

Eduardo Vásquez*

Humanismo y democracia

RESUMEN

Este trabajo intenta mostrar que en la filosofía política de Hegel están contenidos los elementos esenciales del humanismo democrático, la libertad negativa, es uno de esos elementos, y el otro el de constituir en el proceso histórico instituciones democráticas. Se confronta la interpretación de la filosofía de Hegel hecha por M. Heidegger. Esa interpretación no sólo falsea dicha filosofía sino que elabora una filosofía que destruye todo humanismo y toda libertad.

Palabras clave: ESPÍRITU, CULTURA, HUMANISMO, MORALIDAD, ETICIDAD.

ABSTRACT

In this paper we try to show that in Hegel's political philosophy are included the essential elements of democratic humanism. Negative liberty is one of this elements, and the other is the constitution of democratic institution in the historical process. Heidegger's interpretation of Hegel's philosophy is confronted. This interpretation not only falsifies this philosophy but produces a philosophy where humanism and liberty are destroyed.

Keywords: SPIRIT, CULTURE, HUMANISM, MORALITY, SITTlichkeit.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Se nos ha invitado a exponer hoy un tema cuyo título impone largos desarrollos. Nos hemos dedicado a la filosofía, y sobre todo, a una filosofía determinada, esto es, a la filosofía de Hegel. Los que se han acercado a ese filósofo saben de las dificultades para su comprensión. Acabamos de publicar un libro *Hegel, un desconocido* con el cual aspiramos ayudar a aquellos que quieren leer y comprender a Hegel. A tal fin, ese libro contiene un glosario de los términos utilizados por Hegel para exponer su filosofía. Hemos analizado más de sesenta términos, para los cuales proponemos traducciones que a veces coinciden con las ya propuestas, y a veces difieren. Para nuestra versión al español nos hemos dedicado a analizar y muchas veces criticar las traducciones existentes. Por ejemplo, analizamos términos tales como superar *Aufhebung*, pasar a *Übergehen*, espíritu *der Geist*, cultura *die Bildung*, eticidad *Sittlichkeit*, dialéctica *das Dialektische*, etc. Esto nos ha llevado muchos años, tantos que nos ha quitado tiempo para investigar otras áreas. Aunque es posible que la filosofía de Hegel nos de alguna preparación para tratar el tema del humanismo y el de la democracia, no nos la dará con toda la profundidad que lo haría alguien enteramente dedicado a la filosofía política.

Hemos utilizado una expresión que nos lleva a pensar la naturaleza de la filosofía, sobre su esencia misma. Cuando empezamos a estudiar filosofía nuestros profesores y los manuales más corrientes nos exponen que una cosa es la filosofía pura (la ontología o metafísica) y otra la filosofía aplicada a distintas ramas del saber. Por ejemplo, la filosofía de las matemáticas, la de la biología, la de la química, la de la política. Parece que esas distinciones aún se mantienen. Hace poco, un jefe de postgrado, un director de tesis de grado le decía a un estudiante tesista que tenía que hacer una tesis de filosofía y no de política, de historia o de sociología. Creo que sería pertinente preguntarnos si existe o puede existir una filosofía *pura*, esto es, una filosofía que pueda elaborarse sin la sociología, la historia, la política y si alguna vez fue elaborada, pueda pensarse en esas ciencias con total independencia de ella. No vacilamos en responder con una rotunda negación. No hay manera de plantearse el problema del ser sin que se incluya en esa cuestión la pregunta por el hombre. Implícita o explícitamente, todas las cuestiones de la metafísica contienen cuestiones que atañen al ser humano. Bastaría pensar un poco en la historia de la filosofía para resaltar esa vinculación.

No cabe duda que cuando aparece la religión cristiana la filosofía se subordina a ella; el ser proviene de Dios, la moral proviene de Dios y también el poder político. Pero entonces, ¿qué le queda al hombre y cómo es concebido en esa filosofía? No es él el que crea las leyes morales. Tiene que subordinarse a quien detenta el poder político otorgado por Dios. Es convertido en un ser pasivo y, si actúa, es Dios quien actúa por medio de él. El determinismo no lo es sólo cuando se refiere a la acción de la naturaleza sobre nosotros o a la del ambiente social. También somos determinados cuando referimos nuestras acciones a la voluntad de un ser superior a nosotros. Kant se refirió a esta situación cuando se planteó el problema de si el hombre era un ser libre. «Si es Dios quien me da la ley que debo cumplir, no soy libre». Para ser libre el hombre tiene que darse a sí mismo la ley por la cual actuará. Kant une inextricablemente la libertad con la moral. Pues para ser moral, esto es, para que mi acción me sea imputable y yo pueda ser responsable de ella, esa acción tiene que derivarse de mí, tiene que provenir de mí. De este modo, la moral se independiza de la divinidad. El hombre reemplaza a Dios como legislador moral. Deja de ser un medio para convertirse *en un fin en sí mismo*, en un ser que no puede ser un instrumento o un medio para conseguir fines ajenos a él o impuestos sobre él. El humanismo, esto es, la fundamentación de la filosofía, de los principios morales, se realiza en el pensamiento humano, en la conciencia humana como ser pensante. Kant tiene plena conciencia de la diferencia entre su filosofía y la antigua: «He enseñado en la *Crítica de la razón pura* que la filosofía no es, en verdad, una ciencia de las representaciones, conceptos o ideas o una ciencia de las ciencias, o algo parecido, sino una ciencia del hombre, de su representación, de su pensamiento y de su acción; ella debe presentar al hombre en todas sus partes constitutivas tal como él es y debe ser, es decir, tanto en sus disposiciones naturales, así como según la condición de moralidad y libertad; es aquí que la vieja filosofía le asignaba en el mundo al hombre un lugar totalmente inexacto convirtiéndolo en una máquina que, como tal, debía depender completamente del mundo o de los objetos externos o de las circunstancias; convertía, pues, al hombre en un elemento casi únicamente pasivo del mundo. Entonces apareció la *Crítica de la razón pura*, la cual le asignó al hombre en el mundo una existencia enteramente *activa*. El hombre mismo es originariamente el creador de todas sus representaciones y de todos sus conceptos y debe ser el único autor de todas sus

acciones»¹. Kant subraya los términos pasivo y activo. Son ellos los que establecen la diferencia entre la filosofía antigua y moderna. *La Crítica de la razón pura* expone la filosofía moderna. Ella concibe al hombre como actividad. Sin embargo, Kant mismo nos advierte que el hombre, en lo que concierne al conocimiento de la naturaleza dispone para ello de la sensibilidad y del entendimiento. Estos constituyen la facultad teórica la cual «forma parte de la naturaleza». La facultad teórica se ocupa de lo que es y está determinada por ello. En cambio, la voluntad libre no está determinada por lo que es, sino que es independiente del mundo externo. El hombre, pues, como dice el mismo Kant en el escrito que hemos citado, «está destinado a dos mundos distintos, en primer lugar, al reino de los sentidos y del entendimiento, esto es, a este mundo terrestre; pero también a otro mundo que no conocemos, a un reino de la moralidad». En la continuación de ese escrito tan claro de lo que es su filosofía, Kant toma el cuidado de decirnos que aunque el entendimiento depende de los objetos externos éstos son causas ocasionales que actúan sobre él y desencadenan sus categorías y representaciones. Así, pues, según Kant, «el entendimiento es una facultad del hombre totalmente activa». No deja de asombrarnos que el concepto de actividad se aplique al hombre a la vez como dependiente de la naturaleza (en el conocimiento) y como independiente de ella en la moralidad. Y más aún cuando leemos en esas páginas que «el entendimiento sólo debe depender de la naturaleza y si el hombre sólo tuviera entendimiento, sin razón y sin voluntad o bien sin moralidad, en nada se diferenciaría del animal y tal vez no haría más que colocarse en la cumbre de la serie». El hombre, pues, se distingue de los animales y entra en una esfera distinta por su libertad, esto es, por ser independiente de la naturaleza y podríamos añadir de cualquier otro ser.

Hay dos tipos de filosofía según este escrito de Kant: la de él y la anterior a él; y lo que distingue a ambas es el concepto del hombre como un ser *activo*, como un ser que crea conceptos e ideas que no existen en la naturaleza. Curiosamente, cuando el entendimiento va más allá de la naturaleza, cuando aplica sus categorías (causalidad, por ejemplo) a seres que no se encuentran en el mundo sensible, procede ilegítimamente, se pierde en paralogismos. Pero cuando la razón crea o produce un mundo distinto de éste, un mundo donde los hombres sean libres, esas creaciones que desbordan la experiencia son

1. *Le Conflit des facultés*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1955, p. 84.

legítimas. La filosofía kantiana colocó el concepto de libertad en el hombre como actividad independiente del mundo sensible. En la moralidad, con su acción, el hombre no se atiene al mundo tal como él es, sino que trata de convertirlo en un mundo distinto, en un mundo como debería ser, en un mundo elaborado conforme al concepto de libertad. El empirismo queda rechazado. El hombre no actúa o no debe actuar como se actúa, esto es, conforme a intereses existentes. Si éstos son los que han regido la conducta humana, no debe regirse por ellos. El concepto de humanismo está presente en la filosofía moral kantiana. Idealismo y libertad se unifican aquí, si por idealismo se entiende no estar encadenado al mundo sensible o, como dice Kant, a lo que es. Evidentemente que en esa capacidad de no adecuarse a lo que es, sino actuar según lo que procede del propio sujeto se encuentra el poder de la conciencia humana de separarse de lo que es, de no aceptar lo dado o lo impuesto. Nos parece que el humanismo que surge con Kant está compuesto por dos características. Por una parte rechazar lo dado, lo que es, y por otra parte, esforzarse por imponer al mundo una ley o una norma de conducta que no existía antes y que elabora la conciencia.

Siempre cabe preguntarse si ese concepto de libertad surge con Kant. Se estaría tentado a decir que en Kant se expresa el contenido de la Revolución Francesa, o al menos, esa ruptura con el pasado, con la tradición y a la vez el esfuerzo por crear un mundo regido por leyes totalmente ausentes del mundo anterior. Esta ruptura y ese esfuerzo los expresó de manera inmejorable Hipólito Taine: «Hombres nacidos con veinte años, sin padres, sin pasado, sin tradición, sin patria, y quienes, reunidos por primera vez, van a tratar entre sí por primera vez». Sin embargo, en la historia del pensamiento nos encontramos con la filosofía estoica. Según Hegel, el estoicismo es «la manifestación consciente de la libertad de la autoconciencia»². El estoico dirige su conciencia hacia ella misma, rompe los nexos con las cosas externas, y convierte a sus conceptos y representaciones en objetos suyos. La conciencia es, a la vez, sujeto que piensa y objeto pensado en unidad indivisa y el sujeto puede actuar sobre sus propios contenidos: «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

2. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 122.

movimiento en mí mismo»³. La libertad de la autoconciencia que surge con el estoicismo consiste en desprenderse del mundo externo, en convertir a la conciencia en un ser autónomo, no regido por nada extraño a ella. Pero el estoico tiene un límite a esa libertad interna. El estoico, como cualquier ser humano, tiene que actuar, tiene que hacer determinados actos. Para ser totalmente libre el estoico tendría que derivar de sí mismo las normas o leyes conforme a las cuales llevar a cabo sus actos. No lo hace. Se limita a actuar conforme a las leyes y costumbres de la comunidad en que vive. Es por eso que, según Hegel, el estoico está atenazado por una contradicción. Por una parte cancela todo objeto externo, todo contenido dado y se queda con su conciencia, con sus conceptos y representaciones, a los cuales puede dominar actuando sobre ellos. Aquí la conciencia es libre. Pero por otra parte, el estoico, por la necesidad de actuar, introduce en su conciencia contenidos ajenos o extraños que lo determinan a actuar conforme a ellos. Aquí la conciencia no es libre. La misma conciencia es, a la vez, libre y no-libre. Ella tendría que luchar contra aquello que niega su libertad, contra lo dado. Al hacerlo, se produciría su liberación. Logrará esta finalidad destruyendo al mundo externo negándole objetividad, realidad y verdad. Es así como la conciencia estoica se convierte en conciencia escéptica. Lo que la mueve es la necesidad de eliminar la contradicción en que se encuentra y no el hastío, como afirma Kojève.

El estoicismo y el kantismo tienen en común la libertad de la conciencia respecto del mundo externo. Son conciencias que se separan del mundo terrestre. Hegel, con un gran sentido histórico, explica el surgimiento de esas conciencias liberadas de lo externo por la crisis, por no decir pérdida de valor o de objetividad, del mundo externo:

La autoconciencia, la cual en general ha llegado a esta absoluta reflexión dentro de sí, se sabe en ella como tal, a la que cualquier determinación existente nada puede ni debe afectar. Como figura general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etc.) aparece la orientación de buscar dentro de sí, hacia lo interior, y saber determinar desde sí lo que es recto y bueno, en épocas en que lo que vale como derecho y bueno en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a la voluntad superior⁴.

3. *Ibid.*, p. 122.

4. *Filosofía del derecho*. Parágrafo 138.

Hegel coloca a Sócrates, a los estoicos, a Kant, en la misma posición filosófica. La libertad, lo justo y lo bueno, han huido del mundo. El sujeto no se satisface en ese mundo y por eso reflexiona dentro de sí y busca en su interior la libertad perdida en el mundo exterior. El sujeto se separa del objeto y se enfrenta a él a la vez que se esfuerza por imponer nuevas leyes, creadas por él, al mundo del que se ha separado.

No cabe duda que la filosofía, esto es, la reflexión de lo que es el hombre, y lo que él debe hacer, es política. Filosofía política es una redundancia. Lo político está contenido en la filosofía. Si nos proponemos comprender al mundo externo, sus normas y las relaciones que tienen entre sí los hombres que lo habitan, estamos haciendo no sólo filosofía, sino filosofía política. ¿De dónde vienen esas leyes y costumbres? ¿Son productos de un ser superior o son creaciones humanas? Y esas leyes, ¿tenemos derecho a cambiarlas? ¿Es justo o verdadero lo que dice Hegel, esto es, rechazar lo existente y buscar en la propia conciencia lo recto y lo bueno? La filosofía no puede definirse sólo como una reflexión sobre lo que es. Esto que es tiene un origen. O tal vez puede sostenerse que siempre ha sido como es actualmente. Ambas respuestas implican una filosofía, cada una diferente de la otra. Un filósofo que excluya de su reflexión a la historia, a la economía, podría decirnos que su objeto es lo que no tiene historia, ni tiene que ver con la economía.

Hegel, en cambio, nos dice que lo que es no siempre es igual a sí mismo. Hay épocas en la que los hombres se satisfacen con lo que es, con la libertad existente. Pero hay otras en que hacen una reflexión distinta, su investigación abandona el mundo externo y se vuelca hacia la interioridad del sujeto. Según lo que esté ocurriendo en el mundo, la filosofía será diferente. ¿Existe una filosofía perenne? Depende de lo que se entienda por tal. Si quiere decirse que siempre habrá pensamiento o reflexión sobre lo que es el hombre, su mundo, su destino, la filosofía es perenne. Pero las respuestas a esas cuestiones varían según las épocas, según sean las relaciones entre los hombres. No nos parece aceptable la concepción de la filosofía como una reflexión sobre las «verdades» existentes a las cuales se va descubriendo; esto supone un objeto fijo, invariable, al cual vamos penetrando paulatinamente. Nos parece que conduce a grandes extravíos representarse al mundo como dado de una vez para siempre. Nos parece más verosímil que el derecho cambia, que las relaciones entre los hombres cambian, que surgen «verdades» que antes no existían y por eso no aparecen en las filosofías

anteriores. El concepto de substancia como substrato oculto cuyos atributos van siendo descubiertos por filósofos, es lo que ha sostenido a la concepción de la filosofía como descubrimiento. A esa concepción de substancia que no se automodifica preferimos la de una que produce determinaciones antes inexistentes. El problema consistiría en determinar cuál es esa substancia. ¿Es el hombre, así en abstracto? ¿O son más bien las relaciones entre los hombres las que cambian? Pero queda planteado porqué cambian las relaciones entre los hombres. Marx pensó que esas relaciones cambiaban debido a los cambios producidos en los instrumentos de producción, en los modos con que los hombres producían sus vidas. Es una teoría con mucha fuerza y no parece haber surgido otra. Sin embargo, ¿puede ello explicar el surgimiento de filosofías que parecen tener algo en común, como la socrática, la estoica y la kantiana en épocas tan diferentes? Tal vez la filosofía es un nombre para reflexiones distintas. Queremos decir que con el nombre de filosofía se denomina una reflexión sobre un mundo que está desapareciendo. Es la concepción que aparece con el búho de Minerva. Una reflexión sobre un mundo envejecido, moribundo, que se piensa a sí mismo en la conciencia del filósofo; pero puede concebirse a la filosofía de otro modo, esto es, como una reflexión sobre el mundo tal como está dado, sobre los hombres tal como ellos son y actúan, sobre sus agrupamientos y oposiciones sobre los que son dominados y los que dominan, sobre el derecho, los valores, las costumbres, etc.

La primera concepción, sobre lo que es la filosofía, podría ser atribuida a Hegel. En la *Ciencia de la lógica* leemos estas palabras sobre lo que es la filosofía:

en efecto, la exigencia de ocuparse de los pensamientos puros supone un largo camino que el espíritu humano tiene que haber recorrido, y puede decirse que es la exigencia que surge cuando las exigencias de la necesidad ya han sido satisfechas, es la exigencia procedente de la falta de toda necesidad que ya tiene que haber sido alcanzada; es la exigencia de abstraer la materia de la intuición, de la imaginación, etc., de los intereses concretos del deseo, de los impulsos de la voluntad, en las que las determinaciones del pensamiento están enredadas.

Y Hegel concluye esta larga frase con una condensación sobre lo que es la filosofía: «En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe sólo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos». La filosofía es el pensamiento que ha abandonado la vida del pueblo y se piensa desvinculada de todo deseo, interés y actividad.

Nada más parecido a la muerte, pero la muerte sucede a la plenitud de la vida. Para pensar sobre la vida ésta ha debido transcurrir. La vida ha transcurrido en el tiempo, y la filosofía surge cuando el tiempo de la vida de un pueblo se ha detenido. Esta concepción aparece también en Marx, en efecto, en el tomo I de *El Capital* leemos lo siguiente: «la reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo, por tanto, el análisis científico de éstas, sigue en general un camino opuesto al desarrollo real de las cosas, comienza *post festum*, y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico». Para pensar sobre algo este algo tiene que existir. Marx se propone pensar sobre lo que son las mercancías, «el carácter social de los trabajos privados», y cómo ese carácter está encubierto por el dinero. Hegel, por su parte, quiere pensar las categorías puras, separarlas de las diversas relaciones en que se hallan envueltas. El mismo Hegel puede utilizar esas categorías en ciencias determinadas, como la ciencia del derecho, para descubrir y exponer como funcionan esas categorías. Parece muy evidente que la sociedad humana tiene que haber tenido un desarrollo y estar consolidada para pensarla. Hegel expuso ese desarrollo en la *Fenomenología del espíritu*. Sabemos que concibió ese desarrollo como impulsado por la fuerza negativa del pensamiento; que a la vez que va exponiendo sus categorías, sacando o derivando unas de otras, las va ordenando y agrupando. Ambos pensadores reflexionan sobre la sociedad realizada, y sobre los hombres que la han formado, y que son formados por ella como un resultado histórico, como un desarrollo en el tiempo con un término. ¿Sería posible conocer o saber lo que son los hombres y lo que es la sociedad sin tomar en cuenta lo que es resultado? Parece que sí, si pensamos en lo que dice Martín Heidegger en *Identidad y Diferencia*. Sabemos que Hegel pensó a la historia en que se expone y desarrolla el ser. Sin esa exposición el ser no sería cognoscible. Al mismo tiempo, el desarrollo se efectúa de tal modo que una determinación que aparece contiene a la que le sucederá y ambos se integran en una unidad. El punto final de todas esas integraciones es el ser pleno y *total*, incognoscible sin el desarrollo. Heidegger, en cambio, rechaza el método de Hegel, esto es, el proceso de desarrollo en el tiempo, la exposición de lo verdadero que sólo tiene realidad en el curso temporal.

El método de Hegel es la superación, la *Aufhebung*. Heidegger propone como método el *paso atrás*. Es ese «paso» el que nos colocará en el ser *antes* de todo desarrollo, en su verdad, y sobre todo, lavado o expurgado de su desfigu-

ración por la técnica. Es muy arriesgado hacer cualquier afirmación determinada sobre lo que quiere decir Heidegger cuando se refiere al «comienzo» y al «resultado» en la metafísica de Hegel. Pero si tomamos literalmente la expresión «paso atrás» para oponerla como método a la *Aufhebung* que siempre implica un desarrollo, un paso de lo indeterminado a lo más determinado, nos parece que habría que reconocer que el paso atrás se dirige hacia lo «vacío», hacia la nada. ¿Qué hay que entender en la lectura de esta expresión?: «El ser es en todas sus partes comienzo y final del movimiento», o más precisamente: «El resalto hacia afuera de esta plenitud (esto es, el todo completamente desplegado) da lugar al vacío del ser»⁵.

En ninguna parte de ese trabajo de Heidegger encontramos referencia a los hombres, a sus relaciones, a lo que hacen. Ya que según la frase de Hegel sobre «comienzo y final», éstos son en todas sus partes el ser, se puede comenzar tanto por el uno como por el otro. Una interpretación muy diferente la encontramos en Marx cuando interpreta que la *Fenomenología del espíritu* expone al hombre como resultado de su propio trabajo. En esa interpretación, lo que es el hombre se encuentra en el resultado del proceso. Si nos dirigimos al comienzo del proceso no encontraremos el derecho, con sus instituciones de propiedad privada, contrato, libertad subjetiva, familia, los distintos poderes, etc. Y ese resultado es el producto del propio trabajo de los hombres. Nada de eso puede encontrarse en una filosofía que propone como método el «paso atrás» y sostiene que el vacío del ser en el *comienzo* es lo mismo que el *resultado*.

Si nos hemos referido a Heidegger es porque es un filósofo que está en contra del humanismo si por tal se entiende que la historia la hacen los hombres, que ellos son los autores y actores de su propio drama, para decirlo con palabras de Marx. Heidegger critica la metafísica concebida por él como la aparición en la historia de la conciencia, como fundamento de la verdad, del ser: «Hegel concibe este instante de la historia de la metafísica como aquel en que la autoconciencia absoluta se convierte en principio del pensamiento»⁶. No podemos negar que la objetividad es constituida, según Hegel, por las categorías o determinaciones de la autoconciencia. Pero ésta puede reducirse a la *igualdad* humana, como lo estableció Marx. Y esa autoconciencia, constitutiva de la

5. *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1990, p. 119.

6. *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 89.

objetividad, tanto de la política como la de todo ente, tiene sus propios fines, los cuales son la realización de sí misma, no conocidos por los hombres. Estos no son más que *instrumentos*, medios de los que se sirve la autoconciencia. Ellos son la actividad realizadora de fines no conocidos por ellos. Heidegger interpreta a Hegel haciéndole decir que se trata de la acción humana puesta como absoluta la que produce la devastación de la tierra y la uniformidad completa de todas las cosas humanas del planeta. Si esa devastación ocurre no es debido a que los hombres la produzcan conscientemente. Ellos sólo son actividad y adquieren conciencia de lo que ha hecho la autoconciencia después que la realidad se ha consolidado. Los hombres hacen la historia pero no saben la historia que hacen. Sin embargo, admitamos que la devastación sea un hecho. Digamos respecto a eso que esa devastación empieza a ocurrir intensamente después de Hegel. Y, en segundo lugar, no es una finalidad buscada intencionalmente.

Pero hay otro aspecto que quisiéramos destacar. Se trata de la «uniformidad completa de todas las cosas humanas sobre la Tierra». Da la impresión que Heidegger quiere volver a una metafísica que no sea humanista; esto es, a una metafísica en la que el ente no sea alterado por la acción humana. En la que haya un orden y una naturaleza que tengan una verdad no impuesta por la fuerza del pensamiento y de la actividad humanas. En efecto, en la *Carta sobre el humanismo* leemos: «Es solamente en tanto que el hombre exista en dirección de la verdad del ser y pertenezca al ser, que del ser mismo puede venir la asignación de esas consignas que se convertirán para el hombre en normas y leyes. Asignar se dice en griego $\nu\epsilon\mu\epsilon\iota\nu$. El $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ no es solamente la ley, sino más bien la asignación oculta en el decreto del ser. Sólo esta asignación permite ordenar el hombre y al ser y sólo una tal ordenación permite llevar y liar. De otro modo, toda ley no es más que el producto de la razón humana»⁷. Según Heidegger, hay que fundar la ley en el ser, es él que da consignas que se convierten en leyes y normas. Hay que desechar la fundamentación de la ley en la razón humana. El ser se convierte en Dios, o al menos, tiene la misma función que él. Recordemos que Kant advertía que fundar las leyes morales en Dios le arrebató al hombre su libertad. El hombre, al recibir las leyes según las cuales debía actuar, se convertía en un medio, en un instrumento. Heidegger se coloca en una posición claramente antihumanista. Para negarle la libertad a los

7. *Lettre sur l'humanisme*. Paris, Aubier, p. 163.

hombres da lo mismo afirmar que los principios y normas según los cuales actúa provienen de Dios, del ser, del medio social, de la naturaleza, de las relaciones entre los hombres engendradas por los instrumentos de producción y de sus modificaciones.

El humanismo es sobre todo un evento de la época moderna. No cabe duda alguna sobre ese acontecimiento y su vinculación con el desarrollo de la democracia. Nos parece que en el mundo antiguo no hay una filosofía como la kantiana que se proponga buscar en el pensamiento normas para regir la conducta humana. Respecto a esto Hegel nos advierte que «los anteriores a Sócrates eran hombres éticos y no morales»⁸. Esos atenienses se regían por leyes y normas existentes, y a ninguno se le ocurría buscarlas en la propia conciencia, reflexionar (en el doble sentido de la palabra) sobre sí para encontrar leyes y normas. Sócrates es un hombre moral, también lo es Kant, pero con más precisión, con más claridad acerca de lo que significa esa actitud para la libertad humana. Pues esa actitud desvincula al hombre de toda trascendencia, de todo ser externo. Es allí donde se encuentra la fuerza crítica, la fuerza negativa, cuestionadora y derrumbadora de todo principio o ley que no tenga su fundamentación en la subjetividad. Hegel afirma que esa actitud que origina la «libertad subjetiva constituye el punto de inflexión y central en la diferencia entre la época antigua y la moderna»⁹. A continuación, Hegel sostiene que dicha libertad está expresada en el cristianismo y se ha convertido en un principio universal real de una forma del mundo.

No hay que olvidar que el cristianismo a que se refiere Hegel es el de Lutero que rechazó la autoridad papal, independizando así a la conciencia de la autoridad externa en su búsqueda de la libertad. Es contra esa libertad subjetiva que se dirige Heidegger, a la cual llama humanismo. Ese filósofo quiere reemplazar a la búsqueda de lo verdadero por una conciencia libre, por la que se revela al filósofo como pastor del ser. Pero lo que sostiene Heidegger tiene graves implicaciones morales ya que si el ser es el que asigna a los hombres leyes o normas, a ningún hombre se le puede atribuir la autoría de una acción; las categorías de imputabilidad y responsabilidad desaparecen. Salen de las conciencias humanas y se ubican en el ser.

8. *Historia de la filosofía*. Tomo II; México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 42.

9. *Filosofía del derecho*. Parágrafo 124. Observación I.

Heidegger sostiene en la cita que hemos traído que si no se admite que la ley nos es asignada por un decreto del ser, entonces toda ley no es más que el producto de la razón humana. Si así fuera no vemos por qué habría de ser motivo de escándalo. Pero Heidegger, evidentemente, ignora las críticas de Hegel a Kant las cuales están diseminadas en toda la obra de Hegel. Una de ellas es aquella que señala la inutilidad de la filosofía para decirle al mundo como éste debe ser. Hay un parágrafo de la *Filosofía del derecho*, el 137, en el que se condensan las críticas de Hegel a Kant: «Lo que es derecho y deber, en cuanto es lo racional en sí [*an sich*] y para sí de las determinaciones de la voluntad no es esencialmente ni propiedad particular de un individuo ni está en la forma de un sentimiento o de otro saber singular, es decir, sensible, sino que está esencialmente en determinaciones *universales* pensadas, es decir, en la forma de *leyes y principios*»¹⁰. ¿Tiene el individuo poder suficiente para imponerle a la realidad social principios que se originan en él? Hegel lo niega categóricamente. Por una parte, la filosofía o la reflexión sobre la realidad siempre ocurre *post festum*. Por otra parte, el filósofo se enfrenta a una realidad constituida, a una realidad donde existen leyes o instituciones. Si se admite la distinción hegeliana entre moralidad y eticidad, a cada una con su estructura propia, con su validez innegable, las consecuencias son terribles: «Moralidad [*Moralität*] y eticidad [*Sittlichkeit*], las cuales habitualmente valen como sinónimos, son tomadas aquí en sentido esencialmente distinto. El uso kantiano del lenguaje utiliza preferentemente la expresión moralidad, así como los principios prácticos de esa filosofía se limitan completamente a ese concepto, e incluso hacen imposible el punto de vista de eticidad y expresamente la aniquilan y la hacen indigna»¹¹. Según la filosofía kantiana, la libertad se encuentra en la moralidad del sujeto individual, capaz de autodeterminarse. El derecho, las instituciones existentes, no contienen libertad alguna. Esta eticidad, en la que no existe libertad, es hecha indigna y es aniquilada por el sujeto moral. Si el sujeto busca la libertad en su interioridad es porque esa libertad ha huido del derecho.

En la filosofía hegeliana ese enfrentamiento ocurre en la historia mientras la libertad no se haya realizado. Es por eso que al final de la *Filosofía del derecho* Hegel afirma que ya no habrá nuevos Sócrates. Cuando la libertad se realiza

10. *Ibid.*, parágrafo 137.

11. *Ibid.*, parágrafo 33.

totalmente el sujeto moral se integra a la eticidad y así ella es la unidad de la autoconciencia universal y de la conciencia individual, es decir, espíritu: *un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo*. El nosotros, interpretado como autoconciencia universal, es el que constituye la eticidad. El individuo no tiene poder suficiente para ello. Su poder es *crítico*, esto es, oposición o negatividad. Es esa oposición la que hace avanzar la historia: posición y oposición, o tesis y antítesis. En la unidad final entre lo universal y lo singular la oposición se integra a la posición (a la eticidad), pero no es *destruida*. Podemos pensar que ella puede surgir de nuevo. La negatividad siempre está anidada en la eticidad como conciencia no satisfecha con la libertad realizada. Quizás la dialéctica de Hegel nos ofrece más elementos para entender el estado de derecho (la eticidad *die Sittlichkeit*) y la moralidad (la oposición, *die Moralität*).

Una vuelta a Kant para fundar la política se puede hacer, pero ignorando todas las críticas de Hegel. ¿Qué significa volver a Kant? ¿Significa fundar el derecho, todas las instituciones democráticas, en una conciencia individual? ¿O significa más bien recuperar el valor crítico de la moralidad, del sujeto que se aparta de la libertad existente para embestir contra ella? En Hegel, la dialéctica, esto es, el espíritu como movimiento, es el conflicto entre la conciencia universal y la conciencia singular.

Hay que advertir que esa unidad ocurre en el Estado de derecho cuando las conciencias han arribado a la igualdad. No se nos escapa, como no se le escapó a Hegel, que la conciencia moral siempre se encuentra próxima a la conciencia delictiva. Si lo bueno ya está realizado, entonces su oposición es lo malo. Pero es gracias al mal, a la oposición, que hay progreso en la historia. La moralidad y el mal tienen una raíz común¹². No queremos continuar esa vía, aunque es de enorme riqueza. Nos interesa más detenernos en dos puntos que no podemos echar a un lado. Uno de ellos es cómo los hombres se convierten en seres iguales. Ese camino es el que está expuesto en la dialéctica del amo y el esclavo. No insistiremos mucho en esa dialéctica. El amo se convierte en un ser libre porque es capaz de negar todo, de desprenderse de todo. Practica la libertad negativa. Es un tipo de muerte antes de la muerte real o un sustituto. El esclavo se convierte en tal porque no es capaz de practicar la libertad negativa. No es capaz de negar sus vínculos naturales y sociales, es por eso que se convierte en

12. *Ibid.*, párrafo 139.

esclavo. Pero en el servicio al amo llegará a la libertad negativa. El miedo a la muerte que en cualquier momento puede infligirle el amo le hace tomar consciencia de que él no está ligado a nada. Es la experiencia de la muerte. Por otra parte, él trabaja para satisfacer las necesidades del amo y las suyas. El trabajo, dice Hegel, es formativo (o educativo), pues elabora la materia prima, la conserva sin destruirla. El trabajo es apetencia reprimida. La represión, por miedo a la muerte que podría darle el amo educa al esclavo. Sin que el esclavo se lo proponga conscientemente, llega a la libertad negativa, igualándose con el amo. La toma de consciencia que realizan tanto el amo como el esclavo es resultado de la lucha, del trabajo, de la represión.

La operación que realiza Descartes sobre sí mismo por un esfuerzo de voluntad para llegar al yo libre le ocurre al esclavo sin proponérselo. Nos parece importante esa diferencia, pues creemos que Hegel indica el modo como los hombres han llegado a la igualdad universal mediante la lucha, la represión, el trabajo. No ha ocurrido la llegada a la igualdad por convenciones, por decisiones conscientes. Esta igualdad es la que constituye el punto de partida de su filosofía política. Es la que posibilita que los hombres puedan realizar contratos, tener propiedad privada, la familia, a ser burgueses o ciudadanos. En ese Estado ha desaparecido la lucha por el reconocimiento, esto es, la lucha por salir del estado de naturaleza. En el estado de derecho no hay ni puede haber lucha por el reconocimiento. En él los hombres son iguales, son reconocidos como sujetos jurídicos, con derechos iguales. Podemos ver la magnitud del error de Fukuyama en su interpretación de Hegel siguiendo a la de A. Kojève y la de N. Hartmann.

Hay otro aspecto que quisiéramos señalar contra lo que afirma M. Heidegger, esto es, que si no se admite que las leyes provengan de una asignación del ser, entonces habrá que admitir que provienen de la razón humana. Heidegger, en esa interpretación, se refiere únicamente a Kant. Es cierto que, según Hegel, las leyes, las categorías se derivan de la razón universal. Sin embargo, para que ello sea posible, los hombres, en cuanto instrumentos o medios de la razón, actúan movidos por sus intereses egoístas, se proponen realizar sus intereses pero se produce lo que no estaba en sus intenciones. Un ejemplo muy claro de ello es la relación amo-esclavo. El amo somete al esclavo para que éste, por medio de su trabajo, produzca bienes para la satisfacción de sus necesidades. La amenaza de muerte hace que el esclavo se reprima y trabaje, produzca universalmente. Es así como llega a su libertad y a la producción de

categorías universales. Este resultado no estaba en la intención del amo. Lo mismo ocurre en la sociedad civil, según Hegel, en la que cada uno trabaja para sí, esto es, es una mónada. Pero su trabajo y la satisfacción de sus necesidades no pueden realizarse sin el trabajo del otro. La relación se establece no por una decisión racional sino porque los hombres son seres finitos, y como tales, interdependientes, necesitados de lo otro y de los otros. Las personas privadas tienen como finalidad suya el propio interés, y es esta necesidad natural que se encuentra en cada uno y que produce los intercambios de los productos de cada uno, la que produce la universalidad. Los socios de esa sociedad no tienen consciencia de cómo se produce esa universalidad y es gracias a ella que los miembros de la sociedad civil lograrán sus derechos y su subsistencia. Los individuos singulares por su actividad establecen la universalidad, y ésta una vez constituida les da a los singulares una subsistencia y unos derechos que no tendrían fuera del proceso. Como dice Hegel, el individuo es lo invertido y lo que invierte. Por supuesto, Hegel distingue entre esta actividad regida por la necesidad, y la que es consciente y querida, en la que los ciudadanos aplican las leyes y se someten a ellas.

La razón es la organización de la realidad social, su estructura, pero ella llega a la realidad por medio de lo que no es racional, por medio del interés egoísta. Es por medio de los intereses egoístas y de las pasiones que la razón rige el mundo, y éstos son los verdaderos impulsores de la actividad humana. Heidegger se expresa como si la razón sola, sin ninguna mediación, se impusiera al mundo para regirlo y dirigirlo. No hace falta añadir las críticas que podrían hacerse a Heidegger desde el punto de vista marxista.

Para lo que nos interesa en esta charla, lo que nos parece importante para el humanismo es la teoría hegeliana de la libertad negativa. La voluntad humana puede desligarse de todo, no estar atada indisolublemente a nada. Es cierto que puede ser invadida o penetrada por contenidos cuyo origen se encuentra en el mundo externo o en ella misma y que le impongan una actividad regida por ellos. Pero ella puede deshacerse de esos contenidos, rechazarlos. Ella es negatividad o fuerza crítica. Esta tesis hegeliana podría ser discutida desde un punto de vista marxista. Podría argüirse que esa fuerza negativa que aparece en la consciencia no es más que la manifestación de los cambios que ocurren en los instrumentos de producción y que transforman las relaciones entre los hombres. Sin embargo, siempre podrá argumentarse que para que esos cambios o transformaciones

produzcan una transformación social tienen que manifestarse en las conciencias humanas; utilizando el lenguaje de Marx podríamos plantearnos el anterior problema de la siguiente manera: ¿Puede una clase *en sí* transformar la realidad social sin convertirse en clase *para sí*?

Creemos que en esas tesis hegelianas se encuentran las bases del humanismo democrático. Aunque la libertad negativa es sólo un momento de la libertad no vacilaríamos en calificarla de lo más esencial. Podemos ilusionarnos con determinados contenidos y creer que en ellos está nuestra realización, nuestra felicidad, y luchar por ellos, convencidos de que son valores absolutos, verdaderos. Nos unimos a ellos, nuestra consciencia se identifica con ellos, hasta formar una unidad aparentemente indisoluble. Pero aunque nos lo propusiéramos con todas nuestras fuerzas no podemos liquidar nuestra libertad negativa. Hegel, nos parece, destacó dos características importantes esenciales e inseparables de la consciencia humana. Por una parte, afirmarse en la realidad externa, *ponerse*, como dice Hegel, en una determinación. Por otra parte, negar esa afirmación suya, volver a *sí misma*, desligarse de cualquier determinación. Es en esos dos aspectos o momentos donde se encuentra la dialéctica hegeliana. ¿Pertenece a una supuesta autoconciencia universal? ¿O es más bien una característica de toda consciencia humana? Nos parece que en toda actividad humana, y sobre todo en la política, están presentes y actuando las dos características que Hegel describió en los párrafos 5 y 6 de su *Filosofía del derecho*. Todos los contenidos de la filosofía de Hegel podrían ser desechados, pero la libertad negativa de la consciencia y su fuerza para afirmarse y exteriorizarse no pueden desecharse: equivaldría a aniquilar la humanidad del hombre.