

ÍNDICE

Editorial	7
<i>La Fenomenología del espíritu o la odisea del sujeto</i> <i>-Una visión panorámica-</i> por Rubén Dri	13
<i>Racionalidad de lo real y educación para la política</i> por Domenico Losurdo	49
<i>Dialéctica y dinero en Marx</i> por Rolando Astarita	83
<i>Trans-Formando Caminos</i> por Florencia Cendali, Sabrina Osowski, Alejandra Pagotto y Carla Wainszok	111
<i>Tensiones del sujeto moderno. Reflexiones</i> <i>desde experiencias de promoción de la salud</i> <i>con jóvenes en escuelas medias</i> por Pablo Francisco Di Leo, Ana Clara Camarotti y Ana María Mendes Diz	133
<i>La Auflösung de la obra y la génesis del</i> <i>arte semántico en Hegel</i> por María José Rossi	149
<i>De la dialéctica en Gramsci. O de cómo</i> <i>poner en movimiento vida y obra de</i> <i>un revolucionario que escribe</i> por Sergio Friedemann	167
<i>Historia e individuo en la crítica</i> <i>kierkegaardiana al sistema de Hegel</i> por Diego Baccarelli	191
<i>Hegel y Lacan: la lucha y lo imaginario.</i> <i>Las dimensiones de lo imaginario y</i> <i>lo simbólico en el paradigma de</i> <i>intersubjetividad desigual</i> por Maximiliano De Lorenzi y María José Rossi	205
<i>Reconocimiento e identidad: acerca de</i> <i>una axiología de la vida cotidiana</i> por Esteban Dipaola	215

NÚMERO 6

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



Diaporías en torno a Hegel

DIAPORIAS

NÚMERO 6

OCTUBRE

2006

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Quien pretende resolver bien una aporía
–*euporésai*– debe desarrollar adecuada-
mente la aporía –*diaporésai*– en cuestión.
Aristóteles



Diaporías en torno a Hegel

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 6 - OCTUBRE 2006

DIRECTOR

Rubén Dri

CONSEJO EDITOR

Diego Baccarelli

Pablo Francisco Di Leo

María José Rossi

Carla Wainszok

COLABORADORES

Rolando Astarita

Ana Clara Camarotti

Florencia Cendali

Maximiliano De Lorenzi

Esteban Dipaola

María Fernanda Domínguez

Sergio Friedemann

Esteban Ierardo

Domenico Losurdo

Ana María Mendes Diz

Sabrina Osowski

Alejandra Pagotto

Silvia Ziblat

DISEÑO

Pablo Francisco Di Leo

pfdileo@yahoo.com

DIAPORÍAS

Publicación de la Cátedra de Filosofía, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Av. Juan B. Justo 2726 1° F - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Telefax (00541) 4855-9814 - E-mail: diaporias@yahoo.com.ar

Diaporías 5 – Octubre 2005

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ
DIAPORÍAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



Dossier: Diaporías en torno al Estado *El sublime objeto estatal: una aproximación a la teoría del Estado en Marx desde la experiencia neoliberal argentina*, por Pablo Francisco Di Leo y Romina Ramirez / *La legitimación del estado en la tradición clásica y moderna*, por María José Rossi / *El Estado en la etapa de la denominada globalización. ¿Ha desaparecido el Estado?*, por Rubén Dri.

NÚMERO 5
OCTUBRE
2005

Materiales de cátedra: *Arte y filosofía en Hegel*, por Esteban Ierardo / *El representacionismo cartesiano entre Dios y el Sujeto (primera parte)*, por Diego Gabriel Baccarelli Bures / *Descartes y Durkheim: entusiasmados por la ciencia*, por Carla Wainszok, Sabrina Ossowsky y Alejandra Pagotto.

Otras diaporías: *Constitucionalismo entre los fuegos de la historia del Virreinato del Río de la Plata. Aproximación a la obra de Victorián de Villava*, por Esteban De Gori / *"Otro mundo es posible": el libro del Apocalipsis y la reconstrucción de la esperanza humana*, por Adolfo Abascal.

Diaporías 3 – Mayo 2004

ΔΙΑΠΟΡΕΣΣΑΙ
DIAPORÍAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



NÚMERO 3
MAYO 2004

Dossier: *Diaporías en torno al sujeto*

De sustancia a sujeto: lo teológico político entre Spinoza y Buber, por Silvia Ziblat / *El trabajo: condición humana, condición social*, por Diego Baccarelli / *Incidencia del 20 de diciembre de 2001 en la subjetividad*, por Rubén Dri / *Democracia delegativa versus república democrática: el papel del sujeto en tanto actor político*, por Hernán Pablo Toppi

Otras diaporías: *Artigas. El oberá pacaraí, "el señor que resplandece"*, por Esteban Ierardo /

Mariano Moreno y sus figuras del obrar estatal, por Esteban De Gori / *La Revista Argentina de Ciencias Políticas. Una esfera crítica*, por Graciela Bosch.

Materiales de cátedra: *La Fenomenología del espíritu y los Grundrisse -Hegel y Marx, el sujeto y el capital-*, por Rubén Dri.

Diaporías 4 – Septiembre 2004

ΔΙΑΠΟΡΕΣΣΑΙ
DIAPORÍAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



NÚMERO 4
SEPTIEMBRE 2004

Dossier: *Diaporías en torno a Kant*

A propósito de la pregunta kantiana ¿qué puedo esperar?, por Silvia Ziblat / *Naturaleza, guerra y paz en el pensamiento de Kant*, por Rubén Dri / *El anuncio y la renuncia: Kant y la tragedia en el conocimiento, la historia y la religión*, por María José Rossi / *El sueño de la razón produce monstruos*, por Carla Wainszok / *La estética kantiana y la experiencia de la belleza*, por Esteban Ierardo / *¿Una fenomenología en Kant?*, por Sebastián Carassai / *Rodolfo Rivarola y la redención kantiana de la política*, por Graciela Bosch.

Materiales de cátedra: *La epistemología weberiana*, por Rubén Dri.

Comentarios bibliográficos: *Saint Simón y el cristianismo / El movimiento antiimperial de Jesús / Política social y trabajo en el*

ÍNDICE

Editorial	7
<i>La Fenomenología del espíritu o la odisea del sujeto -Una visión panorámica-</i> por Rubén Dri	13
<i>Racionalidad de lo real y educación para la política</i> por Domenico Losurdo	49
<i>Dialéctica y dinero en Marx</i> por Rolando Astarita	83
<i>Trans-Formando Caminos</i> por Florencia Cendali, Sabrina Osowski, Alejandra Pagotto y Carla Wainszok	111
<i>Tensiones del sujeto moderno. Reflexiones desde experiencias de promoción de la salud con jóvenes en escuelas medias</i> por Pablo Francisco Di Leo, Ana Clara Camarotti y Ana María Mendes Diz	133
<i>La Auflösung de la obra y la génesis del arte semántico en Hegel</i> por María José Rossi	149
<i>De la dialéctica en Gramsci. O de cómo poner en movimiento vida y obra de un revolucionario que escribe</i> por Sergio Friedemann	167
<i>Historia e individuo en la crítica kierkegaardiana al sistema de Hegel</i> por Diego Baccarelli	191
<i>Hegel y Lacan: la lucha y lo imaginario. Las dimensiones de lo imaginario y lo simbólico en el paradigma de intersubjetividad desigual</i> por Maximiliano De Lorenzi y María José Rossi	205
<i>Reconocimiento e identidad: acerca de una axiología de la vida cotidiana</i> por Esteban Dipaola	215

Horkheimer, Max (1998) *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya.

Lefebvre, Henri (1972) *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid: Alianza.

Marx, Karl (2002) *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Rousseau, Jean Jaques (2004) *El Contrato social*, Barcelona: Biblioteca Grandes Pensadores.

Taylor, Charles (1993) *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, FCE

Weil, Eric (1996) *Hegel y el Estado*, Buenos Aires: Leviatán.

Bibliografía citada

Habermas, Jürgen (1999) «Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena», en: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.

Hegel, G. W. (2006) *El sistema de la eticidad*, Buenos Aires: Quadrata.

Hegel, G. W. (1981) *Fenomenología del espíritu*, Madrid: FCE.

Hegel, G. W. (1961) *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires: Aguilar.

Heller, Ágnes (2002) *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona: Península.

Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, Barcelona: Grijalbo.

Kojève, Alexandre (1999) *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, Buenos Aires: Fausto.

Marcuse, Herbert (1997) *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona: Altaya.

Mead, George (1972) *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires: Paidós.

Ricoeur, Paul (2005) *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta.

Sastre, Jean Paul (2004) *El ser y la nada*, Barcelona: Biblioteca Grandes Pensadores.

Bibliografía consultada

Adorno, Theodor (1970) *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus.

Astrada Carlos y Korn Alejandro (2004) *Hegel y Marx*, Buenos Aires: Quadrata.

Fernández, Arsenio (1985) *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Madrid: Cincel.

Hegel G. W. (1987) *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Claridad.

Heller, Ágnes (1994) *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona: Península.

Hobbes, Thomas (2003) *Leviatán*, Buenos Aires, Losada.

Editorial

Hace doscientos años mientras las tropas napoleónicas destrozaban a las prusianas y daban por terminado el Sacro Imperio Romano Germánico, fundado en el 962, Hegel terminaba de escribir la *Fenomenología del espíritu*, del cual así se expresa Ernst Bloch:

Se trata de un libro pletórico de juventud sin igual, lleno de riqueza desbordante y de fuego, absolutamente poético y absolutamente científico, en el que se percibe una incomparable fermentación matinal. Estamos ante una obra que no tiene paralelo en la literatura filosófica, desmadejada y central, ditirámica y rigurosamente ordenada al mismo tiempo. En ninguna otra parte vemos con tanta exactitud lo que es el pensamiento grandioso en su camino ascensional, y en ninguna parte tampoco es su curso tan completo como aquí.

No es la obra mayor de Hegel. Este privilegio está reservado, sin lugar a dudas, a la monumental *Lógica*, la obra más ambiciosa que jamás se haya concebido. Es en esta obra que se encuentra el pensamiento filosófico del Hegel maduro, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. Todo el pensamiento filosófico elaborado, desde las costas jónicas en el siglo VI aC hasta los inicios del siglo XIX, se encuentra allí reelaborado, reinterpretado e integrado en un sistema en el que los conceptos se eslabonan, impulsados por la potencia de lo negativo.

La *Lógica* es, pues, la obra mayor de Hegel, pero no la más vital, la más sugerente, las más inspiradora. Todos estos adjetivos es necesario adjudicárselos a la *Fenomenología*. Es ésta una obra de la primera madurez, de la juventud madura, de la primavera en la que la vida retoza, las flores adornan el espacio y los perfumes se esparcen por doquier.

Es la *Fenomenología* una obra a la vez difícil y atrayente, capaz de inspirar la creación artística, política o guerrillera. No por nada el Che Guevara la llevaba en su mochila y en los ratos libres de su campaña

boliviana se ensimismaba en los vericuetos que sigue el Odiseo de la Fenomenología.

Este número es un homenaje a Hegel, pero no se trata de de elogiarlo sino de abrir el espacio para que continúe con su actividad creadora, para que calzando nuevamente «la bota de siete leguas del concepto», nos ayude a comprendernos mejor a nosotros mismos, lo que implica necesariamente, conocer mejor el mundo en el que nos encontramos. Sabemos que «detrás del telón no hay nada que ver» porque allí estamos nosotros, pero ello no implica que por ello ya sabemos quiénes somos y qué somos.

Ello significa que el mejor homenaje que le podamos rendir es calzar nosotros la «bota de siete leguas del concepto» y recorrer nuestro territorio, plantar «en todas las alturas y todas las simas el signo de la soberanía de la razón» que, como sabemos, es siempre la totalidad dialéctica de práctica y conciencia, práctica y teoría, razón práctica y razón teórica. En otras palabras, homenajear a Hegel es apropiarnos su pensamiento, hacerlo nuestro. No hay ninguna apropiación que no sea crítica, que no pase por la crítica del sujeto apropiador.

No copiamos a Hegel, no lo repetimos. Procuramos hacer como otrora lo hiciera el que, tal vez, haya sido su mejor discípulo, un tal Karl Marx, quien lo absorbió, lo hizo suyo, luego lo rechazó, lo criticó acerbamente para, finalmente, utilizarlo como un arma afiladísima para desnudar a la sociedad capitalista.

Eso es lo que modestamente procuramos hacer. Es lo que puede leerse en los diferentes artículos que conforman este número de la revista. Coincidimos todos en la recepción crítica tanto de Hegel, como en general de los diversos autores de filosofía y de las ciencias sociales. Constituyen todos instrumentos para conocernos mejor como momento del cambio o transformación individual y social.

En «La Fenomenología del espíritu o la odisea del sujeto» Rubén Dri presenta una visión panorámica de dicha obra, subrayando su carácter innovador que responde a lo que podría denominarse «novela filosófica». Cada uno está invitado a reescribir esta novela, siempre la misma y siempre diferente, novela que siempre se cierra y siempre se abre, sin que en algún momento pueda decretarse un «fin de la historia».

nocimiento, pretendiendo expresar así las consideraciones pacíficas de la aceptación del otro, y en esa articulación el gesto teorético es inscribir la mutualidad en el equilibrio entre orden jurídico e incremento de demandas: sólo se *reconocen* las demandas cuyas expectativas no trascienden el marco jurídico en que se insertan. Así, la lucha por el reconocimiento es sustituida por un *intercambio pacífico* que se arraiga en la institución de una *igualdad formal*. De este modo, Ricoeur se apropia de la experiencia del *don* tal como la desarrolló Marcel Mauss¹⁶, y concentra en tal experiencia la idea de un reconocimiento pacífico y efectivo caracterizado en la forma de gratitud que el *don* viene a significar:

El compromiso del don constituye el gesto que inicia todo el proceso. La generosidad del don suscita, no una restitución que, en el sentido propio, anularía el primer don, sino algo como la respuesta a un ofrecimiento. (...) ...se debe considerar el primer don como el modelo del segundo don, y pensar el segundo don como una especie de segundo primer don. (...) La gratitud aligera el peso de la obligación de devolver y orienta a ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial.¹⁷ (Ricoeur, P., 2005, pp. 248-249).

En síntesis, la propuesta de Ricoeur aparece como una simple aceptación del otro, el cual debe ser aceptado en tanto es una persona que interactúa en un marco jurídico. Pero, en ello, Ricoeur, esconde las desigualdades que a partir del marco ético-jurídico se asimilan en la sociedad.

Por ello, nos parece, que la idea de reconocimiento desde la perspectiva de una lucha, puede formalizar un campo más amplio de eticidad que permita desarrollar la estructura social y con ello la vida cotidiana misma como tendencia hacia la igualdad, no entendida en tanto estado de pacificación, sino más bien, como conjunto de demandas y expectativas reconocidas a nivel jurídico y social.

¹⁶ No pretendemos en este punto introducirnos en la discusión acerca de la particular interpretación por parte de Ricoeur de la descripción del *Potlach* realizada por Mauss; pero digamos que Ricoeur anula algunos de los supuestos que Mauss trabaja, como la idea de continuo flujo del don o de «competencia», por llamarlo así, en la reciprocidad del don, y ello le permite con mayor facilidad ejemplificar sus «estados de paz». Véase, Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 227 en adelante.

¹⁷ Vale decir, que aquí Ricoeur aprovecha su lengua francesa para igualar reconocimiento y gratitud. Puesto que una de las acepciones de reconocimiento en la lengua francesa se relaciona con la idea de gratitud, debido a que esta acepción de reconocer significa mostrar mediante gratitud que uno es deudor frente a otro.

cotidianidad expresa las representaciones sociales de los individuos en el conjunto social, esto es, las expectativas de aceptación y reconocimiento social por parte de un grupo de individuos posibilitan, al tiempo, la organización y desarrollo de la sociedad que los vincula:

La unidad y estructura de la persona completa refleja la unidad y estructura del proceso social como un todo... (...) ...la estructura de la persona completa es, así, el reflejo del proceso social completo. (Mead, G., 1972, p. 175).

Así, las luchas sociales, en tanto engendran un sentimiento crítico-social a las formas de menosprecio colectivo, estructuran el campo de posibilidades de concreción de un «modelo ampliado de reconocimiento» (Honneth, A., 1997, p. 198). Por tanto, la lucha por el reconocimiento puede ser apreciada como un movimiento de desarrollo social, que a través de las formas de *diálogo* cotidianas permite la conformación de la identidad entre los individuos. Ya lo vimos, en el «sistema de la eticidad» Hegel reestablece la situación de diálogo como una relación ética, es decir, en la interacción comprende Hegel el reconocimiento.

Pero debe hacerse notar que en el espacio de las luchas por el reconocimiento, no siempre las demandas colectivas son reconocidas; sin embargo, así, las luchas sociales se articulan también de acuerdo a prácticas de interacción colectiva que vinculan a los demandantes en grupos de confluencia, esto es, los movimientos sociales, por ser el caso, cumplen con las prácticas de reconocimiento hacia su interior, al tiempo, que organizan las expectativas de reconocimiento externo.

Con esto, alegamos que el movimiento productivo, en el desarrollo de una comunidad, de las luchas por el reconocimiento es interminable, y esto, en tanto las simbolizaciones culturales que los grupos realizan en su vida cotidiana responden a exigencias genéricas cada vez mayores. Pero ese, al parecer, sería el modo efectivo en que la ética jurídica debe proceder en tanto tendencia a la igualdad de los ciudadanos; esto es, las demandas colectivas de los grupos sociales que pugnan por su identidad no se subsumen ya en el Derecho, sino, por el contrario, el Derecho debe ampliarse para reconocer la multiplicación de demandas.

De esta forma, la propuesta de autores como, por ejemplo, Paul Ricoeur, acerca de la institución de una lógica pacífica de las luchas por el reconocimiento nos parece que presenta demasiadas dificultades. Las precisiones de Ricoeur atribuyen el énfasis a la idea de mutualidad del reco-

Domenico Losurdo penetra con decisión y profundidad en el meollo de la afirmación hegeliana sobre la racionalidad de lo real en contra de los diversos romanticismos, defensores del arte incontaminado políticamente y de la naturaleza inmutable en su pureza virginal. La citada afirmación hegeliana, aclara el autor, «está en función de la justificación de la revolución francesa y del mundo engendrado por ella».

«El reconocimiento de la legitimidad de lo moderno y del mundo surgido de la revolución francesa, afirma, se encuentra en Alemania con una resistencia muy particular. No basta para explicarla la cultura de la Restauración. Devastador era no tanto el Terror jacobino como la desilusión por el hecho de que el país protagonista de la revolución, inicialmente saludada con mucho calor, había después enviado sus ejércitos (sobre todo pos-termidorianos y napoleónicos) a ratificar y renovar la política expansionista de Luis XIV, humillando y subyugando a Alemania. Había surgido una gigantesca «crisis de los mitos», que se mofaba de las ideas de 1789 o que se despedía tristemente de los primerizos y juveniles entusiasmos».

Alemania necesitaba, pues, un vigoroso impulso que la despegase de los resurgidos mitos, de la nostalgia de la naturaleza perdida, de la «tristeza de la destrucción de los ideales» y la orientase hacia una acción política transformadora, de acuerdo a los grandes ejes planteados por la Revolución Francesa.

«Dialéctica y dinero en Marx» es el título del trabajo en el cual Rolando Astarita enfrenta las contradicciones que la economía burguesa no puede resolver en la teoría del dinero. El método dialéctico, sostiene el autor, «permite superar las aporías en que cae el análisis académico actual».

Como resultado del análisis de la dialéctica hegeliana y la aplicación que de ella hace Marx, el autor sostiene: «el dinero ahora aparece como *sujeto* frente a los valores de cambio de la mercancía. Y como sujeto tendrá autoactividad, desarrollo. Partiendo de la identidad lograda habrá despliegue y vuelta hacia sí a través de sus diversas funciones. Y sólo a través de todo este proceso podrá captarse el concepto de dinero».

En «Trans-Formando Caminos», Carla Wainszok, Sabrina Osowski, Alejandra Pagotto y Florencia Cendali hacen realidad la afirmación hegeliana que figura en el acápite del trabajo «el yo es el nosotros y el nosotros es el yo», logrando, de esa manera, una bella creación colectiva. «Nos

propusimos ir más allá del yo individual para crear un nosotros. Un nosotros que se pregunta, se angustia y que, por eso se pone en movimiento. Un nosotros que designa y pone por escrito la tarea urgente del presente. Es desde las urgencias que realizamos estos cuatro escritos particulares».

Nuestras profesoras se ponen en camino. Se trata, por lo tanto, de «caminos». Pero éstos no están trazados, se hacen al andar, se transforman. Se forman caminando, yendo más allá, como el Odiseo de la *Fenomenología del espíritu*. Se transforma tanto el camino como la caminante, pues hacerse es hacer, crearse es crear. Nadie se transforma y transforma el camino o hace el camino al mismo tiempo que se hace caminante de la misma manera. Cada una lo hace de manera distinta.

Así, Carla plantea que caminar es formarse y éste exige la «apropiación» que significa «hacer propio lo extraño, entendiendo por esto aquellos conceptos que, a pesar de haber sido creados en otros momentos históricos y en otros rincones del mundo, nos permiten pensarnos a nosotros mismos y no a aquellos otros que imposibilitan dicho pensamiento».

Florencia camina transformando el sendero sociológico. Reflexiona sobre el devenir del sociólogo. Para «hacernos, ponernos y proyectarnos como sociólogos, plantea, tenemos que apropiarnos y transformar los caminos recorridos por las mujeres y hombres que, como símbolos de nuestra carrera, pusieron su militancia por el beneficio de nuestro mundo intra y extra muros de la Facultad de Ciencias Sociales», refiriéndose claramente a «los protagonistas de las Cátedras Nacionales».

El camino que transita Alejandra es el de la lucha y el trabajo. «Partiendo de la afirmación ´trabajar significa luchar`», propone «transitar esta atribución de significado a la noción de *trabajo* desde el desarrollo hegeliano sobre el concepto de trabajo hacia la noción de *tarea* como *derivada* pedagógico-política de aquella concepción».

Finalmente Sabrina transita el camino de la racionalidad del sujeto, «camino de la transformación, aquél en el que se concibe el sujeto y su verdad, aquél en que la realidad es concebida; es intelecto y pasión, materialidad y espiritualidad, historia y mito».

do hacia los ciudadanos, así como el reconocimiento entre ciudadanos y grupos- es, entonces, una condición para la efectiva libertad.

3. Conclusión: Algunas tesis sobre la eliminación de los antagonismos y la lucha por los estados de pacificación

Las implicancias del argumento de Hegel para dirimir la lucha por el reconocimiento en una forma de, si se nos permite la expresión, «contrato social» en el cual queden asumidos como unidad, la familia, la sociedad civil y el Estado, enfrentan la dificultad de si es posible el desarrollo de una sociedad frente a la eliminación de los antagonismos sociales¹⁴.

Para Honneth, la lucha por el reconocimiento aparece, precisamente, en la «red cotidiana de las posiciones de sentimientos morales»¹⁵. Esto explica, para el autor, que las luchas por el reconocimiento fueran una consecuencia necesaria de la necesidad de institución moral de la identidad de un grupo. De ahí, el actual pensador frankfurtiano, entroniza como paradigma de las luchas por el reconocimiento la conexión entre el menosprecio moral y las luchas sociales, y en ese sentido define a la lucha social en el siguiente modo:

(...) proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento. (Honneth, A., 1997, p. 196).

Podemos decir, que el menosprecio no corresponde con una vinculación individual, un individuo que es rechazado, sino que se vincula con las interacciones colectivas y concierne a un círculo de sujetos. La experiencia social condiciona y determina la experiencia individual, en ese punto decimos, que la lucha por el reconocimiento en el ámbito de la

¹⁴ No pretendemos en este punto discutir sobre las tesis más propias de autores de la Escuela de Frankfurt, pero también otros, respecto a si la teoría del Estado de Hegel acaba justificando la necesidad de la existencia de un Estado autoritario como única posibilidad reguladora de los conflictos. Simplemente nos proponemos plantear posibles problemas y cuestionamientos que nos permitan seguir pensando la filosofía hegeliana en la perspectiva del reconocimiento.

¹⁵ Véase, Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Grijalbo, p. 195.

según Heller, la unidad de *lo normativo*¹³. En todas las actividades cotidianas lo normativo actúa como modo del reconocimiento, en tanto lo normativo ha sido asumido en la conciencia de los particulares y esto permite que se reconozcan entre sí; y, digamos, a partir de ello, es posible la reproducción social. La vida cotidiana, así, en tanto conforma una moral del reconocimiento, interviene en la institución y desarrollo de la sociedad.

En otras palabras, la moral de la vida cotidiana regula en los particulares lo que el derecho normativiza a nivel de la totalidad. Por ello, el derecho no puede permanecer escindido de la sociedad civil como sucedía en las tesis contractualistas clásicas. El Derecho se presenta como el ordenador normativo de la heterogeneidad de las exigencias sociales, y representa, así, la multitud de diferencias en la universalidad del *pueblo*. La tesis del contrato de Hegel concentra más las incidencias de la actividad cotidiana de una sociedad, porque en Hegel la sociedad civil no es desplazada, sino que es asumida en el todo del Derecho:

La eticidad está determinada de tal modo que el individuo vivo, en cuanto vida, es igual al concepto absoluto, su conciencia empírica forma una unidad con la conciencia absoluta y esta misma es conciencia empírica. (...) El derecho tiende a la individualidad y es la abstracción de la universalidad concreta, pues la singularidad ha de estar contenida en el derecho. (Hegel, 2006, pp. 84 y 120).

Lo que se consagra para Hegel en esta institución del derecho como *lo adecuado* con la sociedad civil, es la libertad; pues, la formación de la libertad va a estar asegurada, para Hegel, desde el momento en que el reconocimiento interviene en la lógica de la lucha entre las conciencias de sí; es decir, sabemos que para Hegel solamente hay verdadera identidad cuando una conciencia se refleja en otra conciencia, pero en esa lucha por el reconocimiento, cada una de esas conciencias debe ser libre: la autoconciencia será posible cuando la conciencia se reconozca en un ser libre. Entonces, el derecho al normativizar la moral propia de la vida cotidiana no solamente regula la actividad de los individuos en sociedad permitiendo, en ese modo, la cohesión social -algo que, de hecho, ya hacía la moral-, sino que, sobre todo, otorga y asegura las libertades propias de cada uno de los particulares. El reconocimiento, en sus diferentes niveles -reconocimiento de lo ciudadanos al Estado, del Esta-

¹³ Véase, Heller, A., op. cit.

Pablo Di Leo, Ana Clara Camarotti y Ana María Mendes Diz, conformando otra realidad intersubjetiva, apoyándose en la dialéctica hegeliana y con aportes de Marx, Agnes Héller y otros autores, reflexionan sobre las «tensiones del sujeto moderno. Reflexiones desde experiencias de promoción de la salud con jóvenes en escuelas medias». Problematizan los autores la manera de encarar los problemas de salud cuya deficiencia fundamental deviene de subordinar la información a «una mera función prescriptiva de la práctica», siendo necesario, en consecuencia, problematizar «la disociación entre práctica e información».

Para articular «investigación y políticas de salud», cuestionan «este dualismo, reflexionando sobre la concepción de sujeto implícita en las mismas», o sea, la «concepción clásica de *sujeto moderno*: individuo racional, autocentrado, escindido», que «constituye un obstáculo tanto teórico como práctico para la consolidación del paradigma de promoción de la salud en torno a una concepción integral de salud».

María José Rossi se interna en los sinuosos y bellos senderos de la filosofía del arte hegeliana, reflexionando sobre «la *Auflösung* de la obra y la génesis del arte semántico en Hegel», o sea, la muerte del arte, entendiendo «muerte» en sentido dialéctico que se desarrolla en un proceso que tiene «las siguientes fases: a) la emergencia de la individualidad subjetiva y el irrumpir de la *accidentalidad*, no sólo desde el punto de vista de la subjetividad que remueve la unidad propia del mundo clásico, sino también por la aparición de nuevos objetos y nuevos intereses (mundo mercantil), cuya prosaica y precaria realidad conmueven la ironía de forma y contenido; b) el advenimiento de la *reflexión*, del predominio del pensamiento sobre el arte, sumado al incremento de los niveles de *formalización* de todos los ámbitos de la existencia, incluidos los de las formas de la artísticidad; c) finalmente, la reflexión asume la figura de la *ironía* para concluir en la *comicidad*, condición de la disolución de todo fundamento».

Sergio Friedemann nos introduce en la dialéctica gramsciana, poniendo «en movimiento vida y obra de un revolucionario que escribe», enfrentándose a quienes hacen de Gramsci un subjetivista o voluntarista, o bien un reformista o idealista, para recuperar «la propuesta gramsciana de recuperar y superar la dialéctica hegeliana y marxista para una filosofía de la praxis liberadora que tenga en cuenta las particularidades del contexto en el que se actúa políticamente, las religiones y creencias de

una sociedad y su época, que tenga en cuenta, en fin, el sentir popular presente en cada totalidad histórica, así como su unidad inseparable con las relaciones de producción, únicas e irrepetibles, que se establecen en cada momento y lugar».

«Historia e Individuo en la crítica kierlkegaardiana al sistema de Hegel» es el título del trabajo de Diego Bacarelli, con el cual entra de lleno en la polémica que el danés entabla con Hegel. Universal y particular, necesidad y contingencia, individuo y sistema son los polos contradictorios que el autor desarrolla colocándolos en su contexto.

«Hegel y Lacan: la lucha y lo imaginario» es el título del trabajo de Maximiliano De Lorenzi y María José Rossi». El subtítulo: «Las dimensiones de lo imaginario y lo simbólico en el paradigma de la intersubjetividad desigual» aclara el sentido del trabajo. En él se percibe la influencia de Hegel en Lacan y las diferencias que éste plantea con aquél.

Esteban Dipaola en «Reconocimiento e identidad: acerca de la axiología de la vida cotidiana» indaga en la categoría del «reconocimiento entendida como marco intersubjetivo indispensable para pensar las regulaciones éticas y políticas en una sociedad».

el grupo de pertenencia, pues toda la constitución moral del particular se hallará determinada por la posibilidad de ese reconocimiento; en el marco de la vida cotidiana la aceptación de *sí* por el *otro*, marca, en gran medida, la propia aceptación. Y el reconocimiento así se convierte en identidad, es decir, en ese marco de aceptación donde las posiciones valorativas de un sujeto son correspondidas con las exigencias genéricas, la identidad es «consagrada» en su *ser social*. Es lo que Jean Paul Sartre llamara la experiencia del *nosotros*:

El nosotros es una experiencia particular que se produce, en casos especiales, sobre el fundamento del *ser-para-el-otro* en general. El *ser-para-el-otro* precede y funda el *ser-con-el-otro*. (Sartre, J. P., 2004: 437).

De esta forma, el establecimiento de la moral como marco regulador de las actividades intersubjetivas cotidianas se hará efectivo cuando cada uno de los individuos asuma para-sí las exigencias sociales de la comunidad. Pero ese «sometimiento» de los afectos y motivos particulares al universal comunitario no puede considerarse todavía «la moral», para que ello sea así, esa exigencia comunitaria debe ser apropiada por el individuo y convertirla en una motivación particular:

Se llega a la moral únicamente cuando la exigencia es interiorizada, cuando se eleva a motivación personal, es decir, cuando la exigencia de la sociedad aparece como *una exigencia que el particular dirige a sí mismo*... (Heller, A., 2002, p. 229).

Entonces, las relaciones con los otros estarán dadas por estas motivaciones sociales que los particulares apropian para determinar y decidir su propio campo de acción y decisión frente a los demás. Ahora, si los conflictos morales, en tanto lucha por el reconocimiento, son también parte constitutiva del desarrollo social, ello se debe, mayormente, al grado de heterogeneidad que subyace a la vida cotidiana: la diferencia entre motivaciones particulares genera las prácticas de menosprecio y rechazo en una sociedad; la interiorización y posterior elevación de las exigencias sociales a motivaciones particulares se transforma en práctica de reconocimiento en tanto permite adecuar y subsumir tales conflictos morales en el ser-genérico-social, vale decir, la moral cotidiana. En este sentido, Ágnes Heller, apoyándose en Kant, dirá que la moral en la vida cotidiana se constituye a través de dos aspectos clave: el primero, la *moralidad* que sería el aspecto subjetivo y que se condice con el *deber*; y, segundo, la *legalidad* que refiere al aspecto objetivo y responde a la *obligación*. Ambos aspectos, conjuntamente, conforman,

2. Reconocimiento y vida cotidiana

La perspectiva del reconocimiento, tal como la hemos analizado siguiendo a Hegel, se comprende definitivamente en todo el espacio de organización de la «vida cotidiana». Pues si definimos la vida cotidiana como el conjunto de actividades y de relaciones que caracterizan la reproducción de los hombres, gestando en ese modo la reproducción social misma¹¹; debemos decir, por un lado, que sin vida cotidiana no hay sociedad, pero, aún más, por otro, que sin reconocimiento no hay vida cotidiana. Esto es, que el desarrollo de los vínculos sociales, las determinaciones recíprocas entre los individuos, así como también la disposición de los sistemas normativos de un orden social y las elecciones particulares según valores, deberán ser *reconocidas* para adquirir validez y aceptación por todo el entorno social, involucrando, la familia, el grupo, estado, clase, etc., así como el Estado¹². De esta forma, el reconocimiento corresponde, en la vida cotidiana, con un nivel de regulación de las relaciones entre particulares. Pero esto no sucede con simpleza, sino que en la vida cotidiana emergen constantemente conflictos de índole moral en donde el reconocimiento debe actuar como eje de reconciliación de las partes. Con esto, decimos que la moral propia de la vida cotidiana es la unidad genérica en la que confluyen las decisiones particulares, y esa confluencia, en definitiva viene aportada por la posibilidad y el ejercicio del reconocimiento:

La moral es la relación entre el *comportamiento particular* y la *decisión particular*, por un lado, y las exigencias genérico-sociales, por otro. Dado que esta relación caracteriza cada esfera de la realidad, la moral puede estar presente en *cada relación humana*. (Heller, A., 2002, p. 226).

Pero ahora bien, si entendemos la vida cotidiana como enmarcada por *conflictos morales*, es porque en ese espacio axiológico de la cotidianidad aparece la experiencia moral del *menosprecio*. A partir del menosprecio, que es siempre menosprecio de valores e intereses de un particular, surgen luchas que en tanto son cotidianas, poseen un objetivo que responde a la totalidad de la vida cotidiana, a saber, la «aceptación social». El reconocimiento se instituye en el modo de aceptación en

¹¹ Véase, Heller, Ágnes, *op. cit.* p. 37.

¹² «Una persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta.» (Mead, G., 1972, p. 191).

Rubén Dri

La Fenomenología del espíritu o la odisea del sujeto -Una visión panorámica-

En octubre de 1806 las tropas napoleónicas destrazan a las tropas prusianas, dando fin a lo que fuera el Sacro Imperio Romano Germánico, que sería el Estado alemán, del que Hegel había afirmado que ya no era un Estado¹. La ciudad de Jena, perteneciente al ducado de Weimar, es devastada y su universidad, cerrada. La casa del profesor Georg Wilhelm Friedrich Hegel es saqueada. El filósofo debe ocultarse y luego huir a Bamberg, donde se transforma en periodista, a la espera de poder volver a su vocación profesoral.

En Bamberg, a principios de 1807, elabora el célebre “Prólogo” a una obra singular, única en la historia del pensamiento filosófico, la “Fenomenología del espíritu”. Se trata de una obra densamente filosófica redactada como una novela. De hecho es una novela filosófica, la novela del sujeto que sale a recorrer el mundo para encontrarse a sí mismo, para saber quién es él mismo.

La Fenomenología del espíritu rompe todos los moldes. Es filosofía en el sentido más pleno de lo que ello pueda significar, pero es también psicología, con incursiones en el inconsciente que preanuncian los análisis freudianos; es también antropología, filosofía de la ciencia, del Estado, de la historia, de la polis, de la revolución francesa y de la religión. Es la historia filosófica del sujeto que, para encontrarse y realizarse a sí mismo, debe atravesar todas estas experiencias.

¹ Cfr. Hegel, 1972, pp. 8; 13; 20.

Plena de símbolos, metáforas y alusiones, quien se larga a leerla, se transforma a poco de comenzar en un verdadero detective a la búsqueda de las claves que lo pongan en camino de descubrir los secretos que continuamente se le presentan al viajero. La búsqueda se hace apasionada. Al lector-detective se le abren unos enigmas y se le cierran otros que lo incitan a redoblar el esfuerzo de la búsqueda.

1. La odisea del sujeto

Narra Homero que Odiseo sale de Ítaca, se embarca para Troya, participa en la guerra que termina con la destrucción de esa ciudad y luego emprende el viaje de regreso, atravesando las más diversas y desesperantes experiencias, los vendavales que continuamente amenazan su frágil embarcación, el engañoso encanto de las sirenas, la brutalidad del cíclope Polifemo, las trampas de Circe, los peligros de caer en Escila o en Caribdis, para arribar finalmente al lugar de donde había salido. El que ha vuelto es Odiseo, el mismo que había salido, pero que no el mismo. Es el mismo en su ser-otro, en ese otro en que ha devenido.

El tema de la realización del sujeto a través de una odisea pertenecía al espíritu de la época de Hegel. Se encontraba en el aire. Recurre a menudo en las obras de Johann Wolfgang von Goethe, por ejemplo, en “Los años de aprendizaje de Wilhem Meister”, en “Los años de peregrinación de Wilhem Meister”, en “Las amarguras del joven Werther” y sobre todo en el “Fausto”.

Es un tema del romanticismo. Salir al mundo para descubrirse a sí mismo. Es “Enrique de Ofterdingen”, la novela clásica del género, que sale en busca de la “flor azul”, la plena y esplendorosa realización del sujeto. Él no quiere tesoros, se encuentra lejos de toda codicia, no le interesa la ciencia por ella misma. Sólo añora la *flor azul*. Llegar a la flor azul es llegar a sí mismo. Para llegar a sí mismo debe salir a recorrer el mundo. Salir es entrar.

Países, villas, fiestas, costumbres, paisajes, minerales, nubes, todo es materia de aprendizaje. Cada cosa, cada acontecimiento, cada situación, tiene un mensaje especial, encierra una clave que es necesario descifrar. Nada le es ajeno al sujeto en búsqueda de sí mismo. Todo tiene un sentido para que el sujeto se lo apropie. Las guerras, por ejemplo, con toda su destrucción y el caos que produce “son verdaderos poemas” (Novalis, 1987, p. 176).

dadanos en el orden normativo del Estado. Esto es muy diferente del modelo contractualista clásico, donde la figura del contrato es prácticamente hipostasiada, al punto que la posesión aún continúa siendo del que cede en tanto la relación de cesión todavía no se haya hecho efectiva; y ello se debe, justamente, a que Estado y sociedad civil han sido absolutamente escindidos.

En otro orden, habíamos dicho también que en el cuadro de la filosofía política hegeliana aparece la familia como componente constitutivo fundamental de lo que el propio Hegel ha denominado el «sistema de la eticidad». En lo que a esto respecta, nos interesa aducir que aquí el reconocimiento adquiere otra perspectiva, ya que en el ámbito de la familia tenderían a desaparecer las relaciones de posesión o propiedad como formas de diferenciación. Pues en las relaciones constitutivas de la familia, sea la relación sexual hombre-mujer, o la relación padres-hijos, lo que se constituye es una personalidad propia, es decir, una sola y única persona, al punto que el trabajo, la propiedad y la riqueza se disponen y distribuyen en base a una regla de organización comunitaria. Esta particular relación que es la familia se asienta, en gran parte, en la concepción del amor¹⁰, que era para Hegel el primer estadio de reconocimiento recíproco, y que como bien apunta Axel Honneth:

(...) en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad (...) el reconocimiento debe tener aquí el carácter de aquiescencia y aliento afectivos. En esa medida, esta relación de reconocimiento está ligada a la existencia corporal del otro concreto (...) (Honneth, A., 1997, p. 118).

Así, el reconocimiento va desplegando y conformando los modos de actividad y de organización institucional de una sociedad, desde su forma, podemos decir, más primitiva respectiva a la comunidad familiar, hasta instituirse, a partir de las relaciones fundamentales de propiedad y, con ello, el reconocimiento mutuo de los hombres como ciudadanos, en una identidad universal y absoluta, consagrada a la figura del Estado.

¹⁰ «...cada sexo se contempla en el otro, como si fuese un extraño, y eso es el amor.» (Hegel, 2006, p. 44). En el reconocimiento recíproco del amor, lo que le preocupa a Hegel es la función específica que cumple el amor en el proceso de formación de la autoconciencia de una persona jurídica.

nocimiento mutuo entre las personas. Por el intercambio, las personas se relacionan y se reconocen entre sí:

Ello constituye el intercambio; se trata de la realización de la relación constitutiva ideal. La propiedad aparece en la realidad a través de la mayoría de las personas implicadas en el intercambio, en cuanto se reconocen mutuamente; el valor aparece en la realidad de las cosas... (Hegel, 2006, p. 56).

Si el derecho hace lugar a la aparición de la propiedad que se constituirá como una nueva forma de reconocimiento recíproco mediada por el intercambio, surge entonces, en el desarrollo hegeliano, una nueva dimensión y que, como aludíamos al principio, separa a Hegel de los pensadores de la Ilustración; nos referimos al *contrato*, pero en este caso el contrato no será una simple abdicación de derechos individuales en el soberano, ni la sencilla universalización de la moral y la política; mucho más que eso, el contrato en Hegel será la sintetización de todo lo indeterminado y diferenciado de las relaciones sociales en una identidad absoluta. Para ser más claros: no hay cesión de derechos por parte de los individuos a un Estado soberano, sino, por el contrario, reconocimiento recíproco de los «ciudadanos» de la totalidad del Derecho⁹.

Así pues, en cuanto el contrato transforma la transmisión real en una transmisión ideal, pero de tal manera que esta transmisión ideal resulte ser la necesariamente verdadera, dicho contrato ha de poseer realidad absoluta; la idealidad o universalidad concreta, la que recibió el momento del presente tiene, por tanto, que existir; pero la realidad misma está por encima de la esfera de esta potencia formal; resulta tan formal que la idealidad en cuanto tal y al mismo tiempo como realidad en general no puede ser otra cosa que espíritu, en el que al manifestarse como existente, los contratantes son aniquilados como individuos, y constituye lo universal concreto que subsume a los contratantes. (...) Debido al seruno absoluto presente en el espíritu, quedan asumidas la libertad y la posibilidad en relación con los miembros de la transmisión. (Hegel, 2006, pp. 58-59).

En definitiva, lo que permite el contrato según el modelo dialéctico hegeliano es la consagración de la relación recíproca de derechos ciu-

⁹ Si pensamos en Hobbes y su teoría del Estado debemos tener en cuenta que la cesión unilateral de los derechos individuales al «Leviatán» implica una escisión absoluta y determinante entre Estado y sociedad civil. Lo que Hegel resuelve subsumiendo en el Espíritu absoluto a la totalidad. Por ello, la idea de «reconocimiento» se muestra como mucho más productiva para pensar un Estado igualitario.

Autores como Goethe y Novalis estaban sedientos de todo. Un verdadero espíritu fáustico los animaba. Querían conocer todo, pero todo ello orientado al autoconocimiento, al aprendizaje de la vida. Salir a explorar el mundo era lo mismo que salir a explorarse a sí mismo. O mejor, explorar el mundo era explorarse. Fausto, una vez fracasado en la experiencia de la ciencia y del “árbol de oro de la vida” (Goethe, 1996, p. 159) se larga a recorrer el mundo, a incorporar toda la cultura elaborada y la creación industrial.

Es el mismo impulso que mueve al sujeto de la Fenomenología del espíritu. En efecto, es

el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es (Hegel, 1973, p. 54).

El camino es del alma al espíritu, de la sustancia al sujeto. “El alma es la *sustancia*”, no todavía el sujeto, “es solamente el *sueño* del espíritu, el *nous pasivo* de Aristóteles que según la posibilidad lo es todo” (Hegel, 1997, & 389). Sustancia, sueño del espíritu, nous pasivo de Aristóteles, todo ello significa que el alma es ya el espíritu, es decir, el sujeto, pero en su primer momento, en el de la inmediatez. La inmediatez debe mediar, la sustancia debe devenir sujeto o espíritu, debe alcanzar la “flor azul”.

Para ello debe recorrer “la serie de sus configuraciones”. El sujeto no es una cosa, no está hecho. Todo lo contrario, se hace, deviene sujeto, se subjetualiza en un proceso continuo, en cuyo transcurso asume diversas configuraciones, diversas formas –*Gestalten*–, de manera que siempre es diverso, pero en esa múltiple diversidad nunca deja de ser él mismo.

Ese camino “tiene para ella -para la conciencia- un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por ese camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación”, pues no se trata de la simple duda que inmediatamente se soluciona una vez que se llega a la verdad, sino “la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta”, el “escepticismo consumado” (Hegel, 1973, p. 54).

La duda a la que se refiere aquí Hegel no es la Descartes, simple duda metódica, simple suspensión del conocimiento que se disipa una vez que

se llega a la posesión de una verdad inconclusa -“soy, existo”-, a partir de la cual se puede rehacer el edificio de la cultura que se había puesto entre paréntesis. El sujeto Descartes nunca se vio comprometido a fondo, existencialmente, en la duda.

Algo muy distinto le pasa al sujeto de esta odisea. La “realización del concepto” es la plena realización de la conciencia, o sea, del sujeto. Ahora bien, esta realización no puede advenir sin la pérdida del mismo sujeto. Efectivamente, el sujeto como alma o conciencia natural tiene su verdad, se encuentra afirmado en la misma. En este camino esta verdad se esfuma, se desfonda, pasa a ser no verdad. No es un simple problema intelectual. Es el problema existencial por excelencia. En ello se le va la vida, la existencia. Es la desorientación, la pérdida del “centro”.

Es, por lo tanto, el camino no sólo de la duda, sino también de la desesperación. Cuando el sujeto en su momento de conciencia natural pierde su verdad, no avizora su superación. Entra en el ámbito de las tinieblas, de lo negativo. La desesperación lo atraviesa de parte a parte.²

La meta de este camino es que “el concepto corresponda al objeto” y que “el objeto corresponda al concepto”; de otra manera, que el sujeto corresponda al objeto y que el objeto corresponda al sujeto. De otra manera, todavía, que el sujeto y el objeto conformen una totalidad dialéctica sujeto-objeto. El sujeto en su momento de conciencia cree que el objeto está afuera. Un largo camino le espera hasta comprender que no hay tal, que el objeto es un momento del sujeto como éste lo es de aquél.

Por otra parte, el avance hacia la meta es “incontenible y no puede –la conciencia- encontrar satisfacción en ninguna otra estación anterior” (Hegel, 1973, p. 56). La desilusión, la insatisfacción, el malestar, lo negativo, acompaña al viajero sin solución de continuidad. Nada lo puede satisfacer plenamente, pues se encuentra empujado a ir más allá de sí

² Kierkegaard coloca este momento de la odisea en el estadio estético. Para este pensador la desesperación surge cuando el sujeto de la doble dirección hacia la que se dirige el sujeto, lo finito y lo infinito, sólo se realiza una. Es la no verdad que atraviesa al sujeto. El sujeto sufre “la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta”. Se trata del saber fenomenológico, existencial, que orienta la sujeto en su camino. Sobre su negación, por vía de superación se construye el saber libre Esa “no verdad” instalada en el centro mismo del sujeto, lo arroja en brazos de la desesperación, de tal manera que a nuestro odisea corresponde darle el consejo-mandato que Kierkegaard da al sujeto que se encuentra en el estadio estético: ¡Desespera!

ción y la servidumbre: pues el vencedor de esa lucha, el Amo, alcanza el ser para sí,

Todo el resto no es sino un medio para él. Se reconoce a través del reconocimiento del otro, pero no reconoce a ese otro. (Kojève, A., 1999, p. 54)

Así, el Amo es reconocido, pero quien lo reconoce es un Esclavo, es decir una conciencia no libre, por ello, su reconocimiento no es el que debiera tener para alcanzar la certeza absoluta. Y ahora la mediación entre el mundo natural y el hombre (el Amo) no está dada de manera directa por el trabajo, la transformación de la naturaleza, sino que se halla mediatizada por el trabajo del esclavo que es quien verdaderamente transforma la naturaleza. Lo que resulta es lo que Hegel en *El sistema de la eticidad* llamará una «identidad relativa», en donde tanto Amo como Esclavo todavía pertenecen a la naturaleza; y para ingresar en el dominio ético como relación fundamental debe instituirse *concretamente* el Derecho.

1.3. Reconocimiento y reciprocidad: Derecho y Estado

Desde el espacio de mediación, que aquí hemos hecho notar como el propio del trabajo, desde el cual, partiendo del reconocimiento entre hombre y cosa, ser y naturaleza, es posible alcanzar los modos de interacción social que implican el reconocimiento intersubjetivo; arribamos ahora a esa forma del reconocimiento que hará posible, al fin, la consagración de una sistema de la vida ética, estamos haciendo referencia a la institución del Derecho como regulador normativo de las relaciones sociales.

Es sabido que cuando Hegel concibe su concepción del derecho y con ella del Estado, lo realiza a partir de la articulación de tres niveles: 1- familia; 2- sociedad civil; 3- el Estado, propiamente dicho. Pero para que estos tres órdenes puedan verdaderamente articularse, la relación de trabajo, anteriormente evaluada, debió haber instituido una nueva dimensión en el devenir de las regulaciones sociales, a saber: la propiedad. De hecho, la *propiedad* se constituye como una nueva manera de reconocimiento: la equivalencia entre cosa (*Ding*) y valor, sin más, el *precio*. En el proceso de transformación de la naturaleza, el hombre se separa del objeto e instituye, en cierto modo, la interacción humana, pero además instaura la forma o el modelo de tal interacción, lo que es el *intercambio*, así, este último, se hace presente bajo el modo de un reco-

autoconciencia sólo *es* en cuanto se la *reconoce*. Y el movimiento del reconocimiento consistirá en la duplicación de la autoconciencia, pues «para la autoconciencia hay otra autoconciencia» (Hegel, 1981, p. 113). Este es el verse de la autoconciencia «a sí misma en lo otro» tal como lo expresaba Jürgen Habermas. En este marco es que la teoría del reconocimiento en el desarrollo de la autoconciencia de Hegel se presentará como una «lucha por el reconocimiento», y sólo mediante esa lucha podrá gestarse la reciprocidad:

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. *Se reconocen como reconociéndose mutuamente.* (Hegel, 1981, p. 115).

Entonces, la «lucha por el reconocimiento» presenta un modo del «hacer *duplicado*» -o sea, *hacer del otro y hacer por sí mismo*-, que nosotros, podríamos transcribir como un *hacer de un modo social*: pues, lo que está expresando Hegel, con todo esto, es que el reconocimiento es una «lucha a muerte», esto es, en tanto hacer del otro, se dirige a la aniquilación de ese otro; pero, simultáneamente, en tanto hacer por sí mismo, comprende «el arriesgar la propia vida». Esta lucha a muerte es imprescindible, así, tanto para elevar la «certeza de sí» a verdad del Todo, como para alcanzar y mantener la libertad:

El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. (Hegel, 1981, p. 116).

Con esto, Hegel nos introduce, deliberadamente, en la problemática del reconocimiento como modo de la autoconciencia. Pero en esa «lucha a muerte por el reconocimiento», entonces, lo que el hombre busca es, justamente, aquello que lograba mediante la mediación del trabajo, esto es, salir de su estado natural, separarse de la naturaleza transformándola, así la necesidad de reconocimiento es *begierde*⁸ en tanto negación de la naturaleza. Pero es aquí donde surge el problema de la *domina-*

⁸ Utilizamos aquí la palabra en alemán para evitar, de ese modo, el conflicto de traducciones que tal vocablo ha suscitado, pues si en la versión castellana de FCE es traducido por *apetencia*, en otras aparece como *deseo*, apoyándose más en la interpretación francesa. E incluso nosotros preferiríamos *necesidad* en tanto expresa con mayor contundencia el requerimiento de su cumplimiento que lo que lo hace el deseo.

misma por una “violencia –*Gewalt*- que echa a perder en él la satisfacción limitada” (Id. p. 56).

Es la violencia interior de la vida que empuja a mirar de frente el peligro, la muerte de la vida plenamente natural, y a arrojarse en brazos de la angustia que motoriza una contra-fuerza, un freno, a la marcha que abandona el suelo firme para lanzarse a lo desconocido. “En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza” (Id. p. 56).

Fuerza y contra-fuerza, la angustia, de la que luego se tratará en el contexto de la autoconciencia, es “una *antipatía simpatética* y una *simpatía antipatética*” (Kierkegaard, 1952, p. 46), atrae hacia el precipicio de “la libertad como posibilidad antes de la posibilidad” (Ibidem) al mismo tiempo que impulsa un profundo rechazo. Atrae y repele, atracción de la mera posibilidad antes de cualquier posibilidad concreta y rechazo de la nada que significa la mera posibilidad. Miles de subterfugios se presentarán a la conciencia para no dar el salto al que lo impele la posibilidad.

“Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva en sí misma, tanto en su saber, como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia” (Hegel, 1973, p. 58). La Fenomenología es definida por Hegel como “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Hegel dice “conciencia” en lugar de sujeto o espíritu, porque quiere dar entender que va a tratar del sujeto desde su primer momento, desde el momento más pobre, el de la conciencia.

La ciencia -*Wissenschaft*- a la que aquí se refiere Hegel nada tiene que ver con el concepto moderno de ciencia. Lo científico que nace con la modernidad es conocimiento de lo particular. Cuanto más científica es una investigación, más particulariza su objeto de conocimiento. Todo lo contrario es lo que expresa la *Wissenschaft*. *Se refiere ésta siempre a una totalidad*. En el caso de la Fenomenología esa totalidad es la experiencia -*Erfahrung*- del sujeto.

Es la ciencia de la totalidad de la experiencia, no de algún momento puntual. La experiencia del movimiento dialéctico que se desarrolla tanto en el polo del sujeto o conciencia como en el del objeto de la conciencia. Tanto la conciencia como el objeto, tanto el sujeto como el objeto cambian, se transforman. Al cambiar o renovarse el objeto, cambia o se

renueva la conciencia. Ésta asume una nueva forma -*Gestalt*- correspondiente al nuevo objeto.

Cuando aparece un “nuevo objeto” para la conciencia, ésta cambia, asume “una nueva figura”, pero no es consciente de ello. El proceso se produce “a sus espaldas, por así decirlo”, de manera que “*para ella* - para la conciencia- esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir” (Hegel, 1973, p. 59-60).

“Para la conciencia”, por una parte. “Para nosotros”, por otra. Dos son los personajes que protagonizan esta novela filosófica, la conciencia y nosotros, el sujeto que va transitando su odisea y nosotros, filósofos pedagogos que lo vamos acompañando. Muchas veces adelantamos lo que el sujeto va a experimentar, aclaramos lo que sucede “a sus espaldas”, que más tarde se le hará consciente.

2. Detrás del telón no hay nada que ver

El sujeto va a comenzar su odisea. Nosotros, filósofos-pedagogos, adelantamos que el comienzo debe ser *inmediato* –*unmittelbar*- tanto en cuanto al saber como en cuanto al objeto. Conocimiento inmediato del lo inmediato. Se trata del conocimiento sensible, plenamente sensible, sin intervención del pensamiento, de las representaciones y de cualquier construcción mental. Los sentidos puestos en contacto inmediato con su objeto. ¿Qué sucede allí?

El sujeto en su momento de conciencia cree que ese conocimiento es el más rico y, en consecuencia, el más verdadero, dado que no deja nada fuera. Los sentidos, en efecto, captan al objeto con todas sus cualidades. “Pero -aquí intervenimos nosotros- de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre” (Hegel, 1973, p. 63). Efectivamente,

lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro *yo*, y yo soy en ella solamente como puro *éste* y el objeto, asimismo como puro *esto* (Hegel, 1973, p. 63).

La conciencia cree que mediante los sentidos capta la totalidad del objeto, su color, tamaño, peso, etc. No deja nada fuera. Cuando se le pide, pues, que diga qué es lo que percibe, contesta enumerando las cualida-

Cierta (la autoconciencia) de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*. (Hegel, 1981, p. 111).

Pero al mismo tiempo, con el uso del instrumento, la subjetividad del trabajo se eleva a la genericidad: «...el trabajo que realiza el sujeto deja de ser algo individual... (...) ...todos pueden imitarlo y trabajar de la misma manera, es esta una regla constante del trabajo.» (Hegel, 2006: p. 47). Es entonces el trabajo, el momento articulador necesario, el momento de reconocimiento de la naturaleza como *otro-objeto* por parte del sujeto y que permitirá al individuo, justamente, instituir un orden social más amplio a través de relaciones de *necesidad* y *goce* con *otros-sujetos*.

Lo que aquí se asume o supera es el ser-uno con el objeto por medio del propio trabajo, por la propia determinación individual del mismo; lo que aparece en lugar de ello es diferencia real, el estar superada la identidad del sujeto y del objeto; y, por ende, aniquilamiento real de lo opuesto o una diferencia que guarda relación con la necesidad. (Hegel, 2006, p. 55).

Entonces de esta separación entre sujeto y objeto a partir de la actividad del trabajo, puede ya sí instituirse la relación entre un *yo-sujeto* y *otro-sujeto*, y ello se hace posible debido a que el desarrollo del trabajo implica la actividad en común con otros, vale decir, el proceso común de transformación del objeto. De este modo, el reconocimiento aquí es doble: de una parte, el distanciamiento o la diferenciación del sujeto respecto al objeto, que posibilita la reflexión de la subjetividad sobre sí, o de otra manera, «la experiencia de la identidad del yo en la autorreflexión» (Habermas, J., 1999, p., 14); pero, de otra parte, también el reconocimiento del otro-sujeto, o mejor dicho, el reconocimiento de mí a partir del otro. Estableciéndose de esta manera los modos de interacción que, luego, se comprenderán como un todo en el «sistema de la eticidad»:

La dialéctica de la autoconciencia que desarrolla Hegel, sobrepasa la relación de la reflexión solitaria en la dirección de la relación complementaria de los individuos que se conocen. La experiencia de la autoconciencia ya no es considerada como originaria. Para Hegel es más bien resultado de la interacción en la que yo aprendo a verme con los ojos del otro sujeto. (Habermas, J., 1999, p. 15).

Pero, entonces, es precisamente aquí donde Hegel desarrolla el movimiento del reconocimiento como *autoconciencia*, pues, digamos, la

luego, tal satisfacción individual es una totalidad en sí misma; finalmente, la eticidad, supera la individualidad, pero dicha superación es todavía algo negativo o indeterminado.

Entonces: la idea de la absoluta eticidad estriba en que la absoluta realidad se recoge en sí, como en una unidad, de modo tal que este recogerse y esta unidad constituyen una totalidad absoluta; su intuición es un pueblo absoluto; su concepto: absoluto *ser-uno* de las individualidades. (Hegel, 2006, p. 34).

En este sentido, la problemática de la eticidad que hemos abordado aquí no puede ser escindida y apartada completamente del sistema filosófico hegeliano como totalidad. Pues la concepción desde la cual el propio Hegel comprendió su filosofía política y, en ese marco, el sistema de la eticidad, se halla notoriamente ligada, según lo que esbozamos anteriormente con lo que llamaremos su *teoría del conocimiento*, puesto que muy brevemente podemos resumir ésta como el desarrollo dialéctico que en el despliegue de la intuición al concepto y del concepto a la intuición se consuma en la objetividad del Espíritu. Es, en suma, lo que Hegel denominará pensamiento especulativo, y que Marcuse distingue como «su primera exposición del método dialéctico»⁷.

1.2. Reconocimiento y trabajo

La expresión del trabajo tal como la desarrolla Hegel a lo largo de su obra, nos parece que debe ser entendida como el espacio de la mediación; y esto, creemos, es un componente fundamental para comprender la noción de reconocimiento en el campo de una constitución de la eticidad, pero también involucrando estos aspectos con nuestra pretensión mayor de pensar y articular las especulaciones hegelianas en el marco ético y social de conformación de las relaciones sociales cotidianas.

En este aspecto, lo que el trabajo viene a introducir es la implicancia y el carácter fundamental del reconocimiento y, a su vez, de la relación entre el hombre y la naturaleza. Esto es, la transformación que el hombre realiza de la naturaleza utilizando como cuerpo mediador el instrumento o utensilio. Es así, que la separación entre sujeto y objeto se consagra en esa mediación:

⁷ Véase, Marcuse, Herbert (1997) *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona: Altaya.

des del objeto. En ello incurre en un grueso error, pues, sin darse cuenta introduce su propia cultura. Si sólo se atuviese a lo sensible, o a la “certeza sensible”, como la denomina Hegel, nada podría decir, pues si dice blanco es porque lo contrapone al negro; si afirma que es pesado, es porque ya sabe qué es el peso y lo contrapone a lo liviano. Todo eso es trabajo del pensamiento que se ha desarrollado.

Lo único que puede decir del objeto, suponiendo que pudiese decir algo, sería *esto*, o sea, el universal más abstracto que imaginarse pueda. Efectivamente todo es *esto*, y de eso nada se puede decir, porque apenas se diga algo, ya se introducen representaciones, comparaciones, con lo cual hemos salido del ámbito de la certeza sensible en que queríamos permanecer. Si se vuelve ahora al sujeto, o sea, a la conciencia misma, porque tal vez la verdad se encuentra en ella, se le presenta el mismo problema. Efectivamente, del sujeto sólo podríamos decir *éste*, pues apenas agreguemos algo, ya salimos del ámbito de la pura sensibilidad.

La conciencia creyó que los sentidos la ponían en posesión del mundo. Se quedó con las manos vacías. Sólo un *esto*, un *éste*, o sea, algo plenamente universal, porque todo es esto y éste, pero al mismo tiempo completamente vacío. Quienes no quieren convencerse de ello

debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y del vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación -*Verzweiflung*-de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas (Hegel, 1973, p. 69).

Para el devoto, ya sea de los misterios eleusinos como del católico o de cualquier otra religión, las cosas sensibles, en sus ritos, sólo cuentan en lo que significan. El pan, para el católico que va a comulgar, no es pan, sino el cuerpo de Cristo. Lo sensible no es nada en sí, sólo una manifestación del espíritu. La verdadera sabiduría consiste precisamente en comprender que las cosas sensibles en sí no son nada. Incluso los animales están dotados de esa sabiduría, pues “desesperando de esta realidad, y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas y las devoran” (Hegel, 1973, p. 69).

Pero en realidad la conciencia nunca ve un mero *esto*. Siempre ve, siente, toca algo que es mesa, banco, silla, árbol, casa, es decir *percibe*. Con

la percepción hemos salido del ámbito meramente sensible. A los sentidos se le agregaron representaciones, concepciones, prenociones, en una palabra, en lo percibido interviene la cultura del percipiente.

Percibo un objeto al que denomino “mesa”. Es evidente que intervienen los sentidos, la vista, el tacto, el oído. Pero con ellos solos nunca podría decir “mesa”. Para decirlo y saber lo que digo necesito de una práctica mediante la cual haya aprendido para qué sirve ese objeto y, por otra, haber aprendido el vocablo y su significación. Ahora no sólo siento, no sólo me encuentro en la *certeza sensible*, sino que *percibo*.

Todo se aclara. La conciencia tiene delante suyo una mesa. De un lado está el sujeto y del otro el objeto. Éste, por otra parte, es *uno* que está dotado de *múltiples* cualidades. Es marrón, ovalado, pesado, resistente. La claridad comienza a enturbiarse. ¿Cómo están juntos lo uno y lo múltiple? El uno excluye lo múltiple y viceversa. Suponer la mesa como una especie de recipiente en la que entran las cualidades, o como una plataforma, un *medium* en el que se fijan las cualidades, es recurrir a representaciones que no dan cuenta de la racionalidad o inteligibilidad del objeto.

La conciencia, en esta etapa, entra en una frenética movilización circular. Dado que el objeto se le presenta ya como uno, ya como múltiple, comienza a dudar de su propia percepción. ¿Será que es la conciencia la que pone la unidad y el objeto la multiplicidad? ¿O será al revés? Si hasta ahora la mirada estaba clavada en el objeto, ahora va de uno a otro, del objeto al sujeto y de éste a aquél. Pero es el sujeto, o sea la conciencia, la que comienza a ser visualizada como la protagonista de esta historia. El objeto comienza a moverse.

Menester es pensar la realidad *uno-múltiple*, es decir, la realidad contradictoria. Para ello no bastan las representaciones. Éstas se encuentran todavía demasiado lastradas de sensibilidad que impiden pensar el universal mesa con sus particularidades, o en otras palabras, que impide pensar la contradicción *universal-particular*. En ayuda de la percepción viene el *entendimiento -Verstand-*.

La conciencia ha ido pasando del médium al uno y viceversa, no acertando a saber dónde se produce el movimiento, si en la conciencia, si en el objeto o si en el objeto y la conciencia. Hacia esto último fue orientándose. El entendimiento avanza en esa dirección. Si lo contradictorio, el uno y lo múltiple, están al mismo tiempo en el objeto, ello significa que

e intuición⁶, que permitirá, por su parte, la adecuación entre el Universal y el particular, es decir, la subsunción del particular en el Todo. Segundo, el reconocimiento bajo la «forma del trabajo», que implica el reconocimiento entre hombre y cosa. Esto es la adecuación de deseo y necesidad en la relación entre el hombre y la naturaleza, que adquiere su constitución en la transformación de la naturaleza por parte del hombre, y que se expresa en el traspaso de lo ideal a lo real. En tercer lugar, ubicamos la forma de reconocimiento que más nos compete para nuestra exposición, y que tiene que ver con la articulación de la noción de reconocimiento en la institución del Derecho.

1.1. Concepto e intuición

En el desarrollo del espíritu la multiplicidad o lo indeterminado de la naturaleza es superado como determinación de sí en el concepto; esto equivale a decir que el pensamiento no es algo vacío, abstracto, sino que es determinante de sí mismo: «A este pensamiento concreto lo llamamos concepto.» (Hegel, 1961, p. 47).

Pero bien, el concepto debe relacionarse de un modo adecuado con la intuición, siendo por su parte la *idea* la identidad entre ambos. Y en un sistema de la eticidad absoluta tal como lo concibió Hegel, aquella identidad entre concepto e intuición, si es que pretendemos alcanzar la verdad del Todo, debe ser tal, que de hecho, mantenga a ambos separados:

(...) para que esta identidad pueda ser conocida, debe ser pensada como un *ser-adecuado*; pero de tal forma que intuición y concepto permanezcan separados en el *ser-igual*. (Hegel, 2006, p. 33).

En el trayecto del movimiento dialéctico ni concepto ni intuición pueden ser instituidos desde un momento originario como figuras universales; la subsunción de uno en otro se conformará como la relación fundamental de la eticidad, que en cada uno de sus momentos -el concepto subsumido en la intuición y, de otra parte, la intuición subsumida en el concepto- se determinará como un *impulso*. Expresando esto último, que el impulso de la eticidad no es uno con la unidad absoluta, pero además, que tiende hacia lo individual y que se satisface dentro de esa individualidad, y que

⁶ Recordemos que Hegel intenta situarse en el desarrollo teórico más allá del punto a que había llegado tanto el racionalismo-idealismo kantiano como el empirismo inglés, es decir, entre los propósitos teóricos de Hegel se encontrará el de reconciliar a la Idea y a la experiencia.

Desde este punto de partida, nos parece importante nuevamente indagar en la idea de «reconocimiento», entendida como marco intersubjetivo indispensable para pensar las regulaciones éticas y políticas en una sociedad. Por ello, pretendemos *re*-pensar la noción de reconocimiento, conjuntamente con el estudio y análisis de lo que hemos decidido llamar una «axiología de la vida cotidiana». Creemos, siguiendo en esto a Ágnes Heller, que los «códigos morales» de una comunidad o de una sociedad cumplen una función en la organización de la vida cotidiana. Y asimismo, que la moral es una actitud práctica, y que en tanto tal revela y da lugar a conflictos en ese propio ámbito de la vida cotidiana³. Es así, que una noción como la de reconocimiento, tal como la instituyera Hegel, y tal como ha sido abordada por diversos autores en nuestro pensamiento contemporáneo⁴, nos puede permitir establecer e indagar algunos factores constitutivos de las formas de actividad y de interacción en la vida cotidiana.

1. Reconocimiento: acción e institución en Hegel

En Hegel la idea de «reconocimiento intersubjetivo»⁵ aparece ya en los escritos tempranos de la época de Jena, pero es articulada y expuesta con rigurosidad teórica en la «Fenomenología del Espíritu», y muy cabalmente, en el muy conocido y citado capítulo dedicado a la «dialéctica del amo y el esclavo». Pero el reconocimiento en Hegel debe ser pensado en tres niveles diferentes: primero, el reconocimiento entre concepto

instituirse el Estado. En el caso de Rousseau, digamos, los presupuestos eran los mismos, pero partía de la consideración de una bondad e igualdad natural entre los hombres, que lo llevaba a enfocar y fundamentar el problema de la moral a partir del «testimonio interno» y la «voz de la conciencia». Sin embargo, el distanciamiento de Hegel en este aspecto será bastante radical, ya que para el pensador alemán el movimiento que lleva a una concepción ética de la vida y del orden político estará en relación con una «dialéctica» que vincule a las partes con el todo y que se articula en la idea de «reconocimiento mutuo». En ese marco, aparece la concepción de la «eticidad» en Hegel, puesto que esta será la forma objetivada que adquiere el Espíritu por fuera de todo «contractualismo», y en cuyo seno, el sujeto se constituye en ciudadano.

³ Véase Heller, Ágnes (2002) *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona: Península.

⁴ Cfr. Sartre, Habermas, Honneth, Ricoeur.

⁵ Esta idea es considerada por autores como Habermas y Honneth como «la más alta intuición filosófica de la modernidad».

hay una *fuerza* que los une, que los obliga a estar juntos. Pero una fuerza para ejercerse necesita una contra-fuerza, un juego de fuerzas, una dialéctica de fuerzas.

Pero la fuerza, las fuerzas, no se ven, no se palpan. Sólo es posible captar sus efectos. Ello significa que no se encuentran en el ámbito sensible. Debe haber, entonces, otro ámbito, otro mundo. Aparece el *mundo suprasensible* o *interior* al que no llegan los sentidos, pero sí el entendimiento. Lo que ha hecho su aparición de esta manera es el dualismo en la concepción filosófica. Constituye el *dualismo* una etapa necesaria, como todas las que atraviesa la conciencia, que ha proporcionado la base para la mayoría de los sistemas filosóficos que jalonan la historia de la filosofía de occidente.

La conciencia, en su etapa del *entendimiento* en que nos hallamos, se lanza al *interior* del objeto, presintiendo que allí se encuentra lo que busca. No sabe todavía que en esta búsqueda se busca a sí misma. Cree que su búsqueda es meramente «científica», en el sentido de las ciencias modernas que se olvidan completamente del sujeto y bucean sólo en el objeto.

Ahora bien, ¿qué puede ver el entendimiento en el interior del objeto? Hegel distingue entre el entendimiento *Verstand*- y la razón –*Vernunft*-, no como dos facultades del sujeto al estilo kantiano, sino como dos momentos o figuras distintas del sujeto. Así como el sujeto es en un momento conciencia, en otro autoconciencia, también es en un momento entendimiento y en otro razón. El sujeto o conciencia como entendimiento abstrae y fija el objeto. De otra manera, la función del entendimiento es la abstracción y la fijación. La razón, por su parte, pone en movimiento lo que el entendimiento ha abstraído y fijado.

En consecuencia, lo único que el entendimiento verá en ese interior será la ley del objeto, el cual queda, de esa manera, inmovilizado. Pero pronto aparecen las contradicciones. La ley como universal es *homónima*, igual a sí misma. Pero aparecen las leyes, la contradicción en el «reino tranquilo de leyes».

Por otra parte la ley es lo mismo que la fuerza. Se trata de una tautología. Efectivamente, si la electricidad es la fuerza, y su división en positiva y negativa es la ley, ésta es lo mismo que la fuerza. No hay electricidad que no se divida en positiva y negativa. Por ello se requiere una *explicación*.

En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse solamente de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma (Hegel, 1973, p. 103).

Cuando la conciencia empieza a explicar, o sea a desarrollar lo que cree que es solamente el objeto, experimenta satisfacción, lo cual muestra que al explicar el objeto la conciencia se estaba explicando a sí misma, lo cual significa, por otra parte, que en el objeto se encuentra el sujeto, que al explicar el objeto es a sí mismo a quien explica, que al explicar, se explica.

De otra manera, “que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver como para que haya detrás algo que pueda ser visto” (Hegel, 1973, p. 104). Se ha recorrido un largo camino para llegar aquí, el de la certeza sensible, el de la percepción y el del entendimiento con todas sus contradicciones para descubrir que al buscar el objeto, el sujeto se estaba buscando a sí mismo, que al conocer el objeto era a sí mismo a quien estaba conociendo, que el sujeto está en el objeto.

Hasta este momento el sujeto creía que entre él y el objeto había un telón. El objeto estaba fuera de su ámbito. El sujeto estaba, por decirlo así, en un interior en cuyo exterior se encontraba el objeto. Ahora se da cuenta que interior y exterior no son dos ámbitos separados sino sólo dos momentos de una totalidad. Detrás del telón no hay nada. No hay un tal interior de la mesa. No allí ninguna esencia, ninguna sustancia. La mesa es mesa porque yo, como representante de mi cultura, la hago mesa. Se verifica, de esta manera, la conclusión a la que había llegado la certeza sensible: lo sensible no es nada, o en todo caso, es sede del *significado*.³

3. La intersubjetividad, reino de la verdad

“En los modos de la certeza que preceden, lo verdadero es para la conciencia algo distinto de ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato *en-sí*, como el ente *–das Seiende–* de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, sino que este *en-sí* resulta ser un modo en que es sola-

Esteban Dipaola

Reconocimiento e identidad: acerca de una axiología de la vida cotidiana

Introducción

Puede argüirse que una de las preocupaciones mayores de Hegel en lo que concierne a su filosofía política fue concebir o representar adecuadamente un «sistema de la eticidad»¹ o de la vida ética que justificara - en la actualidad podríamos decir, regularla-, en algún modo, las relaciones entre ciudadanía y Estado. Pues, si la Ilustración había esgrimido los principales preceptos para la institución de un orden normativo tal, Hegel aún va a insistir en la necesidad de nuevamente pensar en la «forma del contrato» y, con ello, en la concepción de eso que hoy denominamos el Estado moderno. El ideal de Justicia del *siglo de las luces*, la dimensión social que comienza aquí a mostrarse inseparable de la idea de moral, y con esto, la implicancia mutua de moral y política, va a adquirir en el pensamiento de Hegel un desarrollo más complejo, y que en sí mismo se aparta del «proyecto utópico ilustrado», y es inserto en la dinámica de un orden social e histórico universal y congruente².

¹ Recordemos que propiamente el escrito de Hegel *System der Sittlichkeit* fue elaborado y redactado entre 1801 y 1802 formando parte, entonces, de sus escritos juveniles; aunque su 1º edición corresponde al año 1839.

² Si el proyecto de la Ilustración -y en este caso, especialmente, Diderot y D’Alembert- se mostraba abierto a un futuro mejor de la humanidad, cuyo bienestar vendría dado por la transformación de las estructuras políticas, pensaban sin embargo, que la diferente constitución de los Estados provocaba el amor o la indiferencia de los pueblos por la virtud o los valores morales; y en este sentido los pensadores de la Ilustración justificaban su proyecto en una universalización de la virtud, a partir de lo cual, ahora sí, podía

pliegan las diferencias. La consecuencia de una lectura de este tipo no es tan sólo filosófica o psicológica, sino que es fundamentalmente política. Sólo el reconocimiento de las mediaciones simbólicas y la capacidad para ver al sí mismo en el otro (contracara de la demonización), y al Otro en el sujeto, puede llevar a la superación de las diferencias o al menos a la ilusión imaginaria constituyente de las mismas. Exacerbarlas conduce fácilmente "Medio Oriente hoy es un claro ejemplo de ello" a la transformación de oprimido en opresor, a la perpetuación de los antagonismos y al devenir incesante de las reincidencias.

Bibliografía citada

- Hegel, G. W. F. (1999, edición bilingüe alemán - italiano), *Fenomenología dello Spirito*, Milano, Rusconi, a cura di Vincenzo Cicero. Versiones en lengua castellana, a cargo de Roses (México, FCE, 1966) y A. Llanos (Buenos Aires, Rescate, 1991).
- Lacan, J. (2002) *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. Trad. de T. Segovia.
- Lacan, J. Lacan, J. (2002) *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2003) *Seminario I*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003) *Seminario X*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2004) *Seminario XX*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1986) *Recorrido de Lacan*. Buenos Aires: Manantial.
- Platón (trad. 1982) *El banquete*. Buenos Aires: Aguilar. Trad. de Rodríguez Huescar.

Bibliografía consultada

- Dri, Rubén (1993) *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Buenos Aires: Biblos.
- Hyppolite, Jean (1998) *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Península.
- Kojeve, Alexandre (1984) *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: La Pleyade.
- Kojeve, Alexandre (1897) *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Valls Plana, Ramón (1979) *Del yo al nosotros*. Barcelona: Laia.

mente para otro; el concepto del objeto se supera *–hebt sich ...auf–* en el objeto real o la primera representación inmediata, en la experiencia, y la certeza se pierde en la verdad" (Hegel, 1973, p. 107).

En el recorrido hecho hasta aquí, la conciencia siempre creyó que el objeto estaba afuera, en el exterior y que en él se encontraba la verdad. Veía al objeto en sí mismo, sin referencia al sujeto. A él debía éste llegar. Pero el mismo proceso le ha ido mostrando que este pretendido *en-sí* es en realidad un *para-otro*, es decir, para el sujeto o la conciencia. Sujeto-objeto conforman una totalidad en la cual la mera *certeza* residente en la conciencia, se transforma en la verdad residente en esa totalidad.

De manera que no es necesario ir detrás del objeto como lo ha hecho la conciencia hasta el momento, pues el objeto no está más allá. Se encuentra en la misma conciencia. Nada hay detrás del telón. No existe tal telón. Menester es que la conciencia se adentre en sí misma. Comienza, pues, la dialéctica de la autoconciencia. En realidad ésta ha comenzado desde siempre, sólo que la conciencia no se daba cuenta de ello.

Algunas observaciones son necesarias al comenzar esta nueva etapa dialéctica. En primer lugar, que "con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad" (Hegel, 1973, p. 107), esto es, de la totalidad sujeto-objeto. Saber y objeto se igualan, el objeto alcanza su concepto.

En segundo lugar, del ámbito dominado por el aspecto teórico hemos pasado al de la práctica. Kant había separado la razón teórica de la razón práctica en dos ámbitos que no se encontraban. Es por ello que se vio obligado a escribir una tercera crítica, para, de algún modo, tender un puente entre los dos ámbitos. De esta manera, según Hegel, no se respeta la realidad del espíritu, totalidad de sujeto-objeto, siendo la escisión un momento de su realización y no dos realidades separadas que es necesario unir mediante algún puente.

Universal y particular, teoría y práctica, constituyen siempre dos momentos dialécticos de la totalidad sujeto-objeto. En algunos estadios del proceso dialéctico se acentúa un momento y en otros, el otro momento.

³ La construcción del sujeto es simbólica. Esto es esencial para Lacan. Pero éste domina "real" a lo que quedaría afuera de la simbolización, mientras para Hegel, la verdadera realidad es la de los sujetos y, en consecuencia, aquella que Lacan denomina simbólica.

En toda la etapa de la conciencia, que comprende la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, se acentuó el momento teórico. Ahora le toca al práctico.

Con la autoconciencia hemos salido del mundo meramente objetual y entrado en el de la vida, el del organismo viviente, “algo retornado a sí mismo”. No hay autoconciencia sin ese momento objetual que es el organismo. La autoconciencia es el retorno del mundo sensible. No se da sin ese mundo sensible, el organismo, del que retorna. El motor que preside el estadio de la autoconciencia es le *deseo*.

Pero es menester distinguir dos niveles en el deseo, el puramente animal y el animal-humano o simplemente humano. El primero –*Begierde*– es el deseo que “aniquila el objeto independiente y se da con ello certeza de sí mismo como verdadera certeza” (Hegel, 1973, p. 111). Se trata del deseo del alimento y del deseo sexual. Tanto el objeto del deseo como el deseo mismo se reproducen al infinito. No se da en este nivel la realización de la autoconciencia o sujeto.

El otro nivel del deseo es el deseo de reconocimiento –*Anerkennung*–. No es el deseo del otro, sino el deseo del reconocimiento del otro. Sólo si este otro produce también el reconocimiento, o sea, si responde con la misma moneda, si los reconocimientos se cruzan, entonces la autoconciencia se realiza. “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (Hegel, 1973, p. 112) y, como se sabe, sólo existe satisfacción cuando el sujeto se realiza.

Aquí ya nos encontramos con el espíritu, es decir, “el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros*, el *yo*” (Hegel, 1973, p. 113). El sujeto es intersujeto. La intersubjetividad lo atraviesa, lo constituye esencialmente. Tenemos aquí el concepto pleno del espíritu o sujeto, la realidad intersubjetiva que plenamente sólo se realiza en un pueblo libre. Se da entonces “el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente” (Hegel, 1973, p. 113).

Cuando el sujeto pasa del estadio de la conciencia al de la autoconciencia y, por ende, al del espíritu, se supera el dualismo del más acá y del más allá. Tanto el empirismo-positivismo del más acá, como el más allá de ciertas experiencias religiosas, del kantismo y de las filosofías de la reflexión, quedan superados en el día espiritual del presente.

mo llamado el que convoca a la vida por su transfiguración en palabra. En el psicoanálisis la palabra puede salvar. Restituye a la vida. «La palabra opera también identificaciones, pero ellas son, si se quiere, identificaciones salvadoras que permiten superar la rivalidad originaria» (Miller, 1986, p.15). La cura opera al dar significación retroactiva, por la palabra, a lo que permaneció opaco y se encriptó como trauma. Lo que mata es también lo que cura. El lenguaje como *farmacon*. Esa verdad, entrevista por Platón en el Fedro, es la de su duplicidad esencial.

Habría entonces que imaginar otro final posible para el amo y el siervo, en el que el trabajo no sea sólo la transformación de la materia en forma sino en la elaboración por la palabra de la materia inconsciente. Es el trabajo que lleva desde el yo, como amo, sólo posible en el registro imaginario, al sujeto de lo inconsciente (o del registro simbólico), como esclavo. Trabajo con el Otro-lenguaje que se transmuta por represión en Otro-completo, ideal donde se reducen y retroalimentan las rivalidades imaginarias.

Conclusión

Tanto en el terreno de lo imaginario como en el de lo simbólico, existe un descentramiento en el modo en que se conciben los sujetos, en el modo en que ven a sí mismos y ven al ‘otro’. En el ámbito de lo imaginario, el ‘otro’ (aún el antagonista) es al mismo tiempo el sí mismo; en el dominio de lo simbólico, lo común (el lenguaje) hace que haya una permutación permanente: los dos antagonistas del drama juegan el mismo juego, los dos están presos de una estructura que es abierta (el lenguaje).

Por eso es tan fácil que el oprimido se transforme en opresor. Ese Otro del lenguaje es un límite y una posibilidad. Es el medio en el que los sujetos están inmersos y al mismo tiempo de-limitados. Por eso es preciso insistir en la importancia de las mediaciones. Si el análisis procede por la simple oposición de las figuras: amo – siervo y la extendemos sin más a otras que las encarnan: opresor – oprimido, burgués – proletario, etc., olvidando las mediaciones (en este caso la mediación del Lenguaje como gran Otro), incurrimos en una polarización de los opuestos que lejos de resolverse en una posible superación, *no hará más que reforzar los antagonismos o bien tornar reversibles cada una de estas figuras*. La interpretación que aquí presentamos desautoriza los análisis maniqueos que ignoran esta suerte de terreno común en el que se des-

seo alcanza su plenitud cuando tiene por objeto otra autoconciencia viva: «la autoconciencia obtiene su propia satisfacción sólo en otra autoconciencia» (p. 273).

A diferencia de Hegel, la posibilidad de alcanzar la satisfacción está clausurada tanto en Freud como en Lacan. El deseo es esencialmente deseo insatisfecho. El deseo es lo que queda como resto de una necesidad orgánica frente a la demanda de su satisfacción⁶. No está prometido a la plenitud porque es falta, carencia, indigencia estructural. Remitido a la figura de Eros como hijo de la pobreza y de la riqueza⁷, el deseo circula en las lindes de la saciedad y la insatisfacción perpetua, en los márgenes de la vida y la muerte. Pero además, en cuanto ese deseo dirige una demanda al Otro, al otro del deseo, en la forma de la palabra, está destinado a fracasar. La gramática de esa demanda nunca es correctamente descifrada. No sólo por la incapacidad del interlocutor por interpretar la demanda enunciada en un principio ‘a media lengua’, sino porque esta trampa es inherente al lenguaje: el significante no coincide con el significado. La arbitrariedad que Saussure inaugura entre ambos polos de la estructura del lenguaje se refuerza aún más. Es por eso que «el sujeto que habla no es el amo y señor de lo que dice. En cuanto habla, en cuanto piensa utiliza la lengua, en realidad es la lengua quien lo utiliza a él, en cuanto habla dice más de lo que quiere y, al mismo tiempo, dice siempre otra cosa» (Miller, 1986, p. 33). De ahí la conclusión perturbadora: el lenguaje es mortífero. Lo es porque se (nos) impone, porque lejos de comunicar esconde, porque desliza el sentido en la pendiente de los significantes, porque nos obliga a jugar su juego. El significado, la voz del deseo, sólo se da en forma velada en sus intersticios, interrupciones, lapsus y silencios. El sujeto está dividido para su significación. El sujeto sólo representa a un significante para otro significante. No en la transparencia de lo dicho sino en lo no dicho, en los desvíos del lenguaje y sus permutaciones, es donde el deseo *da que hablar*.

Sin embargo, en los dominios de lo simbólico está también la palabra. Mientras que la relación imaginaria es una dimensión de guerra y rivalidad, Lacan encuentra en la palabra «una función pacificadora». Por eso es menester distinguir entre la vertiente del lenguaje y la vertiente de la palabra. Si el lenguaje aparece como heraldo de la muerte, es ese mis-

⁶ Cfr. Lacan, J., *Seminario X*.

⁷ Cfr. Platón, *El banquete*, 203 b.

Comienza, pues, la dialéctica de la autoconciencia: “*La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce*” (Hegel, p. 113). La autoconciencia o sujeto sólo es tal en la medida en que entra en el movimiento del reconocimiento. Reconocimiento de autoconciencia a autoconciencia. Sin ese reconocimiento el sujeto nunca devendría tal. No podría superar la etapa meramente animal.

Ahora bien, siendo el sujeto la totalidad sujeto-objeto, el momento objetual de la totalidad tiende a imponerse y cortocircuitar el movimiento de reconocimiento. Se requerirá, en consecuencia, la eliminación de dicho momento, el cual, por otra parte, no puede ser eliminado, en la medida en que sin él es el sujeto mismo el que desaparece. Es evidente que no se trata de una eliminación total, sino de su subordinación al momento subjetual.

La realización del sujeto requiere la relación de sujeto a sujeto o autoconciencia a autoconciencia. Para ello se requiere una lucha a muerte por el reconocimiento que consiste en cada uno niegue su propio momento objetivo y el momento objetivo del otro, de tal manera que el momento subjetivo sea plenamente hegemónico. Sólo de esa manera se produce el reconocimiento mediante el cual se realizan los sujetos.

El individuo que no ha arriesgado su vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida (Hegel, 1973, p. 116).

La muerte a la que se refiere Hegel es la muerte del objeto, de lo que él denomina también “ser-ahí determinado”. Ahora bien, la autoconciencia o sujeto es siempre la totalidad sujeto-objeto. En consecuencia, la muerte o destrucción del momento objetual es, al mismo tiempo, la muerte del momento subjetual. Es así como el sujeto lo siente. En la relación de sujeto a sujeto siempre se da la tendencia a objetualizar al otro, a verlo como un objeto que puede ser útil. Es la tendencia que se desarrollará ampliamente en la cultura de la Ilustración.

El miedo a la pérdida del momento objetual hace que uno de los sujetos retroceda, se someta al otro. Así lo presenta Hegel:

Ambos momentos –ambas autoconciencias– son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se

ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser-para-sí; otra, la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor –der Herr–*, la segunda, el *siervo –der Knecht–* (Hegel, 1973, p. 117).

Señor y siervo son “figuras contrapuestas de la conciencia” –*Gestalten des Bewusstseins–*. Son figuras, formas, momentos del sujeto que se dan siempre. Es la relación madre-hijo, profesor-alumno, dirigente-dirigido. La relación siempre es desigual, y el camino, el de la igualdad que nunca se logra plenamente, pero que, como horizonte siempre está presente, orientando el camino.

A primera vista es el señor el que ha triunfado plenamente en esta lucha, lo cual constituye un engaño. Efectivamente, la lucha es por el mutuo reconocimiento, lo que significa el reconocimiento recíproco entre dos sujetos o autoconciencias. Pero el señor ha reducido al otro a objeto. En consecuencia, no logra ser reconocido por otro sujeto. El camino del señorío es un camino sin salida. Objetualiza a ambos. Los dos se degradan.

El camino de la odisea se abrirá por el lado del siervo, pero no será fácil. Deberá atravesar el siervo una triple experiencia, la de la angustia, la del servicio y la del trabajo formativo.

Tiene –la conciencia servil– *en ella misma, de hecho*, esta verdad de la pura negatividad y del *ser-para-sí*, pues *ha experimentado* en ella misma esta esencia. En efecto, se ha sentido angustiada no por eso o por aquello, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecer cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia –*des absoluten Flüssigwerden alles Bestehens–* es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser-para-sí*, que es así *en* esta conciencia. Este momento del puro ser-para-sí es también *para ella*, pues en el señor dicho momento es su *Objeto* (Hegel, 1973, p. 119).

El miedo a la muerte no es un miedo cualquiera. No es miedo a algo particular que pueda localizarse de manera de desplazarlo o eliminarlo y, de esa manera, hacer que el miedo se disipe. El miedo a la muerte es la angustia cuyo objeto no se puede señalar porque es la totalidad. Es la amenaza total. No hay dónde o de qué agarrarse. Todo lo que es fijo,

El siervo se libera en el trabajo. Con el trabajo se supera la rivalidad inicial. Ahora bien, en Lacan lo simbólico domina lo imaginario. Esto significa que este desenlace previsto por Hegel es de alguna manera falaz, pues presupone que efectivamente el siervo se subyuga al amo terrenal por temor a la muerte, el amo absoluto. Sin embargo, para Lacan, «el pacto es siempre previo a la violencia» (2002, II, p. 790). No es la muerte el amo absoluto sino el significante, la traza de lo simbólico. Si en el dominio de lo imaginario el otro me puede matar, en el dominio de lo simbólico, el significante mortifica. Vemos que la muerte está presente desde el inicio. Hay que ‘hacerse cargo’ de la muerte. De eso se trata. Y cargar con la muerte es cargar con un significante del que el sujeto adolece pues lo escinde, dividiéndolo.

Sujeto y significante

El sujeto en Lacan no es un dato inicial, como lo es para Hegel. El dato inicial es el gran Otro. Y ese gran Otro que habla por nosotros es el lenguaje. El lenguaje es una estructura que no actúa imperceptiblemente como la mano invisible de A. Smith sino que es una potencia, por decir así, material, que captura al viviente particular, al que habla: «El rasgo fundamental valorizado por la experiencia analítica es que el hombre es un viviente, pero un viviente que habla, lo cual incluso tiene consecuencias en su cuerpo, que la estructura esclaviza al sujeto, que lo fragmenta en efectos de significante» (Miller, 1986, p. 21).

Si el pacto es previo a la violencia, esto significa entonces que el significante es lo que logra el sometimiento. El pacto es siempre un acto en el registro simbólico. El siervo no claudica ante el amo ni ante la muerte: claudica frente al lenguaje, *id est* frente a la castración que el lenguaje realiza en lo real, en la vida registrada en su aspecto más material, fluido, pulsionante.

Veamos. La lucha de las autoconciencias contrapuestas es en Hegel una lucha que se da a nivel del deseo. Es una lucha en la que está en juego el prestigio entre dos conciencias deseantes: «la autoconciencia está cierta de sí misma sólo porque supera este otro que se le aparece como vida autónoma. La autoconciencia es deseo» (Hegel, 1999, p. 271). El objeto de esta conciencia deseante es asimismo la vida, una autoconciencia viviente: «En la vida, que es objeto de deseo...» (p. 271) «...este objeto es una autoconciencia viviente». Esto implica que el de-

Es preciso destacar entonces que la relación amo-siervo no es una relación de exterioridad formal, sino que ambas figuras están mediadas por la vida. Hegel desarrolla dos silogismos que hacen ver cómo la vida es el elemento común que pone en relación con estas dos figuras que, paradójicamente, tuvieron que habérselas con la muerte en el inicio de la dialéctica: «El señor se relaciona con el siervo a través del ser autónomo [la vida]»⁵ (p. 283). Desarrollado, el primer silogismo dice así:

El señor domina la vida,
pero la vida domina al siervo;
ergo, el señor domina al siervo.

El segundo silogismo, que se desprende del primero (se verá que la conclusión de uno es la premisa del otro, pues el dominio de la vida y en definitiva, la exhumación del espanto a la muerte resulta ser la condición para la instauración del dominio sobre los otros y el inicio de las relaciones del trabajo y la explotación) reza así: «El señor se relaciona mediatamente con la cosa [la naturaleza viva] a través del siervo», en su despliegue se lee como sigue:

El señor domina al siervo,
pero el siervo domina la naturaleza;
ergo, el señor domina la naturaleza.

Es posible poner en relación la ‘vida’ con el concepto de ‘real’ en Lacan, en tanto ambos conceptos intentan significar un principio independiente de lo que caracteriza a lo humano en general: la cultura como estructura simbólica significativa e imaginaria. Cabe aclarar que para Lacan lo simbólico no se identifica con el significante aislado ya que el significante, a diferencia del símbolo y del signo, carece de significado. El significado es imaginario, es efecto de la relación de al menos dos significantes en discurso. Lo simbólico es el conjunto de los significantes en cuanto tales y las relaciones de significantes en el discurso. El psiquiatra francés postula que lo real es lo imposible de simbolizar y simultáneamente lo que queda bordeado por lo simbólico. Para Hegel la vida es la sustancia indestructible, es el objeto del deseo aprehendido en el otro, es lo que está perdido para la aprehensión humana, es el ser independiente.

⁵ Se ha utilizado la edición bilingüe italiana (a cargo de Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1999) con la que se han cotejado las dos versiones en lengua castellana, la que está a cargo de Roses (México, FCE, 1966) y la de A. Llanos (Buenos Aires, Rescate, 1991).

todo lo que proporciona algún sostén, se estremece. La tierra desaparece bajo los pies y uno queda en el aire.

Todo se fluidifica. Esa fluidificación de todo es nada menos que la esencia misma del sujeto o autoconciencia. Ésta no se ve, no se toca, no permite que se la pueda imaginar, pues es la “absoluta negatividad”, o sea, la negatividad de todo lo objetual, lo único que se puede imaginar. Al hacer su aparición el señor absoluto, la muerte, el sujeto se experimenta plenamente a sí mismo, independientemente de toda objetualidad.

Ahora bien, si el objeto ha desaparecido por completo, el sujeto lo acompañará indefectiblemente. El sujeto, en consecuencia, debe recrear el objeto. Dado que se ha transformado en siervo, será obligado por el señor a hacerlo. “Aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general* sino que en el *servir* la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo supera en todos los momentos *singulares* su supeditación al ser-ahí y los supera por medio del trabajo” (Hegel, 1973, p. 119).

Son fundamentales aquí los conceptos de *Begierde*, *Arbeit* y *Bilden*.

El deseo –*Begierde*– se reserva aquí la pura negación del objeto y, con él, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *subsistencia* (Hegel, 1973, p. 120).

Es el deseo del señor, semejante en todo al deseo puramente animal. Es la pura negación del objeto. Efectivamente, el trozo de carne o las papas fritas desaparecen al ser comidos. En el deseo sexual el otro es un objeto que deja de interesar, o sea, desaparece, una vez que el deseo se ha satisfecho.

El trabajo –*Arbeit*– por el contrario, es deseo *reprimido*, desaparición *contenida*, o sea, *forma –bildet–*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio *negativo* o la acción –*Tun*– formativa es, al mismo tiempo la *singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, que ahora se manifiesta fuera de sí en el trabajo y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma* (Hegel, 1973, p. 120).

El trabajo es “deseo reprimido”. En efecto, el ser humano no se abalanza inmediatamente sobre el trozo de carne que desea comer, sino que lo prepara primero en un proceso más o menos largo. Lo mismo pasa con

el deseo sexual. El cumplimiento del deseo se retrasa. No desaparece sino que “se contiene” hasta poder darle cumplimiento. De esa manera, en el proceso de preparación, “forma” –*bildet*-, crea el objeto. En otras palabras, crea el mundo de la cultura, el *ethos* o “segunda naturaleza” en la que podrá desarrollar su vida.

En el caso del animal o del señor, la relación con el objeto es de destrucción de éste. Efectivamente, tanto uno como otro se apoderan del objeto, ya sea alimenticio o sexual y lo destruyen. En el caso humano o del sujeto, por el contrario, la relación es de “formación” o transformación. El objeto es creado por el sujeto. Como el objeto tiene independencia, o sea, no es destruido, “la conciencia que trabaja”, es decir, el sujeto que crea el objeto, “llega a la intuición del ser independiente como *de sí misma*”. En otras palabras, se ve a sí misma en el objeto que crea.

Sintetizando todo este proceso, agrega Hegel:

En el señor, el ser-para-sí es para ella –para la conciencia- *un otro* o solamente *para ella*; en el temor, el ser-para-sí es *en ella misma*; en el formar –*in dem Bilden*- el ser-para-sí deviene como *su propio ser para ella* y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí (Hegel, 1973, p. 120).

Mientras se mantiene la relación señor-siervo éste ve el para-sí o momento subjetual en el señor. El siervo se ve a sí mismo como objeto y al señor como sujeto. En la experiencia de la angustia el momento del para-sí o subjetual pasa al siervo, pero éste no logra todavía su plena conciencia. Mediante el “formar”, o sea, mediante el trabajo formativo o creativo se crea como sujeto y se hace plenamente consciente de ello.

El momento de la angustia es fundamental para la realización del sujeto. Si en lugar de la angustia en la que todo lo firme se tambalea, se estremece y desmorona, sólo se experimenta un temor a algo que se puede señalar, el sujeto no sobrepasa su mundo particular, “un sentido propio vano” o “extraño” una “*obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre”. Sólo si “todos los contenidos de la conciencia natural” se han estremecido, el sujeto llega al verdadero “sentido propio”, la verdadera libertad.

esa identificación está calcada sobre el modelo de esa primera identificación con su imagen reflejada. De ahí que el primer sentimiento sea el de agresividad frente a su semejante, pues el ‘otro’ lo suplanta y lo constituye. Ello hace también que el objeto deseado por ese ‘otro’ sea al mismo tiempo el objeto deseado por él mismo, lo que da lugar al carácter histórico del deseo humano.

En la dialéctica del amo y el siervo de Hegel la lógica del imaginario con su carga de rivalidad está presente desde el inicio: una autoconciencia se enfrenta a otra autoconciencia, y en este enfrentamiento, una quiere dar muerte a la otra y viceversa: se trata del sí mismo o del otro, donde no es posible la mutua supervivencia. De ahí que Lacan reconozca el mérito de Hegel en haber ubicado la agresividad en el origen de toda relación intersubjetiva.

Ahora bien, ¿cómo se supera esta agresividad? ¿Es posible la superación en los términos en que se formula la dialéctica hegeliana? ¿O resulta meramente reprimida, fatalmente cancelada? ¿Cómo piensan los dos autores la superación de esta realidad?

En Hegel, como veíamos, la agresividad se manifiesta en el momento del desdoblamiento y la lucha de las autoconciencias. El amo supera la relación mortífera inicial en una tiranía que Lacan llama improductiva. En otras palabras, el amo adopta la forma de un sujeto independiente frente al cual el siervo va a tener que claudicar su propia agresividad. Ese sujeto independiente será su ideal, pues se le presenta de manera completa. Pero a su vez el siervo, cuya beligerancia se ve simplemente reprimida en relación con la figura omnipotente del amo, va a tramitar sus propios instintos agresivos a través del trabajo productivo. A la tiranía improductiva del amo cabe oponer la labor productiva del esclavo. El trabajo le permitirá crearse como figura independiente, con lo que introyectará la figura del ideal que en un inicio estaba ubicada fuera de él. En este sentido, la verdad del siervo es el amo. El siervo no procede a la superación de sí mediante la simple negación de la figura del amo; la independencia del amo en relación con la vida es incorporada, asumida y digerida (como en los ritos de consumición del rival), pero no desde la abstracción característica de aquél (del amo, que se pone por encima de la vida) sino a partir de un trabajo concreto con la vida, a la que buscará domeñar.

de lo simbólico autoriza en Lacan algún desenlace ‘optimista’, es decir, si algún tipo de libertad, de independencia a partir de la palabra, es posible.

El estadio del espejo y la lucha de las autoconciencias

Lacan construye la metodología de los tres registros para abordar la psique humana. El registro simbólico se funda en la incidencia de la materialidad significativa en el organismo biológico. El registro imaginario tiene su fundamento en el llamado estadio del espejo y la constitución del yo. El registro real es del orden de lo sexual, de la pulsión en su sentido más básico de esfuerzo vital, y es lo que queda por fuera de lo simbólico. Definido como lo imposible por Lacan, es lo que no puede ser completamente simbolizado en la palabra o la escritura y, por consiguiente, no cesa de no escribirse⁴. Se repite porque no puede ser elaborado por el significante. Lo real es lo imposible entendiendo esta modalidad lógica como lo *necesario que no* se haga presente. Cuando se presentifica produce angustia ya que se experimenta como un goce no acotado.

El estadio del espejo aparece en la infancia cuando el humano se halla en una situación constitutiva de desamparo debida a la prematuración de la especie, cuando el humano se halla en una condición de ‘discordancia inorgánica’ (la expresión es de Miller, 1986, p.12). Por eso la imagen reflejada, en la que se reconoce, resulta satisfactoria, porque completa la percepción de la propia forma inacabada, anticipándose a su propio logro. La imagen es la propia pero al mismo tiempo es la de un ‘otro’, porque se está en déficit con respecto a ella.

Esta identificación originaria va a atravesar toda relación futura con los demás sujetos. Cuando se le presente un semejante, el sujeto va a ver a un ‘otro’ que está en su lugar; pero ese otro es a la vez él mismo, pues

⁴ Cfr. Lacan, J., Seminario 20, clase del 13/2/73. «Lo necesario — lo que les propongo acentuar con ese modo — es lo que no cesa, ¿de qué?— de escribirse. Es una magnífica manera de distribuir al menos cuatro categorías modales. Se los explicaré en otra ocasión, pero les adelanto algo más por esta vez. Lo de no cesa de no escribirse es una categoría modal que no es lo que hubieran esperado oponer a lo necesario, que hubiera sido más bien lo contingente. Imaginen que lo necesario está conjugado con lo imposible, y que ese no cesa de no escribirse es su articulación. Se produce el goce que haría falta que no fuese. Es el correlato de que no haya relación sexual, y es lo sustancial de la función fálica.»

4. La verdad del sepulcro vacío

El siervo llega, de esta manera, a la libertad. O tal vez, cree llegar a la misma. Efectivamente, ese sentido propio al que ha llegado la conciencia, por el momento no se ha plasmado en la práctica. Al estremecerse y desaparecer todos los contenidos de la conciencia natural, ésta se ha liberado o, en otras palabras, ha advenido al pensamiento. Ahora bien,

en el pensamiento yo *soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo (Hegel, 1973, p. 122).

“Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de *estoicismo* (Hegel, 1973, p. 122).

La *Fenomenología del espíritu* es la “ciencia de la experiencia de la conciencia”, no la “historia del espíritu”. Ésta es la primera vez que Hegel en la *Fenomenología* salta explícitamente de la Fenomenología a la historia del espíritu.

El estoicismo es una corriente filosófica que corresponde al momento en que la conciencia emerge, a través del miedo, el servicio y el trabajo, de la servidumbre a la que había sido sometida. Emerge como *conciencia estoica*. Se trata de la libertad en el pensamiento, en la idea. Libertad sin contenido, libertad negativa. Tanto en el trono –Marco Aurelio– como en las cadenas –Epicteto– el estoico es libre. Semejante libertad, al carecer de contenido no puede no causar *hastío* que invita a salir hacia el mundo real.

Cuando intenta hacerlo cae en el *escepticismo*. Efectivamente,

el *escepticismo* es la realización de aquello de que en el estoicismo era solamente el concepto y la experiencia de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en sí* lo negativo y tiene necesariamente que presentarse a sí (Hegel, 1983, p. 124).

El estoicismo sería el momento teórico de la conciencia, mientras que el escepticismo es el práctico. Se trata de teoría y práctica en el elemento del pensamiento. El estoicismo es la libertad del pensamiento, pero en su fase de *en sí*, o todavía *no puesto*. El escepticismo, en cambio, es esta negatividad que pasa al *para sí*. O es la negatividad *puesta*.

La dialéctica del señorío y la servidumbre se repite en un nuevo nivel como estoicismo y escepticismo. Efectivamente,

el estoico corresponde al *concepto* de la conciencia *independiente*, que se revelaba como la relación entre el señorío y la servidumbre; el escepticismo corresponde a la *realización* de estas conciencias, como la tendencia negativa ante el ser-otro, es decir, al deseo y al trabajo (Hegel, 1973, p. 125).

Pero hay una diferencia importante. El siervo por no ser libre no puede llevar a término la negación de la realidad con sus múltiples determinaciones. Ahora, en cambio, lograda su libertad en el pensamiento, consuma la negación. En la plena “certeza de su libertad hace que desaparezca” todo lo que se presenta como real” y de esa manera “a través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere *para sí misma la certeza de su libertad*, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a *verdad*” (Hegel, 1973, pp. 125-126).

El escepticismo, en consecuencia, es una figura de la conciencia tan esencial e inevitable como la percepción, el entendimiento o la razón. Corresponde al momento en que la autoconciencia o el sujeto se consolida en su libertad “como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido”, pero dado que “la conciencia misma es la *inquietud dialéctica absoluta*” pronto experimenta que en realidad “en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez” (Hegel, 1973, p. 126).

La conciencia pasa de un extremo al otro, se pierde en una confusión de la que no encuentra salida alguna. Entra en frenéticas contradicciones en ella misma. Proclama abiertamente “la nulidad del ver, el oír, etc. *Y ella misma ve, oye, etc*; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta” (Hegel, 1973, p. 127).

Todas las contradicciones en las que se pierde la conciencia en su momento escéptico, dependen de la contradicción esencial de la conciencia entre “lo inmutable y lo igual” y lo “totalmente contingente y desigual consigo misma”, con lo cual hemos entrado ya en una nueva figura de la conciencia, la figura de la “conciencia desgraciada”.

Esta nueva figura de la conciencia, como todas las que aparecen en esta odisea son esenciales. Todo sujeto pasa por ella en su odisea y no sólo

deposición de ese sujeto absoluto del que la historia misma se hizo cargo sin necesidad de sus detractores, sino que vamos a concentrarnos en el llamado estadio del espejo. Las vicisitudes del yo frente a su imagen en los primeros años de vida tienen profunda conexión con lo que sucede en la dialéctica de la autoconciencia hegeliana, en especial con el momento de la lucha de las conciencias contrapuestas, el amo y el siervo. Nuestro propósito es destacar los puntos en común entre un desarrollo y otro a fin de enriquecer la lectura de esa parte esencial de la *Fenomenología*, no sólo por sus virtudes intrínsecas sino por lo que ha podido inspirar al desarrollo del pensamiento occidental. Sabemos además que la interpretación de este escrito de Hegel admite varios niveles de análisis, es decir, que puede ser leído a partir de diferentes claves de lectura y que una de esas claves es la que proporciona el psicoanálisis. En ese sentido, creemos que podría plantearse la hipótesis de una transposición de las figuras de la conciencia a las estructuras clínicas que estudia el psicoanálisis. Así, el neurótico obsesivo sostiene su deseo en la demanda del Otro, otro al que supone completo en la satisfacción de su deseo, y se posiciona como el esclavo que trabaja para Otro que es el amo. Y el amo se posiciona como completo renegando de la separación del objeto, de la castración, por medio de la identificación al objeto cuya negación lleva a cabo el esclavo.

Por otro lado nos interesa mostrar cómo el desenlace previsto por Hegel para la dialéctica de la autoconciencia puede admitir otro derrotero si la clave adoptada es, precisamente, la que ofrece el psicoanálisis. La esperanza libertaria del siervo se vería oscurecida si se admite que ningún trabajo puede conducir a la apropiación definitiva del sí mismo. Y que si cabe algún trabajo lo es en el plano de la palabra, en el plano del símbolo.

Finalmente, la crítica lacaniana proporciona también algunas pistas para deshacer algunos de los presupuestos y sobreentendidos que la astucia de la razón operante en la dialéctica hegeliana enmascara de manera eficaz³. Ello nos llevará a la distinción de los dominios de lo imaginario, lo simbólico y lo real, que son los registros básicos en el desarrollo de este estadio. Evaluaremos, al final de este recorrido, si la preeminencia

³ «Pues a fin de cuentas es preciso que el vencido no perezca para que se convierta en esclavo. Dicho de otra manera, el pacto es siempre previo a la violencia antes de perpetuarla, y lo que llamamos lo simbólico domina lo imaginario, en lo cual uno puede preguntarse si el asesinato es efectivamente el Amo absoluto» (Lacan, 2002, II, p. 790).

la sustancia, Concepto, Libertad. La aparente y extrínseca multiplicidad de la sustancia es disuelta en la unidad real de la idéntica sustancia absoluta, en la unicidad de la sustancia infinita: el Sujeto. Gracias a esa identidad concreta "identidad de la identidad y de la diferencia" ese sujeto puede conocerse, engendrar en sí esa autoactividad que lo lleva a eliminar lo superfluo y reconocer en sí lo que tiene de esencial, mirándose cara a cara en el espejo.

Nada más lejos de la especulación freudiana y, desde luego, de la lacaniana, que retoma las premisas del austríaco. El sujeto nunca podrá mirarse cara a cara y verse tal cual es. El sujeto no puede ser transparente para sí, jamás podrá llegar a la armonía de ser igual consigo mismo, y menos aún en la intersubjetividad, ya que el ser humano se constituye *en principio* como objeto (del lenguaje o, lo que es lo mismo, del deseo del Otro, ya que el lenguaje insta la falta al establecer la imposibilidad radical de recubrir lo real con lo simbólico). Y el germen de esta convicción está precisamente en el análisis de lo que ocurre en ese estadio del espejo, cuyas marcas serán para el sujeto tan duraderas e inexorables que difícilmente, y sólo a costa de un trabajo incesante, podrán borrarse jamás.

El esquema de lo que sucede allí es básicamente el que sigue: la completud del 'otro' al que el yo se enfrenta en la imagen reflejada es la denuncia palpable de su propia incompletud. Se constituye así una identidad en el yo mediante la alienación en otro yo, aperebimiento que se da en el registro de la imagen². Pero ese otro, que es a la vez el sí mismo, amenaza suplantarle: se halla aquí anticipada esa figura de la *insociable sociabilidad* tan bien descrita por Kant y que constituye el anuncio de una relación con los otros que estará marcada por los escores de una rivalidad y de un deseo mortífero. No será, en principio, una relación de mutuo entendimiento. La tolerancia, la comprensión y la aceptación del otro son sus frutos tardíos. Sólo una concepción iluminista ajena a los avatares del deseo podía pretender que en el principio era el diálogo. Por lo mismo, una filosofía de la armonía preestablecida será un engaño manifiesto, un sutil paleativo, pero no más que eso.

Nuestro propósito no es entonces compendiar las grandes diferencias entre idealismo – psicoanálisis ni insistir en las críticas que llevaron a la

² Y se busca allí porque lo simbólico es incompletud; déficit que se introduce en el viviente por vía del lenguaje, haciéndolo humano Cfr. Lacan, J., *Seminario I*.

una vez, sino múltiples veces. Pero Hegel al incluirla aquí, al mismo tiempo que trata de una figura esencial de la conciencia, tiene en mente analizar críticamente una figura esencial en la historia de occidente, la que se refiere a la experiencia religiosa en el occidente medieval, especialmente la que se daba en los conventos.

En lo esencial se trata de una conciencia dual que no logra dialectizar los momentos del universal y del particular, expresados en esta figura como lo inmutable y lo mutable. Lo universal pasa a ser inmutable y lo particular, lo mutable. Con ello se está indicando que nos ubicamos en el terreno religioso, en el cual, el universal es Dios o lo sagrado que aparece como lo inmutable frente a las mutaciones de lo empírico. La dialéctica entre ambos momentos se encuentra trabada y, en lugar de la superación –*Aufhebung*–, lo que se produce es una yuxtaposición.

De esa manera la conciencia no tiene reposo, se encuentra siempre desdoblada, en una conciencia tiene también la otra, “por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad” (Hegel, 1973, p. 128). Ello hace que esta conciencia no encuentre paz. Una inquietud, un malestar profundo la corroe íntimamente y hace que merezca el nombre de *conciencia desgraciada –unglücklich Bewusstsein–*.

La conciencia atascada en su proceso dialéctico ensaya diversas salidas, consistentes siempre en el intento de que la conciencia empírica, singular o mutable desaparezca en la conciencia esencial, universal o inmutable. El intento fracasa una y otra vez, y una y otra vez se vuelve a intentar lo mismo. El primer intento es el del “recogimiento devoto”, la unión sentimental con lo inmutable.

Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto (Hegel, 1973, p. 132).

Es el desborde sentimental de la conciencia devota, la oración acompañada por el torrente de lágrimas, “el movimiento de una infinita nostalgia” que siente íntimamente que su salvación se encuentra en lo inmutable al que quiere adherir, o mejor, con el que se quiere confundir en una unión en la que él desaparezca. Pero el inmutable se aleja cuando él se acerca, o mejor, cuando pretende acercarse, aquél “ha huido ya”, se encuentra más allá.

El movimiento de la conciencia devota que se mueve con este desborde sentimental busca al inmutable como si fuera un singular. Por ello es que cuando cree encontrarlo sólo se halla ante “el *sepulcro* de su vida” (Hegel, 1973, p. 133).⁴ La búsqueda ha sido errada, pero provechosa, porque entraña un necesario aprendizaje. La búsqueda del universal como una singularidad será abandonada.

El momento de la búsqueda mediante la contemplación fervorosa, sentimental, es un momento teórico. Cede el puesto, en consecuencia, al momento práctico, el de la acción piadosa. La conciencia se entrega al deseo y al trabajo, pero interpreta que deseo y trabajo no son suyos sino de Dios. La certeza de sí que con ello adquiere es una “certeza rota” y la realidad sobre la que actúa también está rota, escindida, siendo una parte profana, desvalorizada, nula y la otra, sagrada.

La conciencia ha hecho todo el esfuerzo posible para atribuir a Dios, lo inmutable, el deseo, la acción y el goce, pero “como conciencia, *ha querido, ha hecho y ha gozado*”, con lo cual “se ha *experimentado* como una conciencia real y actuante o como una conciencia cuya *verdad* es ser *en y para sí*” (Hegel, 1973, p. 136). Pero con esto no hemos salido de la conciencia desgraciada porque ahora siendo ella la verdadera realidad, la esencia universal es la nada con lo cual su acción deviene “una acción de nada y su goce deviene el sentimiento de su desgracia” (Hegel, 1973, p. 136).

La relación entre el universal y el particular, lo inmutable y lo mudable, parece definitivamente rota. Se recurre entonces a la mediación de un tercero, con lo cual se hace imposible la superación. Lo máximo que se podría obtener de esa manera es una mezcla, una síntesis o una yuxtaposición. Es entonces cuando la conciencia recurre a la solución extrema y definitiva, hace los votos de pobreza, castidad y obediencia, es decir, renuncia a la propiedad, al goce y a la propia decisión y se somete a ritos que no comprende.

Con ello se ha reducido a ser, a objeto. Ahora bien, este objeto es la comunidad, la intersubjeividad, es decir, el universal. Pero lo universal es la razón, sólo que, dado que se ha sometido a ritos que no entiende, ha

⁴ Hegel se refiere a los cruzados que buscaban el sepulcro de Jesucristo. Se encontraron con un sepulcro vacío. Para Hegel este sepulcro vacío funciona como el símbolo de una búsqueda equivocada. Se busca lo universal, el concepto, como si fuese una singularidad empírica.

Maximiliano De Lorenzi y María José Rossi

*Hegel y Lacan: la lucha y lo imaginario.
Las dimensiones de lo imaginario y lo
simbólico en el paradigma de
intersubjetividad desigual*

«Entré al psicoanálisis, dice Lacan, con una escobilla que se llamaba el Estadio del espejo». Objeto de su primera intervención en psicoanálisis en el Congreso Internacional de Marienbad en 1936¹, el desarrollo del estadio del espejo tiene como trasfondo la lectura de la dialéctica del amo y el siervo de Hegel, que Lacan profundizó en los seminarios dictados por Kojève en la Escuela de Altos Estudios de París en el curso de los años 1934 y 1935.

La decisiva influencia que la lectura de este momento fundamental de la *Fenomenología del Espíritu* ejerció en el desarrollo de la teoría de la paranoia primitiva en Lacan puede resultar inquietante.

Sabemos de las diferencias que separan a ambos pensadores; comprendemos el hiato que separa al idealismo y su pretensión de saber absoluto, de la comedia modesta de un sujeto consciente de sus propias limitaciones luego de la herida infligida a su narcisismo por la devastadora crítica del psicoanálisis. No es nuestro propósito hacer un desarrollo exhaustivo de las diferencias que separan al pensador idealista del psicoanalista que resignificó el edificio teórico freudiano con los aportes de la lingüística y el estructuralismo. Baste señalar que si el primero postula la certeza de un saber absoluto "saber que es coincidencia plena entre pensar y ser" es porque parte de la posición de un sujeto absoluto. Sujeto que, desde el inicio, es *Geist*, Espíritu, motor de la historia, verdad de

¹ Los datos son de Miller (1986), p. 11 y p. 108.

Hegel, G.W.F: (1968) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Editora del Solar / Hachette.

Hegel, G.W.F. (1985) *Fenomenología del Espíritu.*, México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1986) *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universa*. Madrid: Alianza Editorial.

Kierkegaard, Soren. (1998) *Temor y temblor*. España: Altaya.

Kierkegaard, Soren (1984) *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Hyspamérica. Kierkegaard, Soren (1997) *Migajas Filosóficas*. Madrid: Trotta.

Moliner, María (1998) *Diccionario del Uso del Español*. Madrid: Gredos.

Ortega y Gasset, José (1992) *Historia como sistema*. España: Planeta Agostini.

Prini, Prieto (1992) *Historia del existencialismo*. Barcelona, Herder.

Sartre, J. P. (1970) *El universal singular*. Madrid: Alianza.

aceptado dogmas, es la razón en negativo. Negando esta razón en negativo emerge la razón en positivo. Individualmente, de esa manera, el sujeto rompe el cascarón del ámbito familiar en el que se ha formado. Es el ámbito de la razón en negativo que pasa a ser positivo. Históricamente es el paso del feudalismo al renacimiento.

5. En un pueblo libre se realiza la razón

La conciencia ha llegado, de esa manera, a la razón. Inmediatamente se lanza a conquistar el mundo que sabe suyo. Es la “razón observante”, momento teórico que reproduce la salida al mundo que había realizado el sujeto como conciencia sensible. Sólo que allí la salida se había producido en forma espontánea, sin una estrategia, sin una metodología. Ahora, por el contrario, se hace en forma programática.

Individualmente es el momento en que el sujeto sale de la familia, formula su proyecto de vida, elige su profesión, elabora estrategias de acción. Históricamente es el momento del Renacimiento con la explosión de las ciencias, los descubrimientos astronómicos, geográficos, biológicos.

La razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que sólo sabe esta realidad como lo *suyo* en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura y *planta en todas las alturas el signo de su soberanía* Hegel, 1973, p. 149) (El subrayado es nuestro).

Ya sabemos que el buscar es buscarse. En esta exploración del mundo el sujeto va buscándose a sí mismo. No deja nada por explorar, la naturaleza en toda su extensión, en todas sus dimensiones, la geológica, la vegetal y la animal. Se interna en el ámbito lógico, en el psicológico, en el de ciertos intentos que se pretenden científicos como la fisiognómica y la frenología. Fracasa.

De este primer momento teórico la razón pasa a la práctica, que es, al mismo tiempo, particular. Es “la realización de la autoconciencia racional por sí misma”. Aquí Hegel, antes de desarrollar la práctica individual propia de la modernidad, intercala dos textos que son centrales. En ellos indica que la razón al comprender su equivocación en la búsqueda de sí misma en la naturaleza y en diversas “ciencias”, dirige la proa hacia “el reino de la ética” y el de “la moralidad”, los ámbitos en los que finalmente se encontrará a sí misma y podrá realizarse plenamente.

El reino de la ética, expresa Hegel, es “la *unidad* espiritual absoluta de su esencia en la *realidad* independiente de los individuos; una autoconciencia en sí universal”. Universal y particular, individuo y Estado, se dialectizan dando paso, de esa manera, a la plena realización de la razón. “En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí”. (Hegel, 1973, p. 209). Más adelante agrega:

En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su *destino*, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino (Hegel, 1983, pp. 210-211).

De esta manera culmina la odisea del sujeto, el cual ha comprendido que “detrás del telón no había nada que ver; “se ha puesto” en su “lucha a muerte por el reconocimiento”; ha atravesado la fase de “fluidificación” mediante la angustia ante el “señor absoluto, la muerte; ha pasado por la oscuridad de la universalidad negativa, para emerger como razón”. Plena intersubjetividad en la realización del pueblo libre. El sujeto colectivo, el pueblo, y el sujeto individual conforman la “unidad espiritual absoluta” y la realidad independiente de los individuos”. Es la realización del Estado moderno, conformado por la “sociedad civil” –realidad independiente de los individuos- y el Estado, – autoconciencia en sí universal-.

En el ámbito de la ética el individuo no sólo “encuentra expresado su *destino*” –*Bestimmung*-, sino que también lo alcanza. “Destino” aquí significa “su esencia universal y singular”. El destino no se alcanza como quien toma un objeto. No es algo hecho que espera ser alcanzado. Se construye. Es el en-sí-para-sí del sujeto que se construye desde el en-sí. Sólo en la plena intersubjetividad que puede darse en un pueblo libre es donde el individuo realiza su destino, es decir, su esencia.

En el pueblo libre el trabajo mediante el cual cada uno subviene a sus propias necesidades, subviene también a las necesidades de todos. No hay sujeto aislado, “no hay nada que no sea recíproco”. Costumbres y leyes constituyen el lenguaje universal de esta plena intersubjetividad.

Hegel ha adelantado, de esta manera, el final de la odisea del sujeto. En el pueblo libre en el cual los dos momentos, el de la universalidad, ámbito de la ética, y el de la particularidad, ámbito de la moralidad, se encuentran correctamente dialectizados, el sujeto encuentra su plena realiza-

condición socio-histórica en la que se viene al mundo, sobre la vida del individuo; ésta es parte de la astilla clavada en la carne de todo hombre, y que el propio Kierkegaard tiene en todo momento presente y a partir de la cual filosofa (recuérdese el carácter patético de su pensar que señaláramos al comienzo del trabajo).

Pero lo que Soren no está dispuesto a admitir, es que al hombre no le quede en definitiva ningún espacio de juego para su libertad.¹⁰

Como afirma Sartre: «En Kierkegaard aprendemos que lo vivido son los azares no significativos del ser, en cuanto se trascienden hacia un sentido que no tenían al comienzo y al que yo denominaría el universal singular» (Sartre, 1970, p. 36). Significa que no hay un sentido preontológico, sino más bien que el hombre es el ente que transforma su ser en sentido, y este sentido es a lo que Sartre llama el *universal singular* en cuanto mediación - para usar un término hegeliano y seguir en el terreno de la paradoja- entre el mundo como contingencia necesaria en el que es arrojado el hombre, y el futuro, como necesidad en cuanto el hombre no tiene más remedio que ser; en palabras de Ortega y Gasset: «el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es ser ya, puesto que lo único que nos es dado y que hay cuando hay vida humana, es tener que hacérsela cada cual la suya. (...) el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser» (Ortega y Gasset, 1992, pp. 47 – 48).

Bibliografía citada

Chestov, León (1965) *Kierkegaard y la Filosofía existencial*. Buenos Aires: Sudamericana.

Collins, James (1958) *El Pensamiento de Kierkegaard*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1987) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Siglo XX.

¹⁰ Debemos advertir que para nosotros no aparece claro que Hegel niegue esto, sin embargo nos parece que esta es la lectura que realiza Kierkegaard, y en tal sentido el absurdo opera en su filosofía como campo y posibilidad para una libertad que rebasa por mucho los límites que impondría la necesidad del sistema hegeliano, e inclusive la libertad postulada por las distintas líneas de la filosofía moderna.

ma parte de la esfera del Espíritu objetivo. Sin embargo, la realidad de lo vivido es irreductible al saber, pues esto vivido no es objeto, es no-saber: «para Kierkegaard, en el tiempo mismo de su vida, se da una heterogeneidad radical entre el ser del saber y el ser del sujeto viviente» (Sartre, 1970, p.35).

El comienzo es la persona en cuanto no-saber. El hombre concreto, situado en una coyuntura histórica determinada, transforma esta determinación en una situación particular, y la necesidad de la historia en una contingencia que le acaece: «Dicho de otro modo: en lugar de ser la actividad particular, como en Hegel, una encarnación dialéctica del momento universal, el arraigo de la persona convierte a este universal en una singularidad irreductible» (Sartre, 1970, p. 35). De este modo, la realidad concreta y honda del hombre Kierkegaard, la astilla en su carne, constituyen para él lo arbitrario de su facticidad. «El origen de la singularidad es el azar más radical» (Sartre, 1970, p. 36).

La necesidad que postula el sistema hegeliano sólo puede realizarse como contingencia «opaca y singular»; sólo hay absoluto histórico en cuanto este se afirma en los cimientos del azar; como asevera el mismo Soren en las *Migajas Filosóficas*: «(...) el pasado no se vuelve necesario por haber sucedido, sino al revés: por haber acaecido demostró que no era necesario.» (1997, p.85) En todo caso el hombre singular con la contingencia de sus circunstancias constituye una suerte de «necesidad» transhistórica, o una contingencia histórica cuya necesidad estriba en la relación que el hombre debe asumir con la totalidad a partir de esa contingencia originaria; como dice Ortega y Gasset en su trabajo *Historia como Sistema*, el hombre es un drama y su vida es un «(...) acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento.» (Ortega y Gasset, 1992, p. 46).⁹

Es necesario reiterar, por si no quedo debidamente claro, que todo esto no significa de ningún modo negar la incumbencia y pertinencia de la

⁹ En el mismo trabajo considera que el concepto de Espíritu hegeliano no trasciende la línea del eleatismo que parte de Parménides, fundamentalmente respecto a la concepción estática del ser de este último, y en este sentido considera que el movimiento del Espíritu en Hegel es una ficción, en cuanto movimiento interno preestablecido; de este modo conserva un carácter cósmico que no puede compartir con el hombre. En esta dirección afirma Ortega: «Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser.»

ción, su destino. Ello sólo ha sido posible en el Estado moderno, porque en la polis el ámbito de la universalidad o de la ética no dejaba lugar para el individuo. En el Estado moderno se ha encontrado la solución, pero ello no sin un peligro siempre presente, el del individualismo.

Tres vías típicas de la salida individual en contra de la universalidad son continuamente intentadas en la modernidad, la del placer o del puro epicureísmo, la del sentimiento o del romanticismo y la de la virtud o del ascetismo. La primera salida, ejemplificada en el primer Fausto de Goethe, consiste en pretender la realización del sujeto a través de la mera particularidad, el placer. Se cae, de esa manera, en el falso infinito, la necesidad de repetir al infinito la misma experiencia de placer, para terminar en la frustración.

La segunda vía, la del romanticismo, pretende imponer la “ley del corazón”, cayendo en la contradicción sin posibilidad de superación, del particular, el corazón, que pretende imponerse como universal, la ley. El resultado no puede ser otro más que la locura con trágicas consecuencias. Finalmente, se encuentra la vía del Quijote que pretende imponer el universal, la virtud, como universal. El resultado es ser despedazado por los molinos de viento, terminar en la guillotina, como Robespierre o en la hoguera como Jerónimo de Savonarola.

Finalmente la conciencia se da cuenta que “el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad del universal. Y, con esta experiencia, desaparece el medio de hacer surgir el bien mediante el sacrificio de la individualidad” -como lo exigía la imposición de la virtud- “pues la individualidad es precisamente la realización de lo que es en-sí (Hegel, 1973, p. 230).

El todo del reino de la ética, o sea, del Estado, no sólo no exige el sacrificio de la individualidad, como sí lo pretende el reino de la virtud, sino que sólo en ese ámbito el sujeto puede realizarse plenamente. La individualidad es la realización del en-sí, el universal concreto. En la dialéctica intersubjetiva del reino de la ética se realiza la razón, es decir, el espíritu, es decir, la libertad. Con ello hemos terminado. Pero en esta odisea nunca está dicha la última palabra, porque ésta no existe. La última no es última en absoluto sino sólo en la relatividad de un tramo del camino.

Hegel tiene interés en desarrollar todavía la relación entre el universal y el particular, en el proceso creativo de la sociedad moderna. Tal vez tenga presente en este desarrollo los casos específicos de los artistas y

los intelectuales. En todo caso siempre está presente Kant, a quien critica haber elaborado la moral de la buena voluntad que prácticamente se desentiende de los verdaderos problemas que afronta el sujeto en su proceso dialéctico.

Es conocida la vanidad de los artistas y de los intelectuales. Haciendo alusión especialmente a ello es que Hegel denomina a esta parte del curso dialéctico “el reino animal del espíritu”. Así como los animales quedan encerrados en el círculo de sus sentidos, de la misma manera la vanidad encierra al sujeto creador alrededor de sí mismo. “El obrar presenta, por tanto, el aspecto del movimiento de un círculo que por sí mismo se mueve libremente en el vacío, que tan pronto se amplía como se estrecha sin verse entorpecido por nada y que, perfectamente satisfecho, juega solamente en sí mismo y consigo mismo” (Hegel, 1973, p. 232).

Cada uno está centrado en sí mismo, vive como si fuera el centro del universo. La obra que realiza, ya se trate de una escultura, un libro, un poema, lo saca de su círculo y lo proyecta al espacio público en la que su obra es juzgada y criticada. Él que se creía el mejor del mundo, con las mejores intenciones, se siente engañado, traicionado. Recurre a todo tipo de razonamientos y argumentaciones hasta darse cuenta que su honradez no es tan honrada.

Para zafar de las contradicciones del curso del mundo ensaya ponerse como simple “razón legisladora”. A ella corresponde establecer leyes que no entrañen contradicción alguna: “Cada cual debe decir la verdad”. No bien se intenta ponerla en práctica, comienzan las contradicciones, que la obligan a intentar una nueva retirada. Ahora se limitará a examinar leyes. Nuevas contradicciones la llevarán a abandonar finalmente estas pretensiones y ajustarse a lo justo teniendo en cuenta que “no porque encuentre algo no contradictorio es esto justo, sino que es justo porque es lo justo” (Hegel, 1973, p. 255).

“Cuando lo justo para mí es *en y para sí*, es cuando soy dentro de la sustancia ética; ésta es, así, la *esencia* de la autoconciencia; pero ésta es *su realidad* y su *ser-ahí*, su *sí mismo* y su *voluntad*” (Hegel, 1973, p. 255). En el reino de la ética, en un pueblo libre, se realiza plenamente el sujeto. Es el ámbito de la razón, es decir, de la libertad. En otras palabras, es lo justo.

es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y simplicidad referida a sí misma.» (Hegel, 1985, p. 18). Es el universal abstracto que contiene en sí todos los elementos que se determinarán y se objetivarán, y que estaban ya previstos. Hay en ese *sí mismo* una necesidad originaria. «Lo verdadero es el todo» se presenta como instancia previa a lo singular; por tanto la verdad está ya en el origen, en lo universal, no hay azar en el comienzo.

Desde la perspectiva kierkegaardiana en este planteo se encuentra la ya mentada subsunción de la realidad en la lógica⁸, o dicho en otras palabras, la falsificación (ingeniosidad) hegeliana consistente en el establecimiento de una correspondencia entre dos esferas irreductibles entre sí.

En la dirección de esta elucidación kierkegaardiana, *la subjetividad es antes que nada un no-saber, una no-verdad*; la existencia en tanto lo vivido como realidad concreta es un no-saber y una no-verdad cuyo punto de partida es una contingencia, el azar de la situación empírico concreta de cada individuo, *la astilla en la carne*. «En este sentido el saber no puede dar cuenta de ese oscuro e inflexible movimiento por el cual determinaciones dispersas quedan elevadas hasta el ser y son reunidas en una tensión que les otorga, no una significación, sino un sentido auténtico: pues la estructura ontológica de la subjetividad se escapa, en la medida en que, como lo ha dicho muy bien Heidegger, el ser subjetivo está en cuestión en su ser, en la medida en que no es nunca más que teniendo que ser su ser. (...) La subjetividad es la temporalización misma: es lo que me acontece, aquello que no puede ser más que aconteciendo» (Sartre, 1970, p.23). En esta oposición entre saber y no-saber, Sartre reconoce la oposición de dos ontologías, debiendo lo subjetivo, en Kierkegaard, ser lo que es como realización singular de cada singular.

Podría objetarse, desde el interior de la filosofía hegeliana, que ese azar de los comienzos - que en términos de la filosofía existencialista posterior podríamos comprender entre otros bajo el concepto de *yecto-* for-

⁸ Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la Fenomenología del Espíritu es de 1807, mientras que La Ciencia de la Lógica fue realizada entre 1812 y 1816. No obstante esto, Hegel afirma en la introducción a esta última obra que la Lógica comienza donde termina la Fenomenología del Espíritu.

enajenada del individuo que no conoce los auténticos fines de sus actos o que lo conducen a un sacrificio del que no tiene noción durante su ejecución.⁷ Esto podría leerse con alguna claridad en su concepción de la *astucia de la razón*: «La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el *ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño» (Hegel, 1986, p.97).

Desde la perspectiva hegeliana Kierkegaard quedaría preso en la figura de la *conciencia desgraciada*; y esto es así a tal punto que su existencia se encontrará entonces anticipada, y su destino será encarnar la dialéctica de lo finito y lo infinito.

Lo subjetivo es anticipado no sólo en la historia sino también en el saber, y la existencia singular constituirá un momento de la *experiencia de la conciencia*: «Kierkegaard previsto por Hegel no es más que un ejemplo privilegiado de estas determinaciones ontológicas que preexisten al nacimiento y que es posible conceptualizar» (Sartre, 1970, p. 21).

Sin embargo, realizando la lectura desde la filosofía del danés, o mejor deberíamos decir, leyendo al alemán a partir de lo que *el caballero de la subjetividad* nos induce a reflexionar, esa verdad de la *Fenomenología del Espíritu* sólo se encontraría al final, sólo aparecerá en tanto se haga efectivamente concreta, en tanto se realice.

Esto, en primera instancia, no parecería desde decir al idealismo hegeliano; sin embargo no es una observación menor por cuanto plantea una objeción al sistema que no emerge claramente a simple vista.

En el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel afirma que «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo» (Hegel, 1985, p.16). Aunque se hable de un desarrollo, el fin ya está prefigurado en el universal; esto posiblemente queda expresado de modo más claro en las siguientes frases de la misma obra: «El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, y

⁷ Resulta fundamental resaltar aquí el papel que reviste el temor a la muerte para Hegel en la configuración de la conciencia, la angustia absoluta en virtud de la cual se fluidifica la posición cosificada de la conciencia en cuanto a su inmediatez natural.

Hemos llegado a Ítaca, atravesando todos los vendavales que se nos presentaron en el camino. En el acompañamiento que hasta aquí hemos seguido al sujeto está todo el cuadro epistemológico de la Fenomenología del espíritu. ¿Por qué se continúa? Lo más probable es que Hegel que ya tenía en mente la elaboración del sistema sintió un fuerte impulso para incluirlo ya aquí. Todo lo que viene después, en efecto, no entrará en la “Fenomenología del espíritu” que incluirá en la “enciclopedia de las ciencias filosóficas”, sino que entrará en otras partes del sistema.

6. La odisea del sujeto moderno

Con la dialéctica de la razón el sujeto está en posesión de todas las categorías epistemológicas fundamentales de su desarrollo. Pero se trata todavía de un planteo formal. La conciencia sabe que es autoconciencia, que es razón, que ésta es intersubjetiva, que la realidad es subjetual, intersubjetual. Pero no sabe todavía cómo se ha dado esa dialéctica intersubjetiva en su propia historia, es decir, en occidente. Necesita saberlo para hacerla suya. Es el tema del capítulo VI de la *Fenomenología* que Hegel denominó “El espíritu”.

“El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo” (Hegel, 1973, p. 261). La denominación de espíritu en sentido propio Hegel la reserva para el sujeto colectivo que es el pueblo. Su odisea comienza, como toda odisea, por la inmediatez de la cual debe salir, es decir,

tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella totalidad ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo (Hegel, 1973, p. 261).

Del planteo formal que culminó con la dialéctica de la razón hemos ascendido al planteo concreto, histórico. La inmediatez del espíritu occidental se encuentra en la “bella totalidad ética” que es Grecia. Esta bella totalidad pasará por sucesivos desgarramientos y superaciones que ya conocemos, es decir por las distintas figuras de la conciencia, pero que ahora no son simples “figuras de la conciencia”, sino “figuras de un mundo”, momentos reales, concretos, del espíritu que es un pueblo.

Esta odisea comienza con Grecia, “el mundo *ético viviente*” que “es el espíritu en su *verdad*”. Es la etapa de la inmediatez. El espíritu se mueve, pero lo hace con la lentitud y las dificultades de los primeros momentos. Las contradicciones siempre presentes están como dormidas. No

están puestas. El espíritu se encuentra todavía enredado en la naturaleza. Corresponde a la infancia de la vida personal. Momento, en consecuencia, aparentemente feliz, sin contradicciones, como imaginamos la infancia.

Así pensó Hegel a la polis en las primeras etapas de su pensamiento. Pero cuando escribe la *Fenomenología* ya no pensaba lo mismo. La polis ya no era el ideal perdido que debía ser recuperado, sino una etapa definitivamente superada. El mundo ético termina con el desgarramiento de la polis que se disuelve en el imperio romano.

La odisea se continúa:

El espíritu, de ahora en adelante desdoblado en sí mismo inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, el *reino de la cultura -das Reich der Bildung-* y frente a él, el *mundo de la fe, el reino de la esencia -die Welt des Glaubens, das Reich des Wesens-* (Hegel, 1973, p. 261).

El espíritu «desdoblado en sí mismo», es decir, en su momento de particularización. Salimos del primer momento abstracto. Entramos en el momento de la división, de la escisión, de la ruptura, del dolor. Se produce entonces un doble desdoblamiento: uno en el más-acá y otro en el más-allá.

En el más-acá el espíritu se desdobra en la *cultura -Bildung-*. Por cultura Hegel no entiende meramente el mundo de las ideas y del arte, sino todo el mundo de las creaciones humanas -economía, política, formas de conciencia, arte, religión, filosofía-. Cultura es el mundo creado por el hombre, mediante el cual la conciencia llega «a la intuición del ser independiente como de *sí misma*» (Hegel, 1973, p. 120).

El momento de la *Bildung* es esencial para definir el espíritu en plenitud. Pero se trata del segundo momento, el de la particularización, escisión o alienación. Para crear un mundo espiritual o humano, la conciencia debe salir de sí misma, escindirse. El momento de la cultura es un momento de alienación. Allí se encuentra la raíz profunda del malestar de la cultura.

El espíritu crea un mundo en el que pueda verse. Pero ese mundo le devuelve un espíritu finito y como tal, sin sentido. En consecuencia el espíritu produce un segundo desdoblamiento, «el mundo de la fe». El sentido que no se anidaba en la cultura se remonta al más allá.

En Hegel, el cambio histórico es concebido como progreso que, a diferencia del carácter cíclico que se da en el ámbito de la naturaleza, es cambio cualitativo pero de alguna manera predeterminado.

Kierkegaard pone también el acento en el aspecto cualitativo de la transición, pero este carácter cualitativo es sustancialmente diferente del desarrollado por Hegel; propondrá entonces el danés su noción de *salto*, vinculada al aspecto existencial del individuo.

Es correcto que el sistema hegeliano es una metafísica, pero no «exclusivamente metafísico», como afirma el danés en *El amor y la religión*; de hecho lo que es inaceptable para Kierkegaard es que claramente la Lógica de Hegel postula una ontología y una metafísica que tiene injerencia en todos los ámbitos y que desde su punto de vista va constituyendo una depreciación de la realidad por la introducción de dicha categoría (la realidad) en la lógica, forzando la correspondencia entre dos esferas que no son subsumibles la una en la otra en términos absolutos, y reduciendo la existencia a un mecanismo de necesidad sistémica.

En este sentido se daría un doble reduccionismo: primero de la realidad a la lógica (y por lo mismo de la historia a la lógica), y luego, de la existencia a la historia ya reducida.

El universal - singular: individuo e historia

¿Qué potencia real queda al existente a partir de ello? ¿Qué lugar queda para las pasiones, para la *angustia*, para «el instante en la vida del individuo», como lo expresa en *El concepto de la angustia*?

Esto no significa que Hegel no haya considerado el elemento pasional del individuo; en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* nos dice: «La pasión es la condición para que algo grande nazca del hombre» (Hegel, 1986, p. 94). Pero aquí la pasión de ningún modo posee el carácter de la angustia kierkegaardiana, puesto que mientras el danés está pensando en una instancia irreductible de la vida del hombre, Hegel, por el contrario, está reduciendo la pasión a mero motor de la existencia individual para la realización de los fines universales del Espíritu.

Mientras que en Kierkegaard la angustia opera como factor de profunda autoconciencia⁶, en Hegel la pasión implicaría una cierta conducta

⁶ Sartre considera que para Kierkegaard el ser no tiene interioridad antes de la angustia.

necesidad a priori, y en esta línea la historia no puede ser concebida de ningún modo como un curso necesario en que la posibilidad considerada en sentido unidireccional o incluso multidireccional sea una predeterminación o una predestinación. «El cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad. Ningún devenir es necesario, ni antes de que devenga porque entonces no podría devenir, ni después de que haya devenido, ya que entonces no habría devenido. Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad; nada de lo que deviene lo hace por una razón, sino que todo deviene por una causa. Toda causa culmina en una causa libremente actuante.» (Kierkegaard, 1997, p.83).

En términos kierkegaardianos Hegel «volatiliza» el principio de contradicción, por esto sostiene en su contra que lo necesario no deviene, no admite cambio alguno y no puede ser extrapolado al ámbito de la historia; insiste en la conservación del principio de contradicción en la esfera lógica, pero el pasaje de la posibilidad a la realidad, del «no-ser» al «ser» no puede involucrar necesidad alguna, esa es la contingencia propia de la existencia.

Esto se hace más patente en sus consideraciones de lo histórico y más precisamente con relación a su concepción del «pasado» en la historia. El pasado es lo *acontecido* aunque esto no significa que no podría haber acontecido de otro modo: «La inmutabilidad del pasado consiste en que su «así» real no puede hacerse distinto. ¿Se deduce de ello que ese «cómo» posible no podría haber sido diferente?» (Kierkegaard, 1997, p.85). Kierkegaard responde que sí, que el hecho mismo de haber sucedido involucra a la vez una incertidumbre de la que carece lo necesario, que no es histórico sino eterno.

Todas estas aseveraciones pretenden cortar de cuajo con los puntos arquimédicos de la filosofía hegeliana, entre ellos con el modo en que es concebida la libertad y el cambio en la historia: no hay compatibilidad entre aquella y la necesidad para Kierkegaard.

Para Soren, el devenir -en el sentido del tránsito no determinado por la necesidad- es el cambio de la realidad por medio de la libertad. La utilización del concepto de transición en la lógica es inaceptable: este sólo puede darse en el ámbito de la libertad histórica en cuanto la transición es siempre una «situación» real concreta.

Este segundo momento es el momento del máximo desgarramiento de la revolución burguesa, que Hegel contempla en el espejo de la Francia revolucionaria. Es en la Francia revolucionaria en especial donde Hegel ve desarrollarse *la pura intelección -die reine Einsich-* que penetra e inficciona tanto el mundo de la cultura como el de la fe, los vacía de contenido -cientificismo, positivismo- y los difunde a través de la *Ilustración*.

Finalmente,

el reino separado y extendido al *más-acá* y al *más-allá* retorna a la autoconciencia, que ahora, en la *moralidad*, se capta como la esencialidad y capta la esencia como sí mismo real (Hegel, 1973, p. 261).

Las profundas escisiones creadas en el proceso de la revolución burguesa se cierran -universal concreto- con las grandes creaciones del idealismo alemán que tienen sus comienzos en Kant y su culminación en el mismo Hegel. En el despliegue de estas filosofías -Kant, Fichte, Schelling, Hegel- el espíritu plenamente autoconsciente no sale de sí mismo, no cree que la esencia o sentido está en el más allá de la cultura o de la fe, sino en sí mismo. Ahora sabe que captar el mundo es captarse a sí mismo.

Como remate de esta introducción a la dialéctica del espíritu, Hegel concluye:

El mundo ético, el mundo desgarrado en el más-acá y el más-allá, y la cosmovisión moral son, por tanto, los espíritus cuyo movimiento y cuyo retorno al simple sí mismo que es-para-sí del espíritu veremos desarrollarse y como meta y resultado de los cuales emergerá la autoconciencia real del espíritu absoluto (Hegel, 1973, p. 261).

La dialéctica culmina en el retorno del espíritu al «simple sí mismo que es-para-sí». Esa culminación está precisamente representada por el citado idealismo alemán que va de Kant a Hegel. Es la culminación de la revolución burguesa, expresada políticamente por el Estado napoleónico y filosóficamente -ideológicamente- por el idealismo alemán.

Es necesario tener presente que se trata de una dialéctica fenomenológica, es decir, que se desarrolla a nivel de la conciencia. Es por ello que no culmina en el Estado, sino en la conciencia del mismo. En la *Filosofía del derecho* esta misma dialéctica culmina en el Estado, pues allí la dialéctica se sitúa a nivel de la esencia.

Pero allí no termina la dialéctica del espíritu. Se continúa en la dialéctica del espíritu absoluto -religión y saber absoluto-. La matriz del espíritu absoluto a nivel de la conciencia está formada por este «retorno al simple sí mismo que es-para-sí» que es el idealismo alemán. A nivel de las esencias, dicha matriz la constituye el Estado moderno.

7. Dios ha muerto

Hemos seguido al sujeto en todas las vicisitudes de su odisea. Sería el momento de parar. De ninguna manera, pues hemos dejado de lado la dialéctica de las experiencias más altas y profundas del sujeto, las que se refieren a la religión y a la filosofía, es decir, las del “espíritu absoluto”. El sujeto no puede completar su realización sin incorporarlas.

A la primera etapa de la experiencia religiosa del sujeto Hegel la denomina “religión natural”. Se trata del momento en que el espíritu emerge de la naturaleza. Es el momento de la inmediatez en el que se ve a sí mismo en diversas figuras de la naturaleza como la luz, las plantas, los animales, y en creaciones geométricas como los obeliscos y las pirámides. Detrás de esas figuras siempre está la totalidad del espíritu que busca interpretarse a sí mismo. Constituyen distintas etapas en el autoconocimiento y la autorrealización del espíritu.

En la religión de la luz persa, el espíritu tiene la conciencia inmediata de sí mismo pues se intuye a sí mismo como luz. Corresponde a la certeza inmediata de la conciencia sensible y a la autopercepción inmediata del señor. Así como a la certeza sensible, capaz de llegar sólo a una universalidad completamente vacía, le seguía la percepción que llega a la cosa y sus atributos, a la experiencia religiosa de la luz le sigue la de las plantas y los animales. Primero el panteísmo tranquilo, «el candor de la religión de las flores», y luego «la seriedad de la vida combatiente», los pueblos que luchan entre sí, expresados por los animales que se desgarran mutuamente.

En las experiencias consideradas el espíritu todavía no se ha autoproducido. Ello comienza a realizarse en la experiencia egipcia. Así como de la percepción la conciencia pasaba al entendimiento y sus abstracciones, las primeras obras del espíritu «tienen la forma abstracta del entendimiento». Son las pirámides y los obeliscos, líneas rectas, superficies planas, igualdad de proporciones. No aparecen las curvas. El espíritu no logra la curvatura de la autoconciencia.

tad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo: así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general. Ahora bien, el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad» (Hegel, 1986, p. 61)

Para Kierkegaard hay aquí dos conceptos irreconciliables, a saber: *devenir* y *necesidad*, a tal punto que considera del todo inadecuado concebir el cambio en el campo de la necesidad.

En principio parecería que el sentido del devenir en Kierkegaard no es demasiado distinto del de Hegel; *este tipo de cambio supondría cierta permanencia, algún tipo de identidad en virtud de la cual el devenir, como pasaje de un «ser» que en cuanto posibilidad es un «no-ser», al «ser» como realidad que niega el ser de la posibilidad, sea un devenir.*

En este sentido dice Soren: «Todo otro cambio presupone que aquello con lo que se realiza el cambio existe, aun cuando el cambio consiste en dejar de existir. No sucede esto con el devenir. Porque si lo que deviene no permanece en sí mismo inalterado en el cambio del devenir, entonces lo que deviene no es eso que deviene, sino otra cosa (...)» (1997, p. 82); es el pasaje de la posibilidad a la realidad.

Sin postular el cambio del devenir en términos de inmanencia, podemos aseverar que se trata de una transformación o pasaje que se opera al interior de una mismidad que es propiamente «la realidad», la posibilidad estaría de este modo incluida en la realidad, en cuanto debe concebirse como un «ser’ que deviene «no-ser» cuando se hace real.

Pero el aspecto en que se torna decisiva la diferencia, y esto nos va a conducir al nudo de la cuestión del individuo, es cuando el devenir es pensado en términos de necesidad.

«¿Puede devenir lo necesario? El devenir es un cambio, pero lo necesario no puede cambiar en absoluto, ya que se relaciona consigo mismo y se relaciona siempre de idéntica manera.» (Kierkegaard, 1997, p. 82). Para Kierkegaard no puede haber necesidad en el devenir, es más: lo necesario no admite el cambio; lo propio de lo necesario consiste en que «es», no se da de ningún modo un devenir, un pasaje del «no-ser» al «ser», justamente *aquello que deviene, la realidad, no admite una*

Nos encontramos con la ya mentada correspondencia de ámbitos o si se quiere, con el funcionamiento de la lógica en la historia, en la que acontece un movimiento en virtud de la mediación que le es inmanente.

Pero Kierkegaard en este punto es muy claro: en la lógica no debe haber ningún movimiento, este sólo puede darse en la historia como campo real de la existencia; por otra parte, a los ojos del danés, el movimiento en su sentido hegeliano no es en verdad movimiento, fundamentalmente en virtud de su carácter inmanente.

¿Cómo nos presenta Kierkegaard el cambio?

Para Hegel el proceso de la historia universal es un devenir en que se realiza el fin último del Espíritu que es la libertad y la conciencia de la libertad, y esto supone el cumplimiento de una *necesidad*; es un devenir cuyas fases deben ser consideradas momentos necesarios que convergen en la realización de la *libertad*.⁵

«Hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios solo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esta es la que filosóficamente llamamos la Idea. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la liber-

⁵ «Hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios solo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esta es la que filosóficamente llamamos la Idea. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo: así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general. Ahora bien, el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad» (Hegel, 1986, p. 61).

«El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente» (Hegel, 1986, p. 76).

«Pero en lo tocante al verdadero ideal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal, es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios» (Hegel, 1986, p. 78).

No aparece la verdadera y plena autoconciencia. Por ello no puede expresarse mediante el lenguaje. Sólo sonidos logra producir mediante la ayuda externa. Pero va emergiendo desde el animal hacia el espíritu, se va interrogando a sí mismo. Es como un jeroglífico, expresado por la esfinge, que busca descifrarse. De la esfinge, oscura mezcla de la materia y el espíritu, de lo animal y lo humano, el espíritu, liberándose del lastre animal encuentra su clara expresión en el cuerpo humano. Deja de ser mero artesano, como lo era en el arte egipcio y pasa a ser artista. Deja atrás el mundo egipcio y pasa al mundo griego.

El espíritu ha elevado su figura, en la que el espíritu es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma y hace surgir ante sí esta forma. El artesano ha abandonado el trabajo *sintético*, la *mezcla* de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual (Hegel, 1973, p. 408).

Es el paso del artesano al artista, de Egipto a Grecia, ya adelantado. El espíritu como artesano se encuentra todavía en la etapa en la cual no se da propiamente superación *-Aufhebung-* en su sentido pleno. En lugar de la superación tiene lugar una *síntesis*. Ésta es una mezcla de elementos heterogéneos que, como tales, no llegan a conformar una unidad. La superación, en cambio, no mezcla nada. Es el mismo sujeto o espíritu que se supera, pasa a un nivel superior, mediante la superación de sus dos momentos contradictorios.

En la etapa artesanal, el espíritu todavía compone, mezcla, sintetiza. Surgen entonces esos monstruos, mitad ser humano, mitad animal. No hay unidad en sentido pleno. En la etapa artística, en cambio, el espíritu realiza la actividad como autoconciencia. Su actividad surge de sí mismo, sin abandonar nunca ese ámbito.

Son importantes estos conceptos. Si se los tiene en cuenta nunca se cometerá el error, tan frecuente en intérpretes, comentaristas y preparadores de manuales, de interpretar la dialéctica hegeliana con los conceptos de tesis, antítesis y síntesis. En todo caso, una dialéctica de esta naturaleza para Hegel no habría pasado la etapa artesanal.

Ahora bien,

si nos preguntamos cuál es el espíritu *real* que tiene en la religión del arte la conciencia de su esencia absoluta, llegamos al resultado de que es el espíritu *ético* o el espíritu *verdadero*. No es solamente la sustancia uni-

versal de todo lo singular, sino que, teniendo esta sustancia para la conciencia real la figura de la conciencia, ello quiere decir que la sustancia, dotada de individualización, es sabida por aquél como su propia esencia y su propia obra (Hegel, 1973, p. 408).

“El espíritu real”-*das wirkliche Geist*- es el sujeto social, político. Hegel dice que el sujeto político que llega a la autoconciencia en la religión del arte es el espíritu ético o verdadero, es decir, el pueblo que se sabe autor de su propia realidad, de su propio ethos. El ethos deja de tener la figura de la sustancia, es decir, de lo impersonal. Adquiere la figura de la conciencia.

“De este modo:

a) “No es para él ni la esencia luminosa en cuya unidad el ser-para-sí de la autoconciencia, contenido tan sólo negativamente, transitoriamente, intuye al señor de su realidad”.

b) “No es tampoco el incesante devorarse de pueblos que se odian”.

c) “Ni su sojuzgamiento en castas que constituyen en su conjunto la apariencia de la organización de un todo acabado, pero al que le falta la libertad universal de los individuos”.

d) “Sino que es el pueblo libre -*das freie Volk*- en el que el ethos -*die Sitte*- constituye la sustancia de todos, cuya realidad y ser-ahí saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar” (Hegel, 1973, p. 408).

Hegel de esta manera ha retomado la dialéctica de la religión natural para arribar a la religión del arte, desde el punto de vista del sujeto o espíritu real que se ve a sí mismo en las distintas figuras, en las de la luz, en las de los animales que se devoran a sí mismos y en las obras del artesano.

Lo que caracteriza a todas esas etapas de la odisea del espíritu es la falta de libertad. Ya se trate del señor de la etapa de la esencia luminosa, de los pueblos en lucha entre sí o de la organización en castas propia de Egipto, “falta la libertad universal de los individuos” -*die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt*-. El espíritu está sometido. La meta es la libertad. Hacia ella se dirige.

Es el momento de la religión del arte, el momento del “pueblo libre”. Es libre porque la sustancia de todos, es decir, aquello que los constituye es el ethos, la casa espiritual, que es obra de todos y que todos saben que es

Así las cosas, Hegel estaría invirtiendo la prioridad ontológica que tiene lo particular sobre lo universal, cuya consecuencia sería la atribución de verdad a lo abstracto (entiéndase por «abstracto» lo «universal hegeliano» en la perspectiva de Kierkegaard).

Para Kierkegaard es inadmisibile e indebida la superposición de campos en que incurre la filosofía hegeliana, que desemboca finalmente en la fatal subsunción de la *realidad* a la lógica. Se soslaya por insustancial la *contingencia* que constituye para el filósofo danés una determinación esencial de la realidad como campo en que se abre el espacio de juego para la libertad de los individuos: la posibilidad de revelarse a cualquier sobredeterminación del destino.

La contingencia queda anulada como contingencia, en tanto elemento «perturbador» de la necesidad o más propiamente como un factor con verdadera impronta en la realidad, siendo disuelta en la *necesidad* del devenir histórico; en tal sentido afirma en *El concepto de la angustia*: «Cuando así las cosas, la última parte de la lógica lleva por título: la realidad, se obtiene con ello la ganancia de dar la sensación de que ya en la misma lógica se ha alcanzado lo más alto de todo lo que hay o si se prefiere, lo más bajo. Sin embargo la pérdida que ello representa es clamorosa, ya que de este modo ni la lógica ni la realidad quedan servidas. No la realidad, pues la lógica no deja paso a la contingencia que es esencial a todo lo real» (Kierkegaard, 1984, p. 33)⁴.

De hecho en Hegel nos encontramos con una fuerte marca de la necesidad en la Historia Universal, fundada en la prioridad de una determinación interna del Espíritu en desmedro de las que para el filósofo alemán son contingencias externas o medios para la realización del Espíritu, entre los cuales se cuenta al propio individuo.

Para Hegel la Historia Universal consiste en una serie de fases que constituyen la evolución de la conciencia de la libertad, las cuales se deben a que el Espíritu no es inmediato sino que supone la mediación, una mediación consigo mismo, y en este sentido se da un *devenir* en el que se hace objetiva dicha evolución.

Estas fases, en términos concretos, son tema de la historia, pero en su naturaleza general su determinación es lógica (Hegel, 1986, p. 131).

⁴ Y luego continúa: «Pero tampoco queda servida la misma lógica, pues cuando ésta acaba de pensar la realidad, ha introducido en su mismo cuerpo algo que no puede asimilar, (...)».

La lógica y la historia como campos inconmensurables

El individuo aludido por Hegel es, a los ojos del filósofo danés, del todo distinto a su concepto del hombre; es una abstracción, el hombre concreto de carne y hueso no puede ser subsumido en lo universal. Como dice el mismo Kierkegaard refiriéndose al carácter paradójico de la fe: «(...) el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior» (1998, p. 52). El individuo no puede ser reducido a simple momento del sistema.

En Hegel la *lógica* es también metafísica y ontología, y en este sentido opera como supuesto en los distintos niveles de la realidad: la ética, la política, la historia, el conocimiento. En virtud del carácter de la idea de totalidad todos estos ámbitos son reductibles a un único patrón: la *razón*. Hay una instancia última en que se subsumen todos los momentos, el *universal concreto* conteniendo todas las determinaciones particulares, el momento del «*espíritu absoluto*». La verdad es la totalidad y todos los ámbitos responden a una misma dinámica (dialéctica). La verdad es igual en la *lógica* o en cualquier otra dimensión, no es meramente una característica de las proposiciones sino que es al mismo tiempo un estadio de la conciencia individual y colectiva y también un contenido, y esto verdadero es la totalidad o la *identidad entre lo racional y lo real; no hay instancia particular o imponderable que contradiga la lógica*.

En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel afirma: «De acuerdo con esto la *lógica* tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura.» «Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (1998, p. 47).

Pero para Kierkegaard el pensamiento puro presenta el inconveniente -tal vez por impotencia- de negar su auténtico origen, su origen no conceptual, subordinando como originados tanto la existencia cuanto la realidad, de modo que la una como la otra serían engendradas por el movimiento dialéctico del pensamiento mismo. Esto no significa que abomine de la ciencia en general, sino que lo que pretende deslindar es el sentido auténtico de la ciencia de su versión idealista (Collins, 1958, p.138).

obra de todos. Se saben en su propia casa que ellos mismos han construido.

Ese pueblo libre es en realidad el estamento libre. Está constituido por los ciudadanos de la polis, los varones libres. Están excluidos los campesinos, los artesanos, los metecos, las mujeres, los extranjeros, los esclavos. Pero es fundamental el concepto de “pueblo libre”. Sólo el pueblo libre es artista, se crea a sí mismo como una obra de arte y se ve a sí mismo en la obra que crea. Su dialéctica se despliega de la manera siguiente:

“La primera obra de arte es, como la inmediata, la obra abstracta”. Se trata de la imagen de los dioses. El espíritu se presenta en la inmediatez de la cosa. Lentamente se pone en movimiento a través del himno y el oráculo, para llegar al culto. Con el culto el espíritu anima la obra abstracta, cósmica. Vivencia mística, fiesta y juegos atléticos expresan esta realidad individualizada del espíritu en el pueblo. El espíritu ahora puede desplegarse. Se universaliza concretamente en los pueblos que “se agrupan en un panteón cuyo elemento y cuya morada es el lenguaje”. El despliegue dialéctico se presenta ahora de la siguiente manera:

1. *La epopeya*. Es el momento del universal abstracto, el mundo del Olimpo donde los dioses deciden los destinos de los hombres. El destino de Troya se ha fijado en las altas esferas olímpicas, aparentemente por obra de los dioses, sometidos en realidad a la vacía necesidad. El lenguaje y la acción están separados. Este momento se expresa literariamente en los poemas homéricos, especialmente en la *Ilíada*.

2. *La tragedia*. El universal divino se particulariza en los héroes trágicos que asumen el destino en su individualidad. Por ello llevan la máscara cuya caída significa que lo universal divino ha descendido a lo particular humano. Acción y lenguaje se unen en el héroe. Literariamente se expresa en las grandes tragedias de Esquilo y Sófocles.

3. *La comedia*. Con ello llegamos a la comedia, al individuo humano que se ha quedado solo con su conciencia. Nada más que él. Cae la máscara. Liberación plena, explosión de alegría que, sin embargo, es acechada por la infelicidad de que significará la pérdida de todo sentido y se expresará como conciencia desgraciada. Las que aquí están presentes son especialmente las comedias de Aristófanes.

A través de la religión del arte, el espíritu ha pasado desde la forma de la *sustancia* a la del *sujeto*, pues aquella religión *produce* la figura del espíritu y pone, en ella el *obrar* o la *autoconciencia*, que en la sustancia atemorizadora no hace sino desaparecer y en la confianza no se capta ella misma (Hegel, 1973, p. 433).

Hemos entrado en el ámbito de la religión manifiesta. –*offenbare*-. La religión del arte es el paso previo a la religión manifiesta. La “sustancia”, el espíritu en su inmediatez, ha devenido “sujeto”, espíritu mediato. El espíritu se da finalmente su propia figura –*Gestalt*-. Es el “obrar” o la “autoconciencia”. Ser autoconciencia es obrar, crear. Crear es crearse.

Resume luego Hegel la dialéctica que se ha producido en el proceso de la religión del arte para llegar a la religión manifiesta: “Este devenir humano de la esencia:

- a) Parte de la estatua, que sólo tiene la figura *exterior* del sí mismo, mientras que lo *interior*, su actividad, cae fuera de ella;
- b) Pero en el culto ambos se unifican, y
- c) Y en el resultado de la religión del arte esta unidad en su plenitud ha pasado también, al mismo tiempo, al extremo del sí mismo; en el espíritu, que en la singularidad de la conciencia es perfectamente cierto de sí, se ha hundido toda esencialidad” (Hegel, 1973, pp. 433).

La dialéctica es completamente clara. Estatua y culto no son desvalorizados, sino todo lo contrario. Son momentos del devenir de la conciencia o del espíritu en el ámbito religioso. El pulular de estatuas, efigies, monumentos, ermitas, medallas y demás objetos significativos, pertenecen a un momento de la dialéctica del espíritu. En el culto la conciencia creyente se siente unificada con la esencia, con la divinidad. El resultado será que en el tercer momento la conciencia se verá a sí misma como independiente de la esencia. Ésta habrá naufragado en la conciencia del creyente.

La proposición que enuncia esta ligereza dice así: *el sí-mismo es la esencia absoluta*; la esencia, que era sustancia y en la que el sí-mismo era accidentalidad, ha descendido al predicado, y el espíritu ha perdido su *conciencia* en esta *autoconciencia* a la cual nada se enfrenta en la forma de la esencia (Hegel, 1973, p. 434).

Es la aparición deslumbrante del yo, del individuo como tal. Finalmente el individuo se ha liberado de todas las leyes y estructuras. Ha quedado

Iniciar este trabajo aludiendo a la mencionada cita de Hegel tiene una abierta intención *paradojal*², y a la luz de una lectura kierkegaardiana de hecho sería así. Utilizamos ese texto hegeliano para apoyar un criterio situacional como aval de la pertinencia de un filósofo y su filosofía, de acuerdo al cual se daría una determinación del pensador en tanto individuo por la historia, para presentar a otro filósofo que se resiste a aceptar la sobredeterminación del universal.

Como señala Chestov «Para Kierkegaard, la filosofía no es en modo alguno una pura actividad intelectual. El comienzo de la filosofía no es, como enseñaban Platón y Aristóteles, la admiración, sino la *desesperación*» (1965, p.35). Su filosofar es un intento desesperado por combatir la aniquilación en el *sistema*, de la irreductible, singular y original individualidad auténticamente vivida y de manifestar la imposibilidad del *sistema* de encorsetar la existencia desesperada y de reducir a alguna de sus figuras la experiencia de la *Anfaegtelse*; el destino de la filosofía sistemática sería para Soren «(...) la alienación de las condiciones reales del pensador subjetivo y, a la vez, su aislamiento de una relación directa con las cosas y de la posibilidad de comunicar con los existentes singulares» (Prini, 1992, p.28)³.

² Resaltamos el término «paradojal» justamente por el peso que la paradoja tiene en la crítica kirkegaardiana al hegelianismo desarrollada en Temor y Temblor. A la transparencia y ubicuidad del «Saber Absoluto» Kierkegaard contraponen el carácter paradojal de la existencia encarnada en Abraham. Allí dice el danés: «Por lo que a mí respecta, puedo decir que he dedicado muchas horas a la filosofía hegeliana, con la intención de llegar a comprenderla, y creo haberlo logrado en grado aceptable; es más, tengo la osadía de afirmar que si, pese a tantos esfuerzos, me he estrellado ante ciertos pasajes que nunca he llegado a entender, ello se debe sin duda a que ni siquiera el mismo autor veía claro lo que trataba de decir. Mis pensamientos fluyen con facilidad, y mi cabeza no sufre durante dicho proceso mental. En cambio, cuando doy en pensar en Abraham me siento anonadado. En todo momento se presenta a mi consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia de Abraham, y me siento como empujado hacia atrás, y mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello» (1998, p.25). Paradoja de lo inexplicable, inquietud liminar de la *Anfaegtelse*, perplejidad total ante lo absurdo.

³ Ya en la pág. 27 afirmaba lo siguiente: «O para ser más precisos, en el proceso dialéctico el filósofo acaba alienándose de la propia individualidad como existente, deformando en una especie de parodia las motivaciones secretas e imprevisibles, las incertidumbres, los arrepentimientos y las elecciones de su pensamiento real. El filósofo especulativo o sistemático está condenado a ser la caricatura de sí mismo, la falsificación de cuanto hay de singular, de cualitativo y de simplemente humano en su propia personalidad.»

una advertencia sobre las prácticas totalitarias y despóticas que sacrifican a los individuos con nombre y apellido y/o anónimos; algo que tiene que ver con la supresión de las determinaciones particulares, pero no ya en tanto determinaciones «del particular», sino en tanto determinaciones inconmensurables entre los propios particulares.

En ese mismo sentido encierra algo acerca del carácter intransferible y difícilmente comunicable de ciertas experiencias que constituyen la mayor parte del transcurrir de la temporalidad del individuo, como el dolor, el desasosiego, la angustia; en definitiva, el carácter paradójico de la existencia.

Introducción

Si bien debería resultar claro que ninguna filosofía puede desvincularse de su horizonte epocal, y que sólo resulta comprensible a la luz de este; si aceptamos lo que Hegel afirmara en el Prólogo a su obra *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, que: «En lo que concierne al individuo, cada uno es por lo demás, hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos» (1987, p.54), no podemos eludir sin embargo la tentación de soslayar la biografía particular del filósofo poniéndola al margen de su corpus doctrinal, de su filosofía, menoscabando la importancia que esta pueda tener en la formación de su pensamiento.

Esto resulta doblemente significativo en un filósofo como Kierkegaard: por una parte porque su biografía está plasmada en todas sus obras, casi podría decirse que no se encuentra ninguna que no sea autobiográfica, en este sentido Kierkegaard es un pensador *patético*¹; pero además porque es Kierkegaard mismo, en abierta polémica con Hegel, quien vindica a lo largo de toda su filosofía el papel del individuo sacrificado a lo universal en el sistema del filósofo alemán.

¹ En el Diccionario de uso del español de María Moliner encontramos la siguiente definición del término patético: «Se dice del gesto, actitud, etc., que expresa padecimiento moral, angustia, pasión o un sentimiento muy intenso». En este sentido podríamos parangonar a Kierkegaard con el Agustín de las «Confesiones» que desde las primeras líneas de esta obra sentencia: «Grande sois, Señor, y muy digno de toda alabanza, grande es vuestro poder, e infinita vuestra sabiduría: y no obstante eso, os quiere alabar el hombre, que es una pequeña parte de vuestras criaturas: el hombre que lleva en sí no solamente su mortalidad y la marca de su pecado...» (p. 15; el subrayado es nuestro).

solo en el mundo, libre de ataduras. “El sí-mismo es la esencia absoluta” –*das Selbst ist das absolute Wesen*-. Ha nacido el individualismo. Hegel salta de la polis a los siglos XVI y XVII. Para Lutero el hombre está solo, sin Iglesia, sin intermediarios con la esencia, es decir con Dios. Para Descartes, todo se ha venido abajo. Sólo queda él con su conciencia. De ésta ha de partir para reconstruir todo el mundo de la cultura.

Luego de esta introducción Hegel desarrollará una serie de conceptos también introductorios, referentes a la muerte de Dios y a la encarnación humana de Dios, para desplegar después la dialéctica de la religión manifiesta o absoluta. La síntesis podría ser la siguiente:

1) *Dios ha muerto*. Los momentos de la conciencia estoica, escéptica y desgraciada, tratadas en el capítulo IV son retomados ahora, pero no ya como figuras de la conciencia en abstracto, sino en su devenir concreto en la época del imperio romano. Se muestra allí cómo detrás o debajo de la aparente felicidad de la conciencia cómica se esconde, dispuesta a dar el zarpazo, la conciencia desgraciada, producto de la “muerte de Dios”, del Dios-objeto, del Dios-sustancia.

El desencanto del mundo que aterraba a Pascal y que Max Weber da como inevitable, debido al avance imparable de la razón formal, es pintado por Hegel con caracteres sombríos como consecuencia del hundimiento del mundo ético y religioso en la conciencia cómica, cuyo reverso es la conciencia desgraciada. “Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia” (Hegel, 1973, p. 435).

2) *La salida del desencanto se produce por medio de la encarnación humana de Dios*. Se trata del verdadero contenido de la religión absoluta o manifiesta, el espíritu de la comunidad. Es la suprema realización del espíritu, pero no todavía en el concepto, sino en la representación, porque nos encontramos en el nivel de la experiencia religiosa. Falta pasar al otro nivel, el especulativo.

La representación, propia el momento religioso de la experiencia humana, interpreta la encarnación humana de dios como un hecho histórico y, por ende, contingente, que se podría, en consecuencia, no haberse producido. No la capta como un momento esencial del espíritu como tal, no

comprende que el espíritu absoluto se da sí mismo la figura de la autoconciencia. Ello

se manifiesta ahora de tal modo que *la fe del mundo* es que el espíritu sea allí como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente vea y sienta y oiga esta divinidad (Hegel, 1973, p. 438).

De esta manera el sujeto o la conciencia “reconoce a Dios” en el “ser-ahí presente inmediato”, es decir en el hombre real. Ello significa que el hombre es divino, pero siendo éste esencialmente intersubjetivo es en la intersubjetividad que conforma la comunidad donde se ha de manifestar la divinidad humana. Para ello debe desaparecer el singular, el ser-ahí inmediato. Aparece entonces como “autoconciencia universal de la comunidad”.

3) *La religión absoluta*. Ahora se despliega la dialéctica de la religión absoluta como el espíritu dentro de sí mismo, es decir, la Trinidad; como El espíritu en su enajenación, esto es, el reino del Hijo; y finalmente, como Espíritu en su plenitud, es decir, el reino del Espíritu.

La esencia igual a sí misma, categorizada como sustancia por Spinoza, se diferencia, se aliena y recupera, proceso subjetual que en la representación propia del momento religioso aparece como el Padre que engendra un Hijo conformando ambos la comunidad o familia denominada Espíritu Santo. Este universal, a su vez, se enajena y, de esa manera “crea” un mundo, el cual es reconducido finalmente a la unidad, reconciliado en la comunidad.

8. El saber absoluto, utopía que todo lo mueve

Finalmente nuestro Odiseo llega a Ítaca, para partir de nuevo como el mismo pero diferente, el mismo pero otro, el mismo en su ser-otro, enriquecido, universal ya no abstracto o pobre, paupérrimo, como partió, sino concreto, rico. El sujeto que partió viéndose solo, aislado, como simple conciencia que veía al objeto fuera de ella, ahora sabe que es concepto, sujeto-objeto intersubjetivo y que este saber es un saber-hacer, un saber-hacerse.

De esta manera “el espíritu ha cerrado el movimiento de su configuración” (Hegel, 1973, p. 471). Cierre que es cierre-apertura. Ya se había producido tres veces. La primera, al desembarcar en la razón; la segun-

Diego Baccarelli

Historia e individuo en la crítica kierkegaardiana al sistema de Hegel

Un sistema lógico es posible; un sistema existencial es imposible.

Johannes Climacus

¡Mi corazón es una mariposa,
niños buenos del prado!,
que presa por la araña gris del tiempo
tiene el polen fatal del desengaño.

F. García Lorca

Advertencia

Este es un texto que trata de la filosofía hegeliana; trata del lugar del hombre en el sistema del gran filósofo alemán; pero lo trata desde una perspectiva aparentemente incidental, no desde la filosofía del propio Hegel sino desde el pensamiento de otro gran filósofo: Soren Kierkegaard.

En este texto hablaremos por las palabras del danés, dejaremos hablar al propio hombre, al individuo exasperado en su existencia, a la singularidad que se resiente de la astucia de la razón como impertinencia del pensamiento y a la prepotencia del concepto frente a la inconmensurabilidad de la vida.

Así, este texto admite también una lectura oculta en sus reverberaciones. Allí hay algo acerca del poder encarnado en los proyectos hegemónicos pero también en los (aparentemente) contrahegemónicos,

da, al hacerlo en el idealismo alemán y la tercera, en la religión manifiesta. Parece que ahora es el cierre definitivo. No hay tal, no puede haberlo, pues ello significaría que nunca hubo dialéctica.

La meta, o sea, la utopía que desde siempre ha movido a nuestro Odiseo, la utopía que todo lo mueve siempre fue “el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu” que posee las claves para su saberse-hacerse, su realizarse como sujeto-objeto intersubjetivo, como transformarse-transformando, como crearse-creando. No conoce nada nuevo, si conocer significa agregar datos, hechos. En lugar de conocer en ese sentido, sabe orientarse en el mundo, ha encontrado el sentido, la orientación de su saberse-hacerse.

El recorrido de nuestro héroe ha pasado por múltiples estaciones, por múltiples experiencias. Pero no se trata de un simple pasar por ellas. Las ha atesorado en su recuerdo-interiorizante, en su *Erinnerung*. Sabe ahora que su ser es su historia, su historizarse, que contiene como momento fundamental el memorizarse en el que los momentos, estaciones o figuras sucesivas se superan unas a otras, proyectándose hacia delante.

Memoria, o memorizarse por una parte, bajo pena de desaparición, de volatilización en una serie de actos que serían como átomos sueltos y su subjetualidad como un relato narrado por un idiota. Pero “meta”, proyecto y utopía, por otra. Utopía como plena realización del sujeto-objeto intersubjetivo que nunca se logra plenamente. Esa utopía abre el espacio en el que el sujeto se proyecta.

Bibliografía citada

Goethe, Johann Wolfgang von (1996) *Fausto*. Madrid: Cátedra.

Hegel (1973) *Fenomenología del Espíritu*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

Hegel (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.

Hegel (1972) *La constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar.

Kierkegaard, Sören (1952) *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Novalis (1973) *Granos de Polen. Himnos a la noche. Enrique de Oftendingen*. México DF: SEP.

cia con los objetivos de la mayoría de la población. ¿Pero quién debe llevar a cabo ese proceso? ¿Un grupo de iluminados pretendiendo actuar en representación de la totalidad? ¿Cómo es pensada la sociedad? ¿Cómo un sujeto colectivo que hace la historia, o como un objeto al que es necesario dirigir? Así planteado, el problema no se resuelve. Pensar la dominación como pura coerción o pensarla como tensión entre coerción y consenso, no son solamente diferentes lecturas teóricas sobre lo que es el Estado, sino que tienen su raíz en diferentes formas de ver al ser humano. La dialéctica nos permite pensar al ser humano como sujeto histórico: la tensión entre coerción y consenso significa que el ansia de poder y conquista de un aparato represivo, no son elementos suficientes para explicar la dominación capitalista. Ésta es una relación social que busca generar pasividad para reproducirse, pero los sujetos de esa relación tienen el poder de modificarla; la tensión entre coerción y consenso significa que es posible pensar, imaginar y realizar una construcción hegemónica superadora, donde los oprimidos y explotados, reconociéndose como sujetos, cuestionen críticamente su lugar en el mundo y tengan la voluntad de transformarlo. Este es un elemento necesario pero no suficiente para pensar y llevar a la práctica la libertad: la revolución no es necesariamente inevitable, sino un proceso que podemos construir y resignificar en la praxis.

Bibliografía citada

Gramsci, Antonio (2004). *Antología*. Edición a cargo de Manuel Sacristán. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gramsci, Antonio (1984a). Cuadernos 10 y 11 en *Cuadernos de la cárcel*. edición crítica a cargo de Valentino Gerratana (Tomo 4). México: Era.

Gramsci, Antonio (1988). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gramsci, Antonio (1998). *Escritos Políticos*. México: Siglo XXI.

Gramsci, Antonio (1984b). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

las objetivas. Es más, para Gramsci solamente hay condiciones objetivas favorables, si «la relación dialéctica entre condiciones subjetivas que se contraponen» (Gramsci, 1984b, p. 89) es favorable a la clase trabajadora. Las condiciones objetivas, en todo caso, son siempre subjetivas. De lo que se trata, es de comprender cuál de las clases fundamentales logra ejercer la hegemonía sobre la sociedad, es decir, a que grupo social es favorable la relación de fuerzas en un momento histórico dado.

Concluyendo y recomenzando

Escaparon a los objetivos de este artículo realizar un análisis detallado de la dialéctica de Hegel y de Marx tal como es presentada por Gramsci en su apropiación crítica. Tampoco quisimos realizar comentarios acerca de los numerosos autores que han trabajado con mayor o menos profundidad, con mayor o menor cuidado la obra del italiano. Estas líneas, en cambio, son tan solo una propuesta y un acercamiento a la obra de Antonio Gramsci, la invitación a una lectura crítica que intente poner en movimiento sus categorías y hacerlas dialogar con sus presupuestos filosóficos. Es, por tanto, una advertencia: proponemos que no sea dejada de lado la dialéctica, tal como la entiende Gramsci, cuando leemos a Gramsci. Pensar la economía y la política, o la teoría y la práctica, como momentos inescindibles de una totalidad que los supera, tiene importantes consecuencias políticas que no se deben menospreciar. De ello depende, por ejemplo, el rol que asuman los intelectuales en una sociedad y su época. Para Gramsci, los intelectuales como productores de ideas deben pensarse en permanente unidad con las prácticas materiales y los sujetos históricos que las realizan, con la producción de las condiciones materiales de existencia y las relaciones interhumanas que a través de ella se generan. Las ideas, el pensar de una época, también tienen su influencia sobre la actividad material-productiva que debe ser transformada. A la vez, no puede pensarse una sociedad sin opresión si no hay prácticas que la construyan. Y dichas prácticas van a estar fuertemente influidas por las lecturas teóricas hegemónicas (o contrahegemónicas) que se realicen acerca de la manera en que es ejercida la dominación. Pensar la tensión entre hegemonía y coerción como una totalidad, como dos momentos necesarios de la dominación capitalista, conserva de ese modo su sentido político. Si creemos que la dominación y el poder se ejercen por pura coerción, la praxis política debe apuntar a quitarle el aparato coercitivo a los grupos dominantes para ponerlo en concordancia

Domenico Losurdo

Racionalidad de lo real y educación para la política

1. Revolución Francesa y crisis de los mitos

Sobre el célebre dicho contenido en el *Prólogo* de la *Filosofía del derecho* se han escrito bibliotecas enteras. Ilting ha llegado a considerar como expresión de una momentánea acomodación a la Restauración una tesis que, por el contrario, ocupa un puesto central en la filosofía hegeliana y que pertenece a una época muy anterior a las Decisiones de Karlsbad.¹

Sin embargo es un hecho a señalar con la marca de la infamia aquella declaración, más aún teniendo en cuenta que los «liberales» son los exponentes de la reacción clerical. Para decirlo con Paulus, que sin embargo desarrolla una vivaz polémica con Hegel, éste se refiere a los «ultra-ortodoxos abandonados por la razón», cuando se empeña en liquidar una visión por la cual el mundo, privado de interna racionalidad, estaría como «abandonado por Dios».² La tesis de la racionalidad de lo real ha sido inmediatamente rechazada por una serie de intervenciones de signo conservador (en sentido teológico y político): «si el mundo es la realización de la idea –se deplora– no tiene más sentido la esperanza en

¹ He discutido y criticado esta tesis de Ilting en *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, 1992, cap. II. Allí me ocupé del juicio completamente positivo expresado por revolucionarios como Lenin y Gramsci sobre el dicho en cuestión, lo cual resultaría difícil de explicar si se tratase de una acomodación en clave conservadora.

² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, editado por Ilting, Stuttgart-Bad Constat, 1973 y sigs., vol. , p. 369.

el más allá».³ Stahl, por su parte, lamenta el hecho de que, partiendo del presupuesto de la presencia divina y de la razón en la historia universal, la escuela hegeliana sostenga la tesis según la cual «lo que es actual, lo que es más reciente debe siempre constituir lo mejor, de tal manera que el tiempo moderno sería decididamente superior al Medioevo».⁴ Incluso el liberal *Staats-Lexikon* presenta tonos claramente negativos cuando, inmediatamente después de la Revolución de Julio, a partir de la preocupación por la difusión del saint-simonismo y por el desarrollo del movimiento obrero, polemiza con el dicho de la *Filosofía del derecho*:

Tomemos como ejemplo nuestro tiempo presente, cuyo espíritu, como es sabido, junto a algunas tendencias innegablemente buenas, sufre principalmente de unilaterales predilecciones por los así llamados *intereses materiales*; ¿tiene, entonces, la filosofía que contentarse, hoy en día, con entender como *racional* este lado malo prevaleciente en el espíritu del tiempo, o tiene, más bien, que combatirlo en la medida de lo posible?⁵

En efecto, en muchas ocasiones la afirmación de Hegel sobre la racionalidad de lo real está en función de la justificación de la revolución francesa y del mundo engendrado por ella: «Como he dicho otras veces, las cosas han sucedido en el mundo de una manera racional»; «el espíritu es el movimiento viviente de generar, partiendo de su existencia inmediata, las revoluciones tanto del mundo como de los individuos»⁶. Está bien lejos de ser sinónimo de conservadorismo la afirmación de la «presencia» de la «providencia» y de la razón en la historia: «la historia universal es un producto de la razón eterna y la razón ha determinado sus grandes revoluciones».⁷

³ C. Fortlage, *Die Lücken der Hegelschen Systems der Philosophie nebst Andeutungen der Mittel, wodurch eine Ausfüllung derselben möglich ist*, citado por K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch, Leipzig, 1854*, p. 35.

⁴ F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Tübingen (5ª ed.), 1978 (reimpresión anastática Hildesheim, 1963), vol. II, p. 52 n.

⁵ K.H. Scheidler, *Hegel'sche Philosophie und Schule*, en C. v. Rotteck und C. Welcker (a cura di), *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, Altona, 1834 y sigts., vol. VII, pp. 636-7.

⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, en *Werke in zwanzig Bänden*, editado por E. Modenhauer y K. M. Michel, sobre la base de la ed. De los *Werke* de los 1832-45, Frankfurt a. M., 1969-1979, vol. XIX, pp. 497-8.

⁷ G.W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, editado por J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, p. 46.

metafóricamente al lenguaje bélico, aunque la cuestión sea diferente en ambos tipos de lucha: en la guerra militar, «logrado el fin estratégico de la destrucción del ejército enemigo y de la ocupación de su territorio, se da la paz», lo cual no sucede en la lucha política, que es mucho más compleja (Gramsci, 1984b, p. 75). Cada bloque histórico tendrá una configuración diferente entre sociedad política y sociedad civil, y dicha configuración es lo que para Gramsci va a determinar el tipo de estrategia a utilizar: la guerra de movimiento (o guerra de maniobra) y la guerra de posición son las principales. Y aquí entramos en el terreno de la distinción que realiza entre «Oriente» y «Occidente».

En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional. (Gramsci, 1984b, p. 83).

Aquí «Estado» debe ser entendido como sociedad política, como aparato coercitivo. En Rusia («Oriente») la dominación ideológica o hegemónica de los sectores dominantes era débil y no abarcaba de manera homogénea a toda la población. El elemento coercitivo no era suficiente, por tanto, para contener grandes modificaciones críticas en la estructura económica. Por esta razón fue posible iniciar una revolución proletaria golpeando a los centros de la política nacional. En los Estados más desarrollados («Occidente»), en cambio, «la sociedad civil se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las «irrupciones» catastróficas del elemento económico inmediato», constituyendo un «sistema de trincheras» similar al que se da en la guerra moderna (Gramsci, 1984b, p. 81). Se trata de ir ganando posiciones trinchera tras trinchera, y no pretender derribar al enemigo de un solo golpe, con un solo movimiento o maniobra. Esto no significa que cuando se trata de una sociedad civil «gelatinosa», en casos de crisis están dados todos los elementos para conquistar el poder, ni tampoco que en esos casos el elemento económico sea determinante. Las crisis económicas «sólo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertas maneras de pensar, de plantear y resolver las cuestiones de la vida estatal» (Gramsci, 1984b, p. 60). No es factible el asalto revolucionario por parte del proletariado si no están dadas las condiciones subjetivas además de

política o, en otras palabras, una sociedad sin opresión de una clase sobre otra.¹⁹

2. El concepto de hegemonía es de vital importancia: se trata de un concepto en movimiento, factor de lucha y tensión, y no de un instrumento en manos de una clase. Sin duda, la hegemonía en una determinada formación económico-social es de su clase dominante, al menos en sus etapas no críticas. La hegemonía burguesa, por tanto, es necesaria para reproducir la sociedad en tanto capitalista. Y de la misma manera, los sectores subalternos deben construir su propia hegemonía para superar dicha formación económico-social. La toma del poder por medios coercitivos no es suficiente para comenzar a caminar hacia una sociedad sin opresores ni oprimidos. De esta forma, ambos momentos de la superestructura originan dos tipos de recursos de poder: la dominación y la dirigencia, que hacen referencia, por un lado, al control que un grupo social ejerce sobre los recursos coercitivos, y por el otro, a la supremacía hegemónica de la sociedad civil. Ya en la Italia de la década del '20, afirma Gramsci, pensando la futura dictadura proletaria, que era necesario plantearse la cuestión de la «hegemonía del proletariado». Éste,

puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianza de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase (...) obtener el consenso de las amplias masas campesinas (Gramsci, 1998, p. 307)²⁰.

3. Para Gramsci no hay dos superestructuras idénticas, es decir que las configuraciones posibles en la relación dialéctica sociedad civil-sociedad política son infinitas. Pero existen ciertas tendencias históricas que nos permiten pensar las diferentes posibilidades estratégicas para la lucha revolucionaria. Justamente se trata de evaluar las características particulares de cada momento y cada lugar a la hora de escoger los medios más idóneos para determinados fines. Para ello Gramsci recurre

¹⁹ «Una clase que se considere a sí misma como pasible de asimilar toda la sociedad y que al mismo tiempo sea capaz de expresar ese proceso, llevará a la perfección dicho concepto, hasta el punto de concebir el fin del Estado y del derecho vueltos inútiles por haberse agotado su razón de ser y haber sido absorbidos por la sociedad civil». (Gramsci, 1984b, p. 156).

²⁰ Algunos temas sobre la cuestión meridional (1930).

El reconocimiento de la legitimidad de lo moderno y del mundo surgido de la revolución francesa se encuentra en Alemania con una resistencia muy particular. No basta para explicarla la cultura de la Restauración. Devastador era no tanto el Terror jacobino como la desilusión por el hecho de que el país protagonista de la revolución, inicialmente saludada con mucho calor, hubiese después enviado sus ejércitos (sobre todo postermidorianos y napoleónicos) a ratificar y renovar la política expansionista de Luis XIV, humillando y subyugando a Alemania. Había surgido una gigantesca «crisis de los mitos», que se mofaba de las ideas de 1789 o que se despedía tristemente de los primerizos y juveniles entusiasmos.

Puede resultar iluminadora la evolución de Klopstock. Tan apasionada había sido su participación, que había esperado ver nacer el fin del flagelo de la guerra debido a la «libertad de la Galia», debido al nuevo orden producido por la revolución: «¡Qué es lo que no produce! Se encadena incluso el más horrible de todos los monstruos, la guerra!»⁸. El poeta había denunciado, pues, la intervención contra-revolucionaria de las potencias feudales en perjuicio del un pueblo que «en el expulsar la Furia ceñida de laurel, la guerra de conquista, se dio las más hermosas leyes»⁹. Sí, la Revolución francesa había expandido la ilusión, presente también en algunos de sus protagonistas, que el fin de la guerra de gabinete del *ancien régime* habría significado el fin de la guerra en cuanto tal; y de cualquier manera los textos constitucionales que habían surgido habían prometido solemnemente que la nueva Francia nunca más participaría en una guerra de conquista y de rapiña. He aquí como canta, un poco después, Klopstock: «¡Pobre de nosotros! Los mismos que domaron la bestia aniquilan su ley más sagrada, desencadenando guerras de conquista»; es cierto que el Terror había suscitado desencanto y repulsión en el poeta, pero es sólo a partir de la evidencia del expansionismo francés que la «maldición» más terrible se abate sobre los «culpables de alta traición frente a la humanidad»¹⁰. Para condenar a Francia sin apelación, desde el iluminismo a Napoleón, está ahora también el sentimiento nacional ofendido, no sólo la cultura de la restauración, cuyas filas, por otra parte, resultan ampliadas por la afluencia de innumerables tránsfugas y arrepentidos. Ellos se despiden de las ideas del 1789 (ahora

⁸ Klopstock, *Sie und nicht wir. An la Rochefoucauld*.

⁹ Klopstock, *Der Freiheitskrieg*.

¹⁰ Klopstock, *Der Eroberungskrieg*.

consideradas como mitos mentirosos), pero no para proceder a un análisis más maduro de la complejidad de la Revolución francesa y del proceso de desarrollo de la modernidad, sino para abandonarse a una sensación de vacío y de tristeza a causa del abismo entre real e ideal, entre ser y valor que aparece ahora imposible de atravesar.

En Berlín, Hegel no muestra particular simpatía hacia aquellos que, perdido el inicial entusiasmo por la revolución francesa, se han recluso después melancólicamente en la propia conciencia y en la existencia privada:

Klopstock no logró a expresar poéticamente este dolor y lo expresó de un modo tanto más prosaico, inconsistente e incontrolado, cuanto no supo contraponer a su desilusionada esperanza nada más alto, porque a su ánimo no se le apareció en la realidad ninguna instancia racional más rica.¹¹

Pero, con tal estado de ánimo de desilusión, sobre todo en relación a la agudización de la cuestión nacional en Alemania, a continuación del renovado expansionismo francés, Hegel tiene que haberse confrontado con sus años juveniles. Lo hace pensar una carta de la que es destinatario en agosto de 1798:

Cierto, querido amigo, nuestro crédito está un tanto caído. Los responsables de la Gran Nación han abandonado los más sagrados derechos de la humanidad al desprecio y a la burla de nuestros enemigos. No conozco ninguna venganza que sea adecuada a su delito.¹²

La toma de conciencia que, en la guerra en curso, incluso la Francia salida de la revolución era solamente «un particular contra un particular», como lo demostraba la «rapiña de una propiedad», esto es, la anexión de la orilla izquierda del Rin, tampoco debe haber sido sin laceraciones para Hegel, y tiene el sabor de una dolorosa confesión autobiográfica la observación que sigue: el ciego «entusiasmo» que reduce a un estado de dependencia (*die Begeisterung eines Gebundenen*) es «un momento pavoroso», del cual se sale reencontrando el sentido de la determinación.¹³

¹¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, en *Werke in ...*, cit, vol. XV, p. 473.

¹² K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, 1844 (reimpresión anastática Darmstadt 1963), p. 91.

¹³ G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, en *Werke in ...*, cit, vol. I, p. 458.

Civil + Sociedad Política». No se trata de una suma aritmética sino de una relación dialéctica, donde la «hegemonía revestida de coerción» (Gramsci, 1984b, p. 158)¹⁸ hace alusión a una totalidad compleja en permanente dinamismo. El Estado aquí es tratado como unidad de sociedad civil y sociedad política. Ningún Estado se reproduce únicamente gracias al consenso ni tampoco a la coerción. A la vez, toda coerción o represión contiene elementos consensuales y viceversa. Que alguno de los dos elementos predomine sobre el otro no implica la ausencia de su contrario. Por ejemplo, refiriéndose al fascismo, afirma Gramsci que «se da una forma extrema de sociedad política», donde no se eliminaría por completo el momento consensual, pero sí constituye «un nuevo problema de hegemonía» (Gramsci, 1984b, p. 194). La coerción extrema se establece para construir una nueva hegemonía o para reestablecer la anterior. Su presencia es muestra de una crisis de hegemonía que debe entenderse como un consenso que ya no responde de la misma manera a los mismos intereses, y no como desaparición de un momento dialéctico.

Pero Gramsci también utiliza el concepto de Estado en un sentido más restringido, esto es, como sociedad política, es decir Estado como aparato puramente coercitivo. Y los dos significados diferentes que adquiere el concepto quedan explicitados cuando afirma que la concepción de «un Estado sin Estado» ya estaba presente en los «grandes científicos de la política y el derecho.» (Gramsci, 1984b, p. 159). Un Estado sin Estado equivale a decir sociedad política reabsorbida por la sociedad civil, esto es pura sociedad civil o puro consenso, lo que caracterizaría a una futura sociedad sin clases. En clave netamente leninista, afirma nuestro autor que para llegar a ello debe existir una fase coercitiva que «tutelaré el desarrollo de los elementos de sociedad regulada cuyo continuo incremento reducirá progresivamente las intervenciones autoritarias y coactivas del Estado» (Gramsci, 1984b, p. 159). Es decir, la dialéctica coerción-consenso continua vigente durante la dictadura del proletariado, y el elemento consensual debe ir absorbiendo al elemento coercitivo, haciéndolo cada vez menos necesario. La dictadura del proletariado consiste en ir eliminando gradualmente la coerción hasta que el Estado-dictadura deja de existir para dar paso a un Estado sin sociedad

¹⁸ Véase también Gramsci, (2004, p. 291).

que debe ser apreciado por «haber revalorizado el frente de lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza (...)»(Gramsci, 1984a, p. 135).

Parafraseando el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de Marx, afirma Gramsci que allí está presente el vínculo entre ambos momentos al afirmar que «los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus obligaciones en el terreno de las superestructuras» (Gramsci, 1984a, p. 202), gracias a lo cual puede pensarse en una voluntad colectiva de hombres organizados y conscientes de su papel creador que busquen modificar las relaciones sociales existentes.

Gramsci propone el concepto de «catarsis» para aprehender el vínculo real entre ambos momentos del bloque histórico. El segundo momento de la dialéctica niega al primero superándolo, esto es, la superestructura es el momento en el que los hombres toman conciencia de su lugar en el mundo económico para transformarlo. La filosofía de la praxis asume como propio el concepto de totalidad, y esto permite luchar contra aquellas prácticas políticas que aislando la economía de la política, responden a una lógica meramente económico-corporativa. El «salto» a la superestructura es la negación de ese corporativismo como momento puramente egoísta y objetivo, y la «catarsis» indica ese «paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad» (Gramsci, 1984a, p. 142).

Del Estado moderno: Sociedad política y sociedad civil

1. La totalidad es el bloque histórico, y los diferentes momentos de éste, la estructura y la superestructura, no pueden concebirse en forma aislada. De la misma manera, cada momento es en sí mismo una totalidad dialéctica. Así, los elementos en tensión de la superestructura son la sociedad política (el Estado como aparato coercitivo) y la sociedad civil (hegemonía política y cultural¹⁷). No existe hegemonía sin coerción ni coerción sin consenso. La superación como unidad de los contrarios puede adquirir diversas formas dependiendo de qué elementos son conservados de cada momento. De esta forma debe interpretarse, a nuestro entender, la siguiente anotación de Gramsci: «Estado = Sociedad

¹⁷ «Hay que distinguir entre la sociedad civil, tal como la entiende Hegel y en el sentido en que la expresión se utiliza a menudo en estas notas (o sea, en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado...». *La sociedad civil*, en Gramsci (2004, p. 290)

Hegel parece participar en Nuremberg en el debate sobre la «crisis de los mitos», cuando, después de haberse referido al período de guerras y de revoluciones (*des Kriegen [...] und des Umsturzes*) apenas concluido, insiste sobre el hecho de que «este tiempo ha dado también buenos frutos». En la cultura del tiempo, la imagen dominante es la de la «destrucción de lo antiguo, de la agrietamiento y del desmoronamiento de aquello que es venerando en sí mismo o por su edad», de tal manera que la categoría del «cambio» (*Veränderung*) parece coincidir con la de la «pérdida» (*Verlust*). Para explicar este estado de ánimo —observa el filósofo— está la gigantesca oleada de desilusión que se abatió sobre Alemania y sobre Europa:

Cuando los hombres, por demasiado tiempo volcados hacia el futuro, al cual han sido reenviados por los frutos de su sacrificio, se han sentido nuevamente sólo engañados, entonces es comprensible que conecten el objeto de su nostalgia al pasado o a lo poco que se ha escapado, tal vez sólo provisoriamente, a las convulsiones. Debemos oponernos a tal estado de ánimo, porque en vano se advierte la falta y se vuelve atrás con el deseo hacia lo que pasó; lo antiguo no es excelente, sólo porque antiguo, y, por el hecho de que en otras circunstancias fuese sensato y razonable, no se sigue mínimamente que sea conveniente augurarse su mantenimiento, en circunstancias cambiadas, sino más bien lo contrario.

Polémico es Hegel también en los enfrentamientos con aquellos que justifican con argumentos edificantes y religiosos el rechazo de un presente, al cual achacan el olvido y el desconocimiento de la tradición cristiana: precisamente la fe en la providencia, «en el gobierno divino del mundo» —objeta el filósofo— debe ayudar a reconocer también en el tiempo presente «el día de una esencial mejora», un día que ya ha despuntado o que de cualquier manera es reconocible en su «aurora»; es esta fe la que permite quitarse de encima «el desasosiego» (*Trübsinn*) en parte justificado» y mirar alrededor con mayor confianza»¹⁴.

2. Arte, naturaleza, nostalgia y melancolía

El distanciamiento de la realidad política (cargado de reproches y de disgusto) y el consiguiente repliegue intimista constituyen un estado de ánimo muy difundido en la cultura alemana del tiempo, tanto que se

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Rede zum Schuljahrsabschluss am 30. August 1815*, en *Werke in ...*, cit., vol. IV, pp. 368 y 372-3.

expresa en formas sensiblemente diversas y en autores y corrientes bastante distantes entre sí. A la vulgaridad de la política se contraponen a menudo el mundo encantado del arte. En el momento de la declinación de los entusiasmos suscitados en su tiempo por la Revolución Francesa, Friedrich Schlegel lanza esta advertencia: «No disipes fe y amor en el mundo político, por el contrario, en el mundo divino de la ciencia y del arte sacrifica tu interioridad, en el fuego sagrado de la cultura eterna»¹⁵. En los años de la Restauración, en una carta inmediatamente posterior a la publicación de su obra principal, después de haber declarado su total prescindencia de cualquier «tendencia política» o deseo de influir sobre las vicisitudes del propio tiempo y del propio país (está bien que «el mejoramiento de la máquina estatal» siga estando confiado «a los hombres de Estado»), Schopenhauer precisa así su orientación:

Aquello de que en este momento, y siempre, me ocupo, y que, por mi misma naturaleza, sólo está en grado de interesarme, son las cuestiones que se refieren a la humanidad de la misma manera en todos los tiempos y en todos los países; me sentiría degradado si debiese seriamente dirigir la aplicación de mis fuerzas espirituales a una esfera tan mediocre y angosta a mis ojos, cuales son las circunstancias una y otra vez presentes en un determinado tiempo o país.¹⁶

Según Hegel, se trata de una vía de fuga ilusoria. Tanto la filosofía como el arte, al menos el auténtico, tiene por siempre una relación con el propio tiempo. En el curso de la lucha contra el expansionismo proveniente del país del iluminismo, se había desarrollado en Alemania una retórica de la vida simple y primitiva, toda ella concentrada alrededor del fogón y el campanario, no contaminada por el desarrollo de la historia y de la cultura moderna, permaneciendo intacta en su virginidad y autenticidad. En esta clave podía ser leído y, en efecto lo era, el idilio de Goethe. Muy diverso es el análisis que hace en la *Estética*. La grandeza de *Armiño* y *Dorotea* va en una dirección exactamente opuesta:

El círculo más estrecho de la vida familiar en un pequeño pueblo de campaña no se cierra tan estrechamente en sí mismo que lleve a ignorar simplemente el mundo sacudido hasta en sus fundamentos por las más poderosas circunstancias (...); pero, vemos que la escena conectada a

¹⁵ F. Schlegel, *Ideen*, en «Aetheneum», Berlin, 1800 (reimpresión anastática, Stuttgart, 1960), vol. III, 1, pp. 22-3.

¹⁶ Carta a Lichtenstein de 1819, en *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, editado por C. Gebhardt y A. Hübscher, München, 1929-33, vol I, p. 270.

analizar el momento ético-político de la superestructura. Pero puede conducir a un nuevo mecanicismo especulativo si lo ético-político «prescinde del concepto de bloque histórico en el cual contenido económico-social y forma ético-política se identifican concretamente en la reconstrucción de los diversos períodos históricos» (Gramsci, 1984a, p. 137). Croce es retomado por Gramsci para analizar el momento cultural como un momento de la totalidad, pero se le debe responder a su concepción de que «la filosofía de la praxis separa la estructura de las superestructuras». Por el contrario, ésta «concibe su desarrollo como íntimamente vinculado y necesariamente interrelativo y recíproco», por lo que existe en la superestructura una «reacción activa del hombre sobre la estructura» (Gramsci, 1984a, p. 186).¹⁶ Esto no significa que Gramsci le asigne mayor importancia al momento superestructural que a las fuerzas materiales, sino que se trata de dos momentos que se determinan mutuamente. El análisis histórico debe contemplar esta interrelación. Se debe ser conciente, al hacer una historia de la política, que se está realizando una abstracción de una totalidad mucho más compleja:

No sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente de desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la «valorización» del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos. (...) La filosofía de la praxis criticará, pues, como indebida y arbitraria la reducción de la historia únicamente a la historia ético-política, pero no excluirá a esta (Gramsci, 1984a, p. 126).

En este apartado Gramsci resume sus críticas, tanto al idealismo como al materialismo. Lo cultural aparece como un momento de la superestructura, un momento de vital importancia, que merece ser tratada desde un frente específico. Así como el sindicato y el partido político pueden actuar juntos como momentos de lucha, actuando sobre el ámbito de la producción, pero también sobre el momento «meramente político» de la superestructura, aquí lo cultural aparece como un segundo momento superestructural. Aquí yace la utilidad del pensamiento crociano,

¹⁶ En otra anotación Gramsci vuelve a acusar a Croce de reducir el marxismo a un puro determinismo: «No creo que sean muchos los que sostengan que una vez cambiada una estructura, todos los elementos de la correspondiente superestructura deban necesariamente caer» (Gramsci, 1984a, p. 203).

«la revolución quedaría clausurada.» (Gramsci, 1998, p. 88)¹⁵. Gramsci no puede dejar de ver hombres que hacen su historia, la cual es imposible de ser abarcada en su totalidad. Escribe menos de un año después de la revolución de octubre:

En toda revolución proletaria la incógnita «humanidad» es más oscura que en cualquier otro acontecimiento. Nunca se ha estudiado, y acaso era imposible estudiarla, la espiritualidad difusa del proletariado ruso (...). El éxito o fracaso de la revolución podrá darnos un documento importante acerca de la capacidad de crear historia, por ahora, lo único que puede hacerse es esperar (Gramsci, 2004, p. 51).

El factor espiritual o subjetivo, es el que nos impide procesar en forma inmediata hacia donde se dirige determinado proceso histórico. El socialismo es también un proceso y debe ser construido antes y después de la toma del poder. La revolución rusa, por tanto,

es la sociedad humana que se desarrolla bajo el control del proletariado. Cuando éste se haya organizado en su mayoría, la vida social será más rica en contenido socialista que ahora, y el proceso de socialización irá intensificándose y perfeccionándose constantemente. Porque el socialismo no se instaura en fecha fija, sino que es un cambio continuo, un desarrollo infinito en régimen de libertad organizada y controlada por la mayoría (...) (Gramsci, 2004, p. 51).

Del bloque histórico

Coherente con su fuerte postura antideterminista y antieconomicista, negando todo tipo de mecanicismo en el análisis de las complejas relaciones humanas, Gramsci retoma del francés Georges Sorel el concepto de bloque histórico para dar cuenta de la unidad existente entre la estructura y la superestructura. Hay una influencia recíproca entre la economía y la política y entre naturaleza y espíritu en tanto unidad de los contrarios en permanente reciprocidad (Gramsci, 1984b, p. 19).

Quizás sea útil pensar el concepto de bloque histórico tal como lo presenta Gramsci en gran parte de sus escritos: esto es, partiendo de una lectura crítica que realiza del idealismo italiano encarnado en Benedetto Croce, ya que este autor puede ser a la vez entendido en un sentido positivo como reacción al determinismo economicista. El pensamiento de Croce puede ser usado instrumentalmente, propone Gramsci, para

¹⁵ La organización económica y el socialismo (1918).

aquellos grandes acontecimientos mundiales, dentro de los cuales se encuadran los caracteres y los acontecimientos idílicos, se coloca en la esfera amplificadora de una vida rica de mayor contenido.¹⁷

Partiendo de los afectos de un círculo restringido, el idilio de Goethe «devela, sin embargo, al mismo tiempo, como fondo y atmósfera en la que se mueve este círculo, los grandes intereses de la revolución y de la propia patria y pone en relación la materia de por sí limitada con los acontecimientos mundiales más bastos y más grandiosos»¹⁸. Por otra parte, «lo que se presenta a los ojos y al espíritu de los contemporáneos debe pertenecerles también a ellos, si debe afirmar todo su interés»¹⁹.

A la defatigante contradictoriedad del mundo político en otros casos se le contraponen la naturaleza incontaminada y saludable. Schiller canta: «¡Sólo en las montañas hay libertad!» Sólo donde la naturaleza no ha sido todavía contaminada por el hombre, «el mundo es perfecto»; por eso se debe considerar feliz sólo a quien vive «en el silencio del campo», apoyado con abandono infantil en el «pecho de la naturaleza», o a quien vive «en la celda pacífica del convento», al resguardo también ella de la «triste figura de la humanidad», eso es, donde de la misma manera se está lejos del rumor efímero de las convulsiones histórico-políticas²⁰. Naturaleza y religión forman aquí un entrelazado de evasión y edificación. Hegel, que busca la libertad no en lo inaccesible de las montañas o del sentimiento interior, sino en lo concreto de las instituciones políticas, polemiza explícitamente con Schiller, con su «invocación a la naturaleza» (*Pochen auf Natur*) que es sólo expresión de la exaltación (*Schwärmerei*) de un entusiasmo subjetivo²¹. A menudo —declara en la *Enciclopedia*— lo que es «duradero» (*dauernd*), «como el espacio, el tiempo mismo, el sol, las piedras, las montañas, la naturaleza inorgánica en cuanto tal», se lo coloca más alto que lo que es «fugaz» (*vergehend*); pero, a tal visión se debe oponer que «todo florecer, toda vitalidad hermosa tiene una muerte precoz»²². Pero, la estabilidad y la eternidad que

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, en *Werke in ... cit.*, vol. XIII, p. 340.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 250-1.

¹⁹ *Ibidem*, p. 222.

²⁰ Cfr. F. Schiller, *Die Braut von Messina oder die feindlichen Brüder*, Acto tercero, escena séptima.

²¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, cit., p. 558.

²² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, en *Werke in ... cit.*, voll. VIII – X, § 258 Z (= Zusatz).

parecen propias de la naturaleza no son preferibles a lo «fugaz» del mundo histórico-político; es propiamente en aquel «fugaz», del cual la edificación religiosa recomienda la evasión, reenviando a veces a la belleza del cielo estrellado, que el hombre está llamado a trabajar y a empeñarse. Al arte y a la naturaleza como evasión Hegel contrapone el «interés y la conciencia de las antítesis (*Gegensätze*) más agudas y de las contradicciones (*Widersprüche*) que surgen, así como el coraje de no apartarlas con lamentos y resignaciones, sino de mirarlas en frente en toda su determinación y dureza, para buscar y conquistar la satisfacción del espíritu sólo en su solución»²³.

Ya se trate del arte, ya de la naturaleza, el goce estético es sólo un momento fugaz, incapaz de rescatar a la cotidianidad de lo banal. Se deriva una suerte de estrujamiento interior, que nunca logra aquietarse. Pero, si por una parte, es motivo de frustración, por otra, tal falta de apaciguamiento puede celebrar la excelencia de la propia subjetividad, gozada en contraposición a la fría banalidad de lo real. En este sentido, un himno a la «nostalgia» (*Sehnsucht*) o sea a la «sagrada nostalgia» (*heilige Sehnsucht*) entonan respectivamente F. Schlegel y Schleiermacher. Es un tema desarrollado posteriormente por Schelling: «El ordenamiento social nos muestra en gran parte una decidida desarmonía entre la idea y la realidad». La «maldición que pesa sobre la humanidad», consecuencia del pecado original, hace vana cualquier tentativa de conciliar duraderamente real e ideal. Dada la caducidad y la vanidad del mundo, en él no se puede esperar «nada eterno, ningún ideal efectivamente logrado». Y he aquí entonces que el sentimiento fundamental deviene la «nostalgia» («la tierra ama el cielo y tiene constantemente nostalgia del mismo») o sea, la «melancolía» (*Schwermuth*).

Pero en la *Sehnsucht* desemboca inevitablemente también la filosofía kant-fichteana, en cuanto coloca la realización del ideal en el más allá del «progreso infinito», en un más allá que, aún asumiendo una configuración laica, sin embargo comporta siempre la des-consagración de lo mundano y de lo político, produce siempre una nostalgia llena de suspiros, un deseo de trascendencia y de evasión de lo real. Fijado en contraposición a lo real y a lo objetivo, colocado en la esfera privada, en último análisis en la remota intimidad del sujeto, el *Sollen* impide encontrar

²³ G. W. F. Hegel, *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, en *Berliner Schriften*, editado por J. Hoffmeister, Hamburg, 1956, pp. 167 y 184.

las dos pueda vencer, sino que se debilitan mutuamente. De esta forma, en la dialéctica revolución-restauración, el cesarismo tomará elementos de ambas fuerzas, aunque haya alguna que predomine (Gramsci, 1984b, pp. 71 y ss.).

También puede interpretarse en estos términos el concepto de revolución pasiva. Se trata de «modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y se convierten por tanto en matrices de nuevas modificaciones» (Gramsci, 1984b, p. 85). La revolución pasiva es una práctica política que, desde arriba, supera las contradicciones introduciendo elementos progresivos y reformistas en la lucha política. Los sectores dominantes y dirigentes hacen propias algunas reivindicaciones de las fuerzas subalternas, lo que puede favorecer a éstas en la lucha, al verse reconocidas en las políticas llevadas a cabo por aquellos. Por otro lado, la revolución pasiva «es la fase originaria de aquel fenómeno que más tarde fue llamado transformismo» (Gramsci, 1984b, p. 85)¹⁴. Se trata, en ambos casos, de aquellas prácticas políticas que no buscan una superación dialéctica revolucionaria, sino una superación del tipo «revolución-restauración», que no tiende a eliminar la contradicción capital-trabajo, sino que busca reproducirla: políticas que caen en el reformismo, cooptando a la vez a las cabezas visibles de las fuerzas más progresivas o revolucionarias.

3. Pensar a la historia como un devenir, le permite a Gramsci no solamente rechazar toda forma de determinismo, según el cual la historia se conduce por evolución espontánea a una formación económico-social determinada, restándole importancia a la subjetividad y voluntad de los hombres, quienes hacen la historia, sino que, más aún, no abandona esta visión anti-fatalista de la historia con respecto a revolución rusa de la que es contemporáneo. En otras palabras, no solamente la historia no conduce por necesidad a la revolución sino que la revolución no conduce necesariamente al socialismo. Aquí es negada, más que nunca, la idea de progreso tal como la entiende el positivismo y el marxismo impregnado de positivismo: luego de la revolución el régimen burgués puede volver a imponerse. Para evitarlo, afirma Gramsci para el caso de la revolución rusa, se debe luchar para que «ninguna de las concepciones estáticas del socialismo se afirmara definitivamente». De lo contrario,

¹⁴ Véase también Gramsci (1984a, p. 137): «El transformismo como una forma de revolución pasiva en el período desde 1870 en adelante».

estático, sin nuevos límites a superar, donde la voluntad y el arbitrio de cada cual es suficiente para imponer su punto de vista. Pero la libertad existe solamente como movimiento, en tanto contradicción con la necesidad. Libertad y necesidad o voluntad subjetiva y condiciones objetivas: ambos polos interactúan. La historia, aclara Gramsci, es «desarrollo libre –de energías libres, que nacen y se integran libremente- distinto de la evolución natural, igual que los hombres y las asociaciones humanas son distintos de las moléculas y de los agregados de moléculas» (Gramsci, 2004, p. 49).

2. Si no hay teleología en la historia, y la lucha de clases es pugna entre proyectos políticos contrapuestos, de lo que se trata es de observar «si en la dialéctica revolución-restauración es el elemento revolución o el elemento restauración el que prevalece» (Gramsci, 1984b, p. 71), para de esa forma determinar si se está ante una etapa «progresiva» o «regresiva» de la historia. Aquí adquiere singular importancia el concepto gramsciano de crisis orgánica. Se trata de aquellos momentos de la historia donde las fundamentales contradicciones de la sociedad entran en un conflicto desmedido. La crisis consiste en que «lo viejo muere sin que pueda nacer lo nuevo» (Gramsci, 2004, p. 313), la hegemonía de la clase dirigente es puesta en tela de juicio, el consenso decrece, la sociedad ya no se siente representada y «los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales» (Gramsci, 1984b, p. 62). Son momentos propicios para modificar el rumbo de la historia. Ante este tipo de situaciones Gramsci ve dos posibles salidas (superaciones). La «solución orgánica» consistiría en que todo un grupo social se fusione bajo «una dirección única considerada como la única capaz de resolver» la situación crítica. La toma del poder por parte de un partido político revolucionario es un ejemplo. Sin embargo, la historia demuestra que el desenlace (superación) de una crisis orgánica suele ser la del «jefe carismático», que puede ser progresista o regresivo. Esta situación es compatible con lo que Gramsci denomina el cesarismo. Múltiples posibles configuraciones de la compleja y enredada totalidad de los sectores políticos en pugna dan como resultado un momento progresivo o regresivo, dependiendo de si en su conjunto las políticas favorecen en la lucha a los sectores más progresistas o a los más reaccionarios. El «César» puede ser un líder carismático o un grupo de personas, eso no importa. De lo que se trata es de una tercera fuerza que se impone desde afuera cuando «la fuerza progresiva A lucha con la fuerza regresiva B» de modo que ninguna de

apaciguamiento en lo mundano; dado que se coloca la «meta final del mundo» más allá del mismo, el resultado no puede ser otro que –observa Hegel- la «aspiración insatisfecha», o sea, una vez más la *Sehnsucht*. Así incluso Fichte, que sin embargo había saludado no sólo con entusiasmo sino también con propósito de lucha la revolución francesa, termina expresando malestar por la realidad terrena y mundana: «Este mundo no es mi patria y nada de lo que puede ofrecerme es capaz de apaciguarme».

Mucho más allá de Fries, es a esta cultura y a este estado de ánimo que se refiere la afirmación de la racionalidad de lo real. Lo saben perfectamente los destinatarios de tal polémica, los cuales reaccionan, a su vez, con prontitud. En unos versos satíricos, A. W. Schlegel ironiza: «El concepto despiadado / (...) enseña: lo real es racional / esto lo hace bien aceptable para los filisteos». En este contexto, Hegel termina siendo filisteo en cuanto tal, la encarnación de una figura sobre la que desde mucho tiempo se ejercita la ironía de la cultura romántica. Encerrado como un caracol en la concha de su banalidad cotidiana, el «filisteo» –aclara Brentano- es la antítesis más radical del «adorador de la idea».

«Filisteísmo» no es de ninguna manera sinónimo de conservadorismo. Novalis marca como «miserables filisteos» a aquellos que ven la salvación sólo en el «nuevo modo francés» de gobernar; a veces distingue a los «filisteos» comunes, inmersos en la vida cotidiana y privados del sentido de la poesía, de los «filisteos revolucionarios», los peores de todos. La misma distinción se encuentra en Brentano: tenemos de un lado al «filisteo» normal, del otro al «filisteo activo» que se entusiasma por la Marsellesa²⁴. Para unificar las dos figuras está el hecho de que se reconoce en lo prosaico del mundo moderno surgido de la Revolución Francesa, la incapacidad de alzarse a un ideal superior.

A la acusación de filisteísmo responde el largo *Agregado* al & 396 de la *Enciclopedia*, que hace un llamado a los «jóvenes» a no permanecer eternamente encerrados en las propias fantasmagorías, a no despreciar la realidad como vulgar, a no desdeñar el empeño concreto en la sociedad como «vida de filisteos». Los que se comportan de esa manera se encuentran más acá de la modernidad y de la misma Reforma, perma-

²⁴ He analizado más ampliamente estos temas en mi libro *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Milano, Guerini-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997, capp. VIII y X.

necen firmes en el punto de vista católico (y medieval) referente a la condenación de la «actividad del hombre» como «profana» (*unheilig*)²⁵. La invitación a superar la «aversión respecto a la realidad», a tener presente «la razón de la realidad», no tiene ningún sentido inmovilizante. La realidad no tiene «nada de muerto o de absolutamente firme»; se la debe comparar en cambio con el «proceso de la vida», que ve la incesante producción plantarse sobre lo ya existente. Es necesario introducirse en lo interno de tal proceso ciertamente para preservar lo que ya se ha realizado, pero también para contribuir con la propia «actividad» a un nuevo «progreso»²⁶. Es propio del «espíritu visionario» ver en la «realización del universal una caída del mismo»²⁷.

Hegel parece volver contra sus enemigos la acusación de filisteísmo: «obtuso filisteo, buen hombre, pero tedioso es aquel que «vive en una conexión de relaciones estrechamente condicionadas y limitadoras»²⁸. A la verdad, «filisteos» son los miembros de la Dieta de Württemberg, apegados al buen viejo derecho y sin la fuerza de carácter para ajustar las cuentas con el mundo moderno: son al mismo tiempo impotentes y están complacidos de su «incapacidad para llegar a alguna conclusión»²⁹.

3. La hipocondría como enfermedad nacional alemana

Hemos visto a Hegel tratando de comprender y al mismo tiempo ayudar a superar la momentánea sensación de malestar (*Trübsinn*) causada por el apremio de los trastornos. Muy distinta es la *Schwermuth* teorizada y celebrada por Schelling en cuanto expresión de la conciencia de la irremediable vulgaridad de lo mundano y de lo político. Hemos traducido el término como «melancolía», pero habríamos podido traducirlo también como «hipocondría». Éste último es el término explícitamente utilizado por Novalis, el cual se preocupa de distinguirlo de aquella común y

²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, en *Werke in ...*, cit., vol. XVI, p. 241.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, cir., & 96 Z.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, cit., p. 340.

²⁹ Carta a Niethammer del 31 de enero de 1818, en *Briefe von und an Hegel*, editado por J. Hoffmeister y F. Nicolin, Hamburg, 1969-81 (3ª ed.), vol. II, p. 176.

to, ya que «no hay hombres sin mundo ni mundo sin hombres». No hay práctica sin determinada concepción del mundo. Por eso no puede escindirse la teoría de la práctica: «El ser no puede ser disociado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto (...)» (Gramsci, 1984a, p. 309).

De la historia: ¿Progreso o devenir?

1. Progreso y devenir son dos aspectos diferentes de un mismo fenómeno. Gramsci no reniega del concepto de progreso sino del progreso como ideología. El devenir, en cambio es un concepto filosófico (Gramsci, 1984a, p. 213). Gramsci ve la historia como devenir, en el cual el progreso puede estar ausente y discute con la idea de progreso que es concebido como racionalmente necesario. Si nos conducimos racionalmente hacia un fin predeterminado, toda praxis política pasa a ser superflua o no tiene más propósito que el de acelerar o posponer el curso necesario de la historia. El concepto de devenir le quita toda connotación evolucionista a la idea de progreso, y lo coloca como una posible configuración en el movimiento dialéctico que es la historia. La historia social no se da por necesidad natural sino que su motor es la libertad, entendida como movimiento. Es libertad «en cuanto que es lucha entre libertad y autoridad, entre revolución y conservación» (Gramsci, 1984a, p. 130). El progreso como mejoramiento es una realidad posible. La posibilidad de que nadie se muera de hambre existe, pero las condiciones objetivas no son suficientes. La existencia de la posibilidad requiere que el ser humano tenga la voluntad concreta de ver realizada su libertad, esto es, ejercer la posibilidad de servirse de ella (Gramsci, 1984a, pp. 213-215). ¿Es Gramsci voluntarista? El mismo responde a esta acusación: «Esa palabra no significa nada, o se utiliza en el sentido de arbitrariedad. Desde el punto de vista marxista, voluntad significa conciencia de la finalidad, (...) noción exacta de la potencia que se tiene y de los medios para expresarla en la acción» (Gramsci, 2004, p. 40)¹³. Gramsci resalta que la voluntad es un factor fundamental a la hora de construir el socialismo. Voluntarismo es creer que vivimos en un mundo de pura libertad, es decir un mundo

¹³ Nuestro Marx, op cit. Más adelante Gramsci advierte sobre el uso de los términos «marxista», «desde un punto de vista marxista», porque «puede producir equívocos e inundaciones fatuamente palabreras.» Se trata de «expresiones desgastadas como monedas que hubieran pasado por demasiadas manos» (Gramsci, 2004, p. 40).

ticas, lo material, por el otro. ¿Qué entiende Gramsci por materia como elemento de una totalidad? Si hablamos de filosofía de la praxis, hablamos no ya de materialismo ni de idealismo, sino de una superación de ambas corrientes filosóficas. Pero superación no es síntesis: no se trata de tejer un puente entre la materia y las ideas según son tratadas por las corrientes filosóficas tradicionales. Lo material adquiere significados diversos según el sistema filosófico que lo conceptualice. Si lo material es entendido por las concepciones materialistas y mecanicistas con la misma lógica que las ciencias naturales, se debe a que no se trata de filosofía de la praxis, no se aplica la dialéctica ni se entiende la historia como un devenir donde práctica y teoría, estructura y superestructura, materia y espíritu, se condicionan mutuamente superándose y regenerándose como unidad dinámica en constante transformación. Según aquellas lecturas «las constituciones políticas están en necesaria dependencia respecto de la estructura económica» (Gramsci, 2004, p. 44)¹². Gramsci había utilizado esta frase en 1918 para luchar contra el determinismo en los mismos términos que lo haría años más tarde desde la cárcel. Allí, defendiendo a los bolcheviques de aquellos que pensaban en la necesidad de establecer un régimen burgués tras la revolución de octubre. Luego, contra una lectura similarmente fatalista que coincidía con la del régimen soviético de la etapa posleninista. Allí afirmaba Gramsci que lo que determina la acción política no es la estructura económica:

Con el simple enunciado de esa fórmula creen muchos tener resuelto todo problema político e histórico (...) La verdad es que la fórmula en cuestión no es en modo alguno seca expresión de una ley natural que salte a la vista. Entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) hay relaciones nada simples ni directas, y la historia de un pueblo no se documenta sólo con los hechos económicos. Los nudos causales son complejos y enredados, y para desatarlos hace falta el estudio profundo y amplio de todas las actividades espirituales y prácticas (Gramsci, 2004, pp. 44-45).

Lo material y lo espiritual, la práctica y la teoría, la estructura y la superestructura, distintas abstracciones de una totalidad social compleja. Las fuerzas materiales de producción son relaciones sociales, y como tales, lo material debe ser hallado en la historia, que la hacen los hombres. De modo que lo material no puede dejar de ser subjetivo, o mejor, subjetivo-objetivo, de la misma forma que el hombre es una totalidad sujeto-obje-

¹² *Utopía* (1918).

«mezquina», la «hipocondría sublime», o incluso la «hipocondría absoluta» que debe devenir «arte» o «educación»³⁰.

Para Hegel la tendencia a la evasión en un mundo de ideales soñados, la incapacidad de «salir de sí mismos», son los síntomas de aquella suerte de enfermedad nacional alemana que es la «hipocondría»³¹. Sí, la «hipocondría» es el «punto de vista» dominante en Alemania: ella «torna vana toda objetividad y goza después todavía en sí misma solamente de esta vanidad»³². Para el surgir de tal enfermedad ha contribuido fuertemente la filosofía kantiana, incapaz de ir más allá de la «simple subjetividad del pensamiento»³³ y como paralizada por el «miedo del objeto» (*Angst vor dem Objekt*)³⁴.

Es por eso que los alemanes tienden a idolatrar al «joven Werther», el protagonista de la novela juvenil de Goethe que se suicida por un amor infeliz, y más en general por su incapacidad de reconocerse en el mundo real. Pero Werther —observa la *Estética*— es «un carácter decididamente mórbido, que no tiene la fuerza de elevarse más allá del egoísmo de su amor»; el mérito de la novela reside en todo caso en el hecho de que, a través de la representación de la vicisitud de su protagonista, Goethe se liberó de la «interna laceración» de su estado de ánimo; sin embargo la «falta de firmeza de carácter» del joven suicida sigue desgraciadamente haciendo escuela «en recientes producciones alemanas»³⁵. Toda una generación «débil» y «desposada» sigue identificándose en cierta manera con Werther³⁶, está presa de sentimientos y fantasmagorías que no está en grado de dominar³⁷.

³⁰ Novalis, *Hemsterhuis –und Kantstudien (1797)*, en *Werke, Tagebücher und Briefe* editado por H. J. Mähl und R. Samuel, München-Wien, 1978, vol. II, p. 223 y *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen (Teplitzer Fragmente)* (1798) en *Werke, Tagebücher ...*, cit., vol. II, p. 403.

³¹ Carta a Daub del 15 de agosto de 1826, en *Briefe von und an Hegel*, cit., vol. III, p. 127.

³² Carta a Duboc del 30 de julio de 1822, en *Briefe von und an Hegel*, cit., vol. II, p. 327.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Wissenschaft der Logik I*, en *Werke ...*, cit., vol. V, p. 45.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, cit., pp. 312-3 y 266.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, p. 726.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, cit., & 443 Z

Dados los presupuestos filosóficos a su espalda, esta locura tiene su lógica: de «método hipocondríaco» y de «hipocondría metafísica» hablan los «Anales» berlineses a propósito de Tieck y de la escuela romántica, caracterizada por el rechazo de la objetividad y por la evasión en la interioridad de un sentimiento morbosos y narcisísticamente enamorado de sí mismo³⁸. El diagnóstico sigue adelante en forma implacable: estamos en presencia de una enfermedad que se manifiesta en la «consciente aspiración de elevarse por sobre el dato y lo real», de sumergirse con «arbitrario misticismo» en «un mundo diverso, espiritual, maravilloso», en la tendencia a contraponer a la vida cotidiana los «milagros del sentimiento», los «milagros de una vida espiritual interior que debería ser más elevada» (*eines höher sein sollenden innern Geistesleben*)³⁹.

Esta alusión al «deber ser» nos conduce a la inmediateces del *Prólogo* a la *Filosofía del derecho*. Precisamente respondiendo a las acusaciones que sobre el tema se le habían formulado, Hegel retorna sobre el tema de la enfermedad nacional alemana. El «espíritu visionario» de los jóvenes, o sea, de los *Burschenschaftler*, la tendencia a la fuga de la realidad en cuanto irremediabilmente prosaica, todo eso puede llegar a la «hipocondría»: «en este sentimiento morbosos el hombre no quiere renunciar a su subjetividad, no es capaz de superar su aversión a la realidad»; se encuentra completamente preso en la «tristeza por la destrucción de sus ideales»; deviene aburrido y lunático sobre la condición del mundo»⁴⁰. Los síntomas descritos en el *Agregado* de la *Enciclopedia* recién citado son los mismos que se encuentran en el *Prólogo* de la *Filosofía del derecho*: el mundo ético es considerado como «abandonado por Dios»; una «fría desesperación» lleva a creer que «en esta vida temporal las cosas vayan bastante mal o a lo máximo mediocremente», y que el «presente» sea «cosa vana», lleva, de cualquier manera, a rechazar cualquier «conciliación con la realidad». Una actitud que, por padecida que sea, es cualquier cosa menos ajena al narcisismo. «Hay muchos hombres» –declaran esta vez las *Lecciones sobre la filosofía del derecho*– «que son infelices (*unglücklich*), es decir, son felices (*selig*) en su infelicidad (*Unglück*); éstos tienen nece-

³⁸ G. W. F. Hegel, *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, cit., pp. 177 y 179-180.

³⁹ *Ibidem*, p. 167.

⁴⁰ G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., & 396 Z.

mecanicismo es propio del materialismo vulgar: la filosofía de la praxis se encuentra en una permanente lucha contra las filosofías tradicionales y contra sus elementos también presentes en los teóricos marxistas. A Bujarin «se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir y por lo tanto de la misma dialéctica» (Gramsci, 1984a, p. 265), por lo que cae en el determinismo causal y en el dogmatismo, ya desde el intento mismo de construir una sociología sistemática de la filosofía de la praxis. Para ello, no sale de la lógica aristotélica y los métodos de las ciencias naturales.

Si toda filosofía contiene elementos de sus predecesoras, debe contener una crítica de las mismas. De esta forma debe entenderse, a nuestro parecer, las críticas que Gramsci le dedica a Bujarin en sus cuadernos de la cárcel. Crítica que es necesaria para comprender su propia filosofía: no se agota en refutar a un contrincante, sino en la propia producción intelectual que no puede dejar de tener su punto de partida en las producciones filosóficas de la época en que se escribe y por tanto en la que se interviene políticamente.

En los mismos términos Gramsci critica la presencia positivista en las ciencias sociales, que busca establecer leyes causales y así prever mecánicamente el futuro de la sociedad. No se puede conocer lo que todavía no es. La historia es un devenir, y a lo sumo el cientista social puede prever lo que sucederá en tanto se pone como sujeto transformador y actúa por un determinado proyecto histórico. Por lo tanto, el prever es un acto práctico, no teórico. Esto no significa que no se pueda realizar teorización alguna acerca de la política y de la historia, pero «la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia» (Gramsci, 1984a, p. 290). Las leyes causales en sociología, si intentan sobrepasar el lugar de «tendencias», se quedan en el ámbito de la cantidad y no devienen calidad, mientras que en las relaciones sociales no hay elementos puramente cuantitativos. La teorización puede ser útil, no para descubrir leyes mecánicas del funcionamiento de la sociedad, sino para pensar posibles tendencias históricas desde el estudio de la realidad concreta y para conceptualizar y entender el movimiento histórico como un devenir, como praxis.

3. Y el concepto de praxis es tratado aquí como unidad o superación de dos polos, esto es, la teoría, las ideas, el pensar, por un lado, y las prác-

se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas» (Gramsci, 2004, p. 35). Distinguir estos elementos de aquellos que son esenciales en su filosofía es una tarea crítica que debe realizar todo pensador revolucionario.

2. Distinta fue la postura de Gramsci con respecto al partido gobernante en la Unión Soviética durante el stalinismo, pues la lectura «dogmática y evolucionista» ganó la batalla dentro del partido comunista soviético. Si bien no eligió a Stalin ni al régimen soviético como blanco directo de sus críticas, la discusión con Bujarin no es casual. Su «Ensayo Popular»¹¹ reflejaba sin duda la lectura oficial del stalinismo. Desde la cárcel, Gramsci se opone a que se denomine al marxismo como materialismo dialéctico, y se opone al determinismo que le da sentido práctico y teórico. Recurre al mismo Marx para fortalecer su postura de que el marxismo no es identificable con dicha corriente filosófica:

El jefe de escuela de la filosofía de la praxis no llamó nunca «materialista» a su concepción (...) Igualmente, no adopta nunca la fórmula de «dialéctica materialista» sino «racional» en contraposición a «mística», lo que da al término «racional» un significado bien preciso (Gramsci, 1984a, p. 273).

Si hablamos de materialismo, le damos más peso a uno de los polos de la contradicción y de manera apriorística, es decir, ahistórica. Si hay determinismo unilineal, no hay dialéctica. Puede haber, sí, mutua determinación, esto es influencia recíproca. Ni materialismo ni idealismo, sino filosofía de la praxis.

El mecanicismo, a la hora de reflexionar sobre la relación entre teoría y práctica, está también presente en algunos filósofos marxistas, los cuales ven a la teoría como complemento o accesorio de la práctica. Esta concepción es lo que lleva a los intelectuales a alejarse de las masas, porque se deja de ver teoría y práctica en una relación dialéctica de mutua determinación, como unidad, y se la ve en cambio como dos momentos más o menos aislados, con lo cual el intelectual puede asumir la tarea de actuar únicamente sobre la teoría, desligándose de las necesidades y situaciones concretas de los sectores subalternos, desde las cuales debe darse la lucha por una transformación social. Dicho

¹¹ Se trata de Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de Sociología, Nikolai Bujarin, editado en español por Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1977, número 31.

sidad de la infelicidad, están descontentos con la felicidad y critican lo mejor que pueden»⁴¹.

Muy lejos de ser sinónimo de espíritu activo e innovador, la hipocondría incapacidad de reconocerse en lo real, o bien la presunción del deber, ser desembocan en el inmovilismo y en la impotencia política. A la enfermedad nacional alemana Hegel le contrapone la «fecunda actividad» en la que se encuentran inmersos los franceses⁴²; a la falta de «espíritu político» de los alemanes, el sentido de la realidad y de la acción propio de los franceses, el pueblo político por excelencia, el más ajeno a toda forma de «hipocondría», no por nada protagonista de una revolución de importancia histórico-universal.

La agudeza intelectual francesa se revela en la claridad y determinación de su expresión oral y escrita. Sometida a las reglas más severas, su lengua corresponde al orden seguro y a la concisión de sus pensamientos. Por eso los franceses se han transformado en modelos en el tratamiento de las cuestiones políticas y jurídicas. Incluso en sus acciones políticas no es difícil reconocer su agudeza intelectual. En medio de la tempestad y de las pasiones revolucionarias, su intelecto se ha revelado en la decisión con la cual impusieron la creación del nuevo orden mundial contra la poderosa alianza de los numerosos seguidores del viejo orden y con la cual han realizado, uno después del otro, todos los momentos de la nueva vida política, para desarrollarlos en su más extrema determinación y concisión. Llevando propiamente aquellos momentos hasta el ápice de la unilateralidad, persiguiendo cada principio unilateral político hasta sus últimas consecuencias, han llegado, gracias a la dialéctica de la historia universal, a una situación política en la que aparecen superadas todas las precedentes unilateralidades de la vida estatal⁴³.

4. Retórica del deber ser e hipocondría

La retórica celebra la excelencia y lo irrealizable de los ideales, que al ser contrapone un deber ser que nunca puede llegar a su vez a ser; tal retórica –declara la *Lógica*– revela «una actitud no verdadera tanto frente a la realidad, como frente al concepto»⁴⁴. Una actitud falsa en

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Voerlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, p. 643.

⁴² Carta a Duboc del 30 de julio de 1822, cit., p. 327.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., & 394 Z.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, I*, cit., p. 145.

lo referente al concepto, al deber ser, al ideal, al infinito, visto simplemente como un «más allá» (*Jenseits*) de la objetividad, en consecuencia como una «negación abstracta», esto es, incapaz de incidir concretamente sobre lo real, una «negación primera»⁴⁵, expresión de la inmediatez del sentimiento, que no sólo no se concretiza en la realidad, sino que es incapaz de concretizarse incluso en el proyecto de una nueva realidad.

De la retórica ampulosa del deber ser Hegel rechaza no la negatividad sino su carácter aparente. Si la *Fenomenología* celebra el «el enorme poder de lo negativo»⁴⁶, la *Lógica* denuncia la «impotencia de lo negativo» que se anida en la retórica del deber ser⁴⁷. El ideal es gozado como un «más allá», esto es, «no debe ser, debe ser inalcanzable». Es evidente la hipocresía de tal comportamiento. ¿Cómo tomar en serio un entusiasmo por un ideal que, por definición, no es susceptible de realizarse, sino que más bien huye horrorizado de cualquier perspectiva de realización como de una irreparable contaminación? Mirando bien, tal comportamiento tan puro y noble cree no en el deber ser sino en el *no* deber ser de los ideales. Para Hegel, en cambio, lo inalcanzable del ideal que se aclama, no es «su sublimidad o su mérito, sino su defecto»⁴⁸. En este caso, la «liberación» de lo finito es sólo una «fuga»⁴⁹.

El joven que se abandona a la «tristeza por la destrucción de sus ideales» –observa siempre la *Enciclopedia*– debe darse cuenta de esto: «Lo que en estos ideales es verdadero se mantiene (*erhält sich*) en la actividad práctica», resiste su prueba, «el adulto está constreñido a desembarrassarse sólo de aquello que no es verdadero, de las vacías abstracciones»⁵⁰. Así pues la «actividad práctica» de la transformación de lo real es contrapuesta a las «vacías abstracciones», así como anteriormente la negatividad concreta era contrapuesta a la «negatividad abstracta» que, no obstante sus buenas intenciones y sus buenos sentimientos, deja lo real exactamente como lo había encontrado.

⁴⁵ Ibidem, p. 164.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in ...cit.*, vol. III, p. 36.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, cit., p. 264.

⁴⁸ Ibidem, p. 164.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., & 94 Z.

⁵⁰ Ibidem, & 396 Z.

Del antideterminismo

1. Desde muy temprano Gramsci nos advierte: no existe evolución espontánea hacia una determinada forma de organización social. No hay determinismos en la historia. Pensando el concepto de cultura, Gramsci discute con aquellos que creen que la conciencia social siempre va por detrás de la práctica material.⁸ El determinismo no sólo piensa a la materia como un elemento puro e independiente de las ideas, negando así la dialéctica, sino que desvaloriza la importancia de la crítica cultural y de la intersubjetividad en la construcción de la nueva sociedad. Cultura es conocerse a uno mismo, y conocerse no puede ser logrado «si no se conoce también a los demás, su historia, el decurso de los esfuerzos que han hecho los demás para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y que queremos sustituir» (Gramsci, 2004, p. 14).

En el periódico *Avanti*, un mes después de la revolución de Octubre, afirma Gramsci que la revolución rusa es la revolución contra *El Capital* de Marx, «libro de los burgueses más que de los proletarios» (Gramsci, 2004, p. 34)⁹. Gramsci reniega de una definición cerrada de su filosofía como «marxista». Afirma que Marx es «maestro de vida espiritual y moral, no pastor con báculo» (Gramsci, 2004, p. 40)¹⁰. Eso es lo que Gramsci saluda de los bolcheviques: no se definen cerradamente como marxistas, «no han levantado sobre las obras del Maestro una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere.» (Gramsci, 2004, p. 35). El pensamiento de Marx sigue vivo en los bolcheviques, escribe Gramsci en 1917, porque cada filosofía se construye sobre las anteriores, y la obra de Marx es «un ejemplo de trabajo intenso y tenaz para conseguir la clara honradez de las ideas» (Gramsci, 2004, p. 40). La filosofía debe seguir educando y educándose luego de la desaparición del «maestro». Matar a Marx es, por el contrario, idealizarlo, hacer de su pensamiento una realidad objetiva e inmutable. La lectura mecanicista del marxismo, no tiene su explicación en tal o cual aspecto de la obra de Marx, sino, justamente, en no haber realizado una interpretación de la totalidad de su obra en sentido crítico. Es no haber sabido leer al marxismo como «la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, que en Marx

⁸ *Socialismo y Cultura* (1916), en Gramsci (2004, p. 14)

⁹ *La revolución contra El Capital* (1918).

¹⁰ *Nuestro Marx* (1918).

mente influidos por los discursos hegemónicos. La filosofía de la praxis, entonces, es crítica del sentido común, y éste es su punto de partida, en el sentido de que el filosofar no es una actividad ajena a los hombres: de lo que se trata es de tornar crítica dicha actividad preexistente, y no de introducir en ellos una supuesta ciencia desconocida. (Gramsci, 1988, p. 14). La filosofía no puede no ser política: no se trata de ordenamiento de la realidad mediante conceptos, sino que debe ser conciente de su papel transformador. Si deviene política, la filosofía se verifica y puede desarrollarse como unidad de teoría y práctica. A esto se debe el papel creativo de la filosofía.

3. La filosofía de la praxis, igual que toda filosofía, es manifestación de una época y es por tanto transitoria. Si cada filosofía anterior puede entenderse como un momento de las contradicciones que atravesaron a la sociedad, desde Hegel dichas contradicciones se hacen explícitas y hay conciencia de las mismas en tanto contradicciones dialécticas. La filosofía de la praxis se construye como superación del hegelianismo y con ella el hombre deviene consciente de sí mismo como de su papel transformador y creador del mundo que lo contiene. Sobre los restos del hegelianismo, y sobre las contradicciones de clase de la sociedad capitalista, nace la filosofía de la praxis. Una vez desaparecidas dichas contradicciones, afirma Gramsci, habiéndose eliminado por completo todo vestigio de dominación capitalista, también desaparecerá dicha filosofía, para dar lugar a un nuevo modo de conciencia social, que se construirá, una vez más, sobre los restos de sus predecesoras. (Gramsci, 1984a, p. 333)⁷. Según Gramsci, la filosofía de la praxis tendrá una «historicidad» menos breve que las otras filosofías, las cuales se orientan a conciliar intereses opuestos, expresando un momento de la contradicción, que «aflora después del acontecimiento del que han sido instrumento». Ellas son una herramienta de gobierno de los grupos dominantes «para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas», mientras que la filosofía de la praxis, por el contrario, es «la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno (...)». (Gramsci, 1984a, p. 201)

⁷ Luego Gramsci aclara: «Actualmente el filósofo (de la praxis) sólo puede hacer esta afirmación genérica y no ir más allá: de hecho no puede evadirse del actual terreno de las contradicciones, no puede afirmar, más que genéricamente, un mundo sin contradicciones sin crear inmediatamente una utopía» (Gramsci, 1984a, p. 333).

Hasta aquí hemos visto la sustancial hipocresía que caracteriza a la retórica del deber ser frente a los ideales mismos que proclama. Pero se trata también de un comportamiento falso, incorrecto, frente a la realidad de lo «finito», configurado equivocadamente como «un ser firme»⁵¹.

La otra cara de la moneda de esta concepción del infinito y de lo racional como abstracta negatividad, y por lo tanto mera subjetividad, es la concepción de lo finito y de lo real como objetividad muerta, privada del momento de la negatividad, y, en consecuencia, incapaz de desarrollo. La proclamación de lo inalcanzable del ideal, demasiado excelente para contaminarse con la existencia, se revela, en último análisis, como la constatación desconsolada de la inamovilidad y de la opacidad de lo real y de lo mundano, demasiado vulgar y como afectado por un mal radical que le impide acoger en sí cualquier estímulo ideal.

A la celebración del deber ser, que se reveló en realidad como el *no* deber ser de los ideales, la *Filosofía del espíritu* contrapone la «idea» que es al mismo tiempo «el concepto» y su realización»⁵², lo ideal y su traducción en lo real. En este sentido, «lo racional (...) es sinónimo de idea» (*Prólogo*); tampoco eso puede concebirse sin la realización, sin el impulso a la realización. Pero lo que caracteriza a la idea o a lo racional respecto al deber ser no es una carga reducida de negatividad, sino una carga acentuada de negatividad, que sólo ahora deviene concreta: La idea –clarifica la *Enciclopedia*– es esencialmente *proceso*, porque su identidad sólo es la absoluta y libre del concepto, en tanto es la absoluta negatividad, por lo cual es dialéctica»⁵³. Por lo tanto si la visión que hace eje de lo irrealizable del deber ser y de lo inalcanzable del ideal está caracterizada por la «negatividad abstracta», por la «negatividad primera», sólo la visión que afirma la unidad de racional y real, que afirma la idea como unidad del concepto y de su realización-realizabilidad, es capaz de expresar la negatividad absoluta.

Por otra parte, precisamente porque la idea (la unidad del concepto y de su realización) es proceso (pero las mismas consideraciones valen para

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, cit., p. 164.

⁵² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in ...*, cit., vol. VII. & 1.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., & 215.

aquel «sinónimo» que es lo racional, o mejor lo racional-real), la expresión que subraya la unidad de los dos términos es falsa e inadecuada. Precisamente porque la idea es proceso, la expresión que designa el absoluto como la unidad de finito e infinito, pensamiento y ser, es falsa e inadecuada. En primer lugar, «la unidad expresa la identidad abstracta persistente en reposo», mientras que aquí tenemos que tratar con la «unidad negativa» (el subrayado del carácter de negatividad es de Hegel), con la unidad-proceso, esto es con el incesante traducirse del concepto en la realidad, de lo racional en lo real. En segundo lugar, se debe señalar que entre los dos términos de la unidad no hay equivalencia. «En la unidad negativa de la idea» (o del racional-real), «el infinito abarca (*greift hinüber*) lo finito; el pensamiento abarca el ser; la subjetividad abarca la objetividad»⁵⁴, lo racional, en consecuencia, abarca lo real. Más aún —añade Hegel— «la unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud y por eso se debe distinguir esencialmente de la unidad como sustancia», y las mismas consideraciones valen evidentemente para la unidad de lo real y lo racional.

Pero entonces ¿en qué se diferencia tal punto de vista de la retórica del abstracto deber ser? Está claro: «esta subjetividad abarcadora» se debe siempre «distinguir de la subjetividad unilateral, del pensamiento unilateral, de la infinitud unilateral»⁵⁵. Por «abarcador» que sea el sujeto, lo racional nunca pierde de vista la realidad, la unidad con ella. El carácter «abarcador» del sujeto y de lo racional no expresa la fuga de la realidad, sino que ello mismo es un medirse con la realidad.

Respondiendo a sus críticos y adversarios, siempre en la *Enciclopedia*, Hegel afirma: «En todo caso, la identidad especulativa no es aquella identidad trivial en la que concepto y objeto son en sí idénticos. Observación que ha sido repetida bastante a menudo; pero no podría ser repetida suficientemente cuando la intención debiera ser la de poner fin a los equívocos, insípidos y completamente de mala fe, en torno a esta identidad: cosa, por otra parte, que no se puede razonablemente esperar»⁵⁶. Pero no se trata de una explicación o justificación a posteriori. Es una reflexión que atraviesa toda la *Lógica* aquella según la cual «la proposición en *forma de juicio*, no es apta para expresar las verdades especu-

⁵⁴ Ibidem, & 215 A (= *Anmerkung*).

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem, & 193 A.

tiva, como veremos más adelante, sino que implica una superación dialéctica «regresiva», donde lo que conserva de Hegel es lo más reaccionario, mientras que a la filosofía de la praxis le quita el vital concepto de unidad de los opuestos en tensión, pensando a la vez en la posibilidad de una «dialéctica de los distintos» y no solamente de los opuestos. (Gramsci, 1984a, p. 198-199).⁶

2. Si todos los hombres son filósofos, ¿dónde se manifiesta, realmente, la concepción del mundo de cada cual? ¿En la actividad que lleva a cabo, o en «lo afirmado lógicamente como hecho intelectual?» (Gramsci, 1988, p. 10) Es decir, ¿en la acción o en las ideas? ¿En la práctica o en la teoría? La contradicción del sujeto, desdoblado entre su teoría y su práctica, entre su pensar y su hacer, es continuamente superada y reengendrada bajo nuevas formas. Para Gramsci, la contradicción realmente existente entre el pensar y el hacer tiene su explicación en la sociedad, que está atravesada por «contradicciones más profundas de orden histórico-social» (Gramsci, 1988, p. 10). De esta manera un individuo puede manifestar una determinada concepción del mundo en sus acciones, mientras que su discurso esté plagado de filosofías ajenas, sobre todo las pertenecientes a los sectores dominantes.

Si praxis es unidad de teoría y práctica, y filosofía es una manera de ver el mundo, la filosofía marxista, que Gramsci asume como filosofía de la praxis, es la forma de conciencia social que intenta ver el mundo y la historia como un devenir, donde teoría y práctica son inescindibles. Hablar de teoría en forma aislada es tan solo una abstracción. El sujeto es praxis: estamos atravesados por una contradicción entre lo que pensamos y lo que hacemos. Contradicción que es a la vez tensión. Pero siempre se supera en la acción y en la reflexión. Esta es la praxis: es práctica que no excluye nuestro pensar. Es nuestro pensar que no piensa sin prácticas. Y esta unidad de elementos contrapuestos se manifiesta en todos los aspectos de las relaciones sociales.

Pero si todos los hombres son filósofos, esto no significa que la filosofía de la praxis no tenga nada que hacer. Esta última aparece como crítica del sentido común, que contiene elementos variados e inconexos, provenientes de la experiencia cotidiana de los hombres en sociedad, fuerte-

⁶ Véase también Gramsci (1984a, p. 206): «Observar cómo su concepción de la «dialéctica» hegeliana ha privado a ésta de todo vigor y toda grandeza, volviéndola una cuestión académica de palabras».

La figura utilizada reiteradamente por Gramsci, de «continuación» de las filosofías, debe ser comprendida dialécticamente. Es así que puede entenderse a Marx como continuación de Hegel, pues «ningún filósofo puede pasar por alto a los filósofos que le han precedido» (Gramsci, 1984a, p. 165)⁴. Cada filosofía conserva elementos de las anteriores, así como toda superación dialéctica conserva dentro de sí los momentos superados. El marxismo conserva del hegelianismo la dialéctica misma como modo de entender el movimiento histórico⁵, así como también la historicidad de la filosofía, pero quitándole todo elemento especulativo y negando la filosofía absoluta y abstracta: «Todo el modo de concebir la filosofía ha sido historizado, o sea que se ha iniciado el nacimiento de un nuevo modo de filosofar más concreto e histórico que el precedente» (Gramsci, 1984a, p. 280). La historicidad de la filosofía es a la vez dialéctica «porque da lugar a lucha de sistemas, a luchas entre modos de ver la realidad» (Gramsci, 1984a, pp. 163-164). En esta lucha histórico-filosófica las filosofías de cada época luchan entre sí y también contra las filosofías anteriores, que suelen renacer de sus cenizas en nuevos puntos de vista más actuales y que funcionan como dispositivos ideológico-culturales para garantizar la hegemonía de las clases dominantes de cada época. Esa es la razón por la que Gramsci se empeña tanto en discutir con el idealismo de Benedetto Croce, quien a la vez parte de la filosofía de la praxis para construir la suya propia. Gramsci se pregunta si lo que Croce hace con Hegel no es una «reforma reaccionaria». De ser así, Croce no solamente reduce la filosofía de la praxis al estudio del momento ético-político regresando así a la filosofía idealista y especula-

⁴ «De todos modos se ve cuál fue el nexo histórico por el que la filosofía de la praxis, aun continuando el hegelianismo, lo «voltea» sin por ello querer suplantar toda clase de filosofía». (Gramsci, 1984a, p. 165).

«Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error de antihistoricismo, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debió haber pensado como hoy, sino que es un auténtico residuo de metafísica porque supone un pensamiento dogmático válido en todos los tiempos y en todos los países, según el cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metodológico no es otra cosa que metafísica. Que los sistemas filosóficos pasados hayan sido superados no excluye que hayan sido válidos históricamente y que hayan desempeñado una función necesaria; su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desarrollo histórico total y de la dialéctica real.» (Gramsci, 1984a, p. 277).

⁵ Conserva la dialéctica en sí, pero también superándola, por lo que Gramsci se anima a hablar de la «nueva dialéctica» que no debe ser mecánicamente identificada con la dialéctica hegeliana. Véase al respecto (Gramsci, 1984a, p. 284).

lativas (...). Ahora bien, si el contenido es especulativo, también lo no idéntico del sujeto y del predicado es un momento esencial; pero esto no se expresa en el juicio»⁵⁷. En una proposición especulativa se expresa no sólo la identidad, sino también la no identidad.

Lo que se dijo a propósito de ser y nada vale también para razón y realidad. Y como la unidad de ser y nada es el devenir, así la unidad de lo real y lo racional no es la quietud sino el movimiento, el proceso histórico, la negatividad concreta. «En el intento de expresar la identidad especulativa, se repara este defecto agregando ante todo la proposición opuestas, esto es, que *ser y nada son lo mismo*». Pero la verdad está sólo en la unión de estas dos proposiciones, «unión que se puede entonces designar sólo como una inquietud de incompatibles, o como un movimiento. La injusticia más común que se hace al contenido especulativo es volverlo unilateral, es decir, poner de relieve solamente una de las proposiciones en las que se puede resolver. No se puede negar entonces que esta proposición sea afirmada. En la medida en que lo que se declara es exacto, en esa misma medida es falso; porque una vez que se haya tomado una proposición de lo especulativo, sería necesario al menos tener en cuenta también la otra y declararla»⁵⁸. Se trata de un fragmento de la segunda edición de la *Lógica*, que no aparece en la primera edición y que ciertamente quiere ser una respuesta a las polémicas que mientras tanto se habían desarrollado: entre lo real y lo racional se encuentra al mismo tiempo la identidad y la no identidad, porque es movimiento, pero un movimiento que nace de lo real y va hacia lo real.

Por otro lado, Hegel subraya que la tesis de la unidad de lo real y lo racional consta en realidad de dos proposiciones, ambas «devenidas célebres»⁵⁹. La afirmación de la racionalidad de lo real no puede ser arbitrariamente separada de la afirmación de la realidad de lo racional. De otra manera, se perdería el contenido especulativo, esto es, el movimiento que desde lo real conduce hacia lo racional (el cual, por lo tanto, no puede ser el resultado de la imaginación subjetiva o de la simple conciencia moral privada) y que desde lo racional lleva a lo real, el cual, por lo tanto, no puede entenderse como simple objetividad impermeable

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, cit., p. 93.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Über die Hegelsche Lehre oder: Absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, en *Berliner Schriften*, cit., p. 336.

a la actividad consciente del hombre y como mero estímulo negativo para la evasión sentimental y consoladora de un deber-ser, colocado en la conciencia privada y en la propia impotencia, narcisísticamente satisfecho de la propia presunta excelencia y trascendencia).

Si, por una parte, critica la hipertrofia del sujeto que se expresa en la «hipocondría», por otra, Hegel rechaza la disolución del sujeto en la sustancia: Spinoza –observan las *Lecciones de la historia de la filosofía*– murió «de tisis (...), fiel también en esto a su sistema, en el cual toda particularidad e individualidad igualmente se disuelve en la única sustancia»⁶⁰. *Hypochondrie* y *Schwindsucht* son dos maneras especulativamente erradas de afrontar el problema de la relación sujeto-objeto.

5. La filosofía de Hegel como educación a la política

En todo el arco de su evolución, Hegel se encuentra constreñido a polemizar contra este desdeñoso rechazo de la política. La *Constitución de Alemania* contiene una dura polémica contra el *qualunquismo* de «filántropos y moralistas» (el «público imparcial de politicastos de café») todos empeñados en «execrar la política como aspiración a buscar la propia ventaja a costa del derecho, y como arte de tener éxito, como sistema y obra de la injusticia»; en acusar «a la política de falta de fidelidad o de inconstancia en el derecho»⁶¹. El filósofo conddivide plenamente el dolor por la impotencia de Alemania ante la marcha expansionista de los ejércitos franceses; sin embargo expresa fastidio y desprecio frente a aquellos que, en vez de esforzarse en comprender las causas de la derrota, se abandonan a lamentosas declamaciones sobre el curso del mundo. Estos no saben y no quieren captar las razones de la extraordinaria vitalidad del país surgido de la revolución que ha abatido al antiguo régimen y a la monarquía absoluta. Prefieren la evasión hipocondríaca de la realidad para refugiarse en una presunta excelencia de los propios sentimientos e ideales. Evitando la fatiga y el empeño concreto en la comprensión y transformación de la realidad, le contraponen un deber ser meramente subjetivo y completamente veleidoso. Brota un senti-

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie III*, en *Werke in ...*, cit., vol. XX, p. 160.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, cit., p. 540.

de la realidad social sobre la que actúa. Por último, se trata de concebir al mismo Gramsci como un momento dialéctico de la historia de la filosofía, que intenta superar a aquellas filosofías de su época cuyas consecuencias políticas implican la conservación de la sociedad capitalista.

De la filosofía de la praxis

1. Para Gramsci, «todos los hombres son filósofos», entendiendo a la filosofía como concepción del mundo, que se halla contenida en el lenguaje, en las ideas, en el sentido común, en las creencias religiosas. (Gramsci, 1988, p. 7). Las prácticas cotidianas de un individuo no pueden ser disociadas de su propia filosofía, de sus ideas y de su intelecto, ya que «el pensar es propio del hombre como tal». (Gramsci, 1984a, p. 219). Pero si todos los hombres son filósofos porque tienen una visión del mundo, no todos son especialistas de la filosofía y no todos hacen filosofía sabiendo que están filosofando. De esta manera podemos distinguir la filosofía de los filósofos de aquellas filosofías del hombre común. ¿Qué es lo que diferencia a ambas filosofías? La diferencia es que los filósofos conocen el desarrollo de toda la filosofía anterior a ellos, y parten de los grandes sistemas superándolos para responder a las mismas cuestiones sobre las que otros ya intentaron responder. Lo característico de los especialistas en filosofía, y lo que lo diferencia de cualquier otro especialista, es que están mucho cerca de los demás hombres, pues su especialidad, el filosofar, se encuentra en todos los seres humanos.

La historia de la filosofía es un devenir dialéctico. Así, la filosofía de la praxis es superación del hegelianismo y «traducción» del mismo «en lenguaje historicista.» (Gramsci, 1984a, p. 133). Pero Gramsci cuestiona que la filosofía de la praxis haya absorbido ya todos los elementos necesarios de la filosofía hegeliana: el movimiento dialéctico, donde una filosofía toma los elementos que necesita de sus predecesoras, absorbiéndolos para sí misma, no estaría cerrado en el caso de la filosofía de la praxis.³

³ A eso se refiere Gramsci (1984a, p. 145) cuando se pregunta: «¿Cómo hay que entender la proposición de Engels sobre la herencia de la filosofía clásica alemana? ¿Hay que entenderla como un círculo ya cerrado, en el que la absorción de la parte vital del hegelianismo está ya definitivamente cumplida, de una vez por todas, o se puede entender como un proceso histórico todavía en movimiento, por el que se reproduce una necesidad nueva de síntesis cultural filosófica? A mi me parece justa esta segunda respuesta.»

este modo, la llamada síntesis adquiere una potencialidad abierta: es momento superador, fin y comienzo del mismo proceso que engendra. Aquí reside una de las claves para entender la dialéctica tal como la presenta Gramsci: una dialéctica no teleológica, con final abierto e infinitos resultados posibles. Históricamente,

lo que del pasado sea conservado en el proceso dialéctico no puede ser determinado a priori, sino que resultará del proceso mismo (Gramsci, 1984a, p. 206).

3. ¿Por qué tanta importancia a la dialéctica? Porque fácilmente podemos malcomprender la enorme conceptualización realizada por Gramsci si tomamos en forma aislada alguna de las temáticas trabajadas por el militante e intelectual italiano. El marxismo en general es muchas veces tergiversado por dejarse de lado la dialéctica, «uno de sus grandes méritos». En las reflexiones siguientes, queremos compartir con el lector una propuesta y un posible comienzo de aquel trabajo de acercamiento-apropiación a su obra, ofreciendo una lectura que intente evitar confusiones y malentendidos. Para ello, intentaremos analizar algunas de las principales categorías gramscianas, como teoría y práctica, estructura y superestructura, sociedad civil y sociedad política, entre otras, con el objetivo de argumentar por qué la obra de Antonio Gramsci no puede ser aprehendida y reapropiada en toda su riqueza en caso de omitirse una lectura dialéctica de la misma. Leer a Gramsci dialécticamente significa aprehender sus conceptos políticos y filosóficos como momentos de una totalidad, cuidando de no utilizar como un todo lo que en Gramsci es una abstracción. Por ejemplo, analizar la política separada de la economía o la filosofía de una época separada de sus prácticas materiales. Se trata también de comprender sus elaboraciones conceptuales y sus críticas a otras filosofías como una búsqueda radicalmente transformadora

categorías, y Marx las acepta momentáneamente para realizar la crítica a Proudhon en su mismo lenguaje y recuperar la dialéctica como movimiento, lo mismo realiza Gramsci con sus contemporáneos: «Se tiene en Proudhon una mutilación del hegelianismo y de la dialéctica igual a la de los moderados italianos, y por lo tanto la crítica a esta concepción es la misma (...) que está contenida en la Miseria de la filosofía.» (Gramsci, 1984a, p. 123). Vale esta aclaración, pues si hablamos de síntesis, esto hace pensar inmediatamente en una especie de puente o mezcla de afirmaciones o hechos que se contraponen de manera estática, como si se tratara de dos afirmaciones o hechos alejados uno del otro y no de polos en tensión que se atraen y se rechazan, superándose. Tanto Marx en la obra mencionada, como Gramsci desde la cárcel, no dejan lugar a dudas: se trata de contrarios que se superan como totalidad dialéctica en movimiento.

miento de laceración y de impotencia: «En efecto, nuestra impaciencia y nuestro sufrimiento no nacen de lo que es, sino del hecho de que lo que es no sea como debe ser; si en cambio reconocemos que lo que es, es necesario que sea como es, o bien, que no es fruto del arbitrio y de la casualidad, reconocemos también que debe ser así»⁶². Se trata de darse cuenta que lo acaecido no es obra de la casualidad o de un destino cruel y socarrón, sino que responde a una precisa necesidad histórica. Ello significa que Alemania fue derrotada porque estaba ya corrompida y podrida en su interior; antes todavía que por Napoleón fue arrollada por el peso de instituciones y relaciones históricamente superadas. Si quieren resurgir, los alemanes deben saber captar aquello que en la realidad de la derrota hay de racional (la necesidad de ir más allá de un orden político y social ya muerto). Esta toma de conciencia es la condición preliminar para una transformación de la situación. Por el contrario, los alemanes se obstinan en permanecer «fieles a sus conceptos» de asirse a viejas «formas (...), aunque haya huido de ellas el contenido que les daba vida»⁶³, de rehusarse a aprender la lección dura, pero completamente instructiva, de la realidad.

En Heidelberg, el filósofo refuerza la dosis: los alemanes muestran una «cadavérica insensibilidad política»⁶⁴; la inmadurez de un pueblo «educado en la manera de pensar privado, mantenido en el espíritu de la limitación y del egoísmo privado a causa de su exclusión del punto de vista político»⁶⁵. En conclusión, se trata de impartir una «educación política» (*politische Erziehung*), una educación para la acción política para un pueblo que ha vivido en la «nulidad política» (*politische Nullität*)⁶⁶. En Berlín vuelve la denuncia de los «politicastros de café» inclinados a seguir fantasmagorías o «vacías posibilidades»⁶⁷.

¿Pero, en qué consiste la acción política? A menudo la ideología empuñada en la conservación de lo existente contrapone al cambio de las instituciones políticas y de las relaciones sociales objetivas, el cambio en

⁶² Ibidem, p. 463.

⁶³ Ibidem, p. 464.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Lanstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, en *Werke ...*, cit., vol. IV, p. 469.

⁶⁵ Ibidem, p. 464.

⁶⁶ Ibidem, p. 488.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, cit., & 143 Z.

la interioridad de la conciencia. Pero –en el escrito sobre la *Reformbill* que denuncia los delitos de la aristocracia inglesa- Hegel subraya la diferencia entre la acción política y la renovación moral interior. La «tentativa de mejoramiento» (*Versuch der Verbesserung*) de la realidad política no «debe continuar en la reposición sólo de los instrumentos morales de las opiniones, de las amonestaciones y de la asociación de los individuos particulares», sino que debe tender, en primer lugar, al «cambio (*Veränderung*) de las instituciones»⁶⁸, de «leyes y situaciones» (*Gesetze und Verhältnisse*)⁶⁹. No es que sea irrelevante el cambio de la conciencia, pero, en el plano más propiamente político, ello tiene sentido en cuanto estimula a «corregir las leyes y las instituciones civiles» (*ad corrigendas leges et instituta civilia*), en la medida en que incide sobre las «leyes» (*leges*) y sobre las «instituciones del Estado» (*instituta civitatis*)⁷⁰. Es en este sentido –subraya la intervención sobre la *Confessio augustana*- que la Reforma es un gran acontecimiento también político. La realidad –subraya Hegel todavía en la vigilia de la muerte, en el último curso de filosofía del derecho- no es la empiria inmediatamente existente, sino la tendencia de fondo, estratégica, del proceso histórico. El reconocimiento de la racionalidad de lo real así entendido es el presupuesto de la acción política, de una acción política digna de este nombre, o sea, en grado de transformar la realidad.

Pero en clave de educación a la política puede ser leída sobre todo la *Fenomenología*. La hipocondría se manifiesta como «ley del corazón», que se siente en contradicción con el «orden violento del mundo». Es una contradicción irremediable, insoluble. No bien «el individuo lleva a efecto la ley del corazón», ya no se reconoce en ella. «En efecto, en la actuación la ley recibe la forma del ser», pero es precisamente esta forma, la objetividad en cuanto tal, no una objetividad históricamente determinada, que repugna a la ley del corazón. «Por el hecho de que instaure el orden propio, el individuo no lo reconoce más como suyo. Con la actuación de su ley él no produce, por tanto, su ley, sino más bien siendo la actuación en sí suya, pero para él una actuación extraña, él obtiene sólo el implicarse en el orden real (*wirklich*) como en una supe-

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Über die englische Reformbill*, en *Berliner Schriften*, cit., p. 466.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 479.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession*, en *Berliner Schriften*, cit., pp. 42 y 52.

para una filosofía de la praxis liberadora que tenga en cuenta las particularidades del contexto en el que se actúa políticamente, las religiones y creencias de una sociedad y su época, que tenga en cuenta, en fin, el sentir popular presente en cada totalidad histórica, así como su unidad inseparable con las relaciones de producción, únicas e irrepetibles, que se establecen en cada momento y lugar.

2. Creemos inevitable comenzar nuestra propuesta con un breve desarrollo que intente responder, a grandes rasgos, qué decimos cuando hablamos de dialéctica. Aquí cada concepto debe ser tratado cuidadosamente. ¿Qué significa «contradicción» en términos dialécticos? ¿Qué es un «momento» dialéctico? Contradicción no debe ser considerado en los mismos términos que lo hace la lógica clásica, según la cual *lo que es*, no puede *no ser*. Un sujeto, sea individual o colectivo, se niega constantemente y en esa negación se despliega su *ser otro*, por estar inmerso en una red de relaciones intersubjetivas que lo modifican y lo reconstituyen en su desarrollo. Dialécticamente, por tanto, un proceso social *es* y al mismo tiempo *no es*, porque continuamente se niega y se supera. En esto consiste el devenir. Según la lógica clásica, los contrarios se excluyen. Aquí, en cambio, se trata de unidad de los opuestos, unidad que no es armonía y quietud sino lucha o tensión de momentos antagónicos en movimiento. (Gramsci, 1984a, pp. 198-199) Cuando decimos «momento» no nos referimos a él en un sentido temporal, sino como elemento o ámbito de una realidad que trasciende a sus partes. Cada momento es una abstracción, ya que realmente no existe dicho momento en forma aislada, sino que solamente puede concebirse en tanto interdependiente con su contrario y en tanto ambos son superados por un tercer momento que conserva dentro de sí elementos de los contrarios. La superación dialéctica no necesariamente elimina la existencia del antagonismo, aunque sí desaparecen los momentos tal como eran, para reengendrarse bajo nuevas formas o figuras. Como afirma Gramsci, «en la historia real la antítesis *tiende* a destruir a la tesis, la síntesis será una superación, pero sin que se pueda establecer a priori qué es lo que de la tesis será conservado en la síntesis» (Gramsci, 1984a, p. 124)². De

² La itálica es nuestra. Nótese que si bien Gramsci utiliza más de una vez las categorías de tesis, antítesis y síntesis, que no habían sido utilizadas por Hegel ni por Marx sino por Fichte, esto se debe a que Gramsci retoma la Miseria de la Filosofía de Marx, lo cual queda explicitado más de una vez en los cuadernos de la cárcel (Véase Gramsci, 1984a, p. 123 y p. 206). Así como Proudhon en su Filosofía de la Miseria utiliza dichas

su realidad contextual, con su situación, con su época. Y apropiarse críticamente del pensamiento y vida de un filósofo como Antonio Gramsci implica, a su vez, un trabajo mucho más arduo que en casi todos los casos: el autor italiano no solamente no escribió ningún libro, por lo que no se dedicó a sistematizar su teoría social-política-económica, sino que tampoco tuvo el tiempo suficiente para intentar responder a muchas de las preguntas que se planteaba desde la cárcel fascista. Desde allí, mal alimentado y gran parte del tiempo enfermo, realizó la mayor parte de su producción intelectual por medio de anotaciones en cuadernos, preguntando y preguntándose, recordando y citando de memoria lo que habría podido leer en su corta vida de militante revolucionario. Estas son algunas de las causas por las cuales la obra de Gramsci ha podido ser utilizada y reelaborada para fines políticos tan diversos, con lecturas muchas veces antagónicas acerca de su obra. Pero Gramsci, que ve el mundo dialécticamente, esto es, como movimiento, que ve la historia como un devenir, esto es, como una totalidad transformándose continua y dinámicamente, fue víctima ya no de múltiples interpretaciones que le son propias a toda apropiación crítica, sino de lecturas más de una vez equivocadas e infundadas que no hubiesen existido de haberse tenido en cuenta la siguiente afirmación de nuestro autor:

Por razones de estudio, al analizar un fenómeno nos vemos obligados a reducirlo a los llamados elementos que constituyen ese fenómeno. Dichos elementos, cada uno de ellos, no son sino el fenómeno mismo visto en un momento más que en otro, con la preocupación de un fin particular determinado y no de otro. Pero la sociedad, al igual que el hombre, es siempre y solamente una unidad histórica e ideal que se desarrolla superándose continuamente. Política y economía, ambiente y organismo social, siempre forman una sola cosa, y uno de los grandes méritos del marxismo consiste en la afirmación de esa unidad dialéctica (Gramsci, 1998, p. 87).

Unidad dialéctica que si es dejada de lado, puede llevar a afirmaciones tales como que Gramsci es subjetivista o voluntarista, porque le dio importancia, también, a la pasión como elemento necesario en la política a la hora de que un pueblo sea capaz de ponerse como sujeto revolucionario. Acusaciones de reformista e idealista, porque se dedicó a producir, también, una teoría del Estado y de los partidos políticos. Se trata, en estos casos, de reacciones deterministas y fatalistas a la propuesta gramsciana de recuperar y superar la dialéctica hegeliana y marxista

rior potencia para él no solamente extraña, sino también enemiga»⁷¹. Pero ¿no se debe ver también la presunción del deber ser, denunciada en el *Prólogo* de la *Filosofía del derecho*, en la «realidad» (*Wirklichkeit*), como algo irremediabilmente extraño a lo racional y a lo ideal?

O piénsese en la denuncia de la impotencia de la «virtud» que celebra la propia superioridad sobre el «curso del mundo», pero que después revela su impotencia y vaciedad por el hecho de mirar sólo a «una esencia abstracta y privada de realidad» (*unwirklich*)⁷². Con relación a las nobles intenciones de la «virtud», Hegel no tiene palabras menos severas que aquellas usadas en la confrontación con la presunción del deber ser: «semejantes esencias y fines ideales se desploman como palabras vacías que elevan el corazón y vacían la razón; semejantes y elevadas esencias edifican, pero no construyen, son declamaciones que con alguna determinación expresan solamente este contenido: que el individuo que da a entender que obra por tales nobles fines y tiene en la boca tales frases excelentes, vale frente a sí mismo como una excelente esencia; pero en realidad es una hinchazón que agranda la propia cabeza y a la de los otros, la llena de viento»⁷³.

Y no por casualidad, como el *Prólogo* de la *Filosofía del derecho* al afirmar la unidad de lo racional y lo real apela a Platón y a la eticidad griega, así la *Fenomenología* a la virtud que mide la propia excelencia sólo en la oposición al curso del mundo contraponen «la virtud antigua» que «tenía su significado preciso y seguro, porque poseía un fundamento suyo pleno de contenido en la sustancia del pueblo y se proponía como fin un bien real (*wirklich*) ya existente; por lo cual no se volvía contra la realidad (*Wirklichkeit*) entera como una inversión universal, ni contra el curso del mundo»⁷⁴. Lo que aquí en la *Fenomenología* se configura como el problema de la conciliación entre la virtud y el curso del mundo, entre la virtud y la realidad, en el *Prólogo* de la *Filosofía del derecho* se configura como el problema de la conciliación entre real y racional.

O piénsese en la «*conciencia honesta*» que tiene cierta relación con la praxis, que es incluso capaz de compromiso pero que, ante la mediocri-

⁷¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 275-7.

⁷² Ibidem, p. 289.

⁷³ Ibidem, pp. 289-290.

⁷⁴ Ibidem, p. 289.

dad de los resultados, termina por consolarse reclamando a la mente y proclamando ante los otros la «honestidad» de sus propias intenciones: «Esta conciencia no conduce a realidad (*Wirklichkeit*) un fin (...) querido, esa precisamente del fin como fin, del obrar puro que no obra nada, hace la *Cosa misma*; y puede por tanto decir, para consolarse, que algo sin embargo se ha cumplido». De esa manera «el consuelo por el fracaso del fin, consistente en haber sin embargo querido o sin embargo sólo obrado, además de la satisfacción de haber dado a los demás algo para hacer, hacen del puro obrar y de una acción totalmente mala una esencia; se debe en efecto llamar acción mala aquella que no es ninguna acción». Resulta entonces que «la verdad de tal honestidad consiste en no ser tan honesta como parece»⁷⁵.

O piénsese en fin y sobre todo en el «alma bella»: «Le falta la fuerza de la exteriorización, la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser. La conciencia vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad». Sometida a una esmerada investigación, el alma bella no revela sólo su impotencia, sino también su hipocresía: «En la misma pureza ella se conservó buena porque no actúa; es la hipocresía que pretende que se tome el juicio por la acción real (*wirklich*) que demuestra su rectitud, en lugar de la acción, con la proclamación de excelentes disposiciones»⁷⁶.

La *Estética* define a Hamlet como un tipo «melancólico (*melancholisch*), soñador, hipocondríaco (*hypochondrisch*) y meditabundo»⁷⁷, o como un «alma bella vuelta hacia la interioridad» (*schöne, innerliche Seele*)⁷⁸. Para el protagonista de la tragedia de Shakespeare «nada es como debe ser» (*ist nich alles, wie es sein soll*)⁷⁹, por lo cual él es el prototipo del estudiante alemán⁸⁰. La hipocresía del alma bella no es algo

⁷⁵ Ibidem, pp. 306-307.

⁷⁶ Ibidem, pp. 483 y 487.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, cit., p. 300.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, en *Werke in ...*, cit., vol. XIV, p. 208.

⁷⁹ Ibidem, p. 207.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Auszüge und Bemerkungen*, en *Berliner Schriften*, cit., p. 717: es una observación que Hegel transcribe en Berlín del «Globo»; véase sobre el tema las interesantes consideraciones de J. D'Hondt, *Hegel-Hamlet. Problème su pasaje à l'acte politique, Philosophie et histoire*, en «Annales de l'Université libre de Bruxelles», 1980-1, pp. 23-43.

Sergio Friedemann

De la dialéctica en Gramsci. O de cómo poner en movimiento vida y obra de un revolucionario que escribe

La vida es terriblemente dialéctica¹

De la dialéctica y de Antonio Gramsci: una introducción

1. ¿Es preferible «pensar» sin tener conciencia crítica, en forma disgregada y ocasional, o sea «participar» en una concepción del mundo «impuesta» mecánicamente por el ambiente externo, (...) o es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y por lo tanto elegir la propia esfera de actividad, participar activamente de la historia del mundo, ser guía de sí mismos y no ya aceptar pasivamente y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad? (Gramsci, 1984a, p. 245)

En el párrafo precedente, y a lo largo de gran parte de sus escritos filosóficos, Antonio Gramsci va a combatir fuertemente aquella postura ingenua que consiste en someterse al mundo tal como se nos presenta. Somos los seres humanos los que hacemos la historia de la humanidad, y adaptarse al mundo, o ponerse como sujetos transformadores del mismo, son dos opciones ante una misma verdad. Lo que aquí se afirma del mundo y de los hombres, es también válido para el conocimiento acerca de ellos y de su relación: someternos a supuestas verdades teóricas sin asumir previamente un rol crítico y problematizador, es la misma actitud mecánica de la que Gramsci reniega. Apropiarse críticamente de la obra de un autor es implicarse en un trabajo de elaboración y reelaboración continuo, poniendo sus categorías en movimiento, hacerlas dialogar con

¹ Carta a Julia Schucht, 13/4/1924, en Gramsci (2004, p. 162).

sustancialmente diverso de la actitud hacia la realidad y hacia el ideal que Hegel reprochará a la retórica del deber ser y de lo inalcanzable de los ideales. Lo que le falta al alma bella –declara la *Estética*– es una auténtica apertura «a los verdaderos intereses éticos y a los sólidos fines de la vida», es «la fuerza y el coraje de querer afrontar cualquier cosa real»; le faltan esta fuerza y este coraje por el hecho de que ella ama inflarse con el sentimiento de la «propia virtud y excelencia» gozada, en contraposición a la realidad, y en primer lugar, a la realidad ético-política». ⁸¹

En la *Fenomenología*, en una suerte de ejercicios espirituales al revés, la conciencia, lejos de huir de la esfera mundana para encontrar en sí misma la propia pureza ultraterrena, mediante una fatigosa ascesis que la lleva a atravesar y superar una serie de figuras inferiores, rehusando toda lisonja consoladora que la empujaría a adormecerse en la quietud de la propia interioridad y en la inerte contemplación de la propia virtud, curando toda laceración que la llevaría a escapar del quehacer histórico y a recaer en sí misma, alcanza a conquistar el sentido del propio ser mundano y político y a reconocerse y celebrarse en lo real.

Significativamente, la *Filosofía de derecho*, que en su *Prólogo* denuncia a Fries y su presunción del deber ser, retoma también la polémica contra el alma bella:

«Una voluntad que no resuelve nada, no es voluntad real; quien es falto de carácter nunca llega a la resolución. La razón del aplazamiento puede residir también en una delicadeza del ánimo, el cual sabe que en la determinación se compromete con la finalidad, se pone un límite y abandona la infinitud: pero él no quiere renunciar a la totalidad a la que apunta. Un tal ánimo está muerto, aunque quiera ser hermoso. Quien quiere algo grande, dice Goethe, debe poderse limitar. Sólo gracias a la resolución el hombre entra en la realidad, aunque eso le resulte duro, ya que la inercia no quiere salir fuera de la meditación melancólica en sí, en la que se conserva una posibilidad universal. Pero posibilidad no es todavía realidad. La voluntad que está segura de sí, todavía no se pierde por ello en lo determinado» ⁸².

⁸¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen in die Ästhetik I*, cit., pp. 313-314.

⁸² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., & 13 Z.

Hegel muestra una aproximación diversa con relación al mundo político, subrayando la necesidad de comprenderlo y valorarlo no ya a partir de representaciones subjetivas, sino de las contradicciones subjetivas, habituándose a valorar los ideales y las propuestas de transformación de la sociedad no ya sobre la base de la excelencia de las propias intenciones, sino sobre la base de la capacidad de incidir en concreto sobre lo real. «El sujeto –declara la *Filosofía del derecho-* es la serie de sus acciones. Si éstas son una serie de producciones sin valor, entonces la subjetividad del querer resulta así precisamente una subjetividad sin valor; si por el contrario la serie de sus hechos es de naturaleza sustancial, también lo es la voluntad interior del individuo»⁸³.

Como se ha advertido justamente, hay en Hegel (y luego sigue obrando en Marx) una «grandiosa inversión de la ironía del sujeto en la del objeto»⁸⁴. Esta ironía del objeto, que hemos visto recorrer toda la *Fenomenología*, se manifiesta en todo el arco de la evolución de Hegel como crítica del moralismo, o sea, de aquel punto de vista que privilegia y absolutiza el momento de la intención y de su pureza, por lo tanto, del sujeto, a costa completamente del momento de la realización concreta, en consecuencia del objeto. La ironía del objeto, que es pues la reivindicación de la primacía de la política, se manifiesta en la *Filosofía del derecho* como crítica de la presunción del deber ser, que huye del ser y que, en consecuencia, es sólo buena voluntad: «Querer» puede significar sólo «yo quiero ser en la exterioridad»⁸⁵.

No obstante la apariencia de elevación y sublimidad que buscan darse, una moralidad y una voluntad sin capacidad de terminarse y, por lo tanto, de exteriorizarse son sólo formas vacías de retórica y de presunción: «El dicho: *in magnis voluisse sat est* tiene el significado exacto de que se debe querer algo grande, pero que se deba, también poder cumplirlo: de lo contrario, se trata de un querer nulo. Los laureles del puro querer son hojas secas que nunca han reverdecido»⁸⁶.

⁸³ Ibidem, & 124. Es una afirmación que hace pensar en la célebre sexta *Tesis sobre Feuerbach*, según la cual el hombre es «el conjunto de las relaciones sociales».

⁸⁴ E. Bloch, *Karl Marx, der Tod und der Apokalypse*, en *Religion im Erbe*, editado por J. Moltmann, München-Hamburg, 1967, p. 24.

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., & 91, *eigenhändige Notiz*.

⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., Vol. III, pp. 392-393.

tomos). Se ha seguido también la edición italiana, *Estetica* (1997), Torino: Einaudi, a cargo de N. Merker y N. Vaccaro,

Hegel, Georg W. F. *Fenomenologia dello Spirito* (1999). Milano: Rusconi. Trad. De Vincenzo Cicero. Edición bilingüe alemán – italiano. Llovet, Jordi (1978) *Por una estética egoísta*. Barcelona (España): Anagrama.

Bibliografía consultada

Baudrillard, Jean (1968) *Le système des objects*. Paris: Gallimard,. (tr. cast. de F. González Aramburu, 1985, *El sistema de los objetos*. Madrid: Sigo XXI.

Baudrillard, Jean (1972) *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris, Gallimard. (tr. cast. de A. Garzón del Camino, 1999, *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI, 20 ed..

Garroni, E. (1964) *La crisi semantica delle arti*. Roma: Officina Edizione.

Givone, Sergio (a cura di, 1998) *Estetica: storia, categorie, bibliografia*. Firenze: La Nuova Scuola Editrice.

Perniola, Mario (2000) *L'arte e la sua ombra*. Torino: Einaudi.

Hegel la describiera. Ironía que se vuelve sobre el arte y sobre el mundo al cual el arte ha dado la espalda.

Ocurre entonces que el arte verifica la propia y radical separación de forma y contenido, donde lo exterior ya «no es capaz de expresar lo interior», y que así fijado y detenido hace cierta y experimenta de manera continua la propia muerte. De este modo Hegel cierra su estética. Y de este modo también la moderna comedia liquida la seriedad del arte, como un retorno triunfal a Aristófanes.

Huelga preguntarse si el arte, hoy en día, no es este experimentar su muerte de manera continua, disolviéndose en matriz de símbolos y signos (Baudrillard), transustanciándose en comunicación y moda (Perniola), camuflándose en diseño, o resolviéndose en la carcajada más o menos sutil del grotesco y la ironía. En ese sentido, vuelve a cobrar actualidad la sentencia: «El arte es algo que pertenece al pasado».

Bibliografía citada

Albizu, Edgardo (1999) *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino – UNSAM.

Bayer, Raymond (1961) *Histoire de l'Esthétique*. Paris: Armand Colin (tr. castellana de J. Reuter, 1993 *Historia de la estética*. México: Fondo de Cultura Económico, (3 ed.).

Bense, Max (1954) *Ästhetik*. Agis, Baden-Baden (trad. italiana de G. Anceschi, 1974, *Estetica*. Milano: Bompiani).

Bras, G. (2 ed. 1992) *Hegel et l'art*. Paris: P.U.F.

Cacciari, Massimo (2000) *El dios que baila*. Buenos Aires: Paidós.

Cordua, C. (1979) *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte*. Puerto Rico: Editorial Universitaria.

Formaggio, Dino (1983) *La morte dell' arte e la estética*. Bolonia: Il Mulino.

Kant, Immanuel (1977) *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe. Traducción de M. García Morente.

Hegel, Georg W.F., *Ästhetik* (1955), Berlin, ed. Bassenge. Trad. castellana de A. Llanos, *Estética*, (1983), Buenos Aires: Siglo Veinte (varios

No es que en Hegel falte el aguijón de la moral, pero este aguijón, para poder ser tomado en serio, no puede consumarse en la conciencia: «El punto de vista moral más alto consiste en encontrar la satisfacción en la acción y no quedarse en la separación entre la autoconciencia del hombre y la objetividad del hecho; esta manera de entender ha tenido, sin embargo, sus épocas tanto en la historia universal como en la historia de los individuos»⁸⁷.

Por otra parte, la *Lógica* une explícitamente la retórica del deber ser con el comportamiento moral en relación a la realidad:

«Quienes mantienen en lugar tan elevado el deber ser de la moral, y creen que la moralidad tiene que verse destruida por el hecho de que no se reconozca al deber ser como lo último y lo verdadero, éstos –tal como los «razonadores» cuyo intelecto se otorga continuamente la satisfacción de poder alegar en contra de todo lo que existe un deber ser, y por consiguiente escupir sentencias, y que por lo tanto menos que todo quieren dejarse robar el deber ser- no ven que para la finitud de su ámbito el deber ser se halla perfectamente reconocido. Pero en la realidad misma la racionalidad y la ley no se hallan en una situación tan triste que sólo les pertenezca el deber ser»⁸⁸.

6. *Weltklugheit* y *Staatsklugheit*

Por sostener firmemente la tesis de la racionalidad de lo real Hegel es acusado por Savigny de *Weltklugheit*, esto es, de arreglo complacido y filisteo al mundo y a la modernidad. Por otra parte, siempre según el gran jurista, «filisteos» son los que sacrifican la viviente riqueza de la tradición a la fría objetividad de las instituciones y de las normas jurídicas. O bien, para decirlo con Brentano, «una de las principales características de todos los filisteos» es la *Staatsklugheit*⁸⁹, esto es, la tendencia, todavía una vez más banal y a buscar en una oportuna configuración de la comunidad política la solución de los problemas que afligen a la humanidad. En efecto, para Hegel la modernidad está contraseñada por la centralidad de las instituciones políticas, por la objetividad de las normas jurídicas; es el pasaje de la poesía a la prosa, de la poesía del indivi-

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., & 121 Z.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, cit., pp. 147-148.

⁸⁹ Sobre esto cfr. *Hegel e la Germania*, cit., cap. VIII.

duo, que llega desde la profundidad de su personalidad y de su conciencia moral, a la prosa del comportamiento fijado para todos por la ley; es el esfuerzo de traducir en objetividad ética las razones más verdaderas y profundas de los ideales, de los valores, del deber ser, de la moral. El deber ser que apela a la conciencia privada sin poderse nunca realizar plenamente es, en cierto sentido, el heredero del mandamiento moral-religioso, en el centro de la cristiandad medieval.

Hegel somete a crítica cerrada la misma estructura interna del mandamiento moral-religioso. Tómese el mandamiento del amor al prójimo. Si por prójimo entendemos todos los hombres, resulta íntimamente contradictorio; el amor indica una particular intensidad del sentimiento; si en cambio pretende referirse a todos, se transforma en lo «contrario de lo que es amor»⁹⁰. Pero, incluso si se quiere prescindir de su interna contradicción, el mandamiento del amor al prójimo resulta afectado por una dúplice accidentalidad. En primer lugar, su cumplimiento queda confiado a la buena voluntad del individuo. Efectivamente, «se dirige a los individuos en relación a los individuos, relación que es *entendida como de individuo a individuo*, o como relación de la sensación» (*Empfindung*). En otras palabras, el límite de fondo de los mandamientos morales es que «quedan firmes para el *deber* y no tienen ninguna *realidad*»; precisamente, «no son *leyes*, sino sólo *mandamientos*».

Pero no es sólo en este sentido que la realización del mandamiento moral resulta afectado de accidentalidad. También queriendo suponer la buena voluntad del individuo, he aquí que se presenta un problema más grave: para que la realización del mandamiento tenga un sentido, es necesario que el individuo sepa qué es el «bien» (*Wohl*) del prójimo: «o sea, yo debo amar a aquel hombre con *inteligencia*; un amor no inteligente lo dañaría tal vez más que el odio». En tal caso sucede que el «hacer el bien» (*Wohltun*) solicitado por el mandamiento del amor al prójimo «de repente se disuelve y se cambia más bien en un mal» (*Übel*). El mandamiento moral se mueve en el nivel del saber inmediato, y el paso de la accidentalidad de la sensación a la universalidad del saber es el paso del mandamiento moral a la ley, a la objetividad de la norma jurídica: «el inteligente y esencial hacer el bien es, en su más rica e importante figura, el inteligente, universal obrar del Estado», de la comu-

⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Religionsphilosophie*, BD I: *Die Vorlesung von 1821*, editado por K. H. Ilting, Napoli, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1978, p. 617.

metamorfosea, recrea y libera a los elementos de su servidumbre de lo natural, adquiere objetividad la propia eficacia productiva. Y la subjetividad reconoce el valor de su vitalidad.

c) La ironía y la comicidad

Siguiendo el juego de la *Reflexionsbildung*, Hegel va a detenerse en la figura de la *ironía*, a la que le cabe la disolución del principio de realidad. La ironía aparece en la forma de una subjetividad que devora la realidad, apropiándose arbitrariamente de cualquier contenido y manipulándolo en los modos que ella decide de manera autónoma. Hegel critica severamente la actividad disolvente de la ironía, a la que acusa de ser «la seriedad con la nada, juego con todas las formas». La conciencia abstracta del irónico es incapaz de comprometerse con contenidos objetivos, ya que para ella nada es valioso considerado *en y para sí*. Las cosas sólo tienen valor en cuanto producidas por la subjetividad, la que se enseorea sobre ellas y puede en cualquier momento aniquilarlas. Aquél que asume la ironía, ya sea artísticamente, ya como forma de vida, demuestra en el fondo que toda exterioridad no es más que mera apariencia, una forma que se halla enteramente en su poder, por lo que no merece tomarse en serio.

La literatura irónica sitúa al lector en una inestabilidad permanente. Al socavar la idea de una autoridad del texto o del autor, el lector «si es un ironista» debe aceptar también la provisionalidad de una interpretación y declinar su propia autoridad. En las artes plásticas, la parodia, el travestismo y la caricatura son los instrumentos pictóricos de la ironía. Su propósito es alterar la seguridad que promete el pensamiento dicotómico y opositivo a partir de un juego en el que conviven lo sagrado y lo profano, lo ordinario y lo culto, lo solemne y lo ridículo. Motivos profanos irrumpen en la esfera de lo sagrado y adoptan su aura, lo noble consagra a lo plebeyo, lo pedestre utilitario se enviste con las formas de lo puramente decorativo. En todos los casos, la duplicidad de sentidos, la multiplicidad y la contradicción se ponen en lugar de la franqueza directa o la unicidad clara. La inversión de las jerarquías es crítica y provocativa; suscita la perplejidad, el extrañamiento o el rechazo directo en la medida en que deconstruye y desfigura los presupuestos formales y de sentido.

Se hace entonces por sí mismo evidente que la vuelta del arte sobre sí mismo implica una mirada distanciada no exenta de ironía, tal como

esencia de la artisticidad en el desmontamiento analítico y experimental de las estructuras, es decir, en la autodestrucción verificante del arte por propia mano.

Desde el punto de vista de la materia, son los propios componentes sensibles los que muestran su cualidad estética intrínseca, proponiéndose ellos mismos como objeto estético y sin estar al servicio de un tema determinado. La textura, vulnerabilidad, brillo o calidad de un material se exponen sin propósito ulterior más que la de una exhibición impúdica; no necesitan ser ennoblecidos por ningún fin para quedar justificados. La materia no es tan sólo el cuerpo de la ópera sino el fin, el objeto del discurso estético. La sumisión de la obra a la potencia organizadora de una idea constructiva cede en favor del más puro elemento. Es el *minimal art* quien ha llevado a primer plano esta puesta en escena de los materiales por la importancia conferida a la superficie. El pulido brillante de los metales, la rugosidad de las piedras, el blanco reiterativo de los mármoles, son puestos y expuestos no sólo con el propósito de mostrar sino de multiplicar hasta la exasperación la virtud de sus propiedades. El abandono de la preeminencia de los temas ha liberado no sólo a la materia, sino a dos elementos clave en las artes figurativas: la forma y el color. El abstraccionismo en pintura en sus distintas versiones (neoplasticismo, suprematismo, constructivismo, etc.) ha puesto en evidencia las estructuras básicas formales sobre las que se construye lo real. Mondrian ha ido incluso más lejos: su pintura constituyó una exploración continua destinada a desnudar las estructuras subjetivas desde las cuales se construye lo real. La cuestión de la percepción ha sido, desde las vanguardias, una cuestión capital para el arte. Ello ha significado el fin de la reproducción imitativa de lo real, pues no sólo la realidad *es* sus múltiples perspectivas, sino que tampoco es apresable *tal cual es*, aún contando con la habilidad técnica del artista. Los pintores juegan con las formas básicas originales, experimentan con el color, difuminan los contornos tal como pueden hacerlo nuestros sentidos. La realidad del color se asume como entidad sin más. La tela blanca lisa es el equivalente del silencio; paradójicamente se la hace hablar por sí misma, rescatándola del fondo y del telón. Lo mismo sucede con el gesto, en la pintura inaugural de Pollok, donde la tela absorbe el ademán y el movimiento compulsivo o el trazo cuidadoso que ha provocado en ella el rayón, el coloreado o el círculo. En ese «resonar de colores», en ese «juego de luces» (1997, p. 671), con los que lúdicamente el espíritu se

nidad política⁹¹. La conquista no sólo de la «realidad» sino también de la «universalidad» del bien tiene lugar sólo a nivel de lo ético, de la política. Se podría decir que Hegel cambia la relación tradicionalmente instituida entre moralidad y política: es esta última la que representa la universalidad real y concretamente realizada. O, mejor, la «moralidad» expresa sólo la «universalidad más próxima» (*nächste Allgemeinheit*)⁹², todavía afectada por la particularidad del sujeto, del «individuo moral» (*moralische Individuum*) que proclama la excelencia de las propias intenciones pero que todavía no se ha sometido a una regla objetiva y universal⁹³. No estamos todavía en presencia del «universal en sí y por sí» en su configuración objetiva, que se realiza sólo en el nivel ético⁹⁴. Una vez que en un Estado bien ordenado las leyes tienen vigencia, no es lícito violar tal universalidad, ni siquiera por «amor hacia otro hombre», esto es, ni siquiera en nombre del mandamiento que ordena el amor al prójimo⁹⁵.

Tal mandamiento puede, a veces, asumir una forma al menos aparentemente más concreta y exigir que se renuncie a la propia riqueza para donarla a los pobres. Pero –objeta Hegel– «dar el patrimonio a los pobres es un precepto condicionado, que, si se cumpliera, no habría más pobres»⁹⁶. Aquí vemos la tercera crítica fundamental que se le hace al mandamiento moral. No sólo es efecto de una dúplice accidentalidad y de global incapacidad, sino que él mismo es el que presupone esta incapacidad, porque sólo de esa manera puede celebrar la propia incondicionalidad y eternidad: «Si la pobreza debe seguir existiendo a fin de que el deber de ayudar a los pobres pueda ser ejercitado, entonces, con este dejar subsistir la pobreza, el deber, inmediatamente, no se cumple»⁹⁷. Un discípulo de Hegel ha comentado con eficacia este fragmento del

⁹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 314 – 315.

⁹² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, p. 338.

⁹³ G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, editado por D. Henrich, Frankfurt a. M. 1983, p. 188.

⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol III, p. 396.

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 315.

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschrift Wannemann (Heidelberg 1817/18)*, editado por K. H. Ilting, Stuttgart, 1983, & 90 A.

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Jener Schriften*, en *Werke in ...*, cit., vol.II, p. 466.

escrito jenense sobre el derecho natural: «La máxima ética impone: ‘ayuda a los pobres’. Pero la ayuda real consiste en liberarlos de la pobreza; y entonces, desaparecida la pobreza, desaparecen también los pobres y desaparece el deber de ayudarlos. Si por el contrario, por amor a la limosna se deja que los pobres subsistan, entonces, mediante este dejar subsistir la pobreza, el deber (de ayudar realmente a los pobres, liberándolos de la pobreza) no se (...) cumple»⁹⁸.

La dinámica interna de tal tendencia moralista y narcisista que apunta a hacer eterno el mandamiento moral-religioso es analizada con rigor lógico pero también con penetración psicológica por la *Ciencia de la lógica*. Si no quiere ser narcisista el mandamiento moral debe tender a superarse a sí mismo en la eticidad. Si es realmente tomado con seriedad, el mandamiento que impone la ayuda al pobre debe tender a realizar un ordenamiento ético en el que no haya más lugar para la pobreza y, en consecuencia, tampoco para el mandamiento que impone socorrer a los pobres. O, para usar las palabras del curso de filosofía del derecho de 1824-25, el «socorro a los pobres» entra en el «ámbito de la moralidad», pero que es limitada y deviene cada vez más reducida en una condición ética. Dar limosna tiene lugar más bien en una condición poco desarrollada de la sociedad que en una condición desarrollada»⁹⁹.

Sin embargo, el proceso de extensión del mundo ético parece encontrar obstáculos insuperables. Pensemos en la sociedad civil con el problema irresuelto, no obstante la emigración y la colonización¹⁰⁰, de la miseria de amplias masas. ¿Entonces? «Este es el campo en el que, aun con todas las instituciones públicas, la *moralidad* tiene mucho que hacer»¹⁰¹. Donde fallan o se revelan insuficientes las instituciones políticas, donde la eticidad no está con posibilidad de realizarse concreta y plenamente, sólo allí puede entrar la moralidad. La apelación a la conciencia moral se vislumbra nuevamente en la sociedad moderna, y desarrolla

⁹⁸ K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. VIII, 1: *Hegel's Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1911 (2ª ed.), p. 278; sobre este comentario ha llamado la atención N. Merker, en la antología editada por él, G. W. F. Hegel, *Il dominio della politica*, Roma, 1980, p. 197, nota I.

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, p. 527.

¹⁰⁰ Sobre esto cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma, 1983, pp. 111-1116.

¹⁰¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., & 242.

empuja a la conciencia a lo inefable. Por ello Hegel se aparta de las estéticas de lo sublime, vacía expresión de una conciencia que, no soportando la gramática del mundo, huye al abismo del silencio. «Lo más elevado y lo más excelente no es lo inefable [*Unaussprechbare*]» dirá Hegel (p. 281; p. 299), y con ello queda trazada firmemente la frontera que lo separa de modo definitivo de la *Crítica del Juicio*.

Por el rechazo del mundo exterior, al arte se le exige que se libere de los contenidos que hasta entonces había podido representar. Interioridad pura sin contenido o detalle exacerbado sin unidad son las alternativas estéticas que ofrece un arte que ha perdido la armonía. Tras el *detalle* se oculta la desubstancialización característica de los manierismos «estéticas de la decadencia»: «Pues *interrumpir* continuamente el curso racional de las cosas: *empezar*, avanzar y terminar según las caprichosas variaciones del humor, echar la suerte, sin orden ni concierto, una serie de chanzas y sensaciones multicolores, y producir, así, caricaturas de la fantasía, es más fácil que desarrollar y dar *forma acabada* a un *todo cerrado en sí*, como signo del Ideal verdadero»⁹.

Ello se hace evidente, una vez más, en el arte contemporáneo: desde un punto de vista formal, la obra es un dejar al descubierto la intención formativa, los procedimientos y las elecciones estéticas que llevaron a la consecución de la forma. En ella desaparecen los contenidos usualmente asociados al arte y se clausura la heteronomía de los temas, los que imponían a la obra objetivos más allá de ella misma. Ya se trate del príncipe de turno o de las alegorías del viejo testamento, todo ese mundo que recurría al arte para su duplicación bien puede prescindir de sus servicios: otros medios, desde luego más eficaces, han tomado su relevo. La idea de un *modo de formar* resulta más importante que el objeto formado, o en todo caso, el objeto debe hacer visibles las condiciones trascendentales de su realización. Poesía de la poesía, arte del arte, representación y representar del representar, duplicación dialéctica de los planos de la conciencia, autoreflejo estético: elementos todos que ya en Novalis habían encontrado su lugar y, desde luego, en los pintores que, como Rembrandt, que hacían uso de espejos y planos retrovisores. Así, la separación de forma-contenido que tiene lugar en el arte contemporáneo significa la celebración del máximo de autoconciencia de la

⁹ Cit. por Llovet, 1978, p. 50, tomado de Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Ed. Suhrkamp, 1970, vol. II, p. 381.

Es por eso que en esta etapa el arte se abisma hasta descubrir una nueva dimensión representativa de la subjetividad, en la cual los medios de representación devienen fines en sí mismos. Los aspectos objetivos que presiden la construcción del producto artístico, asumen un valor y un significado autónomos: «De hecho, también los medios de la representación artística devienen fines en sí mismos, de modo que la habilidad subjetiva y la aplicación del medio artístico se elevan a tema objetivo de la obra de arte» (1997, p. 670). Si en un primer momento la disolución de la forma es provocada por una subjetividad que devora la realidad no respetando su intrínseca objetividad, en un segundo momento la *forma* misma de la operatividad artística deviene autónoma, conquistando plena objetividad. Aunque sigue dependiendo del sujeto, la formatividad se presenta desligada de su matriz y tiende a hacerse *absoluta*.

Las observaciones hegelianas asumen una importancia decisiva, pues encontramos anticipados aquí los temas que formarán parte del arte contemporáneo y que constituyen el fundamento de su formalización progresiva.

Un seguimiento a fondo de la subjetividad muestra cómo ella puede pasar de la fase de su absolutismo y de su fuerza omnideterminante, a aquella en la cual asiste a la objetivación de las formas de su actividad de determinación. Aquella consciencia infatua, que supo elevarse a «dueña de toda la realidad», queda ahora desbordada por una objetividad en la cual los medios de representación devienen fin en sí mismos. El carácter de la subjetividad que se desarrolla desde la accidentalidad no es sólo el del artista que convulsiona con su personalidad creadora el universo de lo real, sino del que pone analíticamente, como objetos, los *procesos* mismos de la formatividad artística. Se trata de descomponer todo contenido subjetivo en la objetividad, de proyectar lo interno en lo externo para poder estudiarlo y analizarlo mejor. Completamente alejado de la conciencia romántica y del repertorio de conceptos estéticos a que dio lugar, este modo de artísticidad se halla más cerca del puro intelecto que del sentimiento, más afín a la crítica que de la genialidad, más proclive a la técnica que a la inspiración.

En el momento culminante de la escisión, dos elementos adquieren preponderancia para Hegel: lo accesorio y trivial, y su extremo opuesto: lo *inefable*. Detalle e inefable definen los puntos más distantes de un arco que sólo en épocas de extremo desgarramiento se despliega en sus extremos. En lo accidental y su sin sentido se expresa el vacío atroz que

también una función de relieve en el campo (las estridentes desigualdades y la miseria propias de la sociedad civil) en el que sigue manifestándose un «residuo del estado de naturaleza»¹⁰².

Pero –subraya la *Fenomenología*– con relación a la beneficencia individual «a este hacer el bien que es sensación, no le queda más que el valor de un obrar completamente singular, de un socorro de emergencia (*Nothilfe*) que es tanto accidental como momentáneo». En consecuencia, aunque necesario, semejante socorro no es ciertamente la solución del problema, y aquél que lo otorga no tiene ningún motivo para ensanchar el pecho. En comparación con el adecuado funcionamiento de las instituciones ético-políticas, más adelante con su oportuna transformación, «el obrar del particular como particular se revela como algo tan irrelevante que de ello no vale casi la pena hablar»¹⁰³.

Clara y firme es la tendencia al desarrollo del mundo moderno: «La historia de la mayor parte de las instituciones estatales comienza de tal manera que se provee a una necesidad generalmente advertida, recurriendo primero a personas e iniciativas privadas y a donaciones accidentales», para proceder después a una reglamentación sustraída al «libre beneplácito» (*freies Belieben*), esto es, al «arbitrio privado». En efecto, «cuanto, por un lado, debe permanecer absolutamente sagrado, un límite en cuyo interior no es lícito al gobierno del Estado entrometerse en la vida privada de los ciudadanos, otro tanto debe el gobierno hacerse cargo de los objetos que tienen una más estrecha relación con el fin del Estado, y someterlos a una reglamentación conforme a un plan». Entre estos objetos, Hegel cita en primer lugar el «socorro a los pobres» y la «asistencia médica»¹⁰⁴.

La tesis de la doble accidentalidad de la beneficencia es ratificada enérgicamente en la *Filosofía del derecho*. Es una accidentalidad que se refiere a «esta ayuda, ya sea en sí misma como por su eficacia». Por tal razón, «los esfuerzos de la sociedad, en cuanto se refieren a la pobreza y a sus remedios, tratan de reencontrar y organizar el universal, de manera de hacer que la ayuda sea superflua en lo posible»¹⁰⁵. O sea, se

¹⁰² Ibidem, & 200 A.

¹⁰³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 315.

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Rede zum Schuljahrsabschluss ...*, cit., pp. 371-372.

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie*, cit., & 242.

trata de perfeccionar las instituciones políticas de manera que puedan afrontar adecuadamente el problema de la miseria, reduciendo, por lo tanto, el ámbito en el que interviene la ayuda accidental del particular, que le dicta la conciencia moral.

Es cierto, la extensión del mundo ético se ha enfrentado por el momento a obstáculos insuperables, pero el fin sigue siendo una sociedad en cuyo ámbito sea superfluo el mandamiento moral, por lo menos el mandamiento moral que impone la ayuda a los pobres: la persistencia de la beneficencia, el hecho de que todavía se sea constreñido a recurrir a una medida accidental, todo ello indica los dramáticos problemas que el mundo moderno no logra todavía resolver. La polémica de Hegel se dirige una vez más contra aquellos que quisieran dilatar al máximo y eternizar esta esfera de la accidentalidad, de tal manera que puedan celebrar la presunta excelencia de la propia interioridad moral: «A la caridad le queda todavía bastante para hacer, y es una visión errada aquella por la cual ella pretende reservar el remedio para la miseria exclusivamente a la *particularidad* de sus buenos sentimientos y a la *accidentalidad* de su disposición de ánimo y de sus conocimientos, y se siente herida y mortificada por ordenamientos y prescripciones *obligatorias* y universales. La situación política, por el contrario, se la debe considerar tanto más perfecta cuanto menos queda para hacer por parte del individuo, con su opinión particular, frente a lo que está organizado de manera universal¹⁰⁶. En otras palabras, el desarrollo y el perfeccionamiento de las instituciones éticas reducen el campo de lo interno en el cual uno se encuentra obligado a apelar a la sensibilidad moral del individuo.

7. El desafío de Hegel

Una vez más, es estridente el contraste entre la visión de Hegel y la de sus contemporáneos. Molestia frente a los desarrollos de la modernidad advierte Schleiermacher, el cual se augura que la asistencia a los pobres cese de ser «un asunto del gobierno *mundano* en sus diversas ramificaciones» para volver a ser «cosa de la comunidad *eclesial*». He aquí de qué manera está motivada tal toma de posición: «Es ya suficientemente negativo el hecho de que la buena voluntad de los particulares se vea

¹⁰⁶ Ibidem, & 242 A.

deración pensante; de hecho, no *es* si no se inscribe en la *Reflexionsbildung*. La circunspección no resulta solamente constitutiva del *juicio* que demos de él, sino que participa de la *verdad* misma del arte. Reflexión y meditación: el arte analizará todo presupuesto, criticará toda inmediatez aparente. De ahí que sólo la obra que se niegue a ser mera representación o mimesis, que liquide la idea misma de un dato *en sí*, de un fundamento exterior a sí misma como presupuesto de la reflexión discursivo-imaginativa, tendrá un valor.

La índole reflexiva propia de este momento se extenderá al arte contemporáneo, que en adelante no podrá existir sino como reflexivo; toda belleza, toda inmediatez, toda armonía deberá serle negada. Pero el *volverse sobre sí mismo* representa su negación efectiva, la muerte. Muerte dialéctica de aquellos momentos del obrar estético que significaron, ya sea la fusión de la forma con su contenido (arte clásico), ya sea su alienación (arte religioso). Si la primera misión del arte es vivificar y animar «la oscura y árida sequedad del concepto», reconciliando con ello su abstracción y su conflicto con la realidad, ahora eliminará y aniquilará este medio de integración haciendo regresar otra vez el concepto «a su simplicidad carente de realidad y a su espectral abstracción» (p. 45; p. 76). Por eso, no hay obra hoy en día que no sea un cuestionarse sobre las condiciones de posibilidad de sí misma, un interrogarse sobre el tiempo y el lugar de su aparición. Sólo que, a despecho de ciertas interpretaciones, la reflexión no ha determinado la disolución definitiva del arte en filosofía—como sostiene Benedetto Croce—⁸ sino una incrustación de la conciencia crítica y distanciada *en el mismo objeto artístico*. Es esa distancia la que genera una recepción extrañada e inquieta. Asociado por siglos a la emoción estética, ese plus de conciencia crítica no se consigue sin resistencias, pues al espectador se le exige no ya sólo contemplación sino participación. Ello ha determinado para el arte un continuo volverse a las condiciones trascendentales de la constitución de sus objetos, tal como lo hizo Kant con el conocimiento, sólo que en este caso la reflexión asume la forma de la exteriorización sensible.

⁸ B. Croce interpreta la expresión de Hegel como definitivo y cabal fin del arte: «ya que la filosofía se ha desarrollado cumplidamente, el arte debe desaparecer». En cambio, para G. Gentile, «si es cierto que el arte muere en la filosofía, no debe morir en la realidad...sino que debe morir eternamente para no quedar muerto nunca». Véase Formaggio, 1983, p. 42 ss.

advenimiento de lo accidental determina en el arte una verdadera revolución, a causa de la cual los objetos no se armonizan más con una totalidad numinosa ni con la idealidad abstracta de la perfección, sino que entran en la representación artística con el desenfrenado desorden de la realidad accidental: «Si el arte clásico configura en su ideal esencialmente sólo lo sustancial, aquí es afirmada y llevada a la intuición sólo la naturaleza cambiante en sus fugitivas manifestaciones... con lo cual lo sustancial es defraudado en su potencia por lo accidental y transeúnte» (trad. 1997, p. 670)⁷.

b) El elemento de la reflexión y la formalización absoluta

Hegel encuentra que la confluencia entre poesía y romanticismo constituye un momento epigonal para el arte. La creación ya no se entiende de modo espontáneo, como en el mundo griego, sino que deja de lado la representación de lo divino; trascendiéndose a sí mismo, abandona «el elemento de la encarnación reconciliada del espíritu» y de la representación poética pasa a la *prosa* del pensar (I, p. 171; p. 124).

La «encarnación reconciliada del espíritu», esto es, la compatibilidad hasta ahora lograda entre forma-contenido, queda rota cuando el arte roza el pensamiento. En el momento mismo en que la obra se vuelve consciente de su propia necesidad como representación sensible de la *verdad*, las fronteras que la separan del pensamiento reflexivo o de la razón discursiva se revelan confusas e inciertas. Si el arte asume esta significación $\frac{3}{4}$ la de hacer surgir la verdad $\frac{3}{4}$ es evidente que participará de lleno $\frac{3}{4}$ como lo ha notado Cacciari (2000, p. 147) $\frac{3}{4}$ «en la *Reflexionsbildung unseres heutige Lebens*, es decir, en la *paideia* de nuestra época, que está precisamente dominada por la reflexión y el pensamiento». Si la apariencia de la obra no es mero aditamento exterior sino que, por el contrario, es ‘esencial a la esencia’, el aparecer mismo en un contenido determinado será necesariamente uno con la esencia. Por eso, el arte deberá reflexionar sobre su propio destino, que consiste en representar una verdad que se niega en principio revestir la apariencia que le es más opuesta.

Esta forma artística, ligada inexorablemente a la reflexión, solicita nuestro juicio y será sometida a nuestra meditación, nos invitará a una consi-

⁷ En esta oportunidad se ha seguido la versión italiana, con traducción de Nicolao Merker y Nicola Vaccaro (1997), editado por Einaudi, Torino. En lo sucesivo se indicará con la fecha de edición.

estorbada por una ley exterior». Se ha verificado, de esa manera, que la moralidad fundada sobre la espontaneidad fue suplantada por una obligación jurídica impersonal y que «la vida *política (bürgerliche)* ha podido entre nosotros *tragar* casi enteramente la vida *eclesial*»¹⁰⁷. En su esperanza de poder hacer retroceder la historia del mundo moderno, Schleiermacher expresa este augurio: «Pueda la *asistencia a los pobres* ser pensada en el amor cristiano» y pueda retornar «*el cuidado de los menesterosos*» a las manos «en las que se encontraba originariamente en el seno de la cristiandad»¹⁰⁸.

La prédica sobre la celebración de la «beneficencia cristiana» se publica en Berlín, junto a otras *Prédicas sobre la cristiana economía doméstica*, en 1820. No es de excluirse por tanto que los *Fundamentos de la filosofía del derecho* apunten precisamente a Schleiermacher cuando polemizan contra la «visión errada» que quisiera hacer depender la suerte de los pobres de los buenos sentimientos de la «caridad». Queda, sin embargo, el hecho de que la visión de Schleiermacher estaba muy difundida en aquel tiempo, y no sólo a nivel cultural, sino también a nivel político. Algunos años más tarde, el liberal Rotteck, después de haber negado que los pobres tuviesen derecho a alguna ayuda por parte del Estado, agrega que, por otra parte, la ausencia de una obligación jurídica por parte del poder político, lejos de dañar a los pobres, estimula la generosidad y la beneficencia de los ricos: «Lo que se cumple en base a una obligación jurídica normalmente se hace con menor celo que si surge de una decisión voluntaria, en consecuencia meritoria, y que por tanto encuentra la propia recompensa en una noble autoconciencia». El recurso a la norma jurídica sólo puede secar la fuente moral de donde surge la beneficencia y la ayuda real a los pobres¹⁰⁹.

Es precisamente la visión apreciada por su crítico liberal que Hegel parece querer ridiculizar anticipadamente: «Las prescripciones a menudo son vistas con mal ojo, como por ejemplo lo referente a las tasas para los pobres, para las cuales cada uno quisiera que la contribución fuese confiada a la propia caridad. Sólo que de esa manera el individuo se coloca

¹⁰⁷ F. Schleiermacher, *Predigten über den christlichen Hausstand*, en *Werke. Auswahl in vier Bänden*, editado por O. Braun und J. Bauer, Leipzig (2ª ed.), 1927-1928 (reimpresión anastática Aalen, 1967), vol. III, pp. 395-396.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 397.

¹⁰⁹ C. V. Rotteck, *Armenwesen*, en *Staats-Lexikon ...*, cit., vol. II, pp. 11-12.

en una relación incorrecta frente a las leyes. Las leyes más excelentes son aquéllas que prescriben lo que los hombres hacen espontáneamente; propiamente éste es el sentido auténtico, verdadero, de las leyes, que no prescriben otra cosa que aquello que hace el intelecto, la razón del hombre; se pone luego una reglamentación sólo por la cantidad». A aquellos que se lamentan por el hecho de que la existencia de obligaciones jurídicas sofocaría la espontaneidad de sus sentimientos morales, Hegel responde que nada les impide cumplir con la máxima naturalidad aquello que, por otra parte, la ley se preocupa justamente de prescribir: «Los hombres no roban no porque sea prohibido; es espontáneamente que no lo hacen»¹¹⁰. La norma moral sigue existiendo, pero encuentra ahora expresión en una norma jurídica.

Es justamente éste el punto sobre el cual se concentra la crítica que los reaccionarios y liberales del tiempo hacen a Hegel: en su sistema – lamenta Stahl– no hay lugar para la «caridad» (*Carität*), aquella «caridad» que tiene lugar «sólo entre persona y persona»¹¹¹. Y, según el liberal y gran industrial renano Hanseemann, «hegelianos y socialistas» – esta asociación es suya– con su pretensión de reglamentar jurídicamente el trabajo de las mujeres y los niños en las fábricas pretenden sustituir el «amor» por el Estado¹¹².

Pero, sobre el tema, conviene darle nuevamente la palabra a Hegel: «Normalmente los hombres prefieren mantener firme su arbitrio sobre la asistencia a la necesidad del otro, antes que dejar que sea el Estado el que se encargue de ayudar según reglas generales»; pero –objeta el filósofo– «la ayuda subjetiva debe ser reducida lo más posible, porque en el ayudar subjetivamente se puede más bien dañar que ayudar»¹¹³. A la concepción liberal contraria a la intervención del Estado en el campo social, el curso de filosofía del derecho de Heidelberg le dirige la misma objeción que la *Fenomenología* dirige al mandamiento cristiano del amor al prójimo. Ciertamente el individuo no quiere renunciar a su libre iniciativa, pero –objeta siempre Hegel– «la libre voluntad interviene también allí donde el particular considera como racional esta provisión por obra

¹¹¹ F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cit., vol. I, p. 41.

¹¹² Los textos de David Hanseemann y de su «órgano oficioso», la *Stadt Aachener Zeitung*, son referidos en J. Droz, *Le libéralisme rhénan, 1815-1848*, Paris, 1940, pp. 241-243.

¹¹³ G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Mitschrift Wannemann*, cit., & 107 A.

con la creación de un mundo immaculado, un mundo que lo eleva por encima de esas miserias y lo reconcilia con la infinitud. La exterioridad lleva a la consciencia a un desgarramiento doloroso. La escisión se resuelve entonces en la separación de los extremos, en el que la conciencia opta por una interioridad sin contenido y por una actividad que es pura forma, la forma pura de su consciencia sin mundo y sin significado.

La vacuidad propia de la ironía —a la que se hará referencia específica más adelante (punto c)— habla entonces de algo más: si se ha dado la espalda al mundo, es que ese mundo ya no ofrece asidero. Sus antiguos y gastados fundamentos se han vencido. Ha perdido las riendas de este mundo y otras fuerzas sutiles lo conducen más acá y más allá de sí mismo. Será a la próxima figura, la de la comicidad, a quien tocará dar cuenta que a la desaparición del objeto sigue la del sujeto, conmoviendo la omnipotencia de la conciencia irónica. Pues en la comicidad «el autor lleva el error a sí mismo», allí adonde se había detenido la conciencia irónica. Lo cómico desarrolla la aporía de la forma irónica disolviendo al sujeto, y con él, la acción que abolía todo presupuesto exterior al ‘yo’. De ahí el carácter profundamente perturbador del arte contemporáneo, arte que se abisma en sí mismo, libre de todo fundamento y de toda finalidad, donde abrazar lo inútil y lo injustificable, agotar el sentido de las palabras, constituye su ethos y su finalidad.

De este modo, del lado de los individuos, es la *subjetividad reflexiva* en su más extrema expresión «a ironía y la comicidad» el elemento disolvente; del lado de las cosas, la *casualidad* (*Zufälligkeit*) o el *azar*. Lejos de permanecer indiferentes uno al otro, los dos elementos se hacen cómplices y socios participativos del colapso de un mundo perimido, del mundo en su unidad.

Este «suceso casual», esta «ruina» (*zerfallen*) se desenvuelve en la forma de una subjetividad desencadenada y triunfante que destruye los marcos de las conexiones habituales y ordinarias de la conciencia común para transformarlas en nuevas órdenes y conexiones, disolviendo y desplazando todo a golpes de genialidad e ironía. Por eso, lejos de ser algo exterior a la conciencia misma, la *Zufälligkeit* es la *forma* misma de la *Subjektivität*. La accidentalidad es el modo de funcionar de la subjetividad que se hace protagonista de la disolución del arte romántico; una conciencia para la cual no tienen validez las conexiones habituales ni los vínculos entre las cosas que rigen para la conciencia común. El

reflexión, del predominio del pensamiento sobre el arte, sumado al incremento de los niveles de *formalización* de todos los ámbitos de la existencia, incluidos los de las formas de la artisticidad; c) finalmente, la reflexión asume la figura de la *ironía* para concluir en la *comicidad*, condición de la disolución de todo fundamento.

a) La accidentalidad casual (Zufälligkeit)

Con el advenimiento del romanticismo la subjetividad alcanza su más plena emancipación. El individuo desafía la estricta y jerárquica legalidad de un mundo que se desmorona con la corrosiva violencia del desenfado y la risa. Pero también las cosas han dejado de ser solidarias con el mundo de la eticidad y lo divino, ya no tienen subordinación y respeto, entran al arte con el desorden caótico de la realidad accidental de la vida callejera. Se trata del fin de cierta dimensión poético-religiosa del mundo, ahora derruida por la irrupción de nuevas fuerzas y nuevas realidades. Conviene prestar atención al escenario en que se inscriben estas nuevas realidades:

El pensamiento [*Gedanke*] y la reflexión [*Reflexion*] se han extendido sobre el arte bello. Si nos dejamos seducir por quejas y censuras, podemos considerar este fenómeno como corrupción y atribuirlo a la preponderancia de las pasiones e intereses egoístas que ahuyentan tanto la seriedad como la serenidad del arte; o bien culpemos por la indigencia del presente a la complicada situación de la vida civil [*bürgerlichen*] y la política, que no permite al ánimo [*Gemüt*], atrapado en mezquinos intereses, liberarse para ascender hacia los fines superiores del arte... Sea cual fuere la actitud que se asuma frente a ese hecho, el caso es que el arte ya no proporciona aquella satisfacción de las necesidades espirituales que otras épocas y otros pueblos buscaron y hallaron en él... *Por eso nuestro tiempo, debido a su condición general, no es favorable al arte* (I, p. 51; p. 56, curs. mía).

El mundo aludido es de la sociedad civil, al que podemos reconocer por los rasgos de exterioridad, abstracción y legalidad pura. La sencillez inmediata y natural de las costumbres, basados en vínculos de familia y de confianza, es eliminada aquí por formas investidas de exterioridad y universalidad formal. Allí donde se crean vínculos mercantiles las pertenencias más naturales del individuo se descomponen o se pierden. Como respuesta a la despersonalización y desrealización de lo real que impone la seca legalidad abstracta de la sociedad civil, la conciencia responde

del Estado, y en tal caso, siguiendo esta prescripción, el individuo puede desarrollar una función benéfica (*wohlthätig sein*)¹¹⁴. La «beneficencia» (*Wohlthätig*) celebrada por Schleiermacher deviene aquí empeño cívico para la solución política de la cuestión social. Tal pasaje del mandamiento moral a la norma jurídica es un momento esencial del proceso de secularización del mundo moderno.

Si luego, de Francia nos trasladamos a Inglaterra, vemos que Spencer compara la así llamada «caridad de Estado» (esto es, las leyes a favor de los pobres) con la «Iglesia de Estado» apreciada por el absolutismo monárquico. Y como el viejo *dissenter* se batía a fin de que fuese respetada la espontaneidad del auténtico sentimiento religioso, así también el nuevo «*dissenter* respecto a las leyes para los pobres ratifica que la caridad será siempre tanto más extendida y benéfica, cuanto sea más voluntaria». Si el viejo *dissenter* refutaba a cualquier autoridad el derecho de dictar ley a la conciencia religiosa, el nuevo *dissenter* respecto a la caridad institucionalizada objeta que nadie tenga el derecho de entrometerse entre él y el *ejercicio* de su religión» y rechaza indignado «la interferencia del Estado en el ejercicio de uno de los más importantes preceptos del evangelio», el de la caridad. Por lo tanto, sustituir una norma jurídica a la «obligación moral» constituye para Spencer una actitud iliberal y opresiva que termina por lo general por desecar los «sentimientos generosos», los únicos que podrían prestar socorro eficaz a los pobres»¹¹⁵. Aquí la celebración de la moralidad es, al mismo tiempo, expresión de conservadorismo y narcisismo: la permanencia de la miseria es necesaria para que el rico pueda gozar de su buena conciencia moral, sin, por otra parte, deber proceder a ninguna renuncia real. De tal ideología el pathos hegeliano de la eticidad constituye la crítica anticipada: «Cuanto más se habla de espíritu, tanto más en general se está privado del mismo. El espíritu consiste en que lo que es meramente interno llegue a ser objetivo»¹¹⁶. Lo que se afirma del espíritu vale también obviamente para la moralidad.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ H. Spencer, *The Proper Sphere of Government* (1842), ahora en *The Man versus the State*, Indianapolis (USA), 1981, pp. 197-199.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, cit., p. 188.

Nuevamente, la búsqueda de una concreta universalidad reenvía a la política: «La importante cuestión de cómo poner remedio a la pobreza es una cuestión que sobre todo agita y tormenta a las sociedades modernas»¹¹⁷. A pesar de las colosales convulsiones que se verificaron en el entretiem po, nos parece que permanece todavía válido el punto de vista de Hegel según el cual la seriedad y la sinceridad de este tormento moral se miden por el esfuerzo de realizar una nueva situación ética en cuyo ámbito la apelación a la buena voluntad y a la conciencia moral del individuo (o también a una entera clase de individuos ricos o gobernantes de países ricos) llegue a ser superfluo o juegue un papel secundario. Llamado a hacer frente al desafío representado por la «crisis de los mitos» de la revolución francesa y por la respuesta «hipocondríaca de la cultura alemana, Hegel desarrolla una visión de la política y de la historia que constituye a su vez un desafío a la cultura hoy dominante.

Traducción del italiano por Rubén Dri.

¹¹⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien des Philosophie des Rechts*, cit., & 244 Z ; cfr. También Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. IV, p. 610.

equivale aquí a superficial. Pero con ello el arte no alcanza la dignidad que le es propia. Ese ha sido, a juicio de Hegel, el tratamiento que la religión hizo del arte, rebajándolo a medio propedéutico de sus propósitos doctrinales —juicio que, debemos aclarar, se formula claramente en la *Estética*, no así en la *Fenomenología*, donde el arte aparece todavía compenetrado íntimamente con la religión⁶. Pero el contenido universal fuerza al arte a desprenderse de la religión, como así también de otros fines que no sean la verdad: «Entonces fines diversos, como el disciplinamiento [*Belehrung*], la purificación [*Reinigung*], el mejoramiento [*Besserung*], la ganancia [*Gelderwerb*], la aspiración a la fama y al honor [*Streben nach Ruhm und Ehre*] no conciernen a la obra de arte como tal, ni determinan su concepto» (I, p. 123; p. 96). Por eso, una vez que se desembaraza de la religión y adquiere una forma autónoma, ese modo de hacer arte, muere. El arte que ha pasado es entonces también el arte religioso.

Finalmente, la muerte del arte a la que alude la cita es también su desaparición dialéctica como momento específico del Espíritu Absoluto, su subsunción en la reflexión filosófica. Su desarrollo tiene lugar especialmente en las lecciones de *Estética*, bajo el título general de *Die Auflösung der romantischen Kunstform* (La disolución de la forma de arte romántica), cuyo último párrafo se titula en cambio *Das ende der romantischen Kunstform* (El fin de la forma de arte romántica). Nótese que en el primer intitulado la noción de *Auflösung* se refiere a la muerte dialéctica del arte —lo cual garantiza su permanente renovación, no su liquidación efectiva— mientras que el término *Das ende* alude en cambio al acabamiento histórico e irreversible de una forma particular de la artisticidad que se da en el romanticismo.

El proceso de disolución dialéctica del arte se desarrolla para Hegel conforme con las siguientes fases: a) la emergencia la individualidad subjetiva y el irrumpir de la *accidentalidad* (*Zufälligkeit*), no sólo desde el punto de vista de la subjetividad que remueve la unidad propia del mundo clásico, sino también por la aparición de nuevos objetos y de nuevos intereses (mundo mercantil), cuya prosaica y precaria realidad conmueven la armonía de forma y contenido; b) el advenimiento de la

⁶ En la *Fenomenología del Espíritu* el arte aparece como momento puramente religioso del desarrollo del espíritu, como Kunst-religion (religión artística; cfr. p. 925ss.), posición que Hegel abandonará con la segunda edición de la *Enciclopedia*, veinte años después, en 1827.

2. Las tesis de la ‘muerte’ (Auflösung) del arte en la estética hegeliana

La expresión «El arte es algo que pertenece al pasado [*ein Vergangenes*]» se encuentra apenas comienzan a recorrerse las primeras páginas de la *Estética*, en la Introducción (I, p. 53). La contundencia de la frase no tiene que hacernos perder, sin embargo, la complejidad de lo que se expresa en ella, pues Hegel se refiere al pasado del arte en varios sentidos.

En primer lugar, como toda obra del espíritu, el arte es histórico. Una obra de arte no es un producto natural sino humano que sólo existe efectivamente en la comunidad histórica en la cual ha tenido lugar. Desde este punto de vista, las obras de arte del pasado son *siempre* para nosotros obras muertas, pues se hallan separadas del contenido sustancial en el que encuentran su razón de ser. Ellas se nos aparecen como ‘frutos muertos’, como evocación de un mundo olvidado (Bras, 1989). La comprensión hegeliana de la obra de arte presupone así una clara prescripción hermenéutica: debido a su inherente historicidad, las obras deben ser aprehendidas en su contexto espiritual.

Desde otro punto de vista, es posible decir también que el arte que ha pasado es para Hegel aquél en el que domina la armonía entre el contenido espiritual y la forma. El arte griego representa este momento: es el arte clásico, en el que la realización artística manifiesta la armonía entre interior y exterior, paradigma del verdadero arte y de la auténtica belleza. Cuando Hegel escribe su *Estética*, es claro que el arte griego ya es pasado, y que su época ve alumbrarse el arte romántico, un arte en el que no domina la unidad sino la escisión.

Pero no solamente las obras en su singularidad quedan sepultadas en la nostalgia junto con el mundo que las vio nacer, ni es solamente el arte clásico el que históricamente no ha de volver, sino también aquél en el que la verdad es la religión. El arte al servicio de la religión o del ritual, mera *catarsis*, *purificación moral* o *enseñanza*, no se ha encontrado aún con su verdadero contenido, el espíritu conociéndose a sí mismo. Aquí la forma sensible queda reducida a mera envoltura, resultado de una oposición abstracta entre el contenido y la forma. Lo que en realidad cuenta para el arte religioso es el contenido *en sí mismo*, que una vez develado puede prescindir de la forma, considerada tan sólo como expediente didáctico o adorno externo y superfluo. En el fondo, bello

Rolando Astarita

Dialéctica y dinero en Marx

Introducción

Una de las mayores dificultades que enfrenta la economía neoclásica o keynesiana radica en la teoría del dinero. Una y otra vez los autores deben admitir abiertamente esta situación. Por ejemplo, en el inicio de su libro *El dinero* John Galbraith, economista keynesiano de renombre, constataba que las respuestas a la pregunta sobre «qué es exactamente el dinero... son invariablemente incoherentes» (Galbraith, 1995, p. 13). Decía también que los profesores de economía o materias que tienen que ver con el dinero empiezan sus explicaciones «con definiciones auténticamente sutiles... que se copian cuidadosamente, se aprenden fatigosamente de memoria y se olvidan con una sensación de alivio» (ídem). De todas maneras tranquilizaba al lector informándole que, después de todo, el dinero es lo que el lector siempre se había imaginado que era, a saber, «lo que se da o se recibe generalmente por la compra o la venta de artículos, servicios u otras cosas» (ídem). Pero reconocía a continuación que «las diferentes formas de dinero y lo que determina qué se puede comprar con él, es harina de otro costal» y que el propósito del libro era precisamente aclarar esta cuestión. Por su parte Arrow y Hahn, pilares del modelo neoclásico más elaborado sobre valor y precios, aceptan que el mismo «no puede producir una descripción formal satisfactoria del papel del dinero» y que las razones por las cuales la gente pueda querer tener dinero, o el dinero medie los intercambios, representan «problemas colosales» (Arrow y Hahn, 1977, p. 395).

No es de extrañar entonces que incluso en los tratados sobre macroeconomía o dinero el espacio dedicado a discutir qué es dinero sea muy limitado y que, casi invariablemente se remita la noción a sus funciones. Así ya Wicksell había afirmado que «la concepción del dinero está involucrada en sus funciones» (1962, p. 6); Hicks también planteó que el dinero es todo aquello que funciona como dinero (1974, p.1); y Argandoña, un teórico monetarista, resumió el consenso hoy dominante repitiendo la formulación de Hicks y agregando que «con esta definición *que no define* [sic] se evita el problema empírico de identificar qué es dinero...» (1981, p. 134; énfasis nuestro).

Naturalmente, con este punto de partida se hace problemático precisar cuáles son las funciones que supuestamente deberían evitar el problema de definir qué es dinero. En este respecto Milton Friedman comprueba que, según el enfoque de transacciones, es dinero todo lo que sirve como medio de cambio; en consecuencia los depósitos a plazo, por ejemplo, no serían dinero. Sin embargo, continúa Friedman, para los enfoques que hacen énfasis en los balances de cash, es dinero todo lo que sirve como reserva temporaria de valor; con lo cual los depósitos a plazo sí serían dinero (1974, p. 9). De hecho Friedman toma partido por esta última posición. Pero además, aún cuando se defina alguna función como privilegiada, existen dificultades para decidir qué entra en la noción así definida. Así, por ejemplo, según Fabozzi, Modigliani y Ferri (1996), el dinero es en lo esencial medio de cambio, por lo cual M1 (billetes en manos del público y los depósitos transaccionales) es dinero. En cambio M2, que toma en cuenta (en Estados Unidos) el dinero colocado en depósitos a plazo y fondos mutuales del mercado monetario, no es dinero en «sentido pleno», sino «casi dinero». ¹ Pero... ¿qué es «casi dinero»? ¿Y qué es entonces «dinero pleno»? Fabozzi y compañía no aclaran la cuestión. Hicks, a su vez, considera que el dinero comprende sólo los billetes y los créditos bancarios que se crean para las transacciones; de manera que los depósitos a plazo que no se utilizan con fines transaccionales no

¹ «...algunos activos financieros son empleados como medio de cambio en el establecimiento de transacciones. Estos activos son llamados *dinero*. En Estados Unidos el dinero consiste de la moneda y todas las formas o depósitos que permiten la escritura de cheques. Otros activos, aunque no son dinero, están muy cercanos al mismo... y se les hace referencia como *casi dinero*. En el caso de Estados Unidos éstos incluyen los depósitos a plazo y de ahorro, y los valores emitidos por el gobierno estadounidense llamados bonos del Tesoro» (Galbraith, 1995, p. 188).

estudio y de la reflexión, del ejercicio y de la aplicación, en suma, hace prevalecer el momento *técnico* del operar artístico como momento fundamental y constitutivo de los procesos que anteceden la construcción de la obra de arte. Es justamente en virtud de esta pericia artesanal, indispensable al quehacer artístico del genio, que él es reconducido a la dimensión de la normalidad e inmerso en el organismo entero del sistema, donde la excepción de su individualidad se funda en la determinación de un rol específico conforme con el despliegue dialéctico del espíritu absoluto. *Pero no se agota en ello la importancia que la reflexión tiene para el arte: ella será a la vez heraldo de su muerte como la condición de su nacimiento.*

Pensar la relación entre la muerte y al arte aparece «de acuerdo con Cacciari (2000)» como el problema de esta forma históricamente determinada del devenir de la verdad que constituye el arte contemporáneo. Si con la crítica a la excepcionalidad del genio Hegel consigue sustraer la figura del artista de las sugerencias deformantes del protoromanticismo «representado sobre todo en la figura de G. Hamann y de Herder» con la tesis sobre la muerte del arte efectúa una de las más importantes puntualizaciones de toda la historia de la estética contemporánea. La temática del *Auflörung* —que es preciso entender como *muerte dialéctica* y no como *desaparición efectiva*, como se aclarará más adelante— constituye en efecto la nervadura que sostiene todo el arco de observaciones críticas sobre el arte y sus fundamentos que va de Hegel a hoy.

De ahí que considerar el tema específico de la muerte del arte en la estética hegeliana resulta útil para individualizar las líneas de fondo que fundamentan el desarrollo de la estética contemporánea en toda su complejidad. *La propuesta de este trabajo es no sólo realizar un análisis interno al sistema hegeliano, sino también examinar la tesis sobre el Auflösung del arte a fin de clarificar las líneas externas de desarrollo de la estética y del arte contemporáneo posteriores a las reflexiones del filósofo idealista. En tal sentido la disolución de la forma del arte romántico puesta en relieve por la estética hegeliana interesa sobre todo como fin del arte tradicional y como síntoma del nacimiento del denominado 'arte semántico'.*

artista debe, sin mérito propio, la originalidad de sus producciones; puesto que no sabe de sus ideas y ocurrencias, es instrumento inconsciente de una fuerza oculta, la que provee el modelo ejemplar que habrán luego de seguir los imitadores. Aún así, el genio provoca una disrupción en la elaboración ininterrumpida y homogénea de la naturaleza, a la que sigue la laboriosidad *sin ingenio* de la imitación, pues es propio de la forma pura el ser difusora de sí.

En Hegel, por el contrario, no hay genialidad sin autoconsciencia, lo que significa que la creación reúne espontaneidad y destreza, predisposición innata (*natural*) y reflexión consciente: «sin ponderación [*Besonnenheit*], selección [*Sonderung*] ni diferencia [*Unterscheidung*], el artista no puede dominar ningún contenido al que debe configurar, y es necio creer que el artista no sabe lo que hace» (II, p. 270; p. 292)⁵. Por su penetración con la racionalidad de lo real, la autoconsciencia pone a la obra al amparo de la producción delirante de formas, del antojo y el capricho subjetivos.

El artista arrebató el poder *informante* a la naturaleza pues él mismo es forma [*Form*]: «el sujeto es, por así decir, sólo la forma para la configuración del contenido» (II, p. 278; p. 296). Pero Hegel advierte los límites de esta subjetividad: «Una inspiración, en la cual el sujeto se exalte y se haga valer como sujeto, en lugar de ser el órgano y la viviente actividad de la cosa misma [*Sache*], resulta una mala inspiración [*schlechte Begeisterung*]» (II, p. 278; p. 297). El sujeto creador no puede atenerse a los contenidos caprichosos de la peculiaridad accidental, como tampoco replegarse en la soberanía de su subjetividad, sino que debe abandonarse a la cosa (*Sache*). Abandonarse no es aquí perderse, es conjurar el puro arbitrio y ponerse en sintonía con «la viviente actividad de la cosa misma».

El lugar conferido a la reflexión presenta dos aspectos de extremo interés: de un lado se hace explícito el ataque a cualquier veleidad de carácter estético-filosófico que quiera exaltar el componente irracional, la espontaneidad absoluta y el entusiasmo sin límites de la actividad artística; de otro lado descubre la necesidad de hacer resaltar el momento del

⁵ «El genio es la capacidad general para la verdadera creación de la obra de arte...pero a la vez esta facultad y energía se presentan sólo como *subjetivas* [*subjektive*], pues a la creación espiritual sólo puede producirla un sujeto autoconsciente [*selbstbewußtes Subjekt*]» (II, p. 271; p. 292-293).

constituyen, en su opinión, dinero.² También Blanchard y Enri (2000) sostienen que los depósitos a plazo, las participaciones en el mercado de dinero y los depósitos en el mercado de dinero «*no son dinero*» (p. 609; énfasis en el original) ya que no pueden utilizarse con fines transaccionales, o solo pueden hacerlo con importantes limitaciones. Lo cual no les impide, en la página siguiente, afirmar que los depósitos a plazo y las participaciones y depósitos en el mercado de dinero son «dinero en sentido amplio». Y para contribuir a la confusión general admiten que en Argentina los plazos fijos están incluidos entre los agregados monetarios más revelantes utilizados por el Banco Central.³ Dornbusch, Fisher y Startz (1998), a su vez, explican que la masa monetaria incluye, además de los billetes y depósitos a la vista, las cuentas de depósito en el mercado monetario, las participaciones en fondos mutuos en el mercado monetario, los bonos de ahorro, los títulos del Tesoro a corto plazo y otros activos líquidos, *pero sólo en la medida en que estas formas dinerarias funcionan como medios de intercambio o de pago*.⁴ Sin embargo resulta extremadamente difícil, por no decir imposible, precisar cuándo una cuenta de depósito o un certificado de ahorro actúan como medio intercambio, y cuándo no lo hacen.

En definitiva, ¿el dinero está constituido sólo por los billetes y los depósitos transaccionales? ¿O también por los depósitos a plazo? Además, si los depósitos transaccionales son dinero, ¿debe incluirse el sobregiro? (que es crédito bancario) Y la tarjeta de crédito, ¿en qué sentido es dinero? ¿Es reserva de valor? Si el dinero es sólo aquello que sirve de medio de circulación, ¿cómo deben considerarse los activos financieros líquidos, que circunstancialmente actúan como medios de circulación, pero normalmente no lo hacen? ¿Son dinero? Nótese que si la respuesta es afirmativa, «se cae» media biblioteca de teoría ortodoxa que ha esta-

² En el modelo de Hicks al cerrar el mercado al final del día ningún individuo se queda con acreencias o deudas bancarias.

³ Efectivamente, cuando en Argentina se habla de «crecimiento de la masa monetaria», se hace referencia, con toda naturalidad, tanto a M1 como a M3. M1 incluye los billetes en circulación y los depósitos a la vista; M2 comprende M1 más los depósitos en caja de ahorro (que son transaccionales a partir de uso de las tarjetas); M3 comprende M2 más los depósitos a plazo.

⁴ Dejamos constancia, además, de la confusión que evidencia el pasaje acerca de las diferencias cualitativas entre las funciones del dinero como medio de intercambio y medio de pago; véase *infra* acerca de la cuestión en Marx.

blecido una diferencia tajante -los inversores arbitran sin ambigüedad entre dinero y los activos que rinden interés. Por otra parte, si el dinero también es «medida de valor», ¿son medida de valor la tarjeta de crédito y de débito? ¿Es medida de valor el sobregiro bancario? Si la respuesta es negativa, ¿son sin embargo dinero, dado que sirven como medios de circulación? Y si se considera que son medidas de valor, ¿de qué manera pueden hacerlo? Además, a medida que crece la complejidad de los mercados y de los activos financieros, surgen más y más preguntas. Así, por ejemplo, en Argentina se emite el patacón, y la cuestión vuelve a plantearse. ¿Es dinero? ¿En qué sentido?

Además, si no se puede precisar qué integra el dinero, ¿cómo se mide la «masa monetaria»? La cuestión es importante porque los autores «académicamente consagrados» adhieren a la teoría cuantitativa, que sostiene que el aumento de la masa monetaria se traslada, a corto o mediano plazo, a los precios. ¿Cómo puede establecerse una relación de causalidad desde «masa de dinero» a precios, si no se puede precisar qué integra la «masa monetaria»? Es que sin *concepto* de qué es dinero no hay forma de medir. Y sin medición no se puede establecer una relación cuantitativa. Pero paradójicamente esto le sucede a un enfoque para el cual lo cuantitativo «es todo», y constituye la base de la teoría monetaria moderna.

Este escrito tiene como punto de referencia esta cuestión que se le plantea a la economía burguesa, y su propósito es discutir el método implicado en el enfoque económico corriente, y contraponerlo con el enfoque, basado en la dialéctica hegeliana, de Marx sobre el dinero. Trataremos de demostrar que el método dialéctico permite superar las aporías en que cae el análisis académico usual.

La importancia del concepto hegeliano

Abordemos ahora algunas cuestiones sobre el método dialéctico que nos permitirán progresar en la comprensión del problema.

Tal vez lo primero a aclarar es que, según el método dialéctico, el concepto sobre algo no se encierra en una definición. Ésta es una idea que se opone a la que domina usualmente. Es que por lo general se piensa que para tener el concepto de algo es necesario dar una definición, y que con ella captamos de manera inmediata la esencia de lo que queremos conocer. También se piensa que para obtener la definición debe-

esencial. La importancia del quehacer autoconsciente queda indicada en la *Fenomenología* con el paso del artesano al artista (cfr. 1999, p. 919). Remitida a una figura anterior, la del siervo que trabaja y que al hacerlo conquista su independencia, esta nueva forma de la conciencia abandona el hacer puramente instintivo propio del artesano para adquirir la sabiduría que únicamente se alcanza con el desdoblamiento del sí mismo; sólo que, a diferencia de la servidumbre, ésta se consigue de un modo mucho más sutil, como ocurre en todo proceso de autoconsciencia que se va elevando arduamente de lo más simple a lo superior: «En esta obra cesa el trabajo instintivo que, frente a la autoconsciencia, engendraba la obra desprovista de consciencia... Mediante su trabajo, el artesano se ha elevado hasta el desdoblamiento de su consciencia en el cual el Espíritu se encuentra con el Espíritu... El espíritu es *artista*» (1999, p. 923).

Al tiempo que el artista se reconoce a sí mismo en la obra, el contenido universal alcanza una existencia singular, se hace concreto. Es por ello que, al realizarse, la obra adopta aquellos elementos que son propios de la apariencia, incorporando la riqueza propia de lo finito y singular. Por eso, sólo hay arte en la medida en que la esencia de la verdad puede ser *producida*, esto es: advenir a la historicidad, ocurrir. La obra de arte queda así incorporada al gran movimiento del espíritu, al derrotero de la búsqueda del autoconocimiento, a la verdad. La Idea «que no determina a la obra sino que *se* determina en la obra» necesita del concurso de la individualidad, sin la cual la forma que guía el proceder artístico permanecería en la más pura abstracción. Y en este proceder, el sujeto que crea se hace consciente de sí mismo a través de sus obras. Hegel destaca con ello la importancia de la creación para el advenimiento de la autoconsciencia, pues ése es el modo de salir de la inmediatez para alcanzar el saber de sí, que sólo se consigue objetivándose, alienándose y recuperándose en la cosa sensible exterior.

Todavía en Kant el genio artístico es incapaz de sustraerse del poder que la tradición atribuye a la naturaleza, pues genio «es la capacidad espiritual innata *mediante la cual la naturaleza da la regla al arte*» (Kant, 1977, p. 213). El talento pertenece a la naturaleza, a quien el

cosas: el don, que es irremplazable, y una técnica que no se inventa, sino que se recibe. El don se añade, por ende, a la reflexión y a la técnica, por cuya unión el artista es capaz de crear obras verdaderas y bellas.

nimiento de algo superior —como en la -estética de lo sublime³—ni queda relegada al terreno de la mera apariencia, sino que es *verdadera* y *valiosa* en sí misma. A despecho de las consideraciones que vinculan el arte con la fruición puramente sensible «arte como afeite, adorno o cosmética» la bella apariencia no está reñida con la verdad: «la apariencia misma pertenece esencialmente a la esencia» (*der Schein selbst ist Wesen wesentlich*). La creación artística muestra la verdad como *alétheia*, revelación, iluminación, epifanía de la esencia: «el arte es llamado a revelar la *verdad* en la forma de la configuración artística sensible» (I, p. 123). La encarnación de la esencia no es ni aleatoria ni accidental, sino que se presenta como un *deber* (*Sollen*) (II, p. 27).

Concepto esencial al repertorio estético hegeliano, belleza es la apariencia que conviene a la forma intrínseca de un contenido. No se trata aquí de ningún aditamento arbitrario o caprichoso, destinado al mero encantamiento; cualquier forma de belleza inducida desde fuera es vanidad. En cambio, lo verdaderamente bello emerge como *necesidad*, como resultado de la mediación exacta entre lo infinito-universal y lo finito-singular. Desarrollándose desde el interior, como una semilla o germen, la obra evita ser así una mera yuxtaposición de partes, producto de una combinación mecánica e inducida del exterior, y adquiere el carácter de lo bello: «La forma exterior es una forma adecuada al contenido y a la forma simple, y en esta *adecuación* se cifra la esencia de lo bello: la unidad [*Einheit*] con la apariencia individual [*individuellen Erscheinung*] es la esencia de lo bello y de su producción [*Produktion*] como obra de arte» (II, p. 35; p. 138).

Si la comparación con el organismo puede sugerir un origen de la obra como reproducción de la forma homónima (Aristóteles), la concreción de la forma interior en apariencia bella requiere en cambio, para Hegel, de la mediación consciente del artista. La intencionalidad «elemento al cual es preciso añadir la técnica y el don⁴» juega en el arte un papel

³ En Kant lo *sublime* escapa a toda medida, haciendo imposible su reclusión en una forma: «Lo propiamente sublime no puede estar encerrado en forma sensible alguna», pues la imaginación es incapaz de presentar un objeto que *realice* la idea. El sentimiento de lo sublime es «inadecuado a nuestra facultad de exponer» y «violento para la imaginación» (Kant, 1995, p. 260-261).

⁴ Si bien para Hegel la obra es un producto de la actividad humana, esta actividad —como precisa Bayer (1965)— no es absolutamente consciente: si lo fuese, se dispondría de reglas, y el arte podría enseñarse. Para el arte en cambio se requieren dos

mos definir alguna propiedad que sea distintiva de la cosa que tratamos de captar intelectualmente. Por ejemplo, si decimos «el dinero es X», esa «X» sería la propiedad o nota distintiva a partir de la cual tendríamos la noción de qué es dinero. Así, si X es «lo que sirve para el cambio», todo lo que sirve para el cambio es dinero; si X es medio de reserva, todo lo que sirve como medio de reserva es dinero. Es decir, estaríamos construyendo una especie de «caja vacía», a la que vamos a llamar el *universal*, en la cual podríamos meter los elementos *particulares*. Por ejemplo, si decimos que X comprende, en el caso del dinero, todo lo que actúa como medio de cambio, entonces meteríamos allí los cheques y los billetes.

Por supuesto, X puede ser más extensivo. Por ejemplo, si decimos que X comprende la función de «ser medio de cambio o reserva de valor» tendríamos una «caja más grande», pero con menos especificidades. En nuestra caja podemos meter más particulares, en la medida en que dejamos de lado sus diferencias. Si en cambio ponemos mayores especificidades, sucede lo contrario. Si decimos que para que algo sea dinero necesariamente debe ser «medio de cambio y reserva de valor», la caja se hace más chica. Pero dado que se piensa que el concepto debe distinguirse por su universalidad, el camino usualmente elegido es el primero. O sea, lo que se considera el «concepto» *se logra por abstracción de las particularidades*. Por lo tanto en la medida en que avancemos en esta dirección vamos a lograr la «abstracción de la más alta esencia», que es lo que está completamente indeterminado porque hemos separado todas las particularidades. Nuestra caja se habría hecho infinitamente grande; pero por eso mismo ya sería inútil.

Observemos que en este camino de adquirir el concepto parece que todo el peso del contenido (esto es, el peso de definir qué es el concepto) está puesto en la particularidad que hemos elegido. Es que esta particularidad es la que limita qué debe considerarse y qué no debe considerarse dentro del concepto, y por eso mismo le da a éste el contenido. Es el predicado el que define el concepto de qué es el sujeto. En nuestro caso, parece que el contenido de qué es el dinero está soportado por la X, la particularidad. Es ésta la que nos determina entonces qué es dinero. Por eso podemos decir que en este caso lo particular «tiene la universalidad en sí mismo como su esencia» (Hegel, 1968, p. 538). Pero si todo el *contenido* está puesto *en la particularidad*, nos encontramos con que el concepto, *el universal* —en nuestro caso, el dinero, el sujeto- *es pura*

forma. O sea, es una caja vacía (una forma vacía). «La universalidad se convierte así en forma porque la diferencia [o sea, lo particular] está como lo esencial...» (ídem).

Pues bien, Hegel dice que esto que hemos logrado no es el verdadero universal, sino es un *universal abstracto*, vacío. Es la caja (el dinero) que hay que llenarla a través de los particulares, de las diferencias, que vamos *agregando*. Es un universal que se adquiere por medio de la *abstracción, de separar y poner diferencias* (determinaciones). Por lo general, cuando se razona, se quiere avanzar mediante conceptos que se van determinando de la manera que hemos indicado, esto es, diciendo «A es X» («el dinero es medio de cambio»). Aquí, dice Hegel, existe una cierta determinación -X, medio de cambio- que se toma como contenido de A, el dinero. Pero este concepto que parece determinado, con contenido, en realidad es vacío «porque no contiene la totalidad, sino solamente una determinación unilateral» (ídem, p. 539). En nuestro caso, cuando digo que el dinero es medio de cambio, sólo tomo una determinación unilateral de qué es dinero. Por eso en el concepto de dinero que se maneja usualmente sólo se ve la simplicidad abstracta. *El dinero aparece como un objeto simple*. Pero tales definiciones con las que se piensa que el concepto se presenta como algo simple, *no son el verdadero concepto*, sino una mera representación (para «bajarlo a tierra», es lo que se imagina que es dinero el lector de Galbraith, y el propio Galbraith). A lo sumo estas definiciones son sólo «la declaración de un concepto» (ídem, p. 521). Constituyen la representación superficial de lo que es el concepto, porque no se han derivado lógicamente, sino a partir de atribuirle especificidades más o menos arbitrarias, desde fuera.

Para ayudar a la comprensión de este importante tema, expliquémoslo todavía de la siguiente manera.

Por lo general se cree que el concepto debe poder enumerarse a través de alguna nota que permita distinguir un objeto de otro. Por ejemplo, en el caso del dinero, la nota «distintiva» puede ser «medio de cambio», y esta nota debería distinguir de manera clara el dinero de lo que no es dinero.⁵ Con esto deberíamos poder clasificar. Por eso se piensa que el concepto tiene que ser tal «que puedan designarse sus notas» (ídem, p. 542), aunque esa nota, o cualidad que se ha aislado, si tiene algo de

⁵ Por eso también Hegel dice que las definiciones son propias del saber inmediato, que es excluyente (§ 65).

María José Rossi

La Auflösung de la obra y la génesis del arte semántico en Hegel

En las obras de arte los pueblos han puesto sus representaciones internas más válidas, y para la comprensión de la sabiduría y de la religión, las bellas artes constituyen a menudo una *clave* [*Schlüssel*], y para muchos pueblos, incluso, la única.

(Hegel, 1983 I, p. 47; 1955, p. 54*).

1. La obra de arte como unidad

El arte fue, para Hegel, una *clave hermenéutica* respecto del espíritu en cuanto esencia viviente¹. Su comprensión del fenómeno estético se determina por la primacía fundante del *significado*: el arte es un sistema de significatividad del espíritu. Se produce así la primera ruptura histórica por la cual lo bello artístico adquiere relevancia en cuanto sistema de significación, antes que como puro dato². Considerada una totalidad articulada, como un organismo, la obra no es *ocasión* para el adve-

* Las páginas que se señalan en las notas remiten primero a la versión castellana de A. Llanos de la *Estética* de Hegel (1983) y a su correspondiente tomo (I, II, etc.), y luego a la versión alemana de Bassenge (1955), a fin de facilitar su ubicación.

¹ Albizu, 1999, p. 514.

² En ese sentido se expresa Bense (1975). De acuerdo con Henrich, la estética de Hegel es una teoría de la *Bedeutsamkeit* de la obra, una estética del contenido; asimismo Formaggio (1992, p. 101) y Cordua (1979, p. 223): «El arte es, según su concepto, un significado que se dice a sí mismo en una figura que no es nada más que la actualidad sensible de aquél».

Kuasñosky, S. y Szulik, D. (1996) «¿Qué significa ser mujer joven en un contexto de extrema pobreza?». En Margulis, M. (comp.), *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos.

Lukacs, G. (1985) *Historia y consciencia de clase*. Madrid: Sarpe.

Marx, K. y Engels, F. (1992) *El manifiesto comunista*. Madrid: Endymion.

Marx, K. (1998) *El capital. Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI.

OMS (1998) *Declaración de Yakarta sobre la promoción de la salud en el siglo XXI*. Ginebra.

Programa Escuelas Generadoras de Salud (1995). Buenos Aires (Mimeo).

Reguillo, R. (2004) «La performatividad de las culturas juveniles». En *Estudios de Juventud*, 64.

Rosanvallon, P. (1995) *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Buenos Aires: Manantial.

Svampa, M. (2000) «Introducción». En Svampa, M. (editora), *Desde abajo. Las transformaciones de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos.

Urresti, M. (2000) «Cambio de escenarios sociales, experiencia juvenil urbana y escuela». En Tenti Fanani, E. (comp.), *Una escuela para los adolescentes. Reflexiones y valoraciones*. Buenos Aires: Unicef – Losada.

Watson, J. y Platt, S. (2000) «Connecting policy and practice. The challenge for health promotion research». En Watson, J (edit.), *Researching Health Promotion*. London: Routledge.

correcto, no es otra cosa que el contenido simple del concepto, lo que lo distingue a primera vista del conjunto, pero no nos da una comprensión real del mismo. Sin embargo, lo más grave es que en general ni siquiera es esto, ya que esa nota puede ser «una circunstancia muy accidental» (ídem). Es que *la mayoría de las veces esa nota o cualidad no expresa lo que es esencial, inmanente y esencial en la determinación*. De nuevo, insistimos en que esto sucede porque esta nota no se ha derivado, sino se ha agregado con un razonamiento externo; no a partir de una lógica inmanente de la cosa que se estudia. No es casual por lo tanto que suceda lo que dice Galbraith cuando se define de esta manera: que al poco tiempo la definición se pierde de vista, se la deja de lado por inútil. Aunque la ausencia del concepto siga afectando la teoría y planteando dificultades crecientes.

En cambio el verdadero concepto del concepto en Hegel es muy distinto a éste que hemos reseñado. Lo más importante en este punto es entender que Hegel da un giro radical a todo el asunto, porque sostiene que las diferencias que se añaden a lo que se quiere definir *están agregadas de manera extrínseca*, por medio del pensamiento que él llama «reflexivo», o «entendimiento». El entendimiento para Hegel es el poder de la separación, de la clasificación, el que toma las determinaciones como rígidas.

Es sólo el entendimiento abstracto y corriente el que toma absolutamente, cada una de por sí, las determinaciones (...) (Hegel, 1999, § 70).

Pues bien, el entendimiento cree tener algo firme a partir de las distinciones (las clasificaciones del dinero, la distinción tajante), pero «de esta manera el entendimiento se crea [el mismo] la dificultad insuperable de unirlos» (ídem). Es que ¿cómo se unen la determinación «medio de cambio» y «reserva de valor»? ¿Y qué hacemos con la otra función, menos citada, de «medida de valores»? Además, ¿cómo se vincula la determinación que define al dinero con otras que definen otros conceptos, como valor o mercancía? ¿Qué relación existen entre estos límites? Cuando se quieren responder estas cuestiones saltan los problemas.

¿Cuál es el giro entonces que introduce Hegel? Pues sostener que las diferencias no están fuera del sujeto, del concepto, *sino dentro de éste*. Que por lo tanto no deben agregarse de manera externa, sino *deben derivarse de él mismo*. Y esto puede hacerse porque el concepto (el sujeto), a diferencia de lo que se piensa comúnmente, *no es vacío, sino*

muy rico, está lleno de determinaciones. Dicho de otra manera, el concepto es una *totalidad concreta*; no es un universal abstracto. Precisemos todavía un poco más esta cuestión señalando que éste es un cambio radical con respecto al concepto de concepto de Kant. Es que en Kant las formas del pensamiento son «cajas vacías», herramientas que el sujeto aplica desde afuera a un contenido empírico que permanece completamente por fuera de él. Es la creencia de que tenemos conceptos en nuestra mente (como el concepto de dinero), que se han logrado a partir de la abstracción de rasgos comunes a muchos objetos;⁶ y que el concepto de alguna manera luego encaja en la cosa que estudiamos, y que ésta concordancia del concepto con la cosa constituye el conocimiento. De hecho esto es lo que se hace cuando se define el dinero a la manera de la economía usual. La unificación de los particulares ocurre entonces «desde afuera», y los conceptos, las categorías, no tienen objetividad alguna.

Al respecto Hegel plantea que Kant tuvo un gran acierto al destacar la importancia de la unificación en el concepto, pero se equivocó al pensar que esta unidad estaba dada por la actividad del sujeto que piensa, que las categorías del pensamiento son simples formas vacías que deberían llenarse con datos empíricos. De hecho Kant había recaído en la filosofía del entendimiento, que mantiene la separación absoluta de lo subjetivo y lo objetivo. Es que, según Hegel, *es la realidad la que tiene una estructura lógica*, esto es, los conceptos tienen validez ontológica. En otras palabras, la unidad no está sólo en la forma del conocer, *sino en la forma del ser*. Y esta estructura lógica de la realidad, del ser, *es el concepto*, y éste es el principio que subyace a lo real. Con lo cual la imagen de la caja vacía que tenemos del concepto no sirve para representarnos el verdadero concepto. Lo que hay que entender entonces es que *las determinaciones tienen su origen en la propia dialéctica de lo que es el sujeto de nuestro estudio*, en nuestro caso, el dinero. Por este motivo Hegel dice que *es imposible manifestar de modo inmediato* (o sea, con una definición, con una determinación unilateral) en qué consiste el concepto de cualquier objeto (Hegel, 1968, p. 511). Dicho de otra manera, no podemos decir qué es dinero por medio de una determinación unilateral, de una definición, que se establece a partir de

⁶ Nos referimos a los universales kantianos obtenidos por la experiencia, *a posteriori*; que se distinguen de los universales *a priori*.

de Carvalho-Mesquita Ayres, J. R. (2002) «Conceptos y prácticas en salud pública: algunas reflexiones». En *Rev. Fac. Nac. Salud Pública*, 20 (2), 67-82.

Dri, R. (2002) *Racionalidad, sujeto y poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Biblos.

Ema López, J. E. (2004) «Del sujeto a la agencia (a través de lo político)». En *Athenea Digital*, 5. Disponible en <http://natalia.uab.es/athenea/num5/ema.pdf>

Foucault, M. (1977) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Freire, P. (1997) *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.

Giddens, A. (1995) *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

Giddens, A. (2003) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, S. (2003) «Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?. En Hall, S. y du Gay, P. (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hegel, G. W. F. (1992) *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: FCE.

Hegel, G. W. F. (1993) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Ensayo.

Heller, A. (1994) *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

Kornblit, A. L., Mendes Diz, A. M. y Di Leo, P. F. (2004) «Información y conductas sexuales de los adolescentes argentinos y el riesgo de transmisión del VIH». Presentado en el *5º Congreso Argentino de Salud Integral del Adolescente – 2º Jornadas de Adolescencia para Docentes*. Sociedad Argentina de Pediatría. Buenos Aires.

Kornblit, A. L. y Mendes Diz, A. M. (2004b) «Teoría y práctica en promoción de la salud: el caso del consumo abusivo de drogas». En Kornblit, A. L. coord., *Nuevos estudios sobre drogadicción. Consumo e identidad*. Buenos Aires: Biblos.

El fortalecimiento de la autonomía y los diversos tipos de reflexividad, que es lo que en buena medida se pretende con los proyectos de promoción de la salud, constituye un medio para que adolescentes y jóvenes participen activamente en su propio proceso de desarrollo y de construcción de normas sociales. La propuesta es proveer a los jóvenes de herramientas para la solución de problemas, para la toma de decisiones y de metodologías participativas como medio para fortalecerlos y hacerles adquirir mayor autonomía, reflexionando sobre su relación con la institución educativa.

De esta manera, retomando las posiciones hegelianas citadas al comienzo, la promoción de la salud adquiere nuevos sentidos teórico-políticos, contribuyendo a los procesos de des-sustancialización y autonomización de los sujetos a partir de la recuperación de sus reflexividades –teorías y prácticas- desde las complejas vinculaciones entre las instituciones, sus normatividades, los otros y sus propias identidades y prácticas. En lugar de participar acríticamente en la reproducción de reificaciones y dualidades –entre información/práctica, institución/individuo, cuerpo/alma- del individuo autocentrado clásico, se busca recuperar el movimiento dialéctico del sujeto –potenciado y encerrado simultáneamente por la modernidad-, en su permanente devenir otro consigo mismo, en su apertura desde lo *posible* en la acción hacia una novedad *imposible*.

Bibliografía citada

- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003) *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (1981) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Castel, R. (1997) *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Castoriadis, C. (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Castoriadis, C. (1997) «Poder, política, autonomía». En C. Castoriadis, *Un mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira.

alguna particularidad que lo distinga de otros objetos. Insistimos, éste es el universal abstracto, el concepto carente de contenido.

El concepto de dinero será entonces un desarrollo, una construcción, para lo cual habrá que seguir la lógica de la cosa misma.

¿Qué tiene que ver todo esto con Marx y su teoría del dinero? El tema es que, aunque Marx no haya seguido estrictamente todos los pasos que siguen las deducciones de Hegel del concepto, *sí conservó su idea de qué es el concepto*. O sea, no vamos a encontrar el concepto de dinero (ni el de valor, capital, etcétera) encerrado en alguna definición «clara y distinta». La definición sólo nos aproxima al conocimiento, pero no lo agota, porque tener el concepto verdadero de algo implica conocer su dialéctica, su estructura lógica, su desarrollo. Y no se trata de una construcción idealista –esto es, desprovista de fundamentos materiales- sino precisamente de poder reproducir por vía del pensamiento la estructura compleja de la propia realidad, en nuestro caso, de la realidad del dinero. Por esta razón el concepto del dinero en Marx no puede ser simple, abstracto, sino *concreto*, y esto en dos sentidos fundamentales.

En primer lugar porque el concepto de dinero se deriva y enlaza orgánicamente con los otros conceptos –mercancía, valor de cambio, valor-; o sea, tiene *génesis lógica*.

En segundo lugar porque tiene *automovimiento*, desarrollo; es hasta cierto punto *proceso*. No debe considerarse como algo estático (de nuevo, como la caja fija en la que se agregan determinaciones) sino como una totalidad concreta auto-moviente. Una totalidad concreta porque incluye en su seno el universal, el particular y el singular. De manera que el verdadero concepto es rico de contenido. Y su desarrollo implica un movimiento en el que, en primer lugar va a primar la *unidad*, luego la *diferencia*, y por último la *unidad-en-la-diferencia*. La unidad se va a identificar con el momento del universal, la diferencia con el particular, y la unidad-en-la-diferencia con el momento del singular. El concepto del dinero será entonces este proceso, este desarrollo. Como explica Hegel, el concepto «contiene» estos momentos (1999, §163) y el concepto tiene un «transcurso», es «desarrollo», despliegue (ídem, §161). Entender esta dialéctica, en nuestro caso, entender la dialéctica encerrada en el dinero, es entender el concepto del dinero. Así, en la teoría del Marx el concepto de dinero es derivado de la lógica contradictoria de la sociedad productora de mercancías. De esta forma el dinero será un *momento*

necesario de un todo concreto –una totalidad social- y no hay necesidad de agregarlo externamente, desde afuera, como hace la economía neoclásica o keynesiana. Y en segundo lugar el dinero tiene desarrollo y movimiento; no es un objeto definido estáticamente a partir de alguna determinación agregada más o menos arbitrariamente.

El método dialéctico y la génesis del dinero en Marx

Como ya hemos adelantado, el verdadero concepto tiene «historia pasada», en el sentido lógico, porque reconoce momentos dialécticos previos que lo constituyen. Y además en el verdadero concepto, encontramos la mediación, el movimiento (Hegel, 1999, § 65), y la síntesis.

Profundicemos ahora en el método dialéctico precisando que tanto en Hegel como en Marx *el pensamiento conceptual tiene un carácter circular*.

Para entender por qué empezamos observando que con los razonamientos científicos lo que buscamos es sacar conclusiones fundadas científicamente. Además, y naturalmente, todos sabemos que una conclusión es un conocimiento *mediado*; no es un inmediato porque medió un razonamiento. Pero... ¿cómo podemos sacar una conclusión que esté fundada científicamente y que no nos remita a una cadena infinita de fundamentos? Si A está fundado en B, B debe estar fundado en C y así de seguido. ¿Adónde termina esto? ¿Cuál es el fundamento último? Una vez metidos en esta cadena no habría manera de parar. Esto nos llevaría a lo que Hegel llama «el mal infinito». Pero frente a este «mal infinito» Hegel plantea la existencia de otro, que es el círculo, lo que vuelve a sí mismo, lo que se funda a sí mismo a través de su propio movimiento. Es por esto que dice que una conclusión no debe partir de un principio que parecería evidente, sino que este principio, el inmediato del que se parte, *debe ser a su vez fundado por la conclusión a la que se llega*. Y además, y como ya vimos, es necesario que esta mediación no sea algo extrínseco, agregado desde afuera, sino que la mediación se muestre en el mismo conocimiento que se ha declarado inmediato. O sea, no queremos la mediación que se realiza a través de algo extrínseco, sino «decidiéndose el punto central en sí mismo» (Hegel, 1999, § 69). De manera que el inmediato del que se parte tampoco es un inmediato en el sentido pleno, porque está mediado por su fundamento. Este es propiamente lo que Hegel llama *el pensamiento especulativo*.

adolescentes como sujetos reflexivos que definen sus prácticas a partir del reconocimiento de los otros.

Mediante la producción de sus propios mensajes preventivos, los estudiantes vivencian el proceso de construcción de los significados y normas vinculados a su salud a partir de sus propias experiencias y códigos afectivos, estéticos y comunicacionales. Este desplazamiento en el sentido de la información se traduce en una modificación en sus vivencias y prácticas cotidianas en relación a sus definiciones de salud, tanto a nivel personal como en sus relaciones familiares y con sus pares.

En dichas experiencias, el *diálogo* constituye una herramienta fundamental en el proceso de desnaturalización y (re)construcción de valores, normas e identidades de los sujetos. Aquí retomamos las reflexiones del pedagogo brasileño Paulo Freire (1997, pp. 104-105) quién, a su vez, recupera la concepción hegeliana del sujeto:

La existencia, en tanto humana, no puede ser muda, silenciosa, ni tampoco nutrirse de falsas palabras sino de palabras verdaderas con las cuales los hombres y mujeres transforman el mundo. Existir humanamente es pronunciar el mundo, es transformarlo. (...) Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los sujetos para esta transformación.

Para Freire, dicho encuentro entre sujetos es el diálogo, que permitiría ir desnaturalizando y reconstruyendo –no solo desde la teoría sino también desde las prácticas concretas- los valores y normas reificados por las instituciones e incorporados tanto en la conciencia como en los cuerpos de los sujetos. Para el autor brasileño, la pedagogía constituye un campo privilegiado para ejercitar este diálogo pero, para lograrlo, simultáneamente debe desnaturalizar y redefinir sus propios imaginarios efectivos, reproducidos a lo largo de décadas en las prácticas de los agentes de las instituciones educativas.

En este sentido, otra dimensión altamente valorada por los estudiantes es el impacto institucional de las experiencias. A través de diversas etapas, los mismos van reflexionando sobre los factores que facilitan y obstaculizan el despliegue de sus actividades. Este proceso favorece su reconocimiento como sujetos autónomos, desnaturalizando las normas y roles instituidos, habilitando nuevos espacios para sus potencialidades instituyentes y permitiendo una reapropiación del sentido de la escuela en relación a sus experiencias vitales.

desarrollar el poder de la regularidad y podrá ser nuevamente cuestionada y desbordada (Ema López, 2004, p. 20).

4. A modo de cierre y apertura: hacia nuevos sentidos de la promoción de la salud

Las instituciones educativas están sujetas a continuos desafíos frente a un contexto nacional e internacional cambiante que les presenta diversas demandas sociales. Sin embargo, la escuela sigue siendo la única institución estatal en el cual muchos jóvenes participan, diariamente, un tiempo considerable. Este hecho la convierte en un lugar privilegiado para la prevención de conductas de riesgo y la realización de programas de promoción de la salud que propicien la construcción de autonomía en los jóvenes.

Con dicho horizonte, en nuestras experiencias de investigación y acción en escuelas medias se busca involucrar en las actividades de promoción de la salud a representantes de toda la comunidad educativa y también de la comunidad local. Se parte de la selección de problemáticas consideradas relevantes en relación a la salud, reflexionando sobre sus múltiples determinantes sociales y/o institucionales. A continuación se construyen los horizontes de transformación esperados en relación a dichos problemas, finalizando con la formulación de estrategias para aproximarse a los mismos.

Se trabaja en primer lugar con los docentes y autoridades, teniendo en cuenta la incidencia que tienen los mismos en la continuidad e institucionalización de la promoción de la salud en el ámbito escolar. Este trabajo es luego replicado por los profesores con los estudiantes, quienes valoran positivamente su involucramiento, construyendo nuevas formas de relación pedagógica que van desplazando su rol de transmisores de información hacia el de coordinadores de actividades propuestas por los jóvenes.

En el desarrollo de dichas estrategias se propicia la constitución de ámbitos donde se privilegian las instancias y dinámicas grupales. Dentro de las mismas, los espacios de pares tienen un peso particular ya que los propios adolescentes y jóvenes pueden convertirse en agentes multiplicadores que detectan los problemas de sus compañeros y pueden brindarles su apoyo, orientarlos en la búsqueda de ayuda y acompañarlos a resolver problemas específicos. Esto implica considerar a los

Veamos esto en la dialéctica de la mercancía que nos lleva al dinero. Lo sintetizamos porque queremos detenernos luego en la dialéctica de la forma propia dinero.⁷

Tenemos un punto de partida, que es un «inmediato»: la mercancía, de la cual sabemos, también *inmediatamente*, que tiene un valor de uso y un valor de cambio.⁸ Pusimos inmediato entre comillas porque, como dijimos, no es en verdad un inmediato; las categorías de mercancía, de valor de uso, de valor de cambio, también están mediadas por la totalidad, y por el trabajo previo del conocimiento. Pero en el punto de partida del estudio del capital, son inmediatas.

A partir de este inmediato es la propia dialéctica de la mercancía y el valor de cambio la que lleva a las nociones de valor, trabajo abstracto y concreto, para volver entonces a la forma del valor, recuperada. Obsérvese que ya en el valor de cambio concebido como relación cuantitativa está encerrada la noción de medida, de proporción. La medida a su vez nos lleva a lo que subyace, a la ley que gobierna la proporción de cambio, que es el valor, el trabajo humano abstracto objetivado. Pero por otra parte este trabajo humano objetivado no existe como tal sin la forma del valor; y la forma del valor no es otra que la forma equivalente.

De esta manera vemos que el fundamento del valor de cambio es el valor, pero a su vez el valor de cambio aparece como el verdadero fundamento del valor, porque éste no puede existir sin el primero. O sea, ahora el punto de partida está fundado por la conclusión a la que hemos arribado, así como la conclusión tiene su fundamento en el punto de partida. La forma del equivalente está fundada en la objetividad del valor, y ésta sólo existe en tanto la forma relativa del valor encuentra su forma de expresión, que debe ser distinta a su forma natural. Y en esta forma simple de valor (20 metros de tela valen un saco) anida ya la posibilidad del dinero; de hecho la forma simple del valor contiene «el

⁷ Desarrollamos esta cuestión en el capítulo 2 de Astarita (2006).

⁸ El carácter inmediato de este conocimiento en este estadio es señalado por Marx. En la primera página de *El Capital* la riqueza de la sociedad capitalista «se presenta» como un enorme cúmulo de mercancías, (p. 43). La mercancía es «en primer lugar, un objeto exterior», *ein Ding* [lo externo, por opuesto a *Sache*, o sea, lo que todavía no penetramos con el conocimiento, «que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran» (ídem). O sea, el valor de uso también se presenta como un inmediato. En cuanto al valor de cambio Marx señala que «aunque no sepamos otra cosa» toda mercancía tiene un valor de cambio.

germen de la forma dinero» (Marx, 1999, p. 86). Por eso el valor de cambio en su forma desarrollada es el dinero. En consecuencia, lejos de presentar problemas para su concepto, *la generalización de la producción para el mercado da lugar al dinero, y paralelamente afianza el valor*. Así el valor es el fundamento del dinero, pero a su vez el dinero es el fundamento del valor. El dinero no puede existir sin que haya valor, pero el valor no puede existir sin que haya dinero. El dinero es entonces un *resultado* del carácter contradictorio de la mercancía, que a su vez remite al carácter contradictorio del trabajo (trabajo privado/social). Esto significa que el dinero es un resultado *necesario*, porque es producto de las contradicciones de la sociedad mercantil, ya que es la única forma en que se expresa la objetividad del valor:

(...) la objetividad del valor de las mercancías, por ser la mera existencia social de las cosas, *únicamente* puede quedar expresada por la relación social omnilateral entre las mismas; la forma valor de las mercancías por consiguiente *tiene que ser* una forma socialmente vigente» (Marx, 1999, p. 81; énfasis agregados).

Subrayamos que el dinero no es introducido desde afuera, sino surge «como obra común del mundo de las mercancías» (Marx, 1999, p. 81). *Y lo que es necesario está auto-fundado*. De manera que en este primer resultado de la mediación tenemos el concepto del dinero como universalidad necesaria, auto-fundada: el dinero es «encarnación social del trabajo humano» (Marx, 1999, p. 118); es «... es el valor, vuelto autónomo, de las mercancías» (Marx, 1999, p. 141). La mediación es interna. Ahora la forma corpórea del dinero cuenta «como encarnación visible, crisálida de todo trabajo humano» (Marx, 1999, p. 82) porque se ha derivado de la propia mercancía. Más precisamente, las características que distinguen al equivalente derivan de la propia mercancía que expresa su valor en él:

(...) cuando la mercancía A (el lienzo) expresa su valor en el valor de uso de la mercancía heterogénea B (la chaqueta) *imprime* a esta última una *forma peculiar* de valor, la del equivalente» (Marx, 1999, p. 68; énfasis agregado).

El equivalente adquiere así propiedades que lo distinguen de la forma relativa. Es un valor de uso que se convierte en la forma en que se expresa su contrario, el valor; es producto del trabajo concreto, pero sirve para expresar el trabajo abstracto; es resultado de un trabajo privado pero encarna trabajo directamente social. Ninguna de estas pecu-

renia a una propiedad individual o poseída por un agente, sino a una interrelación de elementos materiales y simbólicos que puede permitir la emergencia de un acto. La agencia retoma, a su vez, la concepción de *poder* formulada por Michel Foucault (1977, p. 114): «no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias». Por ende, como resalta José Enrique Ema López (2004), el poder precede al agente o sujeto, participando en su producción sin por ello ser una mera expresión estructural externa al mismo.

Asimismo, la agencia no implica sujetos dóciles o «posmodernamente» disueltos, sino que exige considerar analíticamente los diversos tipos de *reflexividad* inmanentes en los actos cotidianos, en los que se entrecruzan permanentemente la *conciencia práctica* (analizada por la fenomenología social, el interaccionismo simbólico y la etnometodología), la *conciencia discursiva* (estudiada por la lingüística y la semiótica) y lo *inconsciente* (abordado por el psicoanálisis) (Giddens, 2003).

De esta manera, es posible repensar las *identidades* -superando los esencialismos estructuralistas o subjetivistas- como estratégicas y posicionales, como procesos de *identificación*, adhesión, sujeción y articulación narrativa (no unilateral) a normas y discursos, en los que siempre hay «demasiado» o «demasiado poco», pero nunca una proporción adecuada, una totalidad cerrada (Hall, 2003).⁶

Finalmente, la categoría de agencia remite a la noción de *potencia*, como lo otro del poder que lo desborda permanentemente, como apertura de lo *posible* en la acción hacia una novedad *imposible*:

La agencia es, por tanto, la posibilidad de escapar a la norma para tratar de fundar otra regla. Esta fundación será nuevamente una posibilidad de

⁶ «Las identidades son las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre «sabe» (en este punto nos traiciona el lenguaje de la conciencia) que son representaciones, que la representación siempre se construye a través de una «falta», una división, desde el lugar del Otro, y por eso nunca puede ser adecuada –idéntica- a los procesos subjetivos investidos en ellas. La idea de que una sutura eficaz del sujeto a una posición subjetiva requiere no sólo que aquel sea «convocado», sino que resulte investido en la posición, significa que la sutura debe pensarse como una articulación y no como un proceso unilateral, y esto pone firmemente la identificación (...) en la agenda teórica» (Hall, 2003, pp. 20-21)

(...) proceso mediante el cual los individuos obtienen control sobre sus decisiones y acciones relacionadas con su salud; expresan sus necesidades y se movilizan para obtener mayor acción política, social y cultural para responder a sus necesidades, a la vez que se involucran en la toma de decisiones para el mejoramiento de su salud y la de la comunidad (OMS, 1998).

A nuestro entender, esto da cuenta de una concepción incompleta del empoderamiento, orientada hacia el cambio de las prácticas de los individuos, considerados como ya constituidos (desde una definición esencialista), y a los que sólo hay que orientar para que obtengan el control sobre sí mismos. Por otro lado, se considera a las «necesidades» como dadas, en lugar de entenderlas como productos históricos, sociales y culturales. De esta manera, las propuestas de «mayor acción política» se presentan como desconectadas y posteriores al proceso de constitución de las identidades y necesidades de los sujetos.

Las categorías sobre las que reflexionamos nos abren la posibilidad de incorporar una segunda dimensión fundamental para la investigación y las políticas en promoción de la salud: la *reflexividad* de los individuos sobre las condiciones intersubjetivas de producción de los discursos, las normas (expresados en la información) y sus prácticas. Así puede comenzar a superarse la dicotomía entre información y prácticas, propiciando la captación y el despliegue de la multiplicidad de experiencias subjetivas desde las cuales ambos momentos se resignifican y transforman mutuamente.

Desde esta perspectiva, las biografías personales se convierten en una permanente e imprevisible tarea para la que los agentes deben emplear su reflexividad. La posibilidad de relatar la propia vida depende del procesamiento de información contradictoria, el diálogo, la negociación y el compromiso en los espacios y tiempos sociales que el individuo atraviesa cotidianamente (Beck, 2003).

Esta definición de reflexividad se encuentra asociada a la concepción de Anthony Giddens sobre la *agencia*.⁵ Dicha categoría no hace refe-

⁵ «No denota las intenciones que la gente tiene para hacer cosas, sino, en principio, su capacidad de hacer esas cosas (que es aquello por lo cual agencia implica poder). Agencia concierne a sucesos de los que un individuo es el autor, en el sentido de que el individuo pudo, en cada fase de una secuencia dada de conducta, haber actuado diferente-mente» (Giddens, 2003, p. 46).

liaridades, o notas distintivas del dinero, ha sido agregada; todas ellas están vinculadas orgánicamente con el concepto mismo de valor y se deducen de él.

A su vez la forma simple del valor –que constituye la primera identidad– se despliega, esto es, pasa al momento de la diferencia. El valor de una mercancía es expresado en este momento «en otros innumerables elementos del mundo de la mercancía», de manera que por primera vez el valor se manifiesta como auténtica gelatina de trabajo humano indiferenciado (Marx, 1999, p. 77). Pero a este momento del despliegue, de la diferencia, le seguirá la vuelta a la unidad,⁹ que es cuando todas las mercancías expresan su valor en una única mercancía, que por eso mismo pasa a ser dinero. Sin embargo ya no se trata de una unidad inmediata, sino de una unidad que contiene los momentos anteriores, *como momentos superados*. En cada cotización del precio de una mercancía reaparece la figura de la forma simple del valor; y la expresión relativa desplegada del valor es la forma específica en que se manifiesta el valor de la mercancía dinero (Marx, 1999, p. 116). El dinero es la superación de los momentos anteriores del desarrollo; este proceso es expresado mediante la figura del *aufheben*, del «superar conservando» hegeliano.

De esta manera hemos llegado a una identidad concreta (tiene la mediación como su pasado lógico y fundamento), ya que el dinero «existe ahora fuera de la mercancía y junto a ella» y «ha alcanzado una existencia independiente» de la mercancía, «una existencia que se ha vuelto autónoma» (Marx, 1989, p. 121). El dinero ahora aparece como *sujeto* frente a los valores de cambio de la mercancía. Y como sujeto tendrá auto-actividad, desarrollo. Partiendo de la identidad lograda habrá despliegue y vuelta hacia sí a través de sus diversas funciones. Y sólo a través de todo este proceso podrá captarse su concepto.

⁹ En Astarita (2006) desarrollamos con mayor extensión la cuestión de las contradicciones en que se incurre cuando toda mercancía pretende cumplir el rol del equivalente. Marx se refiere a esta cuestión también en el capítulo 2 de *El Capital*. El tema es de vital importancia para la crítica a la idea neoclásica de la economía «real», o de trueque generalizado.

El dinero en sus funciones

I. Medida de valor, momento de la identidad

Tenemos entonces el primer escalón en el concepto del dinero. Es el valor que ha alcanzado una existencia autónoma, es encarnación del valor. Es un resultado, o sea, tiene la mediación en su pasado, pero en este punto se convierte en un nuevo inmediato. Y este inmediato volverá a desplegarse a partir de este punto alcanzado, que es el primer momento, la primera función del dinero, medida de valores. Es una función que *enlaza directamente con su concepto*, que se explica por él, y debe estar en primer lugar porque es la condición *sine qua non* para la existencia de la mercancía. Por este motivo esta función ya está presentada en la explicación de la forma del valor. La explicación del capítulo 3 de *El Capital* de la función del dinero como medida de valor es una profundización de ésta:

La primera función del oro consiste en proporcionar al mundo de las mercancías el material para la expresión de su valor, o bien en representar los valores mercantiles como magnitudes de igual denominación, cualitativamente iguales y cuantitativamente comparables. (...) En cuanto medida de valor, el dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente de las mercancías: el tiempo de trabajo (Marx, 1999, p. 115).

No se trata de un simple numerario, sino de una mercancía *particular* que se ha constituido en la expresión *general* del valor, y lo ha fijado, cristalizado. Ha pasado a encarnar valor, y las mercancías

(...) sin que intervengan en el proceso, encuentran ya pronta su propia figura de valor como cuerpo de una mercancía existente al margen de ellas y al lado de ellas (Marx, 1999, p. 113).

Hemos explicado en Astarita (2005) cómo en la actualidad esta encarnación del valor a través del billete mantiene una relación simbólica compleja con el oro (relación que ya se encontraba en época en que Marx escribía), pero lo importante ahora es enfatizar que es esta función del dinero –precisamente la que la economía neoclásica relega a segundo plano– la que fundamenta el resto de las funciones. Sólo si el dinero es encarnación de valor, y por lo tanto expresión de valor, puede cumplir las otras funciones.

El precio es el valor de cambio de las mercancías expresado en un único equivalente. Por lo tanto en este primer momento el dinero «sirve como

previos a la sociedad sino como productos de ella que, a la vez, posibilitan su transformación así como su historicidad. Están constituidos por la sociedad, al mismo tiempo que le dan materialidad y participan en su recreación.

Desde estas definiciones podemos decir que la concepción sustancialista del sujeto tiende a colocar a las prácticas de los mismos como repeticiones de normas construidas y legitimadas por las instituciones y transmitidas como información normativa. De esta manera, tienden a naturalizar dichas normas –ocultando su carácter histórico y arbitrario– y a imponerlas desde afuera –*heteronomía*–. Frente a esta dimensión de las instituciones, Castoriadis retoma la categoría de *autonomía* como posibilidad de los sujetos de reflexionar sobre sus relaciones co-constitutivas con las normas sociales que, si bien emanan de instituciones que tienden a reproducirlas, pueden ser desnaturalizadas por los individuos, quienes pueden también recrearlas, disputando sus significados.

A partir de facilitar el acceso de los sujetos a la autonomía, se logra recuperar la dialéctica entre sus prácticas y la información. De esta manera, se apropian reflexivamente de la información que necesitan y con ella resignifican y/o modifican sus prácticas. Las mismas dejan de estar autocentradas para convertirse en actos reflexivos que parten del reconocimiento de los otros –sujetos e instituciones– como momentos fundamentales, aunque no determinantes, en su generación y cambio.

Como expresa Castoriadis, la búsqueda de esta autonomía –horizonte nunca alcanzable totalmente– sólo puede darse a partir de la transformación de las instituciones que co-constituyen a los individuos en todos los momentos de su vida. Desde aquí podemos repensar el sentido de las políticas de promoción de la salud, buscando dirigir las a la recreación de instituciones que propicien la autonomía de los sujetos. En esta interacción entre instituciones y sujetos autónomos, los mismos van reapropiando y redefiniendo su salud de modo integral. Los proyectos de promoción de salud deben tener como objetivo fundamental lograr un anclaje institucional que permita su sustentabilidad en el tiempo, como un espacio permanente para la deconstrucción de las normas, abriendo la posibilidad para su recreación desde los individuos.

A partir de aquí podemos abordar críticamente la definición de *empowerment* –traducido como *empoderamiento*– de la Organización Mundial de la Salud:

No es casual que la escuela esté sufriendo el parcial abandono de los sectores populares y de los sectores medios, ya que para ellos representó una vía de mejora social, hoy obstruida. Asimismo, la relación con la escuela se encuentra condicionada por el marco social en que se inserte la familia de origen: no es igual pertenecer a las clases populares que a las medias y, mucho menos, a las altas y, a su vez, el nivel de educación formal alcanzado por cada familia contribuirá a la *reproducción* de su posición social (Bourdieu y Passeron, 1981).

Como sintetiza Rossana Reguillo (2004), ante la evidencia actual de las consecuencias negativas de estas transformaciones en el proceso de socialización de los jóvenes, surgieron dos perspectivas fundamentales para su abordaje teórico y político. Por un lado, continuando con el mandato clásico a constituirse como individuos desde de las instituciones modernas –especialmente la escuela y el trabajo–, se postula que los jóvenes deben incorporarse a las mismas «a como dé lugar». De esta manera, no se problematizan las relaciones de fuerza, la reificación de los imaginarios efectivos al interior de las instituciones y su imposición a los sujetos.

Otro enfoque teórico-político dominante -que muchas veces se complementa con el anterior-, se desliza «hacia una conceptualización del sujeto joven centrada en el placer, en el nomadismo (como un valor epocal) y en prácticas que no parecerían tener otra razón de ser que la perpetuación indefinida de un goce sin tiempo y sin espacio» (Reguillo, 2004, p. 51). Según la autora, esta «desdramatización de las expresiones juveniles» genera una sobreatención en el carácter tribal y/o grupal de las construcciones identitarias, en detrimento de las dimensiones sociales e institucionales de las mismas. De esta manera, se invisibiliza la participación conflictiva –política- de los jóvenes en las diversas instituciones sociales, negándoles su capacidad de agencia reflexiva y contribuyendo -por otra vía- a la reproducción de su heteronomía.

3. Recuperando la dialéctica entre sujetos e instituciones

Retomando las definiciones hegelianas del sujeto, Castoriadis (1997) analiza la construcción social del sujeto como un producto histórico a través del cual la *psique* (unidad psíquica) es constreñida a abandonar su mundo inicial y a orientarse hacia objetos y reglas que están socialmente instituidas. Por ende, los individuos no pueden pensarse como

dinero puramente figurado o ideal» (Marx, 1999, p. 117). No hace falta que el poseedor de la mercancía posea efectivamente el dinero para ponerle el precio.

Su determinación [de las mercancías] de precio es su transformación sólo ideal en el equivalente general, una equiparación con el oro que aun queda por realizar (Marx, 1980, p. 53).

Se trata de una *instancia preparatoria* para la verdadera circulación, ya que en sus precios las mercancías sólo se han transformado idealmente en dinero, o se han transformado en dinero puramente imaginario (ídem). Por eso la transformación debe aún efectivizarse; en este primer momento todavía es «en sí»; debe desplegarse, salir de sí misma, y esto sucederá en la circulación. «En sí» alude a lo que está implícito, latente, y a su vez encierra posibilidades; significa que está latente el impulso al cambio, por un lado, y a su vez la posibilidad o no de que éste se concrete, de que en el mercado se valide el tiempo de trabajo privado contenido en la mercancía. Por eso dice Marx que en la existencia del valor de cambio como precio

está latentemente implícita la necesidad de la enajenación de la mercancía a cambio de oro contante y sonante, la posibilidad de su no enajenación, en suma, toda la contradicción que surge del hecho que el producto es mercancía (...) (Marx, 1980, p. 55).

De esta manera este momento del valor de cambio encierra en sí mismo el pasaje al siguiente momento, al reino de la circulación, a la función del dinero como medio de cambio. De nuevo vemos un pasaje que no es forzado. Por el contrario, somos llevados a él por la misma dialéctica del proceso, porque ese momento superior está contenido en el primero. La secuencia de los momentos lógicos no tiene nada de arbitrario; es un hecho real y elemental (aunque desconocido para la literatura económica ortodoxa) que a las mercancías, antes de concurrir al mercado, hay que ponerles un precio. Los momentos dialécticos por esto mismo están expresando *estructuras lógicas de la realidad*. En otros términos, la teoría de Marx establece el valor del dinero a partir de una relación social definida, de manera que la función de circulación se estudiará bajo el supuesto de que el *valor* -del dinero y de las mercancías- *está conceptualmente definido*. En ese sentido la circulación será el ámbito de la validación, pero no de «generación» del precio (= valor en la teoría neoclásica y keynesiana) y *menos aún de generación del «valor del dinero»* (como sostiene la teoría cuantitativa). *El dinero tiene valor y*

las mercancías llegan al mercado con un precio tentativo. De manera que no se sostiene la idea, absurda pero ampliamente extendida, de que el precio de las mercancías surge de la confrontación entre la masa de dinero en circulación y la masa de mercancías.

Como ya hemos señalado, desde el punto de vista del desarrollo dialéctico estamos entonces en el momento de la identidad, de la unidad, ya que en sus precios las mercancías expresan sus valores a través de una forma *unitaria y universal*. Es la determinación del dinero como unidad.

La determinación principal del precio [es]... la unidad» (Marx, 1989, p. 142). «El valor de cambio de las mercancías, así expresado como equivalencia general... en una única equiparación de las mercancías con una mercancía específica, es el precio (Marx, 1980, p. 51).

Y aunque el dinero en esta función sólo es necesario como unidad imaginaria, por otra parte su existencia material es esencial porque proporciona la base para esa unificación en la expresión de los valores de cambio, en tanto existe como un cierto cuanto de dinero.

Naturalmente, este aspecto de la unidad no se pierde cuando los billetes de curso forzoso pasan a fungir como signos de valor, exista o no convertibilidad legal al oro. La referencia unitaria al dinero en su existencia real se mantiene; esto es, los billetes no tienen valor como «reflejo» del valor de las mercancías (como piensa la escuela moderna de la Regulación); por el contrario, constituyen signos de valor por su referencia al oro. O, en sentido más moderno, a las monedas que actúan como dinero mundial; que a su vez nunca rompen totalmente su referencia última al oro. Un hecho que no depende, insistimos en ello, de las disposiciones legales, sino de la ley económica que constituye al dinero:

Si el papel recibe su denominación del oro y de la plata, la convertibilidad del billete, es decir, la posibilidad de cambiarlo por oro o plata sigue siendo la ley económica, diga lo que diga la ley jurídica. Así, un tálero prusiano de papel, a pesar de ser legalmente inconvertible, sería depreciado de inmediato si en el tráfico habitual valiese menos que un tálero de plata, es decir, si no fuese prácticamente convertible (Marx, 1980, p. 69).

Observemos también que en este momento el dinero pretende ser autónomo, es lo simple indiferenciado. En cuanto encarnación de valor –sea en el oro o en el billete que es signo de valor- aparece como un inmedia-

Sin embargo, simultáneamente, las transformaciones en la *sociedad salarial* erosionaron la densidad de la integración social, ensanchando las áreas de *vulnerabilidad* de los sectores medios y de *desafiliación* de los cada vez más –en cantidad, profundidad y heterogeneidad- *po-bres o excluidos*. A partir de estas profundas metamorfosis de la *cuestión social* –consolidadas durante la década de 1990-, como resultado de la pérdida de regulaciones colectivas, se fue expandiendo un *individualismo negativo*, «un individualismo por falta de marcos y no por exceso de intereses subjetivos» (Castel, 1997, p. 472). En lugar del desarrollo de sus tres tipos de reflexividad, crecientes poblaciones de las sociedades de riesgo –sobre todo en los países denominados periféricos, como los latinoamericanos- disminuyeron sus posibilidades de constituirse como seres genéricos.

Desde la experiencia de la sociedad argentina, Marcelo Urresti (2000) señala que los más afectados por esta tensión de la segunda modernidad, por cuestiones que hacen a cierta debilidad relativa, son los jóvenes. Con una inserción laboral precaria –cuando la obtienen- con salarios más bajos que los que ganan los mayores cuando hace la misma tarea, con trabajos de baja calificación o nulo atractivo, con escasas posibilidades de crecimiento, la mayoría de los empleos que obtienen los jóvenes funcionan más como necesidades dolorosas que como medios de realización personal.

En este contexto de crisis de integración social, se multiplican y acentúan las distancias entre las diversas experiencias vitales de los jóvenes, atravesadas por las múltiples condiciones sociales y de género. Desde las mismas debe entenderse el creciente índice de abandono del sistema educativo de los sectores populares y medios. A pesar de que en los últimos años siguió creciendo la proporción de jóvenes que atraviesan la escuela media entre los 13 y 19 años, también aumentaron los índices de repitencia y deserción escolar en dicha franja etaria.

Complementario con el factor ambiente de exclusión, actúa cierta lejanía existente entre la escuela y la cultura juvenil tal como está tomando forma en la actualidad. La pérdida de eficacia de la escuela sobre los alumnos radica en la crisis de sentido que afecta a la institución en el contexto histórico y social de fin de siglo: se va desmoronando como parte del gran articulador social centrado en el eje trabajo-estudio.

sentido y cohesión a la red de símbolos y rituales de las instituciones en las que participan. En dicho proceso de creación, se manifiestan y enfrentan diversos intereses de acuerdo a las múltiples posiciones y miradas mutuamente diferenciadas al interior de las mismas.

Aquí es donde Castoriadis plantea el problema de la *alienación*, retomando los conceptos de fetichismo y reificación. Los grupos dominantes dentro de las instituciones buscan perpetuar su posición, congelando las significaciones de las redes simbólicas que la atraviesan para evitar todo posible cambio. De esta manera, generan la autonomización de los imaginarios efectivos con respecto a la praxis social en la que se originaron, por lo que los individuos ya no los reconocen como su propio producto y se les terminan imponiendo a los sujetos como finalidades y normativas fetichizadas, totalmente ajenas e incuestionables – *heteronomía*–.

2. Paradojas de la segunda modernidad: jóvenes como síntomas

Como sintetiza Maristella Svampa (2000), las transformaciones recientes de la denominada «sociedad de riesgo» o «segunda modernidad» (Beck, 2003) profundizaron las tensiones entre la des-sustancialización de los sujetos y su reificación - heteronomía. Durante el siglo XX, la emergencia y consolidación de los llamados regímenes de Estado de bienestar terminaron, por un lado, de romper los lazos tradicionales y/o comunitarios que otorgaban previsibilidad a las biografías de los individuos y, simultáneamente, profundizaron sus lazos de dependencia con las diversas instituciones que se fueron constituyendo durante este período (Beck, 2003; Castel, 1997; Rosanvallon, 1995).

De esta manera, a partir de las profundas transformaciones económico-sociales, políticas y tecnológicas que, desde mediados de la década de 1970, fueron descomponiendo a los «sociedades salariales» y conformando las actuales «sociedades de riesgo», los sujetos se encuentran, como nunca antes, «obligados a individualizarse» (Beck, 2003). Las biografías personales se convierten en una permanente e imprevisible tarea para la que los agentes deben emplear diversos tipos de *reflexividad*: a) *institucional*, apropiación de los saberes a la luz de nuevas informaciones; b) *experiencial*, justificación discursiva de las decisiones y opciones vitales y c) *estética*, uso reflexivo de los diversos medios estéticos en la regulación de la propia vida (Svampa, 2000).

to que pasa al segundo momento, el de la diferencia, la pérdida de identidad.

II. Medio de circulación, momento de la diferencia

La segunda función del dinero es ser medio de circulación; ahora es puro medio:

En esta determinación de puro medio de circulación, la determinación del propio dinero consiste sólo en esta circulación que él efectiviza en tanto su cantidad está predeterminada (Marx, 1989, t. 1, p. 144).

El dinero, que en esta función debe existir realmente, se despliega. Estamos en el momento de la diferencia, en primer lugar, porque vuelve a aparecer la diferencia entre el valor de uso y el valor, pero esta vez en la forma de la oposición entre mercancía y dinero.¹⁰ Efectivamente, la circulación

(...) suscita un desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero, una antítesis externa en la que aquélla representa su antítesis inmanente de valor de uso y valor. En esa antítesis las mercancías se contraponen como valores de uso al dinero como valor de cambio (Marx, 1999, p. 128).

El momento de la diferencia también se manifiesta en que el «organismo social de producción», que implica «un sistema de dependencia multilateral», se estructura como un sistema de productores privados *independientes*, de miembros *dispersos*, de manera que el proceso de producción y las relaciones entre los productores se convierten en independientes de ellos mismos (Marx, 1999, p. 131). A su vez, lo que en el intercambio directo de productos era un acto único se *desdobla* ahora en compra y venta; el productor también *se diferencia* porque se enfrenta como vendedor a un comprador, y como comprador a un vendedor. Y es a partir de esta diferenciación que se desarrolla

(...) toda una serie de vinculaciones sociales de índole natural, no sujetas al control de las personas actuantes (Marx, 1999, p. 137).¹¹

Por eso Marx sostiene que la circulación

(...) *escinde*, en la antítesis de venta y compra, la identidad directa existente aquí entre enajenar el producto del trabajo propio y adquirir el producto del trabajo ajeno (ídem, p. 138; énfasis añadido).

¹⁰ Este es aspecto lo destaca Smith (1990).

¹¹ En este pasaje «natural» debe entenderse como «objetivo».

Pero esta autonomización nunca es completa, porque *el momento de la identidad no se pierde*; si la autonomización de la venta y compra se prolonga más allá de cierto punto, esto es, si a las ventas no le siguen compras, «la unidad interna se abre paso violentamente, se impone por medio de una crisis» (ídem). Sin embargo en esta etapa del análisis prevalece la diferencia, la escisión, que adquiere toda su expresión en el hecho que en la venta se produce el «salto mortal de la mercancía». Es el que encierra la posibilidad de la crisis –o sea, de la prolongación de la ruptura- y también del desarrollo de las formas aparentes.

La diferencia también se evidencia en que se produce un «constante alejamiento del dinero de su punto de partida», ya que en el curso de la circulación el dinero siempre se está escapando de las manos de su poseedor originario. En este sentido es *currency* o, como se diría en términos modernos, es flujo.¹² Es este movimiento *el que genera la ilusión de que es el dinero el que mueve las mercancías*; lo que se manifiesta, incluso modernamente, en las más extravagantes explicaciones sobre las crisis.¹³ Pero en realidad es el movimiento de las mercancías el que está en el origen del movimiento del dinero.

(...) aunque el movimiento del dinero no sea más que una expresión de la circulación de mercancías, ésta se presenta, a la inversa, como mero resultado del movimiento dinerario (Marx, 1999, p. 141).

Esta dialéctica de unidad-diferencia se manifiesta también en la determinación de la cantidad de dinero que circula, ya que son los cambios en el valor del dinero, o sea, los cambios que se relacionan con su función de medida de valor (con el momento de la identidad) los que determinan variaciones en la masa de medios de circulación. Aunque para el pensamiento vulgar la relación está invertida, ya que la masa de medios de circulación se le aparece como la determinante del valor. Y esta dialéctica se expresa, por supuesto, en la velocidad del dinero. Es que en la

¹² Muchos teóricos que analizan el fenómeno monetario en base a las oposiciones rígidas piensan que el dinero es sólo flujo; y otros que sólo es stock. En particular esta oposición rígida, de nuevo producto del entendimiento, ha dado lugar a fuertes paradojas en el pensamiento keynesiano.

¹³ Por ejemplo según Friedman las crisis son provocadas por malos manejos de la política monetaria. Durante la crisis argentina de 2001 algunos pensaban que la raíz del problema era la falta de liquidez, de circulante; por eso también pronosticaron, cuando se creó el patacón, que la crisis se solucionaba.

ducción de un mundo reificado y sus potencialidades para desnaturalizarlo y recrearlo críticamente, las condiciones sociales e instituciones generan una distribución desigual en las posibilidades de acceso a cada una de ellas.⁴

Para comprender esta diferenciación en las formas de construcción identitaria será fundamental –como lo señalaron numerosos autores durante el siglo XX-, analizar sus vinculaciones con la dialéctica de las *instituciones*. Con este objetivo, Cornelius Castoriadis (1983) realiza una crítica a dos tipos de reduccionismos que subordinan a las instituciones a lógicas que les son externas. Por un lado, en el «funcionalismo clásico» se las subsume a los fines racionales específicos que cumplen dentro del conjunto del sistema social, como si dichos fines les antecederan, reclamando sus intervenciones. Por otro lado, desde el marxismo «ortodoxo o vulgar» se coloca a las instituciones en una *superestructura* sustentada por una *estructura* de relaciones y medios de producción, que les imprimirían su «lógica» primera.

Como posición superadora de ambas, el autor plantea que las instituciones deben entenderse dentro de una *red de símbolos* social e históricamente construidos. Toda institución se organiza a través de rituales cargados de significados que nunca pueden reducirse a racionalidades extrínsecas que los congelarían. Sin embargo, como veremos más adelante, estas visiones reduccionistas expresan el esfuerzo permanente de los sectores dominantes para reificar las redes simbólicas de las instituciones, imponiendo y reproduciendo sus intereses particulares dentro de las mismas.

Asimismo, siguiendo a Castoriadis, dichos significados, si bien deben responder a los condicionamientos históricos, racionales y simbólicos de la sociedad en la que se encuentran, se originan en la arbitrariedad, la indeterminación del *imaginario radical*. Los sujetos utilizan permanentemente los materiales simbólicos que les provee su medio socio-histórico para crear un *imaginario efectivo*: las significaciones que le dan

⁴ Es importante aclarar que dichas dimensiones del ser genérico, como toda categorización analítica, no deben confundirse con los sujetos reales, es decir, deben entenderse como tipos ideales que nos permitan captar procesos dialécticos, no estados sustanciales. Son expresiones tendenciales de los procesos político-simbólicos alrededor de los cuales, en cada fase de los regímenes sociales de acumulación, se busca a reproducir y/o disputar las posiciones de los sujetos en el espacio social.

intersubjetivo. Por ello, las disputas teórico-políticas en torno a la subjetividad en los distintos momentos de la modernidad se dirigirán a la crítica de lo instituido, lo naturalizado, abriendo nuevas direcciones es su inexorable destino de «devenir otro consigo misma».³

Sin embargo, como Hegel (1993) anunciará en sus *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* y luego desarrollará Karl Marx desde sus obras de juventud, el mismo movimiento de la modernidad que deshizo todo lo sólido construirá nuevos muros que acotarán –o anularán- las posibilidades de autodespliegue de los sujetos. De esta manera, como sintetizará Marx (1998, p. 89), el modo de producción capitalista, por su propia dialéctica, se presenta ante los sujetos como

la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales [que, en realidad,] no es más que una relación social determinada entre aquellos. (...) A esto es a lo que yo llamo *fetichismo* bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.

Las consecuencias de este fenómeno en los campos político y cultural fueron estudiadas a principio del siglo XX por György Luckacs, integrando el legado marxista a sus estudios con George Simmel y Max Weber. En *Historia y conciencia de clase*, Luckacs (1985) estudia el proceso de fetichización en distintas esferas de la vida cotidiana, dándole el nombre de *reificación*: los códigos culturales sufren un proceso de empobrecimiento, de reducción en su significación, de corrupción, de cuantificación, de conversión en mercancías.

Ágnes Heller (1994), discípula del filósofo austriaco, retoma las consecuencias de este proceso de alienación, analizando en las diversas esferas de la vida cotidiana, dos tipos de experiencias cada vez más diferenciadas en la construcción de las identidades: el *particular* y el *individuo*. Mientras el primero se encuentra encerrado en la pura reproducción inmediata de sus condiciones de vida sin poder establecer una distancia crítica con respecto a ellas; el individuo, desde una apertura en los niveles de su ser ético, estético, filosófico y, fundamentalmente, político, puede reconocerse como ser genérico, estableciendo una mediación creativa con su existencia. Si bien estas dos dimensiones hacen alusión a la tensión presente en el sujeto moderno entre la mera repro-

³ Para una contextualización histórico-filosófica y síntesis de estas posiciones, ver Dri (2002).

velocidad del dinero se manifiesta «*la unidad fluida*» de la compra y la venta, así como también en su reducción

(...) se pone de manifiesto el hecho de que esos procesos *se disocian*, se vuelven *autónomos* y *antagónicos*, el hecho del estancamiento del cambio de formas y, por consiguiente, del metabolismo (Marx, 1999, p. 147; énfasis añadido).

La diferenciación afecta al dinero mismo, transformándolo en *currency*, en mera *presencia evanescente*, al punto que puede ser reemplazado por signos. En este respecto el primer paso ocurre cuando el contenido áureo no coincide con la apariencia áurea. Paulatinamente la diferencia se profundiza de manera que la moneda se convierte en un símbolo de su contenido oficial (Marx, 1999, p. 153). Y surge así la posibilidad de sustituir el dinero metálico por símbolos, por representantes:

El hecho que el propio curso del dinero *disocie* del contenido real de la moneda su contenido nominal, de su existencia metálica su existencia funcional, implica la posibilidad latente de sustituir el dinero metálico, en su función monetaria, por tarjetas de otro material, o símbolos (Marx, 1999, p. 153; énfasis añadido).

De nuevo aparece la escisión. «La existencia monetaria del oro se *escinde* totalmente de su sustancia de valor» (ídem, p. 154; énfasis añadido). Ahora tenemos signos monetarios, billetes de papel de curso forzoso que se relacionan al oro. Los billetes a su vez tendrán sus correspondientes «uniformes nacionales».¹⁴ Estos billetes de papel son entonces *formas particulares* que adquiere el dinero, referenciados a Estados particulares. El dinero adquiere «una existencia funcional» que «absorbe su existencia material» (ídem, p. 157); funciona como «signo de sí mismo y por lo tanto también puede ser sustituido por signos» (ídem, 157-8). *La identidad se ha perdido, y será necesaria la vuelta a la unidad*. Por eso también el verdadero fundamento del medio de circulación estará en esta «vuelta» hacia la identidad, que constituirá el tercer momento del proceso. Es que no existe posibilidad de que el dinero permanezca de manera completamente autónoma en este segundo momento de la diferencia, como presencia evanescente, como mero flujo (ver *infra*). Entre otras razones porque la función del dinero como medio de circulación dará lugar a la función (propia del tercer momento)

¹⁴ «... el dinero, en cuanto moneda, adquiere un carácter local y político, habla distintas lenguas nacionales y viste los uniformes de distintos países» (Marx, 1980, p. 95).

del dinero como medio de pago. De esta manera la teoría de Marx pondrá al desnudo la unilateralidad de los poskeynesianos que consideran al dinero sólo como flujo. El estado de flujo expresa un momento; pero no puede permanecer en él en tanto la encarnación del valor exige «reposo», aquietamiento del devenir.

La función del dinero como medio de pago a su vez dará lugar a la creación de nuevos medios de circulación, los créditos que se monetizan. En este punto se presenta un problema, porque la lógica de la exposición exige que los créditos monetizados sean explicados en el punto en que se trata la función del dinero como medio de pago. Precisamente ésta constituye una diferencia fundamental con la teoría cuantitativa que no diferencia las lógicas distintas que rigen la circulación del billete de curso forzoso y la circulación de los instrumentos crediticios. Pero por otra parte estos instrumentos de crédito que se monetizan suman a la masa de medios de circulación, y por lo tanto deben ser tenidos en cuenta como otra determinación de la circulación.

Estos medios de circulación cuya génesis se encuentra en la función del dinero como medio de pago, contribuyen a acentuar el carácter de «variedad», a poner de relieve la cantidad de *formas particulares* que el dinero, el equivalente universal, puede adquirir en la circulación, en el momento del «estar en lo otro», de la diferencia. En este momento de la diferencia todo parece dinero: billetes de curso forzoso, cheques, letras de cambio, pagarés, sobregiro bancario, tarjetas de débito y crédito. Pero esta ilusión no podrá mantenerse.

III. La función del dinero como dinero, momento de la unidad concreta

En la segunda función parece que la identidad del dinero se ha perdido. El dinero es muchos particulares que circulan. El pensamiento común proclama entonces que «todo» (dinero plástico, billetes, cheques) es dinero. Pero el momento de lo particular a su vez es superado; el dinero «vuelve a sí mismo», se convierte en una unidad que es *la unidad de la unidad y la diferencia*. Esto sucede en la última función del dinero que, extrañamente para un capítulo dedicado al dinero y sus funciones, Marx titula «dinero», y se divide en tres determinaciones funcionales: medio de atesoramiento, medio de pago y dinero mundial. Sin embargo el título de esta función →dinero← no parecerá extraño si lo concebimos seña-

reflexividades y y sus vinculaciones con las *instituciones*. En un segundo momento, releemos dichas categorías en torno a algunas características de las experiencias actuales de los jóvenes en relación a las instituciones educativas. Finalmente, formulamos algunas propuestas analíticas y prácticas a partir de experiencias de promoción de la salud que estamos desarrollando desde hace dos años con jóvenes en escuelas medias públicas.

1. Tensiones del sujeto moderno: entre la des-sustancialización y la reificación

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto* (Hegel, 1992, p. 15).

Con estas pocas palabras, Georg W. Friedrich Hegel sintetiza la principal ruptura cosmovisiva entre el mundo antiguo-medieval y el moderno: el ser, la verdad, ya no será aprehendida y expresada –tanto en la teoría como en la práctica– como *sustancia* sino como *sujeto*. Parado desde el momento de consolidación–expansión de las profundas transformaciones económico-sociales, políticas y culturales desarrolladas por la revolución burguesa, el filósofo alemán manifiesta la inexorable *des-sustancialización*, es decir, des-objetualización de todo lo conocido, dejando al descubierto su carácter humano, social. De esta manera, como luego reafirmará Marx (1992, p. 46), «todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás».

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma (Hegel, 1992, pp. 15-16).

Aquí queda clara la contraposición que Hegel realizará entre la definición antigua-medieval de la sustancia, lastrada de objetualidad –lo que *es-* y su conceptualización del sujeto como *movimiento dialéctico*. Según esta concepción, las identidades ya no estarán dadas desde afuera –por tradiciones, religiones o pertenencias comunitarias– sino que serán un eterno trabajo de auto(re)definición, a partir de las múltiples y conflictivas relaciones de los sujetos con su entorno fundamentalmente

mente, excluyendo otras posibles estrategias comunicativas que, al no estar cerradas de antemano, le den un espacio a la diversidad de identidades y experiencias en relación a dichas infecciones.

A nuestro entender, la escasa correspondencia que tienen muchas de dichas acciones con las problemáticas de salud que pretenden afrontar se debe, en buena medida, a la falta de problematización de la disociación entre práctica e información presente en las mismas. En la base de este dualismo se encuentra la concepción clásica del *sujeto moderno*: individuo racional, autocentrado, escindido (cuerpo/mente). La misma constituye un obstáculo tanto teórico como práctico para la consolidación del paradigma de promoción de la salud en torno a una concepción integral del sujeto.¹

En el presente artículo proponemos reflexionar acerca de la concepción de sujeto presupuesta y reproducida desde los programas que se enmarcan en el campo de la *promoción de la salud*.² Con dicho fin, en primer lugar, retomamos definiciones formuladas por Georg W. Friedrich Hegel y enriquecidas por Karl Marx, Ágnes Heller y otros autores de teoría social contemporánea en torno a los sujetos modernos, sus

¹ En este sentido, si bien las propuestas y experiencias en torno a la promoción de la salud se han multiplicado durante los últimos veinticinco años, la escasa reflexión teórica en torno a las mismas ha dificultado la construcción de sólidos puentes entre prácticas y políticas (Watson y Platt, 2000; de Carvalho- Mesquita Ayres, 2002).

² El paradigma de promoción de la salud se viene conformando desde hace más de tres décadas, enfrentándose con el modelo médico hegemónico desde los siguientes ejes:

- una visión integral de la salud que incluye las dimensiones del bienestar y la equidad;
- compromiso con la salud en tanto derecho humano fundamental;
- consideración de las influencias sociales y medioambientales además de las personales sobre la salud;
- promoción de la responsabilidad social de la salud, es decir, alentar la acción de los sectores público y privado en torno al objetivo de evitar daños a la salud;
- incremento de las inversiones en desarrollo de salud, mediante un enfoque multisectorial;
- consolidación y expansión de la cooperación entre actores sociales en torno a la salud;
- incremento de la capacidad de la comunidad y empoderamiento de los individuos en temas de salud (es decir, concebir a la promoción de la salud por y con las personas, y no hacia ellas);
- asegurar una infraestructura para la promoción de la salud (en particular, a través de trabajar en ámbitos como municipios, cárceles, escuelas y lugares de trabajo) (Kornblit y Mendes Diz, 2004b).

lando el momento en que el dinero se ha recobrado a sí mismo, ha vuelto a la identidad. Se trata del dinero efectivo porque es dinero real el que tiene que estar presente para cumplir la función de medio de atesoramiento, de medio de pago o dinero mundial. En lenguaje de Hegel, estamos en el singular, en la unidad absolutamente autodeterminada, que subsume como momentos superados el universal y el particular. En su función de medida de valores este dinero «contante y sonante» ya estaba contenido, «en forma latente en la medida imaginaria de los valores» (Marx, 1980, p. 137). Como vimos, en su función de medio de circulación su existencia es evanescente, y la función absorbe su existencia real. Ahora, en este tercer momento, es necesaria su presencia «líquida» porque se trata de la encarnación de la riqueza general, pero «en cuanto individuo» (Marx, 1980, p. 113). Es el singular, la unidad absolutamente autodeterminada que es la base, la sustentación que contiene al universal y al particular, al género y la diferencia (Hegel, 1999, § 164). Es el mediador del intercambio que ha sido mediado por los movimientos anteriores.

En su forma de mediador de la circulación sufrió toda suerte de iniquidades, fue recortado y hasta rebajado al nivel de colgajo de papel meramente simbólico. En su condición de dinero se le restituye su esplendor dorado. Se convierte de esclavo en señor (Marx, 1980, pp. 113-4).

En este punto es preciso aclarar que Marx se refiere al oro como la encarnación plena del valor en su forma corpórea. Lo cual no impide que las funciones de «dinero» sean cumplidas también por signos valor que, de todas maneras, *tienen su referencia última en el oro*. Tal es el caso del dólar o el euro en el mercado mundial; el «precio» del oro no es otra cosa que el valor de estos signos de valor, valor que se establece en los hechos en la cotización diaria del oro. Cotización que, no es casualidad, ocurre cotidianamente, todavía hoy, en los mercados monetarios mundiales. Este sentido del oro en cuanto «existencia material de la riqueza abstracta» se refleja en la idea que domina el atesoramiento áureo de los principales bancos centrales: «en última instancia el oro es el único activo que no es pasivo de ningún gobierno».¹⁵ Es en esta identidad, en «su carácter metálico puro» que el oro «contiene, oculta, toda la riqueza material desplegada en el mundo de las mercancías» (Marx, 1980, p. 113).

¹⁵ Véase Astarita (2005).

Esta vuelta a la identidad, a su vez, también se produce sin agregar nada desde afuera, sino simplemente por la misma dialéctica del proceso. Recordemos que el momento de «lo otro» no había suprimido la identidad que nos daba el universal, la representación autónoma del valor que constituye el equivalente general. La identidad estaba implícita y presupuesta siempre, como hemos señalado. Sin embargo en la función del dinero como medio de circulación el universal desaparecía «comido» por los particulares, al punto de ser flujo en constante desaparición. Aunque esta evanescencia está determinada por la identidad, por el hecho que el dinero es encarnación de valor, tiene existencia autónoma e independiente frente a las mercancías. Se trata de una contradicción entre la unidad y la diferencia, entre el carácter de encarnación de valor y el carácter evanescente del dinero. En el estado de circulación esa encarnación de valor se había perdido, al punto que cualquier cosa parecía poder suplantar al dinero (plásticos, promesas de pago, pasivos que se aceptan como circulantes). Pero la contradicción entre el carácter moviente (circulación) y la encarnación del valor representada en el dinero da la posibilidad de que el dinero se atesore, se petrifique, se inmovilice, pase de flujo a stock, aunque ya no como mera encarnación ideal del valor, sino encarnación material, «crisálida áurea» (Marx, 1999, p.159). Y sólo una forma singular –o sus representantes indubitables– pueden ser esta encarnación material. Por eso para el atesoramiento las formas particulares de dinero que parecían ser buenas para la circulación, ya no sirven (¿quién atesora tarjetas de crédito, cheques postdatados, tarjetas de débito?). A su vez esto está indicando que en esta determinación el dinero deja de ser medio y pasa a ser fin.¹⁶

En lo que respecta al dinero en su función de medio de pago, a la hora del *settlement* es necesario de nuevo que exista dinero «cantante y sonante», líquido.¹⁷ Es que en tanto los pagos se compensen, el dinero

¹⁶ Con lo cual encierra la posibilidad del desarrollo de la lógica del capital, del dinero que se valoriza, del proceso que tiene como fin el acrecentamiento cuantitativo del dinero.

¹⁷ El idioma inglés distingue *settlement* de *payment*; en francés también se hace la distinción entre *règlement* y *paiement*. Lamentablemente en el idioma castellano no tenemos dos palabras para expresar la diferencia entre *settlement-règlement*, por un lado, y *payment-paiement* por el otro. «Pagar», en este segundo sentido, es el acto por el cual una mercancía cambia de mano contra una forma cualquiera de deuda privada que se utiliza como signo monetario. Por ejemplo, de esta manera pago cuando entrego un cheque que todavía no ha sido saldado (*settled*). «Pagar» en el primer sentido ocurre

Pablo Francisco Di Leo, Ana Clara Camarotti y
Ana María Mendes Diz

Tensiones del sujeto moderno. Reflexiones desde experiencias de promoción de la salud con jóvenes en escuelas medias

(...) lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal.

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

Introducción

La mayoría de las investigaciones y acciones en el campo de la prevención de enfermedades y la promoción de la salud se centran en la transmisión de información como generadora de cambios en las actitudes y prácticas de los sujetos. Sin embargo, por ejemplo, estudios realizados en los últimos años en Argentina (Kornblit et al, 2004) muestran que, en relación con los adultos, los jóvenes tienen niveles mayores de desinformación tanto sobre las infecciones de transmisión sexual (ITS) como sobre sus vías de transmisión y los modos de protegerse de las mismas. Por otro lado, los jóvenes han adoptado en mayor proporción que los adultos el uso habitual del preservativo, tanto en sus relaciones ocasionales como en las estables.

Estos datos manifiestan una escisión entre prácticas e información. Tanto en la situación de los adultos como en la de los jóvenes se mantiene esta falta de correspondencia aunque en formas invertidas. A pesar de esto, la mayoría de las acciones de prevención de ITS continúan dirigiéndose hacia la transmisión de información conformada y legitimada científica-

La inquietud, el movimiento constitutivo de la subjetualidad, no está motorizado por lo estrictamente material, por aquello que pueda conseguir mediante ella, es decir, por los fines. La racionalidad del sujeto, por tanto, excede grandemente a lo instrumental. Lo mítico, lo espiritual, es lo que llena de sentido a la acción; sentido sin el cual nos es imposible concebir el hacer. Se nos presenta, entonces, una compleja dialéctica entre la transformación (acción orientada hacia el mundo) y su sentido; entre la acción del sujeto y su racionalidad. Quedan así superadas las dicotomías que separan cuerpo y mente, razón y pasión, argumentación y embriaguez. Lo real y verdadero, lo devenido, se presenta como la comunión de estos momentos inescindibles:

Lo verdadero es, (...) el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez... (Hegel, 1966: 32)

El camino de la transformación, aquel en el que se concibe el sujeto y su verdad, aquel en el que la realidad es concebida; es intelecto y pasión, materialidad y espiritualidad, historia y mito:

La conciencia tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente. (Hegel, 1966: 113)

Bibliografía citada

- Astrada, Carlos (2004) *Hegel y Marx*. Buenos Aires: Quadrata
- Dri, Rubén (2002) *Racionalidad, sujeto y poder*. Buenos Aires: Biblos
- Hegel, G. W. F (1966) *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Kant (1985) *Filosofía de la historia*. Méjico: Fondo de Cultura Económica
- Mariátegui, José Carlos (1959) *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta

parece funcionar simplemente como medida de valor, y «cualquier cosa» sirve como medio de circulación. De ahí la inflación de la masa monetaria, que el teórico cuantitativo toma como dinero «pleno». Pero al momento de cancelar no hay posibilidad de sustitutos porque es necesario el aquietamiento, la fijación del valor, volver a la encarnación y a la identidad:

(...) la función del dinero como medio de pago implica la contradicción de que, por una parte, en la medida en que se compensan los pagos, sólo obra idealmente como medida, mientras que por la otra, en tanto el pago deba efectuarse realmente, entra en la circulación *no como medio de circulación evanescente*, sino como *existencia en reposo del equivalente general*, como la mercancía absoluta, en una palabra, como dinero. Por eso, cuando se han desarrollado la cadena de pagos y un sistema artificial de compensación de los mismos, en caso de conmociones que interrumpen violentamente el flujo de los pagos y perturban el mecanismo de su compensación, el dinero se transforma súbitamente de su imagen nebulosa y quimérica como medida de valores, en dinero contante o sonante, o medio de pago (Marx, 1980, p. 136; énfasis agregado).

La contradicción entre la identidad y la diferencia se manifiesta aquí en todo en toda su fuerza. Se pasa de golpe del dinero como medida ideal al dinero efectivo.

(...) el dinero reaparece súbitamente, no como mediador de la circulación, sino como única riqueza, exactamente del mismo modo como la concibe el atesorador (ídem).

Así por ejemplo en el movimiento de cheques se aceptan las transferencias de depósitos, que son en última instancia pasivos de los bancos. Pero se aceptan en tanto existe confianza en que en cualquier momento ese pasivo se puede convertir en dinero efectivo, en *cash*. Por eso cuando cunde la desconfianza en que el banco pueda devolver los depósitos lo único que cuenta para el depositante es el *dinero singularizado* en billetes tangibles, reales, con existencia real. Es *el singular que es el universal*. En lenguaje de Hegel, es la individualidad que es «universalidad determinada» (Hegel, 1968, p. 546), porque ha sido mediada por la negación, por el momento de su particularización. Por eso mismo no es

cuando el pago se realiza en un activo final e irrevocable. En el ejemplo que hemos dado, esto ocurre cuando el cheque es validado como moneda de banca central. En tanto esto no suceda, el cheque puede ser protestado por falta de fondos en mi cuenta, o por falta de fondos en el banco central del banco contra el cual he girado el cheque.

la universalidad vacía, sino plena de contenido. El dinero, el *universal*, que salda una deuda sólo puede existir como un *singular* –es este monto determinado- a través de algún *particular* –dólar, euro, oro- existiendo como encarnación del valor, siendo por lo tanto equivalente general. Se ve entonces la importancia de distinguir la función de medio de circulación y medio de pago.

Dejamos señalado –remitimos de nuevo a Astarita (2005)- que lo mismo sucede en lo que respecta al dinero mundial. Los equivalentes nacionales sólo adquieren su legitimidad plena en tanto se relacionan a billetes que encarnan valor mundial, como dólar o euro. Y éstos encuentran una referencia última en el oro. En síntesis, en esta función del dinero como dinero hace falta una figura única del valor.

Conclusión: el dinero como totalidad concreta

A partir de lo expuesto se puede entender el dinero como una totalidad, una estructura, con formas particulares y con jerarquías. El desarrollo de la contradicción mercantil lleva al surgimiento del dinero, y éste no puede permanecer como un mero objeto indiferenciado, sino tiene automovimiento y desarrollo. Nada es agregado desde afuera para derivar su génesis y su naturaleza. Entender qué es dinero es entender este proceso de conjunto, esta totalidad, y la manera cómo, en un estadio superior del análisis aparece a su vez subsumida en la totalidad del movimiento del capital. Y entender cómo cada una de las funciones del dinero, que por lo general se toman de manera unilateral para intentar «definir» qué es dinero, *media sobre las otras, a la vez que es media-da por ellas*.

Así el dinero en su carácter más universal es encarnación de valor; pero esto a su vez presupone el intercambio, más precisamente que la mercancía y el oro sean «equiparados recíprocamente como valores de cambio mediante el trueque directo» (Marx, 1980, p. 51). La función de circulación a su vez presupone la función de medida de valor, ya que las mercancías no pueden llegar al mercado sin precio. «Para manifestarse en la circulación en calidad de precios, se presupone a las mercancías de la circulación como valores de cambio» (ídem). Por otra parte la función de dinero en cuanto dinero presupone las otras dos, y media activamente a éstas. El atesoramiento media la cantidad de medios de circulación, ya que oficia como regulador de los canales de circulación. Pero el

(...) esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo (Hegel, 1966: 119).

Pregunta que motoriza, que activa, que abre la puerta a lo subjetual; y con ello, a la plasmación en el mundo del sí mismo, es decir, a la construcción de lo real. Vemos, a su vez, que el camino de la transformación es sinuoso, incómodo, pero la alternativa es el permanecer determinados y quietos. Transformación para alcanzar el sentido propio, o quietud y destino ajeno. Así lo advertía Kant:

Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo en mi nombre, tan fastidiosa tarea. (Kant, 1985: 25)

Si bien la advertencia de Kant está referida a «aquellos que pueden pagar», es decir, la burguesía europea en proceso de consolidación por esos tiempos, por esas tierras, podemos apropiarnos de sus dichos para pensarnos hoy y aquí. Para pensar nuestra responsabilidad en lo que hace a la transformación de *nuestra* realidad. Resaltamos el *nuestra* pues ese es el sentido fuerte de realidad, la realidad que constituyen los sujetos a través de su acción transformadora.

Ahora bien, ¿Cuál es la racionalidad que involucra la transformación? ¿Es el cálculo costo- beneficio el que lleva al sujeto a actuar? ¿Es la mera racionalidad mundana desembarazada de espiritualidad la que impulsa el hacer del sujeto? El sujeto es tal por estar abierto a la universalidad: puede, por tanto, la realidad de los sujetos circunscribirse al instrumentalismo y al utilitarismo? Para responder a estos interrogantes nos parece enriquecedor convocar a Mariátegui, quien ha ahondado en la idea de mito como motor de la acción transformadora. Desde esta perspectiva podremos comprender la actividad subjetual en toda su riqueza y alcance. En este sentido escribe el pensador peruano:

(...) El hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene un sentido histórico (Mariátegui, 1959: 19).

su autodeterminación, a la construcción del *sentido propio*. El puro goce del señor, el consumo, es una trampa, un callejón sin salida:

(...) el señor que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente, pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma (Hegel, 1966: 118).

Vemos, de esta forma, cómo el señor se muestra dependiente (de la cosa y del siervo laborioso). La responsabilidad del señor- entendida en estos términos- es la conservación de lo dado. Y a través de este conservar del señor, permanece inmodificado, inalterado. Y esta falta de movimiento es lo opuesto a la subjetualidad, que es un constante hacer(se).

En este punto entra a jugar el *deseo*. El sujeto hegeliano es un intersujeto, no es el sujeto cartesiano, que piensa-solo- junto a la estufa. Aquí no cabe emparentar sujeto con individuo. De hecho, el *ponerse* del sujeto, el hacerse tal, es siempre con otros; su realización, por tanto, requiere del *reconocimiento*. Y justamente ese es el deseo primario, eminentemente humano, subjetual. El goce del señor al que hacíamos referencia, está empujado por otra forma del deseo, es el deseo puramente animal, que no plasma nada en el mundo, sino que destruye; consume, no *transforma*. Demanda un mundo de objetos, no reconocimiento. Y aquí está su falta, su imposibilidad de entrar en el mundo de los sujetos, en lo *real*. Permanece atado a lo dado (por la naturaleza y por el siervo), determinado desde fuera de sí mismo.

Para el señor, la conciencia no esencial (el siervo) es aquí el objeto, que constituye la verdad de la certeza de sí mismo. (Hegel, 1966: 119).

A través de la imposibilidad del señor de devenir sujeto, vemos cómo transformación y subjetualidad se hacen sinónimos. Praxis transformadora, de la realidad, de lo dado; pero sobre todo del propio sujeto. La constitución del sujeto, entonces, aparece como inescindible de la constitución de lo real.

Pero la transformación no pertenece a la esfera de la fatalidad, de la necesidad. Es un acto de responsabilidad, en el que el sujeto es verbo activo. Así, la experiencia de la angustia que atraviesa el siervo en su camino a la independencia, podemos pensarla como motorizada por una pregunta, pregunta que puede estar ocurriendo a sus espaldas, pero que lo inquieta. El sujeto, ante la presencia de su nacimiento como tal, *desespera*. Tal es la potencia de su pregunta e inquietud.

atesoramiento a su vez es un derivado de la circulación. Por otra parte la circulación de medios crediticios tiene su origen en el dinero como medio de pago; pero los medios de circulación de conjunto sólo son posibles en tanto el dinero funcione como medio de pago. Y a su vez las formas particulares que asume el dinero en la circulación existen en su referencia al dinero mundial. Ninguna de éstas funciones, a su vez, puede concretarse si el dinero no es medida de valor. Esta mediación mutua de los momentos nos define entonces lo que constituye una totalidad compleja.

De manera que sólo desde la perspectiva de esta totalidad concreta, auto-moviente es posible entender los modernos sistemas monetarios. En este respecto se produce entonces una curiosa paradoja. En tanto la teoría keynesiana y neoclásica tiene cada vez más problemas para definir qué es dinero –en la medida en que distintos agregados monetarios cumplen las funciones de medios de transacción parciales-, el mundo académico menosprecia la teoría monetaria de Marx por considerarla «anticuada», «pasada de moda». Pero es la teoría monetaria de Marx, sustentada en el método dialéctico la única que puede dar cuenta de las articulaciones cada vez más complejas de esa totalidad que constituyen los sistemas monetarios nacionales; y de su articulación con el dinero mundial. Sólo de esta forma pueden superarse las contradicciones en que incurre el entendimiento cuando busca precisar qué es un fenómeno en base a aplicarle categorías «desde afuera». Así, formas sociales particulares que pueden asumir la función de medios de circulación, deben ubicarse en el marco de esta totalidad. El entendimiento responde por un «sí» o «no», o «un casi», sin dar razón teórica de por qué ésta o aquélla respuesta. El pensamiento dialéctico dice que estas formas sólo cumplen una función del dinero, y como tales no son dinero en la medida en que no son encarnación última del valor, medida de valores, medios de atesoramiento, de pago o dinero mundial. La aporía en que cae el entendimiento entonces se disuelve porque cada una de las determinaciones del dinero enlaza orgánicamente con las otras, y de conjunto constituyen un todo articulado. Los poskeynesianos y keynesianos discuten interminablemente si el dinero es endógeno (pura creación bancaria, flujo) o exógeno (activo suministrado por el Banco Central), y si es flujo o stock. La concepción dialéctica responde que éstas son falsas dicotomías, porque el dinero es creación bancaria, en tanto funciona como medio de circulación, y es activo con presencia física y singular,

dado que sólo de esta forma puede ser medio último de atesoramiento, de pago o medida de valor. Por eso tampoco puede existir dinero completamente virtual, como piensan algunas corrientes neoclásicas modernas, a partir de las tecnologías informáticas y computacionales. Es que las diversas funciones del dinero sólo pueden ser cumplidas, en su totalidad, por la base monetaria, y por lo tanto sólo ésta es dinero propiamente; y esta base, a su vez, siempre remite a respaldos signos de valor, y estos signos, en última instancia, no pueden cortar definitivamente su lazo con el dinero mercancía. Pero por otra parte el dinero en sentido propio no puede existir sin desdoblarse, sin «perderse» en muchos particulares que constantemente se generan y regeneran en el proceso de circulación, y lo hacen en escala creciente en la medida en que crece el intercambio mercantil y se extiende la ley del valor. Sólo desde esta dialéctica de la unidad y la diferencia se podrá entonces captar este proceso como un todo. A su vez es a partir de esta unidad concreta, de esta síntesis lograda, que se abordará el siguiente despliegue en la dialéctica del capital, del valor que se valoriza. Un despliegue que ya está implícito en la última función alcanzada por el dinero, donde ha pasado a ser fin del proceso, no mediador. Este nuevo despliegue tendrá ahora como punto de partida el dinero (un nuevo inmediato), encarnación del valor, que se desplegará en sus opuestos –medios de producción, fuerza de trabajo– para volver a sí mismo como unidad mediada, valorizada, recobrada. Entonces la valorización del dinero arrojado a la circulación será el motor de la nueva estructura. Lo cual dará lugar al dinero en tanto «mercancía» que funciona como capital, y a su «precio», la tasa de interés. Sólo a través de este movimiento incesante de las formas se podrá llegar al concepto pleno de qué es dinero.

Bibliografía citada

- Argandoña A. (1981) *La teoría monetaria moderna*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Arrow, K. J. y F. H. Hahn (1977) *Análisis general competitivo*. México: FCE.
- Astarita, R. (2005) «Concepciones sobre el dinero, el rol del oro y cuestiones monetarias» en Documentos de Trabajo www.rolandoastarita.turincon.com

Marx, Karl (1962) *Manuscritos económico-filosóficos*. En Fromm, E. *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.

Marx, K; Engels, F. (1985) *La Ideología Alemana*. Ediciones Pueblos Unidos. Buenos Aires.

Sabrina Osowski

Transformación: el sujeto y su racionalidad

Si bien podemos entender la totalidad de la *Fenomenología del Espíritu* como una obra acerca de la *transformación*, para el análisis de esta categoría nos detendremos especialmente en la Dialéctica del señor y el siervo, pues consideramos que allí se encuentran las pistas más claras, potentes y bellas a la vez, de aquello que nos convoca, es decir, la afirmación de la centralidad del sujeto en la transformación. Podemos ir aún más lejos y alegar no sólo su centralidad, sino su sinonimia. El horizonte- la utopía- del texto que nos proponemos analizar es la independencia, la conquista del *sentido propio*, la pérdida de las determinaciones exógenas para alcanzar la autonomía. Veremos qué responsabilidad le cabe al sujeto en esta tarea y cuál es el motor de su acción transformadora.

En la Dialéctica del señor y el siervo Hegel nos presenta la génesis de la cultura, «*de lo humano mismo*» (Astrada, 2004: 25). Asistimos a la concepción de *lo Real* y quien concibe, no es nadie más que el propio sujeto, y lo hace en el mismo movimiento de su propia concepción.

(...) el sujeto es la verdadera realidad (Wirklichkeit), la realidad en sentido fuerte, la realidad racional; términos tautológicos, porque sólo lo subjetual es real (Dri, 2002: 61).

Decíamos que el horizonte de la experiencia que se describe en la Dialéctica del señor y el siervo es la independencia, vemos ahora cómo en esa búsqueda, en ese camino, se constituye y configura lo eminentemente humano; y esto se realiza a través de la actividad transformadora del sujeto, por medio del trabajo. La elaboración de la cosa (de lo objetual), la actividad vital, transformadora del hombre, es la puerta de entrada a

ciente que le va dando forma a la impaciencia de la libertad. Es una dinámica de un hacer(se). De un ser y hacer, que es hacerse y rehacerse. Un principio dinámico. Es elegirse como sujeto, en su co-querer y co-saber que le permite ampliar su experiencia reducida. Para conseguir que cada segundo y cada quehacer se transforme en grieta por la que *el que busca* espíe, empuje hacia el futuro:

Educadores y educandos, liderazgo y masas, co-intencionados hacia la realidad, se encuentran en una tarea en que ambos son sujetos en el acto, no sólo de descubrirla y así conocerla críticamente, sino también en el acto de recrear este conocimiento. Al alcanzar este conocimiento de la realidad, a través de la acción y reflexión en común, se descubren siendo sus verdaderos creadores y re-creadores (Freire, 2002: 67)

Bibliografía citada

- Astrada, Carlos (1952) *La Revolución Existencialista. Hacia el humanismo de la libertad*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Destino.
- Astrada, Carlos; Korn, Alejandro (2004) *Hegel y Marx*. Buenos Aires: Editorial Quadrata..
- Astrada, Carlos (2005) *Martín Heidegger (de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*. Buenos Aires: Editorial Quadrata..
- Benjamin, Walter (1989) «Tesis de filosofía de la historia» En *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires. Taurus.
- Dri, Rubén (1996) *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, Rubén. (2002) *Racionalidad, Sujeto y Poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Foucault, Michel (1996) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La piqueta.
- Freire, Paulo (2002) *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Heidegger, Martín (2005) *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.
- Heidegger, Martín (2006) *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Caronte Filosofía.
- Kojeve, Alexandre (1999) *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Fausto.

- Astarita, R. (2006) *Valor, mercado mundial y globalización*. Buenos Aires: Kaicron.
- Fabozzi, F. J.; F. Modigliani y M. G. Ferri (1996) *Mercados e instituciones financieras*. México: Prentice Hall.
- Friedman, M. (1974) «A Theoretical Framework for Monetary Analysis» en R. J. Gordon (ed.) *Milton Friedman's Monetary Analysis. A Debate with his Critics*. Chicago: University Press pp.1-62.
- Galbraith, John (1995) *El Dinero*. Madrid: Orbis.
- Hicks, J. R. (1967) *Critical Essays in Monetary Theory*. Oxford: University Press.
- Hegel, G. W. F. (1968) *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Hegel, G. W. F. (1999) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1980) *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1989) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política t. 1* México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1999) *El Capital t. 1* Madrid: Siglo XXI.
- Smith, T. (1990) *The Logic of Marx's Capital. Replies to Hegelian Criticisms*. State University of New York.
- Wicksell, K. (1962) *Lectures on Political Economy vol. II*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

La empresa puede triunfar o fracasar. La tarea de liberación es un acontecimiento que depende de la contingencia de la lucha:

La historia no es una necesidad en acto, sino un acto en el que se interpretan necesidad y contingencia y en el que amos y esclavos, verdugos y víctimas no son elementos de la necesidad, sino factores de una lucha cuyo desenlace nunca se decide por adelantado... (Kosik, 1991: 20).

La tarea no es un gran acontecimiento. Trastoca, pero no es drama revolucionario. Sin embargo es heroica para el que la mira, el que asiste y sobre todo para el que se deja movilizar por ella. Implica un acto de voluntad, una decisión que proviene de un impulso vital e histórico, de un meollo irracional: creencia en el Pueblo. En este sentido, la promesa de realización es incentivo para el esfuerzo. El deseo perseguido interviene como fuerza impulsora para la acción.

La tarea político-pedagógica implica un querer y un saber que generan una disposición, un modo de ser fervoroso, entusiasta, militante. Esta elección es ya un comienzo de realización. Porque la decisión implica riesgos:

el hombre no se 'considera' humano si no arriesga su vida (animal) en función de su deseo humano. Es en y por ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en tanto que realidad; es en y por ese riesgo que ella se 'reconoce', es decir, se muestra, se verifica... (Kojève, 1999:14)

2.3 El conseguir

Para la concepción hegeliana el trabajo es concebido

como un rasgo esencial del proceso dialéctico por medio del cual se desenvuelve el devenir de lo que se considera real (Astrada, 2005)

Es de la praxis, como acción radical, de donde debe surgir una nueva realidad, una nueva estructura social como realización del hombre en su ser total (Marx, 1962). La tarea es la construcción de nuevos caminos como constante preparar, es alcanzar la realización, consumir, producir; el impulso artesanal del oprimido. Pero es también seguir buscando la liberación. Es la transformación del mundo hostil; implica objetivación, destrucción y construcción del mundo.

Las reglas de acción y los modos de relación con *uno mismo* devienen en una *voluntad disciplinada*, que se moviliza en el sentido de la finalidad concreta que ha sido propuesta: la *autonomía*. Es una labor pa-

caminos, zigzagueantes: lanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible la tarea de la independencia. Quien realiza la tarea de liberación va, corre, busca, vuelve, avanza, retrocede, vibra, gira sobre sí mismo, golpea, horada; espera, se inquieta y sigue y sigue. Caminos zigzagueantes que despejan y ocultan el alba.

El sujeto histórico acomete, decide una acción comenzada valerosamente para realizar una empresa: esa figura enigmática, irresuelta de la cual no sabemos demasiado y que representa algo que deseamos conseguir.

Este inacabamiento de la historia confiere al presente su verdadera significación en tanto que momento de la elección y la decisión y, al mismo tiempo, devuelve a cada individuo su responsabilidad ante la historia, Confiar, sea cual sea, en la solución final del porvenir, es hacerse juguete de una ilusión o de una mixtificación (Kosik, 1991:18-9).

El sujeto histórico sabe que con su tarea transfigura el mundo. Aquel preguntar del reconocimiento se vuelve *praxis* al

someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, a la vez para captar los puntos en que el cambio es posible y deseable y para determinar la forma precisa que se debe dar a ese cambio (Foucault, 1991:105).

Es una *praxis* de búsqueda (Freire, 2002), donde juega un papel importante la postulación de fines, bajo un carácter eminentemente práctico.

La tarea se expresa como el principio y el fin, o meta (pero no como lugar de llegada sino como rumbo de una marcha) del hacer. Donde la espera es un ejercicio siempre renovado que no promete la recompensa de un descanso sino la inquietante e interminable tarea de preparar y prepararse.

El impulso y la voluntad de esfuerzo se nutren de las heridas, de las marcas de la opresión y de las derrotas heredadas. Pero también de las huellas de las oportunidades perdidas; las que no pueden olvidarse. Y sobre las que hay que volver y rehacer como tentativa. A partir de este impulso doloroso y esperanzador es que los hombres se toman a sí mismos como problema y toman a la historia como matriz de posibilidades. Porque el porvenir se entiende como

una apuesta y un riesgo, como una certeza y una ambigüedad, como una posibilidad que se introduce tanto en las tendencias fundamentales como en los detalles de la historia (Kosik, 1991:17)

Florencia Cendali, Sabrina Osowski,
Alejandra Pagotto y Carla Wainszok

Trans-Formando Caminos

El yo es el nosotros y el nosotros es el yo.

G. W. F. Hegel

Introducción

Nos propusimos ir más allá del yo individual para crear un nosotros. Un nosotros que se pregunta, se angustia y que, por eso se pone en movimiento. Un nosotros que designa y pone por escrito la tarea urgente del presente. Es desde las urgencias que realizamos estos cuatro escritos particulares.

Cada uno de ellos aparece como una de las hebras que constituyen nuestro entramado textual. Allí se encuentran nuestras búsquedas, nuestras voces y nuestros tiempos. Escribir desde nosotros supone construir un horizonte intersubjetivo. Pero no somos sólo cuatro voces, se suman las palabras dichas por otros autores, los silencios acallados de nuestros pueblos; y convidamos al lector a ser parte, también, de este diálogo intertextual.

Partimos del concepto polisémico de *trabajo* que desarrolla Hegel en la *Dialéctica del señor y el siervo*. Cada texto bucea en alguna acepción posible de aquel concepto: formación, quehacer, tarea y transformación. Ese es el punto de partida, el principio del camino.

Afirmamos que se trata de un recorrido, de un camino. Y en este camino hay que saber esperar, no todos marchamos de la misma manera. Hay distintas cadencias. Durante el camino y la espera nos formamos,

nos transformamos, nos realizamos. Creamos huellas generacionales. Marcas difusas que son recuperadas por otros nosotros.

El camino no se reduce al resultado, ni al punto de llegada. Éstos son sólo momentos, figuras de la conciencia. En el camino es cierto nos podemos perder, puede parecer sinuoso, zigzageante e incluso laberíntico pero bien vale la osadía de recorrerlo ya que en definitiva es el único ámbito donde habita la acción.

Carla Wainsztok

De apropiaciones y formaciones

A mis maestros: Alcira y Rubén

Una nunca deja de estudiar. Tal vez, sobre este plus, no se haya reflexionado mucho desde la praxis docente. Pero, si es cierto que hay un momento en que una deja de ser estudiante. En los primeros años de la docencia, tenemos muy presente el imaginario y la práctica del estudiante. Sin embargo, luego, hay un salto cualitativo. Y es, en este momento, donde comenzamos a reconocer las marcas de nuestros maestros en nuestras propias prácticas. No estoy hablando de una imitación, sino de la recuperación de sus huellas ya que una se apropia de sus estelas.

En la formación uno se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda. Formación es un concepto genuinamente histórico (Gadamer, 1991, p. 40).

Entonces, no hay formación sin apropiación. Ahora bien, ¿qué es formar(se) y qué es apropiarse(se)? En la formación y en la apropiación, hay trabajo, hay esfuerzo, como también, hay un ponerse de pie y en movimiento.

Pero si el aprender se limitara a una actividad meramente receptiva, el resultado no sería mucho mejor que si escribiéramos frases sobre el agua, pues no el recibir, sino la autoactividad comprensiva y la capacidad de utilizarla de nuevo es lo que convierte primeramente un conocimiento en

retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan (Benjamin, 1989)

Esta tarea es un pensar junto al calor de las hogueras que se alimentan de libros y cuerpos portadores y productores de bienes de cultura. Reconocerse como oprimido es examinar con escalpelo crítico el horror que guardan estos bienes. Y además, implica una reflexión sobre la historia, una investigación histórica.

Emprender la formación del porvenir se presenta en la acción en tanto que tarea, es decir, en tanto que proyecto, espera y esperanza; en tanto inacabamiento de la historia (Kosik, 1991). Entonces, la confesión de la responsabilidad histórica emerge de la relación dialéctica entre memoria, proyecto y utopía (Dri, 2002). Deriva del conocimiento y reconocimiento de la necesidad de luchar, como la conciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia en la vivencia del presente como un tiempo pleno (Benjamín, 1989). Las grandes decisiones suponen una recapacitación, suponen una acción educativa, formativa con otros, pasados y contemporáneos:

Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos (Benjamin, 1989)

En este sentido, educar es trans-formar una herencia de posibilidades y de heridas de opresión; emprender el camino de la dignidad en la apropiación de la Historia objetivada (Marx-Engels, 1985).

2.2 El emprender

El reconocernos en un presente se tensiona entre el camino hacia la aurora de una realización (la comprensión del presente a partir de una totalidad) y la construcción de ese derrotero, como la introducción de una acción creativa a partir del empeño y desempeño de una tarea que trastoca la relación existente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.

Emprender es *tomar resueltamente –urgentemente- el camino de la liberación* en el seno mismo de las *situaciones de opresión* (Freire, 2002), es una larga y paciente preparación; una pre-ocupación.

Emprender es la «salida» o el salto dialéctico. Requiere la audacia de ese arriesgarse a aprender. Es dirigirse y aprehender. Es andar otros

La tarea pedagógico-política como derivada del concepto de *trabajo formativo* (Hegel, 2003) designa también operaciones, que redundan en un empeño y desempeño de un rol combativo en el campo del *saber*, del *hacer* y del *ser*.

¿Cómo se manifiestan estas tareas arduas? Como producto u obra y como proceso de trabajo. En la construcción y tránsito de un camino; el cuidado del mismo, su sostenimiento y portación en:

2.1 El reconocer

El sujeto que lucha y que está en la situación de opresión, es el sujeto mismo del conocimiento histórico, y por tanto se nutre de la imagen de sus antecesores esclavizados (Benjamin, 1989). El sujeto histórico portador de las tareas, emerge del reconocimiento intersubjetivo, reconocimiento que es, además, un lanzarse a examinar con cuidado las situaciones y a confesar su responsabilidad histórica:

Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio, es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre (Hegel, 2003: 121)

El estremecimiento de todo lo fijo como tarea interrogativa permite la salida de la servidumbre. Y empeñarse en un saber que se manifiesta como tarea interrogativa, y que se desenvuelve a partir de un *mandato* que el sujeto se da a sí mismo y que se propone a los demás es una empresa político-pedagógica, individual y colectiva.

Este mandato está expresado en la necesidad de *saber aprender* y de *aprender a saber* (como generación de una disposición crítica en la producción de conocimiento). Pero también la construcción del conocimiento requiere un *salirse de sí* no sólo hacia el mundo sino también hacia otros sujetos. Pero este mandato apunta a un acto de coraje, reviste un carácter de dignidad en tanto esta construcción ocurre en el terreno la lucha de clases, la cual es:

una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botón que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan

propiedad nuestra. Si, por el contrario, nos inclinamos de forma predominante, hacia el propio razonar, el pensamiento no llega a poseer disciplina y orden, ni el conocimiento conexión y coherencia. Por ello, a la recepción debe añadirse necesariamente el propio esfuerzo, no a un modo de producir inventivo, sino como explicación de lo aprendido, como intento de llegar inmediatamente a buen término a través del mismo, cuando se trate de otros casos singulares, de otra materia (Hegel, 1991, p. 91).

Todo esto de apropiarse y recepcionar críticamente, supone deseos, deseos de saber, pulsiones de conocimiento, Eros y Logos. Recordemos que, en Hegel, el sujeto no duda o, mejor dicho, no sólo duda. El sujeto desespera.

Podemos ver en él, tanto el camino de la duda o, más propiamente el camino de la desesperación; en el no nos encontramos, ciertamente con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado (Hegel, 1992, p. 54).

Y es, desde esta desesperación, que surge la esperanza de conocer para emancipar. La praxis docente es la intervención contra los destinos inexorables.

En la escuela callan los intereses privados y las pasiones egoístas, ella constituye un círculo de ocupaciones que giran principalmente en torno a las representaciones y los pensamientos. Pero si la vida en la escuela es más desapasionada, también se halla privada a la vez del interés superior y de la seriedad de la vida pública; la escuela consiste tan sólo en una preparación y en un entrenamiento silenciosos, interiores para la misma. Lo que la escuela lleva a cabo, la formación de los individuos, es la capacidad de los mismos a pertenecer a la vida pública. La ciencia, las habilidades que se adquieren, sólo alcanzan su fin esencial en su aplicación fuera de la escuela (Hegel, 1991, p. 108).

En este sentido, parafraseando a Saúl Taborda, la escuela no puede ser una institución para formar ciudadanos, sino para formar hombres que apliquen lo aprendido en ella al ámbito de la comunidad. Pero, en la universidad, hay que realizar un paso más. Y éste es la praxis de la apropiación.

La praxis de la apropiación

Entendemos la práctica de la apropiación como lo opuesto a la práctica de la alienación ya que alienar es hacer extraño lo propio, es convertir en extrañas a nuestras historias. Por esta causa, la enseñanza de nuestras historias no es solamente un proyecto pedagógico. También es un proyecto político y un acto de justicia. En cambio, apropiarse es hacer propio lo extraño, entendiendo por esto aquellos conceptos que, a pesar de haber sido creados en otros momentos históricos y en otros rincones del mundo, nos permiten pensarnos a nosotros mismos y no aquellos otros que imposibilitan dicho pensamiento.

Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno de sí mismo desde el ser otro (Gadamer, 1991, p. 43).

¿Existe otro tan extraño? ¿Existe tal enajenación? Aquí, queremos dejar en claro que no se trata de impugnar el universal sino la pretensión de hegemonía. El problema se suscita cuando —al hablar de ilustración, modernidad y razón—, se confunden la *universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro* (Dussel, 2003, p. 48). Los conocimientos universales son patrimonio de la humanidad. Tenemos derechos a esos saberes, tenemos derecho a apropiarnos de ellos para recrearlos desde nuestra América.

Cuando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos o nos sentimos distintos. ¿Distintos del resto de los hombres? ¿No será esto una monstruosidad? ¿Un Verbo, un Logos, una Palabra, distintos de lo que hasta ahora han sido? ¿De dónde nos viene esta extraña preocupación? ¿Por qué llevamos a la historia de la filosofía un interrogante que nunca antes se había planteado y, de hecho hacemos una extraña filosofía? (...) ¿Qué clase de hombres somos? En esta pregunta estará el centro del problema, el porqué de un preguntar por nuestro supuesto derecho a una especial pregunta. Y esta pregunta alude, consciente o inconscientemente, a un preguntar que nos fue impuesto en los mismos inicios de nuestra incorporación a lo que el mundo occidental llama Historia Universal, esto es, la historia de un mundo que, al expandirse, ha hecho de los objetos de su expansión parte de su agresiva historia (Zea, 1969, p. 12).

También entendemos que la apropiación es la contra cara del consumo. No se trata de asimilar sin sospechar de las voluntades hegemónicas. Es necesario revisar tales incorporaciones. No es casualidad que el hecho

La noción de *trabajo* recorre el texto de la *Dialéctica del señor y el siervo*, asignándose un valor positivo (Astrada, 2004) y presentándose en una triple dimensión: como productora de objetos, a través de la transformación de la materialidad de la naturaleza; como productora de subjetividades y motor de relaciones interhumanas; y como productora de historia y cultura. A partir de esto último, en tanto resorte de una dinámica histórica -como acción formativa-, el trabajo hace de la naturaleza, mundo; y realiza la autoproducción del hombre como proceso (Astrada, 2004).

La respuesta lanzada «trabajar significa luchar» dice un sentido que lo sitúa en un lugar de un presente; y especifica el modo de acción que es posible ejercer. La tarea como *derivada* pedagógico-política de este concepto de trabajo implica que el mundo deberá conquistarse; pero como mundo espejo del hombre. Es un programa de lucha política y cultural.

La tarea de reconquistar el mundo como propio la tiene el siervo, *los condenados de la tierra*, los oprimidos, no los grandes individuos (Kosik, 1991); esto se vuelve posible en tanto la tarea deviene *formación política*, la cual posibilita saberse ligado de modo responsable al destino histórico de su Pueblo:

Conforme a su estructura peculiar, formación política es visión desde un lugar concreto, profundización espiritual de una decisión, realización también espiritual, de una voluntad ya alentada por un designio político fundamental (...) formación política reposa en educación política, y en ésta reside el supuesto de la voluntad como praxis, como principio activo, siempre dispuesta a actuar y decidirse, en función social, por el pueblo y el ideal histórico de la comunidad política. (Astrada, 1952:186).

Entonces, la pregunta ¿Qué significa trabajar? se convierte en: ¿Qué significa luchar? o ¿Cuáles son las tareas revolucionarias?

2. Se nos plantean tareas arduas

El significado propuesto apunta a la problematización-interrogación de la situación presente, de la que el sujeto que plantea la pregunta forma parte y con respecto a la cual debe situarse en referencia a un cierto «nosotros», un conjunto político-cultural. Un *nosotros* histórico y hacedor de historia. Un nosotros que aparece cuando el *sí mismo* sale de sí para reencontrarse en *otro*; en un compañero.

Bibliografía citada

Astrada, Carlos (2005): *La Concepción Hegeliana del Trabajo y La Crítica de Marx*. En Korn, Alejandro y Astrada, Carlos (2005): *Hegel y Marx*. Buenos Aires: Quadrata

Dri, Rubén (1996): *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires. Biblos

Dri, Rubén –comp.- (2003): *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Buenos Aires: Biblos

Freire, Paulo (1975): *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo veintiuno argentina editores S.A

Hegel, G.W.F. (1966): *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica

Alejandra Pagotto

La tarea

(...) las perspectivas son luminosas, pero el camino es zigzagueante (...). ¿Qué significa trabajar? Trabajar significa luchar (...), se nos plantean tareas arduas y nuestra experiencia es muy reducida. Por eso, es preciso que sepamos aprender (...). Podemos aprender lo que ignorábamos. No sólo sabemos destruir el mundo viejo, sino que también sabemos construir uno nuevo.

Mao Tse Tung, *El Pequeño Libro Rojo*

1. Trabajar significa luchar

Esta atribución de significado, en tanto interrogativo, nos hace habitar el juego del lenguaje acerca del verbo *significar*, en su acepción de darle la con-signa de algo que se quiere que haga o deje de hacer (Heidegger, 2006).

Partiendo de la afirmación «trabajar significa luchar» propongo aquí transitar esta atribución de significado a la noción de *trabajo* desde el desarrollo hegeliano sobre el concepto de trabajo hacia la noción de *tarea* como *derivada* pedagógico-política de aquella concepción.

de estudiar sin reflexionar reciba el nombre de *tragar*. Estudiar, trabajar, dice Hegel, se definen por la apetencia reprimida.

La educación es una forma del pensamiento. Más concretamente: la educación consiste en que el hombre sepa reprimirse y no obre meramente según sus inclinaciones y apetitos sino que se recoja (Hegel, 1980, p. 70).

Por una parte, tenemos las inclinaciones y los apetitos desmedidos, particulares, en palabras hegelianas, el goce. Por otra, el trabajo, el estudio donde el sujeto se reencuentra consigo mismo. Dice Rubén en sus clases, conocer es conocerse. Sin embargo, la apetencia reprimida puede entenderse de dos maneras: apetencia que se reprime o apetencia que se retarda. En ambos casos, se puede pensar en la sublimación y en los tiempos de ésta.

El concepto de sublimación tiene desarrollo en la filosofía y un origen en la noción y metáfora de lo sublime y otro en la química. Sin embargo, no deja de conservar el carácter casi mágico de una alquimia: algo se vuelve otra cosa. En ese algo que se vuelve otra cosa, la sublimación nombra un desarrollo teórico que destaca el trabajo psíquico y social que llega al sujeto a elegir objetos de conocimiento, desplegar actividades creativas, internarse a investigar lo desconocido (Frigerio, 2005, p. 25).

Ahora bien, este trabajo psíquico y social se inscribe en el registro político pedagógico del deseo de reconocimiento. Entonces, el tiempo de la sublimación es el tiempo de producir nuestras herramientas, nuestros conceptos.

En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí (Hegel, 1992, p. 120).

Para que haya apropiación en las aulas, se requiere de saberes significativos y de presencias docentes. Ahora, ¿se pueden medir estas presencias? Y, si así fuera, ¿es deseable hacerlo?

Una característica singular de la intervención educativa es su inadecuación o, quizá sea más exacto decir, su carácter desmedido, desmesurado, inapropiado, no correspondido. Por un lado, porque entre la suposición de que el otro a educar es un ser medianamente influenciado y el efecto final de la acción consecuente no hay proporción alguna. Los rastros de

ese influenciar, si los hay, si podemos al fin encontrarlos, siempre son parcos o difusos, siempre llegan a destiempo o se nos escapan (Antelo, 2005, p. 174).

En un mundo medible, observable, ¿dónde termina y comienza la tarea de un docente? Como artificio, y frente a las desventajas con relación a otras ocupaciones, es que se han creado los calendarios escolares. Pero, aún es más difícil de definir en qué consiste la praxis docente.

El enseñar es más difícil que aprender porque enseñar significa: dejar aprender. Más aún: el verdadero maestro no deja aprender nada más que 'el aprender'. Por eso también su obrar produce a menudo la impresión de que propiamente no se aprende nada de él, si por 'aprender' se entiende nada más que la obtención de conocimientos útiles. El maestro posee respecto de los aprendices como único privilegio el que tiene que aprender todavía mucho más que ellos, a saber: el dejar- aprender (Heidegger, 2005, p. 23).

¿Cómo aprender a dejar aprender? Retornemos a nuestros maestros. Nuestros docentes no son meros transmisores de conceptos y contenidos. Ellos nos convidan con sus saberes teóricos y vitales. Ponen sus cuerpos en las aulas, en donde se anudan Eros y Logos. No obstante, entienden que el aula es un espacio de reflexión compartida. Nuestros profesores nos dejaron aprender que existen otros espacios en donde se hace urgente la reflexión, sin dejar de advertir que nuestras aulas son espacios valiosos, espacios en donde los conocimos, en donde nos dejaron aprender a ser, en donde nos dejaron aprender a apropiarnos. Aprender a dejar aprender es algo que puede ser representado por la metáfora del repliegue. Así, nuestros maestros se contraen para permitir que creemos y recreemos.

Ellos nos enseñaron, que no hay escisión entre el mundo y el yo. Nosotros salimos a explorar el mundo y, en ese salir, descubrimos que el mundo somos nosotros y que, en esta odisea, la conciencia:

Retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia (Hegel, 1992, p. 119).

Según el mito, un sujeto, para retornar, tuvo que salir de Itaca. Entonces, ¿de dónde partimos nosotros? ¿qué nos llevó a embarcarnos en la docencia? Simplemente, una promesa, la de regresar para devenir y para reencontrarnos con nosotros mismos: un hecho que aparece, casi siempre, como extraño.

Reconocernos como trabajadores y que nuestro trabajo sociológico sea reconocido como tal es un inconveniente bastante profundo en nuestra ciencia, puesto que para gran cantidad de nuestros pares es ciertamente difícil pensarse como trabajadores del pueblo. Somos intelectuales y/o investigadores que no trabajamos como cualquier otro compañero que practica por fuera de los muros de la universidad.

Hegel enuncia la idea de trabajo como positivo, tal como leemos en Astrada:

Al trabajo como resorte de una dinámica histórica y como rendimiento, le asigna un valor positivo. No es un castigo (...) sino una actividad constructiva en la vida individual y social, y por lo tanto, un momento positivo en la evolución del mundo histórico (...) Como rendimiento (y utilidad) es la transformación de una materia (de un objeto) dada, y como hecho de un devenir histórico a través de sus etapas o momentos dialécticos, es origen de las relaciones interhumanas (Astrada, 2005:23-24).

Si con el trabajo la naturaleza deviene mundo; si en el propio trabajo está la posibilidad de recuperación de la totalidad hombre-mundo y la autorrealización subjetual del ser humano; si, en definitiva, el trabajo conlleva esta valoración positiva que hemos descripto: ¿Qué nos sucede al no poder reconocernos como trabajadores?

V. Conclusiones

Para comenzar a reflexionar sobre nuestra carrera, sobre hacernos, ponernos y proyectarnos como sociólogos, tenemos que apropiarnos y trans-formar los caminos recorridos por las mujeres y hombres que, como símbolos de nuestra carrera, pusieron su militancia por el beneficio de nuestro mundo intra y extra muros de la Facultad de Ciencias Sociales. Con esto nos estamos refiriendo -entre otros- a los protagonistas de las Cátedras Nacionales.

Para esto, debemos tomar la decisión política-pedagógica de intentar responder varias de las tantas preguntas planteadas, no sólo en nuestro escrito, sino también en los pasillos de nuestra facultad con varios de nuestros compañeros: ¿Por qué la sociología?, ¿Para qué la sociología? y ¿Para quiénes la sociología?

cernos y transformarnos debemos saber cuáles son nuestros símbolos porque ellos sino tienden a independizarse y dominar al sujeto del que son momento constitutivo, siendo este el momento fetichizante del símbolo.

Lo propio del fetiche es el hecho de ser una creación del sujeto que se independiza de éste y pasa a dominarlo (Dri, 2003:19).

Si no queremos ser dominados por nuestros propios fetiches debemos saber cuáles son nuestros símbolos y luchar por su significado porque sólo así podremos encaminar nuestras tareas, ya que ellos funcionan como el estímulo que impulsa y potencia la acción. Cabe aclarar que los símbolos son polisémicos -poseen múltiples significados- por lo que su significación depende de una lucha hermenéutica. En la cual, como cientistas sociales debemos ser partícipes porque

Un símbolo nacido con la dominación y para la dominación puede ser resignificado por el dominado y viceversa (Dri, 2003:19)

En consecuencia, los sociólogos debemos conocer no sólo nuestros símbolos sociológicos sino también los populares porque allí se produce una lucha hermenéutica que nos imprime como sujetos de las luchas sociales y políticas que vive el pueblo.

IV. Reconocernos sociólogos y transformarnos en la lucha

La importancia de concebir la lucha hermenéutica radica en que es lucha por el reconocimiento. Esta última se encuentra desarrollada en profundidad en la *dialéctica del señor y el siervo*, puesto que la lucha entre ellos es de vida o muerte por el reconocimiento. La violencia de esta lucha jamás claudicará sino la dialéctica terminaría. Tal como afirma Freire en *Pedagogía del oprimido*:

La violencia de los opresores, deshumanizándolos también, no instaura otra vocación, aquella de ser menos. Como distorsión del ser más, el ser menos conduce a los oprimidos, tarde o temprano, a luchar contra quien los minimizó (Freire, 1975:39)

Para construirse, transformarse, se debe reprimir el deseo animal. El reconocimiento no puede encontrarse en una cosa, en un objeto, debemos reconocer para ser reconocidos por los otros y viceversa. En consecuencia, observamos la importancia del reconocimiento para las relaciones intersubjetivas.

Bibliografía citada

- Antelo, Estanislao (2005), *Notas sobre la (incalculable) experiencia de educar*, en *Educación: ese acto político*. Buenos Aires: Del estante.
- Dussel, Enrique (2003), *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Frigerio, Graciela (2005), *En la cinta de Moebius*, en *Educación: ese acto político*. Buenos Aires: Del estante.
- Gadamer, Hans George (1991), *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Hegel, G. W. F (1991), *Escritos pedagógicos*. México: FCE.
- Hegel, G. W. F (1992), *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: FCE.
- Hegel, G. W. F (1980), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martín (2005), *¿Qué significa pensar?* La Plata: Terramar.
- Zea, Leopoldo (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Florencia Cendali

El “que-hacer” sociológico

I. Introducción

No podemos dejar de inquietarnos, angustiarnos y desesperarnos sobre el hacer y la responsabilidad que conlleva nuestro trabajo: la sociología. Pero esta angustia no debe paralizarnos sino que debe ponernos en movimiento para buscar la superación en un debate conjunto que está pendiente en nuestra carrera.

A lo largo de nuestro trabajo propondremos una serie de preguntas que -ansiamos- ayuden a reflexionar sobre: cuál es el quehacer de la socio-

logía, qué hacer es verdaderamente sociológico y, en consecuencia, qué es la sociología.

II. Hacernos sujetos-sociólogos

Para comprender a que nos estamos refiriendo es imprescindible –aunque difícil- definir el concepto de sujeto en relación al hacer

¿Qué es el sujeto? Es el movimiento de ponerse a sí misma [la sustancia] (...) Es un proceso. Para captarlo se debe sobrepasar el nivel de la objetualidad. El sujeto nunca es. La piedra es. El sujeto está siendo. Pero este estar siendo es un *hacerse, un ponerse* (...) Sólo soy sujeto en la medida en que me pongo, me hago (Dri, 1996:28).

La dificultad radica en que al definir el hacer, estamos poniendo en diálogo nuestra propia identidad, la cual se cuestiona y autocuestiona constantemente, quiénes y qué somos en realidad son preguntas que nos envuelven en la vida. Principalmente porque somos la sustancia viva a partir de hacernos, de ponernos. Ser es una tarea, es algo a realizar, no es algo ya prefijado.

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma (Hegel 1966:15-16)

Si nos realizamos como sociólogos a partir de lo que hacemos, entonces para poder definirnos tenemos que reflexionar sobre: ¿qué hacemos como sociólogos?, ¿cómo nos ponemos?, ¿cuáles son nuestras tareas?, ¿han sido prefijadas para un ejercicio particular o debemos repensarnos en relación a las necesidades de los demás?

Como sujetos somos quienes no somos, nos hacemos, nos creamos, nos ponemos, nos realizamos día a día junto a los otros, ¿cómo debemos hacernos sociólogos?

[el ser histórico] es lo que no es y no es lo que es. El no-ser lo atraviesa interiormente. Es un momento constitutivo del mismo ser. Continuamente es otro que él mismo (...) Ello significa que la identidad no está asegurada. Siempre el no-ser puede prevalecer y dominar al ser (...) La identidad es una tarea. El sujeto no es, se hace, se crea, se pone, se realiza. Ser sujeto es realizarse como sujeto, es hacerse sujeto (Dri, 2003:21).

Ser sujeto es trascenderse, no es sólo presente y memoria, es proyecto, es hacernos sujetos en y con el pueblo. El sujeto existe en relación con

los otros, las relaciones intersubjetivas nos conforman como tales. Solamente en sociedad podremos inquietarnos y ponernos de pie para la construcción y reconstrucción del proyecto necesario que nos permitirá encaminarnos en el «sinuoso camino» de la transformación.

En la facultad de Ciencias Sociales ¿queremos y poseemos un proyecto político-social hegemónico para pensarnos en conjunto?, ¿queremos y necesitamos un proyecto hegemónico que nos reconstruya?, ¿cómo y con quienes pensamos dicho proyecto?, ¿queremos y podemos pensarnos junto al pueblo?, todos los que estudiamos y ejercemos la sociología ¿buscamos la transformación ó es parte de un discurso que nos da prestigio académico?. Debemos saber que es indispensable, para realizar y luchar por un proyecto hegemónico, comenzar respondiéndonos algunas preguntas básicas que deberían imprimir nuestra carrera: ¿Por qué la sociología?, ¿Para qué la sociología? y ¿Para quiénes la sociología?

III. Trabajarnos simbólicamente como sociólogos

Con estas preguntas no buscamos criticar uno u otro tipo de trabajo que practicamos los sociólogos en la actualidad pero creemos que buscar una identidad sociológica única e integrada es una tarea esencial para saber qué hacemos acá y quiénes somos, porque para llegar a transformar el mundo debemos transformarnos primero. Sólo el trabajo y el estudio nos permitirán conocer y llegar a conocernos.

Salir al mundo y entrar en sí misma, conocer y conocerse, transformar y transformarse, conciencia y autoconciencia, son dos momentos dialécticamente unidos (Dri, 1996:21).

Para poder pensarse y acceder a su conciencia el sujeto necesita el momento de la ruptura, el dolor, la angustia, el sufrimiento, necesita desdoblarse como sujeto, volverse otro que sí mismo. No accedemos a nuestra conciencia de manera inmediata. No pensamos y automáticamente determinamos quienes somos, sino que nos pensamos y tomamos conciencia a través de los símbolos que plagan nuestra cultura y constituyen nuestro mundo.

La dificultad es ¿sabemos cuáles son nuestros símbolos sociológicos? porque como sujetos nos proyectamos en los símbolos siendo fundamentales para la constitución no sólo de nuestra propia identidad como individuos, sino también para la del todo el pueblo. Si anhelamos cono-