

como Manuel Puig, que se puso de moda en el canon de nuestra pequeña escena literaria de los noventa, demostrando que en sus primeras novelas, al incluir fragmentos de diarios íntimos (un «yo» que no es el del narrador) o fragmentos, también, de diarios y revistas de la época en que las novelas transcurren (los años cuarenta), accedía a un grado cero de la escritura y con ello a la desaparición del autor. De ese autor, se dice, que bajo el signo de la novela burguesa de la modernidad se presentaba con un estilo, con un porte individual de escritor que poseía y controlaba todos los resortes de su obra. Frente a esto, Puig, que elimina los bloques narrativos en novelas como *El beso de la mujer araña*, y solo trabaja con diálogos, sería a la novela lo que Lichtenstein y Warhol a la plástica: el autor desaparece. O se esconde tras su obra. En esas novelas, se dice, no hay voz narrativa. Detrás de todo esto se encuentra la postulación barthesiana de la «muerte del autor». Que se trama con la foucaultiana de la «muerte del hombre». Y que vienen, ambas, de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Por el momento, solo esto: ignoro si Puig quiso hacer desaparecer al narrador al escribir una novela con el solo recurso de los diálogos. Pero digamos que está bien, es correcto. Con estas cosas se hacen *papers* o tesis de licenciatura, se llenan suplementos literarios (que prolongan, por el prurito de lo «culto» y lo «nuevo», los avatares de la escena literaria académica), pero no se hacen grandes obras de arte. Y si se hacen es por el genio de sus autores. Esto lo sabía bien el propio Puig: siempre dijo que aquello que en verdad diferencia a una obra de otra —y lo que en verdad *importa*— es el talento de su autor. Conocí a Puig en los sesenta. No manejaba un bagaje teórico de relevancia. Era eso que los norteamericanos llaman un *natural*. Un dotado. Un escritor que escribía con frescura y libertad. (No ingenuamente, claro.) En suma, y al costo de repetirme, lo que hace grande a una obra de arte es el genio, la entrega y el riesgo de un autor. Con esto quiero decir que el autor, del modo que sea, existe, que existe el estilo y, sobre todo, que existe el individuo cuyo genio se expresa en la obra cuando la obra vale y cuya mediocridad también aunque la venda con todos los artilugios de la vanguardia.

INTRODUCCIÓN A HEGEL

Ha llegado el momento de enfrentarnos a Hegel. Uno no puede atravesar esta vida sin tener que ver algo con Hegel. También suele decirse que cada época se define por el modo en que piensa a Hegel. Desde hace un buen tiempo Hegel ha entrado en desgracia. Adorno —un hombre de la Escuela de Frankfurt— había lanzado un *dictum* mortal: «la totalidad es lo falso». Si pensamos que la totalidad (o la totalización dia-

lética) es la herramienta metodológica central de la filosofía de Hegel, vemos el peso que tiene la frase. Que es, coherentemente, atrapada por los filósofos post (los que surgen a partir de Althusser y Foucault, a mediados de los sesenta, y se extienden hasta el tardío posmodernismo, que ha muerto, pero todavía persiste en espacios como el teatro, al menos en la Argentina), para perseverar en la deconstrucción de la totalidad y encandilarse con la maravilla de lo fragmentario, de una historia trizada en miles de particularidades cada una de las cuales es un centro que vale lo mismo que todos los otros centros. Sin constituir, todos estos centros, una totalidad sino un juego constante de alternancias y destrucción de relaciones binarias, de relaciones de poder, lo que llevaría a un garantismo incesante de la pluralidad democrática.

Acaso la artillería no esté siendo descargada tanto sobre Hegel como sobre Marx, dado que al ser Marx el más genial discípulo y seguidor, en muchos aspectos, de Hegel, es él quien debe recibir las bofetadas. Donde más sigue Marx a su maestro es en la dialéctica como herramienta de intelección de la historia. Y hasta en la relevancia dada a la historia, que las filosofías post han decidido aniquilar. (Y que nosotros, con nuestra postulación del barro, de la suciedad, de la contaminación de la filosofía con su entorno fáctico, venimos, con decisión, a restaurar. Digo *decisión* porque si de algo estamos seguros, a esta altura, es de la decisión. Lo demás lo estamos viendo, lo estamos transitando con ustedes.) En suma, la condena de Hegel es la condena de Marx. Y la condena de Marx expresa el deseo de los filósofos post de salir de la órbita marxista, de abandonar los pesares que la política soviética les acarrea y empezar a pensar desde otra dimensión. Que será —lo hemos dicho— la dimensión Heidegger-Nietzsche. Bien, si Derrida, con remarcable honestidad, se pregunta, a comienzos de los noventa, por el estruendoso silencio en torno a Marx —o por lo extraño que resulta que todos den por muerto a alguien: Marx, en este caso—, y habla, entonces, del fantasma de Marx que recorre la academia europea y norteamericana, podríamos nosotros preguntarnos: ¿por qué se le teme tanto a Hegel? Derrida escribe: «Siempre será un fallo no leer y releer y discutir a Hegel (...) Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. No habrá porvenir sin ello. No sin Hegel. No hay porvenir sin Hegel. Sin la memoria y sin la herencia de Hegel».¹⁵ Luego de la trampa, la confesión: en la cita de Derrida suplanté «Marx» por «Hegel». Quería que sintiéramos que con la misma fuerza y justeza sonaba el texto para Hegel.

¹⁵ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, pág. 27.

→ Foucault / Kant
y Feinman / Hegel

Nuestro propósito es arrancar con Hegel como filósofo que expresa el hecho fundante de la Revolución Francesa, tal como lo hace todo el idealismo alemán (Fichte y Schelling y hasta podríamos incluir a Kant). Con Hegel, como el primer filósofo que reflexiona sobre toda la historia humana y no solo sobre su presente, como señaló Foucault que Kant lo hacía con la Ilustración.

Solo algo más: *para nosotros*, que reflexionamos en situación, que pensamos desde la periferia, ¿qué es Hegel? Es el filósofo que expresa la consolidación de la burguesía europea y su aptitud para iniciar su expansión imperial. Todo esto, no obstante, no hacemos, aquí, más que enunciarlo. Demostrarlo será una ardua tarea pero —también— nos permitirá ver un paisaje asombroso: el de la cabeza filosófica más destellante de la historia de la humanidad.

Podríamos afirmar que Hegel es la
Culminación del pensamiento totali-
zante, el filósofo que expresa la
Revolución francesa y la política desde
el libro hasta el presente.

Hegel desde la periferia,
¿qué es? [—]

Hegel, dialéctica del Amo y el Esclavo

Intro: Hegel es difícil

Entramos en Hegel. Sé que algunos se dirán: a partir de aquí no entiendo nada. O también: si la mano —con estas clases— ya venía difícil, ahora se va a poner imposible. Es, entonces, el momento de hablar sobre las dificultades de la filosofía. Pocos filósofos son más oscuros que Hegel, quizá ninguno. ¿Qué hacer? Tengo la pasión de la claridad. La pasión de entender y hacerme entender. Pero no soy Mandrake, el Mago. O David Coperfield, para ser más actuales. Lo que es difícil es difícil. Todos pueden entender todo si todos se esfuerzan. La comida masticada no la digiere uno. Y el Saber hay que digerirlo lentamente. Y eso lo tiene que hacer cada individuo, solo. Y hasta tiene que sentir el orgullo de hacerlo.

La *simplificación* de los temas no es lo que aquí se va a encontrar. Lo que sin duda se encontrará es la *claridad* en la exposición de los mismos. Pero exponer claramente lo que es difícil no es eliminarle la dificultad. En fin, voy a un ejemplo del que suelo valerme: un tipo le pregunta a Einstein qué es la Teoría de la Relatividad. Einstein se la explica. El tipo dice: «No entiendo. ¿Podría explicármela de modo más simple?» Einstein dice que sí y se la explica de modo más simple. El tipo vuelve a decir que no entiende y pide un modo todavía más simple. Así, diez veces. Diez veces Einstein simplifica la explicación de la Teoría de la Relatividad para que este señor la entienda. Por fin, el tipo exclama: «¡Ahora sí! ¡Ahora la entiendo!» Einstein dice: «Me alegro, pero esa ya *no es* la Teoría de la Relatividad».

Introducción a Hegel: El idealismo alemán, el Anticipo de la Rev. FR.

Tornando explícita una de esas verdades que se han instalado (y, en este caso, bien) en los análisis filosóficos, Herbert Marcuse empieza su ensayo *Razón y revolución* diciendo que el idealismo alemán ha sido considerado como la teoría de la Revolución Francesa. «A pesar de su agria crítica al Terror (escribe), los idealistas alemanes dieron unánimemen-

te la bienvenida a la Revolución, llamándola aurora de una nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba.»¹ No erraba Marx cuando célebremente dijo: «Los alemanes piensan lo que los franceses hacen». Es cierto que Alemania se sentía orgullosa de la Reforma luterana e incluso la veía como antecedente de la Revolución Francesa. Más cierto es que Alemania —en el comienzo del siglo XIX— seguía siendo una nación sin unidad, quebrada por conflictos internos, monárquica, lejos, muy lejos de los agitados eventos que le llegaban de Francia. Pero esto no habría de amedrentar a una cabeza de ambiciones universales como la de Hegel. Había, en principio, que tomar a Francia como concepto. Como surgimiento de una nueva era. Alemania —más tarde o más temprano— habría de encontrar los caminos de los nuevos tiempos. Los nuevos tiempos eran los de la burguesía. En Francia era la burguesía la que había hecho la Revolución y, en esa clase, se encarnaba el espíritu de la nueva aurora. La burguesía había llegado para quedarse y Hegel es quien habrá de pensar la universalización de la historia (que entenderá incluso como *acabamiento* de la actividad de la guillotina. En Hegel, por otra parte, la crítica al Terror no restringe su entusiasmo por el *acontecimiento histórico-universal* que ha tenido lugar en el país vecino. Y este entusiasmo (si en al- go se hubiera enturbiado) reverdece con la admiración que habrá de dispensarle al César de la burguesía: Bonaparte. «Según afirma Hegel (escribe Bernard Bourgeois), la *Fenomenología del espíritu* fue terminada la noche que precedió a la batalla de Jena.»² Esa batalla es, para Hegel, eso que —tal como a la Revolución Francesa— él define como *acontecimiento histórico-universal*, es decir, un acontecimiento en que se depositan los fines últimos (teleológicos, es decir, con relación a los fines de la historia) de la historia humana. Parece que vio pasar a Napoleón a caballo y dijo que había visto «al Emperador, alma del mundo».³ Cito por última vez (¿será así?) a Bourgeois: «Hegel admira en Napoleón al restaurador racional del Estado, que ha sabido unir el principio de la centralización exigida por la soberanía estatal y el principio de la participación exigida por el espíritu de libertad propio de la época».⁴

¹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967, pág. 7. Hay nueva edición en Alianza Editorial.

² Bernard Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, pág. 89.

³ Ídem.

⁴ Ídem.

¿Qué tenemos hasta aquí? Tenemos a un filósofo alemán. Tenemos una revolución por medio de la cual la burguesía —aniquilando a la monarquía— se ha adueñado del poder total. Tenemos, entonces, a un filósofo que tiene que pensar ese acontecimiento. Su filosofía, en rigor, expresa ese acontecimiento y revierte sobre él otorgándole densidad conceptual. Quienes mejor piensan la Revolución Francesa no son los franceses, son los alemanes. Y más exactamente: Hegel.

* Hay un hecho: la burguesía tiene *todo* el poder. La filosofía, hasta entonces (o sea, *hasta Kant*), no había podido pensar *toda* la realidad. Kant no piensa la cosa en sí. Es incognoscible. No hay, en Kant, un saber total. No lo hay porque Kant se rinde ante el empirismo inglés. Los ingleses hicieron su revolución, pero la pensaron en la modalidad de lo mercantil: la pensaron desde la coseidad de la empiria. Al hacerlo, no la transformaron en un hecho universal. No expresaron lo que implicaba la revolución burguesa. Kant, al someterse a la empiria de Hume, queda preso de la empiria que se le debe ofrecer a la sensibilidad en la estética trascendental. Llamemos, ahora, sustancia a la empiria. Hegel, que viene a expresar un *poder total*, tiene que instaurar un *saber total*. Ni se preocupa por el empirismo inglés. Piensa más en Kant y en su incapacidad para apropiarse cognoscitivamente de la cosa en sí. De *toda* la sustancia. No hay cosa en sí para Hegel. La burguesía, con su gran Revolución, se ha apoderado de la cosa en sí. También debe hacerlo la filosofía. Que debe acceder a un conocimiento de la totalidad. Nada debe escapar —ahora— al poder del sujeto. ¿Cómo dar este paso? Para que el sujeto pueda apropiarse de *toda* la sustancia, la sustancia también tiene que ser sujeto. La sustancia no puede ser *otra cosa* del sujeto, así como el sujeto tiene que sustancializarse. Insistamos: Hegel quiere pensar toda la historia. Es el pensador que quiere entregarle a su pensamiento la sustancialidad de toda la historia humana. Pero —al permanecer dentro del idealismo— tiene que hacerlo partiendo de un sujeto. Ese sujeto con hambre de universalidad debe ser universal. Entramos en la *infinitud de la razón* que define a la filosofía de Hegel. De aquí que la máxima fundamental de su filosofía esté expresada en el deslumbrante Prefacio a la *Fenomenología del espíritu* y diga: «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 como *sujeto*».⁵ Hay un texto de Lukács al que —desde joven— suelo recurrir para explicar esto: «El ulterior avance desde el pensamiento me-

Esto no lo hizo Kant x la esencia de la esencia de Hume

Afirmación central de Hegel

Hegel es Idealista → piensa todo desde el sujeto
el sujeto (que es absoluto) entiende a la sustancia -
es decir la esencia - parte de él. La sustancia no es algo ≠ del sujeto. sustancia, es entonces, algo universal,
107
Lukács Dits.

⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., pág. 15.

Hegel → Pensamiento dialéctico

(B)

(pasa en la p. 89 y 90) en crítica de la razón no podía llegar

se llega a la conciencia

Concepto de objeto-sujeto idénticos

tafísico [Kant, Schelling, Fichte] hacia el dialéctico no podía, por tanto, realizarse, dadas las circunstancias del desarrollo social y del científico, más que por la vía del idealismo. Pero desde el punto de vista idealista [por idealista entendamos la razón centrada en sujeto, el sujeto constituyente que constituye, da forma —Kant— a una realidad que no es él], una dialéctica de la realidad objetiva no es posible más que sobre la base del sujeto-objeto idéntico. Solo aceptando algo que rebasa la conciencia individual del hombre, pero sigue siendo a pesar de ello del orden del sujeto, del orden de la conciencia, solo cuando el idealismo ve en el movimiento, en el movimiento dialéctico de los objetos una vía de desarrollo que llega en el sujeto a conciencia de sí mismo, solo pues cuando el movimiento del mundo objetivo llega a unidad objetiva y subjetiva, real y de conciencia, con el conocimiento es posible una dialéctica objetiva idealista o idealista-objetiva. El sujeto-objeto idéntico es, pues, la idea central de idealismo objetivo». ⁶ En suma, el sujeto-objeto idéntico significa que el sujeto es la sustancia y la sustancia el sujeto. El sujeto puede apoderarse de toda la realidad porque la realidad también es sujeto. Se trata, en Hegel, no de la razón finita como en Kant, sino de la razón infinita. De aquí que Hegel —que es un dialéctico, método que es uno con la realidad, que es el alma del desarrollo histórico por medio de sus antinomias y de sus antagonismos— reproche a Kant no haber advertido que si la Razón se perdía en antinomias es porque se sometía a la em- piria y —según Kant— al trabajar sobre las síntesis del entendimiento y no sobre los datos de la realidad se perdía en contradicciones. No, dice Hegel, la Razón es contradictoria y dialéctica. ¡Qué cerca estuvo Kant! Pero su servilismo a la empiria de Hume le impidió llegar a fondo. Y llegar a fondo es ver que el sujeto y la sustancia son uno. Sujeto realizado y realidad subjetiva. O tomando el lenguaje que Hegel utilizará, sobre todo, en su *Lógica*: concepto realizado y realidad concebida.

Además, si Foucault le reconocía a Kant pensar su presente histórico en *¿Qué es la Ilustración?*, Hegel va mucho más allá en sus ambiciones acerca de la historia. Hegel se propone ser el primer filósofo que habrá de pensar la *Historia universal*. Hay una conocida frase que habrá interés por los acontecimientos históricos. Decía leer el diario todas las mañanas, actitud a la que llamaba su oración laica matutina. Tenemos, en suma, a Hegel colocado en la cima del mundo histórico, en el momento en que la humanidad ha llegado al acontecimiento histórico-universal de la Revolución Francesa. ¿Cómo se ha llegado hasta aquí? Esta es la

desarrollo

⁶ G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963, pág. 273.

de la época más esclava, p. 115.

al fin no llega al fondo x el no estado de la razón es dialéctico hay y antinomias y llegan a comprensión

materialidad que Hegel quiere pensar. Todo el desarrollo de la historia humana que ha precedido a esta esplendorosa culminación y origen. Porque, en Hegel, la historia termina, pero termina para continuar de otro modo, *sabiéndose*. ¿Qué es esto? ¿Por qué la historia culmina? ¿Por qué a partir de Hegel continuará pero en la modalidad del Saber Absoluto, de una historia autoconsciente? Esto tiene una respuesta deslumbrante porque deslumbrante es el *núcleo genético* del que Hegel parte para explicar la historia humana. Se trata de la *dialéctica del Amo y el Esclavo*.

Durante los años treinta —más exactamente: entre 1933 y 1939—, Alexandre Kojève, que había nacido en Rusia y emigrado a París, dio unas clases fundamentales en la Escuela de Altos Estudios de París. Se consagró, Kojève, a una lectura de Hegel con marcas de Marx y Heidegger. Se consagró, también, a una sola obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, y sus puntos más altos llegaron en el análisis del capítulo IV, sección A. Es el apartado que aborda el tema del señorío y la servidumbre. Aca-so esos cursos no habrían pasado a la historia si no fuese por el más que selecto auditorio con el que contó Kojève. Coincidieron ahí Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil, Pierre Klossowski, Raymond Aron, Raymond Queneau, algunos otros y, se dice, Jean-Paul Sartre, de quien no se tiene seguridad, aunque sí es absolutamente comprobable (sobre todo en la lectura de *El ser y la nada*) que Sartre, al menos, manejó los apuntes de esas clases y los utilizó intensivamente. De esta forma, su primera gran obra, *El ser...*, es una genial relectura de *Ser y tiempo* pasada por los apuntes de Kojève. Esto no tiene por qué afectar la «originalidad» de Sartre. Es muy discutible el concepto de «originalidad». De todas formas, Sartre nunca ocultó sus fuentes, arte que, en Jacques Lacan, llegaría a extremos admirables: pocos escamotearon de modo tan entusiasta sus influencias o sus apropiaciones.

Si bien no sería adecuado tomar exclusivamente la interpretación de Kojève para exponer la dialéctica del Amo y el Esclavo, no es menos cierto que la tentación es fuerte. Sobre todo por la influencia que tuvo en gran parte de un pensamiento francés que fue fructífero y que logró difusión universal por medio de la *moda* del existencialismo de posguerra. Además —y vuelvo aquí a mis viejos y queridos maestros hegelianos: Ansgar Klein y Andrés Mercado Vera— fue allá, por Kojève, como recibí la enseñanza de ese deslumbrante pasaje de la *Fenomenología*. Confieso que, aún, es para mí la más fructífera.⁷

⁷ Los cursos de Kojève, por mediación de Raymond Queneau, se publicaron en 1948: *Introduction à la lecture de Hegel*. Otro texto valioso de Kojève para consultar es *La noción de autoridad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.

Esto es lo que Hegel
↓
intenta develar

Se trata, para Hegel, de explicitar el núcleo genético de la historia humana. Para eso sorprende al ser humano en el momento en que, en lugar de tener una relación de conocimiento con el objeto, con la empiria, tiene una relación *deseante*. Este hecho le permite decir que el hombre es, ante todo, deseo. Hay dos tipos de deseo. Primero, deseo de cosas naturales. Aquí, el deseo no pasa de ser un *deseo animal*. Como vemos, el deseo del hombre no habrá de ser deseo de cosas naturales; el hombre habrá de desear *otra cosa* para ser humano. Porque el deseo de las cosas naturales lo comparte con quienes no son hombres: con los animales, cuya inmediatez con la cosa deseada los lleva a consumirla. El hombre, lejos de desear cosas naturales, desea deseos. Desea los deseos de los otros hombres. Lo que hace que un hombre sea tal es su deseo de deseos. Su deseo de otros deseos. Si tenemos, de este modo, una comunidad de deseos que se desean observamos que el deseo humano tiene una dimensión social. Solo en una sociedad humana puede surgir, establecerse una sociedad de deseos deseantes. Debemos entender por deseo el deseo de reconocimiento.

la motivación de otros que desean lo mismo. No el deseo de desear la cosa (fenológico), sino el deseo de desear lo que los otros desean → deseo de reconocimiento

LATERALIDAD

Nos permitiremos aquí una nueva imprudencia: Hegel inventó a Husserl. Las fuentes de Sartre —las que explican al Sartre fenomenólogo de sea deseos), Husserl (la fenomenología, la intencionalidad de la conciencia), Heidegger (el estado de arrojamiento del *Dasein*) y Kojève (lectura heideggeriana de Hegel). Volvamos: Hegel inventó a Husserl. Esta conciencia idealismo. Antes —en Kant, pongamos— la estructura gnoseológica de la empiria era una relación de conocimiento del objeto. En Hegel, el objeto es otro hombre. Otra conciencia. Otro deseo. Estamos, aquí, en el plano existencial. Pero también en el fenomenológico. Lo propio de la conciencia fenomenológica es estallar hacia fuera. El gran descubrimiento de Husserl reside en establecer una conciencia que está toda ella arrojada al mundo. A esto le llama *intencionalidad de la conciencia*. La conciencia husserliana es, en tanto conciencia intencional, no «la tradicional conciencia que «digiere», o ingiere al menos, el mundo exterior, [sino la que] revela una conciencia que «dispara hacia» [Sartre]; una conciencia, en suma, que no es nada, salvo una relación con el mundo». ⁸ Más adelante, en