ellos.

La aparición de los ejércitos permanentes en cada uno de esos nuevos Estados, se vio necesaria para que cada uno de ellos se pudiera defender de los peligros externos. La anterior nobleza también ocupó un lugar en este ejército porque fue la proveedora de oficiales y generales. El ejército permanente era una parte muy importante en la constitución del Estado alemán como lo explica con mayor amplitud y profundidad en la Constitución Alemana (Hegel, 1970: 448-449).

Los siervos experimentaron una libertad cuando pasaron a ser ciudadanos, dejaron de ser súbditos del monarca y ahora son ciudadanos con deberes y derechos con respecto al Estado; se desprendieron de la subordinación en que estaban en calidad

de siervos, pero no se liberaron por sí mismos, los liberó la naciente institución estatal y, por lo mismo, quedaron subordinados al mismo Estado. El biógrafo de Hegel se refiere a tal subordinación de esta manera: “Los súbditos no sólo sentían que se renovaba su dolor, sino que además se agravaba, y con lucidez también mayor, se sabían explotados, más oprimidos que antes” (D’ Hondt, 2002: 207). Por eso la liberación de los siervos, dice Hegel, “ocurrió posteriormente cuando apareció el pensamiento de lo que es justo en sí y por sí” (Hegel, 1970: 450).

Hemos afirmado que el Estado nación era el que estaba emergiendo en tiempos de Hegel y se formó un sistema de Estados con relaciones recíprocas entre ellos y las más frecuentes eran las conflictivas por diferentes intereses y “se enzarzan éstos en guerras diversas” porque el “verdadero interés de las guerras es ahora y siempre la conquista.” En ese momento el Estado nación “rebotaba salud y fortaleza” y la máxima expresión de éstas era la conquista. Guerreaban con frecuencia y el Estado nación “no admitía más que treguas” (Ídem: 451,453). Aquí podemos observar que la formación del Estado nación por iniciativa de la naciente clase empresarial, de la que está tratando Hegel, lleva ya desde su origen el germen de la guerra moderna como su imprescindible creatura.

En este ambiente de guerras variadas muchos estados perdieron y quedaron sujetos al dominio de los conquistadores, a leyes y costumbres que no eran las propias, y perdieron “lo que constituye su bien supremo: ser Estados independientes” (Hegel, 1972: 10). Contrasta con lo anterior cuando distingue a Federico II como el gobernante que inaugura realmente la nueva época y el “interés del Estado alcanza su universalidad y su máxima legitimación [...] Su obra inmor-

tal es un código, el derecho de su país” (Hegel, 1970: 459-460).

El espíritu absoluto, ya lo hemos dicho, tiene como máxima expresión el Estado hasta ese momento de la historia y éste ha liberado al siervo para que su libertad se manifieste como ciudadano; el ciudadano es libre dentro del Estado y, por lo mismo, el Estado es el garante del mayor derecho natural: la libertad, “y una nueva determinación de esta es la igualdad de derechos ante la ley” (Ídem: 462).

El gobierno, tiene que garantizar a la vez “que se realice el fin del Estado” al interior de la nación y consiste en que ésta, la nación, tenga asegurada su independencia “como una individualidad frente a otras” y el bien “de todas sus clases con lo cual viene a ser una administración” (Hegel, 1970: 465).

Apela, Hegel, a que los ciudadanos estén convencidos “de que las leyes y la constitución en general son lo inamovible, y la de que el supremo deber de los individuos es el subordinar a ellas sus voluntades particulares,” está plenamente convencido de que no hay nada más excelso ni más sagrado que el modo de sentir y querer del Estado,” afirma que aunque religión y Estado sean distintos, son “en su raíz, una y misma cosa, y las leyes tienen su máxima confirmación en la religión” (Hegel, 1970: 466).

La constitución, la organización del Estado alemán se había formado en una vida completamente distinta a la que le sucedió y a la que hay ahora, dice Hegel. La justicia, la sabiduría, y la fuerza y bravura del pujante Estado nación se corrompieron sin que cambiara su forma organizativa, pero “sus costumbres y sus condiciones ya extinguidas se expresan en la forma de ese cuerpo,” la nueva cultura desarrollada en su seno

marcó el fin de aquella época y la diferenciación claramente de la vida presente. Aquella actividad entró en declive por estar ya “aislada del espíritu del mundo.” Las leyes que conforman el cuerpo estatal han perdido la vitalidad que las animó porque no se ha sabido introducir en ellas “la vitalidad del presente.” Cada uno de los aspectos constitutivos del Estado han continuado con su propio desenvolvimiento, “se ha ocupado de sí mismo y en consecuencia, el todo se ha desmembrado; ya no existe el Estado” (Hegel, 1972: 12,13).

Para ir cerrando esta exposición haremos referencia a lo que parece una descripción de las partes constitutivas del Estado de su tiempo: se necesita un centro general en el que “se concentran los poderes más diversos,” como el conjunto de los asuntos extranjeros, los problemas que se han de abordar y resolver sobre el ejército, sobre las finanzas del Estado, la justicia, etcétera. En las discusiones propias de este momento sobre si tal o cual pueblo o país era un Estado, dice: “no hay que andar divagando mediante expresiones generales,” sólo hay que considerar “el volumen de poder que se le ha confiado a aquel que pretende llamarse Estado” (Hegel, 1972: 16,17 y 20).

A manera de conclusión

La filosofía hegeliana ha sido muy discutida, criticada con severidad y, al mismo tiempo, ha propiciado múltiples interpretaciones; en este contexto se han publicado varias biografías, unas con menos y otras con más investigación. Estamos en condiciones de captar su vida y su obra con sus propios contrastes, desde sus mezquindades humanas hasta su genialidad, sabiendo que sus motivaciones profundas permanecen, y tal vez así continúen, en la parte más oscura de su personalidad.

La reflexión aquí elaborada ha intentado

esbozar los principios esenciales que integran su concepción filosófica, y destaca como relevante y excepcional su método dialéctico, establece la diferencia de su dialéctica con respecto a la de sus contemporáneos amigos y adversarios intelectuales, resalta lo propio de la dialéctica hegeliana: al automovimiento por la contradicción interna de los fenómenos y procesos del espíritu.

Especial atención ha recibido el tránsito de la dialéctica del idealismo al materialismo y papel inicial que jugó Ludwig Feuerbach como el verdadero fundador del materialismo moderno; así mismo, la diferencia en cómo se resuelven las contradicciones del método dialéctico en el hegelianismo y en los fundadores del marxismo; la contradicción se resuelve de una manera revolucionaria sólo en los últimos.

Damos cuenta brevemente de uno de sus críticos y tangencialmente de dos analistas del pensamiento de Hegel todos del siglo veinte, uno desde un enfoque político y el otro desde una visión filosófica marxista, especialmente en lo que se refiere a cómo concibe el Estado a principios de la modernidad, en este punto se han concentrado críticas e interpretaciones de todo tipo, las críticas certeras nos han ayudado a comprender mejor a Hegel, en cambio, interpretaciones como la de Karl R. Popper, destacada en este trabajo por distorsionar hasta la exageración su concepción de Estado, intenta atribuirle la autoría intelectual de "los totalitarismos."

La línea que hemos expuesto en este trabajo es más modesta. Intentamos conducir a nuestros lectores hacia la idea de que el pensamiento de Hegel también ha servido de fundamento del poder. La polémica, a estas alturas ya estéril, de si Hegel es pensador burgués o premarxista, no la asumimos como propia aunque pongamos de relieve algún aspecto de ella. Para

nosotros el pensamiento de Hegel, es el de un ser humano con dificultades humanas mezquinas, pero genial; este pensamiento es para todos los seres humanos, como el lector y quien esto escribe, que tengan la determinación de hacer de su existencia un vida productiva y creadora.

Referencias bibliográficas

- D'Hondt, Jacques. Hegel biografía. Tusquets. Editores, S.A., Barcelona. 2002.
- Dunayevskaya, Raya. Marxismo y Libertad. Juan Pablos Editor, México. 1976.
- Dymnik, M.A. et. al. Historia de la Filosofía. Editorial Grijalbo, S.A., México. 1965.
- Engels, Federico y Marx, Carlos. Obras Escogidas en Tres Tomos, T.III. Editorial Progreso, Moscú. 1974.
- Feuerbach, Ludwig. La Esencia del Cristianismo. Juan Pablos Editor, México. 1971.
- Garaudy, Roger. El pensamiento de Hegel. Seix Barral, Barcelona. 1974.
- Hegel, G.W.F. Filosofía de la Historia. Ediciones Zeus. Barcelona (España). 1970.
- __ Filosofía Real. Fondo de Cultura Económica, México. 1984.
- __ Fundamentos de la Filosofía del Derecho. Libertarias/Prodhufi, S.A. España. 1993.
- __ La Constitución Alemana. Aguilar, S.A. de Ediciones. Madrid España. 1972.
- __ Lecciones sobre la historia de la filosofía. Fondo de Cultura Económica, México. 1981. Tomo III.
- __ Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía. Fondo de Cultura Económica, México. 1981. Tomo I.
- Lenin. Obras Completas. Tomo XLII.
- Marx, Carlos y Engels, Federico. La Sagrada Familia. Editorial Grijalbo, S.A. México. 1967.
- Marx, Carlos. El Capital. Tomo 1/Vol.1. Siglo Veintiuno, Editores, México. 18ª. Edición. 1990.
- __ Escritos de Juventud. Fondo de Cultura Económica, México. 1982.
- Popper, Karl R. La Sociedad Abierta y sus Enemigos. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 1957.
- Sabine, George H. Historia de la Teoría Política. Fondo de Cultura Económica. México, 1965.