

LA REVOLUCION FRANCESA EN LA FENOMENOLOGIA DEL
ESPIRITU*

Alfonso Ibáñez

Hay una pluralidad de maneras de leer e interpretar una obra ya clásica del pensamiento filosófico como es la *Fenomenología del Espíritu*. En este trabajo se busca hacer una recepción de la aventura intelectual que propone Hegel para acceder a la ciencia, girando en torno a una de sus figuras axiales: la Revolución de 1789. El ejercicio pretende, entonces, esclarecer el todo a partir de una de sus partes y viceversa, según el razonamiento dialéctico. Pero dado que esta lectura se hace desde la actualidad, se esfuerza además en sacar algunas lecciones de la historia a la luz de la reflexión hegeliana.

("The French Revolution in the *Phenomenology of Mind*"). There is a plurality of ways in which to read and interpret a classic of philosophical thought as the *Phenomenology of Mind*. In this paper the A. intends an approach to Hegel's intellectual adventure into the domain of science taking as one of its central themes the Revolution of 1789. Following dialectic reasoning this exercise tries to shed some light on the whole by illuminating one of its parts, and vice versa. With the help of hegelian thought and from the perspective of our own time, the A. tries to obtain some lessons from history. (Transl. by M. Montalbetti)

* Al conmemorarse el bicentenario de este suceso histórico mundial, que ha marcado tan profundamente a la modernidad, me he animado a publicar este trabajo de 1974. Producto de un seminario de lectura que dirigiera Francis Guibal en la Universidad Católica del Perú y a quien se lo dedico amistosamente. Lo entrego para su edición sólo con algunos retoques de índole formal.

"Nunca desde que el sol ha estado en el firmamento y los planetas han dado vueltas a su alrededor, había sido percibido que la existencia del hombre se centra en su cabeza, es decir, en el pensamiento, por cuya inspiración construye el hombre el mundo de la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el Noûs gobierna el universo; pero hasta ahora el hombre no había llegado al reconocimiento del principio de que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Esto fue, por consiguiente, una gloriosa aurora mental. Todos los seres pensantes comparten el júbilo de esta época".

(Hegel. *Filosofía de la Historia*)

I. RAZON Y REVOLUCION

Con estas frases tan llenas de admiración es como Hegel alude, al final de su vida, al acontecimiento de la Revolución Francesa. Pues resulta que él mismo relacionó con esta revolución su concepto de razón, que viene a constituir el núcleo de su filosofía. Ya que desde su perspectiva, el giro decisivo que dio la historia en este momento consiste en que el hombre empezó a contar con su espíritu, atreviéndose a someter la realidad dada a las normas de la razón. Así, la Revolución Francesa enunció el poder supremo de la razón sobre la realidad, al establecer que el pensamiento es el que debe gobernar la realidad. Pero para Hegel, esto solamente sucede si la realidad se ha vuelto racional en sí misma, lo cual está en función de que el sujeto penetre el contenido mismo de la naturaleza y la historia. Por tanto, la realidad objetiva aparece también como la realización del sujeto. Concepción que resume en una de sus proposiciones fundamentales, cuando en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* afirma que "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese co-

mo sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto"¹. De este modo, la realidad queda comprendida dialécticamente como un proceso dentro del cual todo ser es la unificación de fuerzas contradictorias. Y así es como todo lo real ha de ser considerado en tanto que sujeto que progresa por sí mismo hacia adelante, revelando sus contradicciones inherentes. Por eso la razón culmina propiamente en la libertad, que es la existencia misma del sujeto. Por otra parte, la razón sólo existe a través de su realización, en el proceso de su conversión a lo real. Motivo por el cual la razón se manifiesta en la lucha constante del hombre por entender y transformar lo existente de acuerdo con la verdad comprendida.

Luego la razón se muestra, esencialmente, como una fuerza histórica. Su realización se cumple en el proceso del mundo espacio-temporal siendo, en última instancia, toda la historia de la humanidad. Ahora bien, el término que designa a la razón como historia es espíritu, lo cual denota que el mundo histórico es evaluado en relación con el progreso racional de la humanidad. Pues la historia está organizada en diferentes períodos, cada uno de los cuales indica un nivel de desarrollo distinto, y representa un estadio definido en la realización de la razón. Sin embargo, sólo hay una razón, así como sólo hay una verdad única y total: la plenificación de la libertad. Motivo por el cual, mientras haya una separación entre lo real y lo potencial, es necesario actuar sobre lo real para modificarlo hasta conformarlo con la razón. De esta forma, el concepto de razón en Hegel posee un claro carácter crítico y polémico, al oponerse a toda aceptación ligera y pasiva del estado de cosas existente. Debido a esto, Marcuse acierta sin duda cuando expresa que Hegel "hizo de la filosofía un factor histórico concreto e introdujo la historia en la filosofía"². Pero si los fenómenos históricos ocuparon siempre el centro de su universo reflexivo, para él estos son fundamentalmente fenómenos políticos, en la medida en que la historia se despliega en los Estados. Lo cual se demuestra por el hecho de que en su pensamiento, la historia y el Estado se encuentran estrechamente ligados entre sí,

-
1. *Fenomenología del Espíritu* (FE). Instituto cubano del libro, La Habana, 1972, p. 15. Como lo enfatiza D. Janicaud, "la dialéctica, al introducir la negatividad en el seno de la sustancialidad, ha permitido a la ontología hegeliana ser también una ciencia de la experiencia de la conciencia y una filosofía de la historia; incontestablemente, por este también es por el que Hegel nos interesa principalmente en nuestros días". "Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo" en *Hegel y el pensamiento moderno*. Siglo XXI, México, 1973, p. 201.
 2. H. Marcuse. *Razón y revolución*. Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 21. En cuanto al enunciado de que "lo que es racional es real y lo que es real es racional", que aparece en el prefacio a la *Filosofía del Derecho*, ver el interesante comentario de E. Bloch. *Sujet-Objet, éclaircissements sur Hegel*. Gallimard, 1977, p. 236-237.

constituyendo uno de lo más tempranos y persistentes contenidos de su quehacer filosófico.

No obstante, y aunque en un determinado momento llegue a exclamar en la *Filosofía del Derecho*, que es necesario "venerar al Estado como a un Divino terrestre", esto no quiere decir de ningún modo que para Hegel ahí se agoten todas las posibilidades de la comprensión de la realidad. Ya que si bien el Estado viene a ser la culminación y la verdad del Espíritu objetivo, su verdad radica en el Espíritu absoluto que se realiza en el saber filosófico. Este es, precisamente, uno de los grandes temas que se patentizarán en la significación de la Revolución Francesa y que él tratará de presentar a lo largo de todo el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu*. Por eso Hegel pone siempre a la filosofía como la verdad de la política y en la exposición integral del proceso del ser el Estado sólo aparece como un momento particular de su devenir. Esto nos lleva a concluir que tanto en el motivo original como en su tema definitivo, la filosofía hegeliana no es esencialmente política, en el sentido estricto del término. Pues como lo ha observado muy bien Bourgeois, "el proyecto fundamental de Hegel es un proyecto del hombre total, el proyecto de la libertad o de la felicidad, del goce de estar en su propio ámbito, de un Sí que, al re-encountarse en el ser, lo suprime como otro, como límite, y de este modo entra en la vida infinita"³. Este proyecto es el que debe plasmarse en todas las dimensiones de la vida humana, y por lo tanto también en la instancia rigurosamente política.

Pero si el proyecto humanista de Hegel apunta al hombre total, este humanismo se afirma ante todo en la esfera de la vida política. Lo cual se comprende si se tiene en cuenta que a finales del siglo XVIII, y justamente por su ausencia, es en este ámbito donde más se valora la libertad. Esto determinará por otra parte que Hegel, durante su período de formación, se ocupe principalmente de los problemas políticos de su tiempo. Especialmente porque él, participando del espíritu de los pensadores de su época, tendrá un inmenso aprecio por la ciudad antigua, en cuanto medio de vida que permite que el hombre realice su ser en una armoniosa totalidad. De manera que el ideal de la polis griega representa, durante esos años, la encarnación de la felicidad, la libertad y la belleza, donde cada individuo puede sentirse verdaderamente en "su casa" o en "su mundo". Ya que la religión surge como expresión espontánea de todo el pueblo, que puede vivenciar el sentido último de la vida de forma inseparable con su realización concreta. Esta fascinación por la ciudad antigua, contrastada dura-

3. B. Bourgeois. *El pensamiento político de Hegel*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 15.

mente con la experiencia de las rupturas de la modernidad (tanto en la dimensión política como religiosa de los hombres), es la que le conducirá a proyectar nostálgicamente la necesidad de "restaurar la unidad perdida"⁴. Motivo por el cual verá en la Revolución de 1789, en un primer momento, mucho más que un acontecimiento meramente político. Según él se trataba de un esfuerzo encaminado al renacimiento de la polis antigua, como el elemento en que podría volverse a desarrollar la existencia en su totalidad. Hegel corregirá este primer enfoque romántico, pero jamás se retractará de ese entusiasmo suscitado por la empresa de realización de la libertad mediante el pensamiento. Y si la temática de la revolución permaneció palpitante en él, ello se debe a que la realidad de la vida mantenía su carácter revolucionario, a que la revolución no llegaba a superarse en una feliz reconciliación.

II. TRAYECTO FENOMENOLOGICO

La Fenomenología del Espíritu se sitúa, precisamente, entre los trabajos de juventud, a los cuales vuelve a pensar en forma de recapitulación, y el futuro sistema que anuncia. Hegel terminó este libro la noche antes de que Napoleón acabase en la batalla de Jena con el Sacro Imperio Romano Germánico, que había perdurado a lo largo de mil años. Por eso esta obra está penetrada por el sentimiento de que surge una "nueva figura" y comienza una nueva época en la historia del mundo. En ella formula su primer juicio filosófico sobre la historia y saca sus conclusiones finales sobre la Revolución Francesa, que se convierte ahora en un punto culminante del camino histórico y filosófico hacia la verdad. En este volumen introductorio se encuentra también el "recorrido cultural" que Hegel siguió antes de llegar a la filosofía como tal, así como el esfuerzo prodigioso del lógico por hacer entrar esa experiencia viviente dentro del marco de una reflexión conceptual. Pues se ofrece, ante todo, como "la ciencia de la experiencia de la conciencia" y como el camino que debe transitar la conciencia particular para autocomprenderse en el tiempo presente como espíritu, en la integridad de su existencia sociohistórica. Hegel deja bien aclarado en su célebre Prólogo que "la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante", pasando a concebirse como ciencia⁵. Lo cual exige una preparación preli-

4. R. Garaudy anota que "en el seminario de Tübingen, Hegel, al igual que sus discípulos, lee con avidez los periódicos franceses; con Hölderlin y Schelling planta un árbol de la libertad. La Revolución Francesa significa la realización de lo que para él era el modelo de la libertad humana: la ciudad griega y su democracia...". *El pensamiento de Hegel*. Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 11. Para el período de juventud ver J. Hyppolite. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Calden, B. Aires, 1970.

5. FE, p. 11 y ss.

minar, un viaje de formación para conocer la realidad misma, que permita a la conciencia natural un adecuado acceso al saber absoluto. Esto es lo que proporciona su coherencia a este escrito que ya se ubica al interior del sistema hegeliano, pues el camino a la verdad no puede ser exterior ni permanecer al margen de la misma verdad. Puesto que ésta sin su devenir sólo sería un resultado muerto, "el cadáver que la tendencia deja tras de sí".

Dentro de la *Fenomenología*, en esa odisea de muertes sucesivas y de "desesperaciones" constantes, hay una primera totalidad que va desde el principio hasta la sección Espíritu, la denominada por Lukács como "Espíritu subjetivo" ⁶. Allí Hegel pretende mostrar que el mundo de la realidad no es tal como aparece, sino tal como es comprendida por la filosofía. Por eso comienza examinando la conciencia ordinaria de la vida cotidiana para comprobar que este tipo de experiencia, como cualquier otro, contiene los elementos que minan su confianza en la habilidad de percibir "lo real", obligando a proseguir la investigación hacia tipos cada vez más altos de comprensión. Este avance es un proceso interno de la experiencia que, abandonando una forma de conocimiento, pasará a otra. Y así irá de la certeza sensible a la percepción, de allí al entendimiento y del entendimiento a la autocerteza, hasta llegar a la verdad de la razón. De tal modo que en la *Fenomenología* se presenta la historia inmanente de la experiencia humana que va dirigida hacia el verdadero conocimiento. Si al principio la conciencia se empeña en permanecer en la única relación de designación del objeto, en el proceso del conocimiento se evidencia que el objeto toma su objetividad del sujeto. Pues el objeto real está constituido por la actividad intelectual del sujeto de tal manera que, en última instancia, no hay verdad que no concierna esencialmente al sujeto viviente y que no sea una verdad del sujeto. Hegel declara que el sujeto es la "absoluta negatividad", queriendo decir con esto que tiene el poder de negar cualquier condición dada y hacer de ella su propia obra consciente. Pero si ha de reconocerse a sí mismo como la única realidad, el sujeto deberá hacer el mundo a su propia hechura. Así el proceso del conocimiento se convierte en el proceso de la historia y la autoconciencia se revela como la verdad de la conciencia.

El hombre aprende que su propia autoconciencia es la que está "detrás" de las formas fijas de las cosas y las leyes, proponiéndose realizar ahora esta

6. G. Lukács dice que para facilitar la visión de conjunto "damos una tabla de nuestra división de la composición de la *Fenomenología* en relación con la rotulación de su contenido por el propio Hegel: a) *Espíritu subjetivo*: capítulos I-V: Conciencia, autoconciencia, razón. b) *Espíritu objetivo*: capítulo VI: El espíritu. c) *Espíritu absoluto*: capítulos VII-VIII: La religión, el saber absoluto". *El joven Hegel*. Grijalbo, México 1970, p. 458.

experiencia para demostrar que es el dueño de su propio mundo. La autoconciencia se halla en un "estado de deseo" que le impulsa a utilizar y apropiarse de los objetos que lo rodean, a devorarlos. Sin embargo, durante este proceso de consumo llega a sentir que los objetos no son el fin verdadero de su deseo y que su apetencia sólo puede satisfacerse a través del reconocimiento interhumano y de la asociación con otros individuos. Por eso Hegel indica que "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia", explicando esta extraña afirmación por medio del enfrentamiento a muerte que se da en la dialéctica del amo y del esclavo⁷. En esta figura tanto el aspecto del temor como el del trabajo cumplen un rol importante, y si en la Conciencia la primacía estaba dada a la teoría, aquí se hace una referencia más marcada a la praxis transformadora de la realidad. En todo caso, la Razón surge como el resultado del movimiento de la Autoconciencia, ya que después de que la subjetividad se ha opuesto al mundo para afirmarse, ahora el mundo aparece como algo que posee su propia consistencia. Pues sucediendo a la "conciencia desventurada" del medioevo, que desprecia el mundo, se manifiesta el hombre del Renacimiento con su gran interés por el contorno físico. Hegel señala por ello que "la conciencia descubre el mundo como su nuevo mundo real" y "tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él"⁸. De tal forma que en la Razón se entiende al fin que la inteligibilidad auténtica no pertenece al objeto ni al sujeto, sino que depende de la relación de ambos, siendo la razón la existencia misma dentro de su mundo.

En el transcurso de esta sección, Razón, Hegel se referirá, aunque todavía en un plano abstracto, a las relaciones entre el individuo y la sociedad y de la particularidad con la universalidad del Estado. Precisamente porque una de las características del mundo moderno es el desarrollo del individualismo, que desde el siglo XVI se convierte en un problema angustante. Ya que la sociedad, las instituciones políticas y el Estado, se manifiestan como constricciones contra las cuales el hombre no deja de rebelarse, al haberse metamorfoseado en diques levantados contra la voluntad de poder del individuo. Por eso Hegel, en "la realización de la autoconciencia racional por sí misma", tematizará una razón contestataria que se opone a la realidad existente pero que, siendo simplemente "moralizante", no llega a ser una verdadera razón revolucionaria. Antes alude a la "sustancia ética" de la vida armónica del Estado antiguo, don-

7. FE, p. 112. Según E. Trías, la limitación de la filosofía hegeliana está en no haber alcanzado una síntesis entre sus concepciones frankfurtianas, donde piensa un amor sin violencia, y las de Jena donde se remite a una violencia sin amor. Cf. *El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona, 1981.

8. FE, p. 144

de "lo que el individuo hace es la capacidad y el hábito ético universales de todos". Pero para añadir a continuación, como no lo hiciera en sus primeros escritos, que "la razón tiene necesariamente que salir fuera de esta dicha", ya que "el individuo será enviado por su espíritu al mundo a la búsqueda de su dicha"⁹. Debido a que ha terminado por comprender que es imprescindible salir de la inmediatez natural entre el individuo y la sociedad para llegar luego a una nueva totalidad, una vez que ha surgido el cristianismo que es donde se encuentra la fuente de ese individualismo. Y este proceso del nosotros a la libertad individual, al principio de la "subjetividad absoluta", Hegel ya no lo entiende como una decadencia, sino más bien como un progreso necesario en la vida del espíritu que habrá que superar dialécticamente. De ahí su acentuada preocupación por hacer comprender a los hombres que sus problemas no son individuales, sino sociales e históricos. A lo largo de las figuras de los hombres del "placer", de "corazón tierno" y de "la virtud", criticará la actitud que indaga la razón en una interioridad opuesta al mundo exterior. Es el caso, por ejemplo, del caballero de la "triste figura", Don Quijote, que en su obstinada utopía se estrella contra el curso del mundo. Ahora bien, cuando la conciencia se da cuenta de que no hay que oponer drásticamente la individualidad a la universalidad ni la realidad al ideal, se pasa de la abstracción kantiana a la individualidad real.

De lo anterior se infiere que la verdadera razón es el espíritu, en cuanto aparece en su efectividad histórica (Espíritu objetivo). En la sección Espíritu, entonces, se integra y recapitula todo el movimiento precedente con el fin de arribar a la totalidad concreta. Esto ha motivado que no falten autores, como Kojève, que consideren que la *Fenomenología* podría ser dividida en dos partes¹⁰. La primera no toma en cuenta directamente la evolución histórica porque allí se analiza los elementos constitutivos de la vida humana, y exponiendo las diversas maneras de asumir la existencia se busca también experimentarlas en todas sus dimensiones. La segunda, en cambio, muestra cómo el hombre real es siempre un ser social, es decir, económico, político e histórico.

9. FE, pp. 211 y 212

10. Algunos autores han llegado a sostener que se trata de dos partes desiguales y que en el transcurso de su redacción Hegel habría perdido el control de su trabajo. Pero como replica P-J. Labarrière, "paradójicamente, este escape imprevisible a la intención inicial, lejos de dibujar una ruptura que volvería a la obra contradictoria alzándola contra ella misma, nos asegura de la muy íntima conexión entre las 'dos partes' que se distingue en ella, puesto que es la lógica propia del desarrollo mismo que obliga a Hegel a sobrepasar (si fue así) los límites que quizá se había asignado al comienzo". *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier-Montagne, Paris, 1968, p. 26.

Pues al desplegar su vida el hombre actúa dentro de un Estado, creando a su vez la historia, que es donde se revela a sí mismo en y por su creación. Si bien el sentido último de la existencia será patentizado únicamente por la religión, de forma representativa, y por la filosofía a través del concepto (Espíritu absoluto). De cualquier manera Hegel, al comenzar esta sección, afirma que "el espíritu es la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma"¹¹. Y en base al devenir histórico insta una serie de interrogantes ontológicos con el objeto de hallar aquello que se puede aprender del pasado para hacer razonable la vida del hombre en el presente a través de la realización de su libertad. En una de sus famosas tríadas dialécticas, puntualiza tres momentos relevantes en la sucesión histórica de las civilizaciones. Arranca estudiando el "espíritu verdadero" que se muestra en su inmediatez, en su infancia, por medio del acuerdo perfecto entre la interioridad y la exterioridad, el individuo y la sociedad, la naturaleza y la libertad. Seguidamente se refiere al "espíritu enajenado", en su adolescencia, donde se dan las rupturas y separaciones entre los hechos y su sentido. Termina, lógicamente, con el retorno del espíritu a sí mismo en la madurez de su autocerteza y en una identidad que ha pasado ya por la mediación.

En la unión inmediata del espíritu real consigo mismo, Hegel menciona una vez más a la bella totalidad del mundo ético de Grecia. Pero que en su carácter viviente es la unidad de la diferencia que opone, en la subjetividad sustancial que le es propia, el momento subjetivo, la familia, y el momento sustancial, el Estado. La sustancia ética se escinde por ello en una ley humana y otra divina, y esta contradicción arruina a la totalidad estatal que, al atribuirse la representación de las partes, reprime mediante la guerra el espíritu de singularización. Comentando la tragedia de Antígona expresa que "por ser real y sustancial solamente como ciudadano, el singular, en tanto no es ciudadano y pertenece a la familia, es solamente la sombra irreal que se borra"¹². Este mundo hermoso debe entonces desaparecer, suscitando que el espíritu adquiera conciencia en la muerte a su espontánea naturalidad. Ya que "la inmediatez tiene la contradictoria significación de ser la quietud inconsciente de la naturaleza y la inquieta quietud autoconsciente del espíritu"¹³. La siguiente figura dará paso a un movimiento de universalización formal donde, habiéndose perdido el espíritu viviente de Grecia, queda tan sólo un orden muerto y una libertad vacía que sume a los individuos en la atomización social. Para garantizar una cierta cohesión de la sociedad se erige, sin embargo, una referencia legal reductora de cada

11. FE, p. 260.

12. FE, p. 265.

13. FE, p. 282.

hombre a una "persona jurídica". Se trata, pues, del Imperio Romano donde el ordenamiento jurídico escapa y es exterior a la existencia misma, no pudiendo brindar una verdadera unidad a la vida concreta. Por eso perecerá, necesariamente, desintegrándose paulatinamente en el "desmedido frenesí" de la vida privada y el libertinaje, junto con la invasión bárbara.

A continuación Hegel se ocupa del "espíritu extrañado de sí mismo", refiriéndose a los temas de la alienación cultural, la Ilustración y, finalmente, la Revolución Francesa. Se ha manifestado ya una escisión entre la persona abstracta y la efectividad del mundo que no es, por consiguiente, su "ámbito propio". Pero en la medida en que este hombre se forja uno irreal, el mundo del espíritu que ha llegado a ser extraño a sí mismo se desgarr a su vez en dos mundos, el de la efectividad y el de la fe. Por tanto, el hombre no puede reconocerse en "su casa" en la exterioridad y la alteridad del mundo se le presenta como totalmente ajena a éste. A nivel político se da una sociedad rígidamente estratificada y jerarquizada, que tiene su correlato ideológico en el Dios garantizador del "orden establecido". Conviene subrayar aquí la ligazón existente entre la enajenación socio-política y la religiosa, dentro de una misma manera falsa de vivir dividido entre el mundo del "más allá" y el de "más acá". Y como lo señala Kojève, en su peculiar interpretación, "en el mundo cristiano hay siempre oposición entre lo Universal (Estado, Dios) y lo particular (propiedad privada, lo terreno). Primera forma de esa oposición entre lo Universal y lo particular: el mundo feudal"¹⁴. Pues este mundo, en cuanto es lo universal en que está comprendido lo particular, es en su efectividad la realización del uno y el otro. Esta doble efectividad creada por la cultura remite a la riqueza individual y al poder político, como tipos concretos de la oposición del sujeto y la sustancia al interior del Estado. Hegel describe en este Estado a la monarquía absoluta francesa, cuya contradicción arrastrará finalmente a la Revolución. Pero no sin antes mostrar la "vanidad de la cultura" que, en su alienación radical, reduce al hombre a un simple medio de la riqueza. De tal modo que el fetichismo del dinero produce la cosificación total del hombre y la conciencia termina por darse cuenta de la perversión universal.

En este contexto, donde la conciencia prerrevolucionaria principia a ser consciente de la invalidez de este mundo, surge el fenómeno de la Ilustración. Pues al escapar del mundo del cual los dioses huyeron, la fe choca con la otra

14. A. Kojève. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Pléyade, B. Aires, 1971, p. 143. No obstante, como lo observa F. Guibal, cuando Kojève reduce la religión a una simple "superestructura ideológica que sólo nace y existe en función de una infraestructura real", rebaja considerablemente el pensamiento hegeliano. *Dieu selon Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1975, p. 58.

actividad supramundana, la intelección pura, que se manifiesta en las "Luces". De tal forma que la razón va absorbiendo progresivamente el contenido de la religión, al realizar la desmitificación de la fe objetiva. Esta razón tiene en la masa de creyentes todo un mundo que enfrentar ya que, como anota Hegel, "aquella masa es víctima del engaño de un sacerdocio que pone en práctica su vanidoso y celoso empeño de permanecer de modo exclusivo en posesión de la intelección y sus otros intereses egoístas y que, al mismo tiempo, conspira con el despotismo"¹⁵. Motivo por el cual la estrategia de la Ilustración, que busca principalmente convertir a las masas, antes de efectuar un ataque frontal realizará primero toda una labor de infiltración en ellas. Así, cuando se advierte la extensión de la "enfermedad" es ya demasiado tarde y, "una buena mañana" —dice Hegel—, la razón que se ha ubicado en el lugar del Dios cristiano, empuja a su camarada y éste se hunde. Como resultado de esta lucha entre la Ilustración y la fe, aparece una oposición falsa entre el mundo de la finitud fenomenal, del entendimiento no razonable, y el de la fe que se ha transformado en la aspiración vacía del deísmo. Es que la victoria de la Ilustración, después de haber aniquilado y absorbido a la religión, se patentiza en la escisión que brota en su mismo interior. El deísmo deviene idealismo y el sensualismo se troca en materialismo, pero ni la "pura materia" da cuenta de la riqueza de la naturaleza ni el "pensamiento puro" de la historia. Sin embargo, la verdad propiamente dicha de la Ilustración es el "utilitarismo", pues su punto de apreciación de las cosas es únicamente la medida y el cálculo, sin que haya ninguna dimensión trascendente. El hombre utiliza lo ya existente, pero no es aún la negatividad activa que quiere cambiar la realidad, el hombre "esclarecido" que comienza a obrar en la Revolución de 1789.

III. LIBERTAD Y TERROR

En la Ilustración se inicia a su vez el retorno a la realidad, ya que por medio del "utilitarismo" Hegel indica que "ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella"¹⁶. Debido a esto, la agitación subterránea llevada a cabo por la crítica del siglo XVIII desemboca en la necesidad histórica de la Revolución en todas las dimensiones de la vida humana. Tal es la aurora de 1789, que inaugura el tercer momento del espíritu que ha llegado a ser extraño de sí mismo y que procura reconciliarse: el momento revolucionario de "La Libertad Absoluta y el Terror". Así es como Hegel instaura su discurso reflexivo sobre el sentido de esta revolución,

15. FE, p. 319

16. FE, p. 343

que se vuelve un punto de referencia capital para los pensadores del siglo XIX y, en especial, para él. Por ello existen autores que opinan, no sin cierta exageración, que la Revolución Francesa es el hecho fundamental para la filosofía de Hegel¹⁷. Pero aunque el tema de la Revolución no fue su móvil más profundo, siempre lo tuvo muy presente, y lo cierto es que atravesó por una evolución en la valoración de este acontecimiento histórico. Como ya se anotó, en su juventud Hegel supo recibirlo y saludarlo con gran entusiasmo, viendo en él la realización plena de la libertad y la razón. Sin embargo, frente al régimen de terror que aparece en 1793, se queda perplejo y lleno de interrogantes. Cuestión que al final, y esto lo testifica la *Fenomenología del Espíritu*, se esfuerza por comprender como un hecho razonable. Y si la Revolución Francesa pasa de la libertad al terror, Hegel piensa que hay que entender que este fracaso aparente era necesario para la vida y el despliegue del espíritu.

Hasta ahora ya ha mostrado que en el utilitarismo, "como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable". Motivo por el cual, "donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado"¹⁸. Pero la Ilustración es incosciente de su verdad y por eso no la proclama, siendo Hegel quien anuncia que es esta verdad la que prepara la Revolución. Ya que a partir de aquí, el hombre asume a su mundo de una manera realmente nueva, que trae consigo también una nueva autocomprensión de sí mismo. Pues éste ya no se conforma con la utilización del mundo tal como lo encuentra, sino que busca la forma de destruirlo, de transformarlo, con el fin de hacerlo razonable. Hegel afirma al respecto que "la certeza de sí es el sujeto universal y su concepto consciente la esencia de toda realidad"¹⁹. Dando a entender con ello que toda la vida socio-política debe ser la expresión adecuada de la libertad, ya que sólo existe un mundo donde cada uno tiene que vivir y ser reconocido como libertad razonable. Ahora bien, de esta transformación interior de la conciencia, que se ha efectuado casi insensi-

17. J. Ritter ha escrito que "la Revolución Francesa es el acontecimiento en torno al cual se concentran, para Hegel, todas las determinaciones de la filosofía con relación al tiempo... y ninguna otra filosofía ha sido tanto y hasta sus resortes más profundos una filosofía de la Revolución". *Hegel et la Révolution Française*, Beauchesne, Paris, 1970, p. 19. A lo cual responde J. Habermas, de manera polémica, que "Hegel celebra la Revolución porque la teme; eleva la Revolución al rango de principio de la filosofía en el nombre de una filosofía que superará la Revolución. La Filosofía de la Revolución de Hegel sólo existe como crítica de la Revolución". *Théorie et pratique*, Payot, 1975, t. 1, p. 145.

18. FE, p. 331.

19. FE, p. 344.

blemente, irrumpe la revolución efectiva que opera consciente y voluntariamente por medio de la "libertad absoluta". Es entonces la propaganda de la Ilustración la que ha acabado prácticamente con el ordenamiento anterior, y ahora no se hace sino sepultarlo. Y Kojève observa, de manera muy fina, que "una gran Revolución es siempre no sangrienta en su comienzo, ni siquiera hay lucha. El antiguo régimen muere de enfermedad y no por asesinato. Ahora el cadáver es enterrado, es el Mundo de la Libertad Absoluta"²⁰.

De este modo, la libertad absoluta se presenta como la fuerza histórica que se opone a una monarquía también absoluta, al antiguo orden de una sociedad sólidamente estratificada, donde unos valores fijos y una determinada ideología justificaban la división social opresiva. Este enfrentamiento se basa en el principio de que la libertad autoconsciente es el único fundamento universal de la realidad. Aludiendo a Rousseau, que ha sido considerado como el gran ideólogo de la Revolución Francesa, Hegel señala que "el mundo es para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal"²¹. De ahí la originalidad de este acontecimiento que aparece como la primera revolución socio-política con bases explícitamente metafísicas. Su emergencia conlleva por ello una intención universal, surge como una revolución para toda la humanidad que tendrá una enorme difusión a nivel planetario, marcando un "cambio cualitativo" dentro de la historia. No obstante, al ser una libertad absoluta se manifiesta como algo abstracto que no evoca ningún tipo de relaciones, como una libertad que para afirmarse debe disolver todas las mediaciones, todas las instituciones y particularidades. Hegel advierte que "esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia"²². Por tanto, lo que busca esta voluntad activa es una relación inmediata entre el individuo y lo universal del gobierno. Así cada uno querrá convertir sus ideas personales en realidades políticas, sin pasar por loco ni criminal, y cada uno podrá decir "el Estado soy yo", proponiendo su propia Constitución. Con lo cual se pretende suprimir la distancia existente entre lo social y lo político, de tal forma que haya una identidad completa entre el ser hombre y ciudadano, sin pasar por ninguna mediación histórica.

Para Hegel, sin embargo, esta libertad absoluta es abstracta porque desconoce las condiciones objetivas de las relaciones sociales y porque olvida también el sentido último de la existencia humana. De modo tal que el fracaso de

20. A. Kojève. Op. Cit., p. 162.

21. FE, p. 344.

22. FE, p. 344.

esta revolución proviene de que constituye la traducción socioeconómica y política de la razón del siglo XVIII que, no siendo dialéctica, es meramente negadora. En su universalidad absoluta esta voluntad destruye todas las diferencias sociales, pero no puede crear nada positivo, pues lo positivo es siempre algo determinado y diferenciado. Mientras que la libertad de la Revolución Francesa no es propiamente un proceso de liberación, sino más bien la afirmación brutal y metafísica de la libertad, que al desconocer el sentido de la historia pasada persigue introducir una discontinuidad radical. Esto es lo que le impulsa a exclamar que "ninguna obra ni acto positivo puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer" ²³. Pues si la realización de la libertad absoluta se hace por medio de una lucha de facciones, el Gobierno revolucionario es simplemente la facción victoriosa, con lo cual su caída final se vuelve tan necesaria como la de las otras facciones particulares. Pero en tanto que gobierno revolucionario debe ser un gobierno de partido y, por consiguiente, obrar por el Terror y la Muerte. En la óptica de Hegel no se trata de creer que el terror brota como un accidente en el transcurso de la Revolución Francesa, sino que es su misma esencia. Ya que al ser una revolución de lo universal sin mediación de ningún tipo tiene que terminar en la eliminación de todo lo singular, y Robespierre fue el hombre que se tomó la virtud en serio.

Por tanto, después de que la "libertad absoluta" ha destruido todas las estructuras sociales, sólo le queda el actuar negativo dirigido contra la única efectividad que perdura, contra la particularidad natural que es el sostén de la voluntad general. Así, la libertad universal viene a parar en el reconocimiento de la nulidad del individuo singular. Con lo cual deviene también en su máxima contradicción, pues en el intento de liberar a los individuos de los "estamentos sociales" y las "esencias espirituales" que lo coartaban, la "sabiduría del gobierno" se muestra, en la segunda etapa de la revolución, por el terror y la muerte. Es que el Estado no puede mantenerse, la "voluntad general" no puede cumplirse, sino a condición de negar a esos particulares en forma tan absoluta como quiere ser la afirmación de ellos mismos por la negación de las realidades universales. Razón por la cual Bourgeois sostiene que "objeto sin sujeto, sujeto sin objeto, el Antiguo Régimen y la Revolución destruyen igualmente la libertad, son manifestaciones de la escisión y la muerte". Para agregar a continuación con gran agudeza que "el idealismo práctico es el terrorismo; la obligación de la libertad es la necesidad de la no-libertad"²⁴. Y si todo singular tiene que ser eliminado, al ser sospechoso y culpable de amenazar lo universal, la

23. FE, p. 346. cf. *Filosofía del Derecho* Nº 5.

24. B. Bourgeois. Op. Cit., pp. 38 y 39.

muerte del terror es completamente absurda porque no puede ser asumida sensatamente por el individuo. Hegel expresa que "la única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua"²⁵.

No obstante, por el terror de la muerte el hombre toma conciencia de lo que es realmente: nada. No es sino después de esta experiencia que el hombre se vuelve verdaderamente razonable, queriendo realizar una sociedad donde la libertad sea por fin posible. Ya que el terror dispone a las conciencias particulares para admitir un Estado donde podrán plasmar su libertad de manera limitada pero real. Hegel dice que "estas conciencias individuales, que sienten el pavor de su señor absoluto, de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial"²⁶. De este modo, según el movimiento de la historia, aparecen el Directorio y el Imperio napoleónico. Pero este retorno a la monarquía no significa que el espíritu, por el solo hecho de haber regresado a su punto de partida, repetirá el ciclo necesario que acaba de recorrer. Resulta que, pese a las apariencias, el Estado pos-revolucionario es radicalmente diferente de los Estados pre-revolucionarios, porque supone el haber pasado por la libertad absoluta que no destruye sino para realizar su nada. Por eso el mismo revolucionario es el que construirá a partir de esa nada un mundo nuevo, y el Estado que seguirá será la suma de la negatividad, es decir, en expresión de Kojève, su "trastocamiento dialéctico en positividad absoluta". Es, pues, Napoleón quien funda el Estado moderno donde la identidad entre el individuo y el Estado no puede establecerse de inmediato, como ocurría en la polis griega, sino que se impone un conjunto de mediaciones ²⁷. Claro que permanece como verdadero el hecho de que la libertad consiste para el individuo en elevarse a la voluntad general, especialmente en esta organización objetiva que lo sobrepasa. Pero para Hegel el Estado no tiene nada de artificial, es la razón sobre la tierra y la liberación no es inmediata: persiste un conflicto

25. FE, p. 347.

26. FE, p. 348. Cf. *Filosofía del Derecho* Nº 258.

27. E. Weil, caracterizando al Estado moderno, dice que "el futuro no pertenece al Estado amo del hombre sino al hombre que será hombre, no a pesar del Estado sino en el Estado, que no será organizado sino que se organizará, no en vista de la fuerza sino de la libertad y del valor infinito de la individualidad". *Hegel y el Estado*. Nagelkop, Córdoba-Argentina, 1970, p. 130.

latente o manifiesto, según los casos, y el Estado moderno comprende tanto la oposición entre el individuo y la voluntad general como su reconciliación.

IV. RESULTADO DEL MOVIMIENTO

Ha llegado ya el momento de recoger todo el sentido que reviste para Hegel esta experiencia de la Revolución de 1789. Al respecto cabe distinguir dos vertientes de donde fluye su significación, una a nivel socio-política y otra en el plano metafísico. Desde la primera perspectiva es oportuno recordar que la revolución irrumpe como el producto de todo un movimiento anterior, y especialmente de la actividad crítica y propagandística de la Ilustración. Es que la labor ideológica y la mutación de las conciencias es tan importante como la revolución efectiva que busca el cambio de las estructuras sociales. El viejo Hegel decía que "es falso que pueda darse una revolución sin reforma" y Gramsci, más recientemente, ha elaborado en este enfoque su propuesta de la hegemonía ideológica que no resulta del acceso al poder gubernamental sino que debe darse antes por medio de la conquista del consenso de las masas²⁸. Por otra parte, Hegel desenmascara el mito de la "democracia directa", al menos en sus versiones más vulgares, ya que en el transcurso de esta revolución cualquier tipo de representatividad es considerada como alienante. Observa que "allí donde el sí mismo es solamente *representado e imaginario* no es *real*; donde se halla *representado* por otro, no es"²⁹. Y añade que este intento de tener como la única meta el que cada individuo se desenvuelva inmediatamente a nivel de lo universal termina en la anarquía de la "furia de la destrucción". Esta acotación es de enorme importancia en nuestro presente histórico, porque después de la desastrosa experiencia de los Estados totalitarios, no faltan quienes postulan una especie de democracia directa como la única solución³⁰. Sin embargo, cada vez

28. A. Gramsci habla de una "reforma intelectual y moral de masas". Cf. F. Guibal. *Gramsci: filosofía, política, cultura*. Tarea, Lima, 1981, pp. 296-303.

29. FE, p. 346. Cf. *Filosofía del Derecho* N° 308.

30. A. Heller, quien ha sufrido el "socialismo realmente existente" en Hungría, piensa que la llamada democracia formal es la que permite asegurar el carácter democrático de un Estado: "Todos los que quieren substituir esta democracia formal con lo que califican de democracia real en la que reúnen, global e indistintamente al Estado y a la sociedad, renuncian, por este mismo hecho, a la democracia. Sabemos que en las pequeñas ciudades-Estado de la antigüedad los intentos de instauración de esta democracia real, por gloriosos y meritorios que hayan sido, no tuvieron sino una vida breve. En nuestros complejos Estados modernos tal experiencia no podría prolongarse más allá de unos cuantos meses, para dejarle lugar después a regímenes tiránicos, como consecuencia de un proceso interno de descomposición". "Democracia formal y democracia socialista", en la revista *Historia y Sociedad* N° 22, México, 1979, p. 43.

parece más un sinsentido sostener que pueda surgir una situación en la cual todos los hombres decidan directamente sobre todos los asuntos claves y determinantes de la dirección general del desarrollo social. Es decir, una situación en la que la integridad de la vida social se produciría y reproduciría de manera elemental, solamente en conformidad con la lógica de las relaciones interhumanas entre cada una de las organizaciones de la sociedad civil. Y en la cual, por consecuencia, dejaría de ser necesaria alguna forma de democracia representativa ³¹.

De modo que Hegel se dio muy bien cuenta de que el desenlace de la Revolución Francesa no era la realización de la libertad, sino la instauración de un nuevo despotismo. E interpretó su curso y sus repercusiones, no como un accidente histórico, sino como un desarrollo necesario. Ya que el proceso de emancipación de los individuos culmina inevitablemente en el terror en tanto sea llevado a cabo por los individuos contra el Estado, y no en y por el Estado mismo ³². Era pues insoslayable el desencadenamiento de la libertad "autodestructiva", porque la conciencia que se empeñaba en transformar el mundo de acuerdo con sus intereses subjetivos no había encontrado aún su verdad. Sólo el Estado es capaz para Hegel de proporcionar la emancipación, aunque no pueda otorgar la verdad ni la libertad perfectas. Debido a que, y ya estamos en la perspectiva metafísica, es absurdo buscar la libertad absoluta en un campo que no es absoluto: el político. Razón por la cual también, no puede existir dentro de la historia socio-política ninguna concreción plena de la libertad, ya que el espíritu objetivo es fundamentalmente finito ³³. Así, el sentido último de la

-
31. M. Markovic, sacando las lecciones de la autogestión yugoslava, opina que "la sociedad desarrollada del futuro no podría existir en absoluto (como tampoco la de hoy), si no existiese una totalidad altamente integrada (en mayor medida aún que la actual), y si no tuviese una organización económica y política muy compleja, con toda una serie de instituciones centrales e intermedias responsables de la coordinación y dirección de cada una de las partes de la sociedad global. La expresión *directa* de la voluntad del individuo se abrirá paso a través de los más diferentes aspectos de la *representación*". *Dialéctica de la praxis*, Amorrortu, B. Aires, 1972, p. 125. Hay aquí, entonces, todo un horizonte para la creación histórica y la imaginación política de los socialistas.
 32. Como lo especifica en su *Filosofía del Derecho*, "El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: de permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de ese modo a ésta en él" (Nº 260).
 33. F. Guibal refiere que "la impotencia de la Revolución Francesa para edificar un mundo social coherente viene de su abstracción que le hace colocar lo absoluto de la libertad en una revolución abstracta (desconocimiento de las condiciones socio-históricas) y exclusivamente política (desconocimiento del sentido último del hombre). Proyectando la realización contradictoria de una 'libertad absoluta', zozobra lógica-

existencia humana no hay que indagarlo en el ámbito político, sino que podrá hallarse únicamente en el dominio propio del espíritu, en la moralidad, la religión y la filosofía. La actualidad de este planteamiento es evidente, pues dada la urgencia de las tareas socioeconómicas, el compromiso político tiende a totalizar íntegramente la vida de los individuos, olvidándose hacer "la pregunta radical por la verdad radical". Por ello conviene desabsolutizar lo político, ya que si bien es un aspecto esencial de la praxis humana no es el todo de esa praxis ni lo supremo que lo juzga todo. Pero si como precisamos, la política no brinda la felicidad ni el sentido más profundo, ella pone al alcance o impide las condiciones de posibilidad en las que cada persona pueda formular sus interrogantes sobre la alteridad absoluta de una manera verdaderamente razonable. Se ha de fomentar, entonces, que la misma actitud que mueve a los hombres hacia las transformaciones políticas, con el fin de lograr una sociedad más justa, sea también la que aliente en cada individuo la búsqueda del sentido más hondo de su propia vida ³⁴.

Ahora bien, Hegel estima en la *Fenomenología* que el tránsito del espíritu objetivo al espíritu absoluto ocurre en la misma historia. Razón por la cual, después de estudiar la Revolución Francesa, pasa a la nueva figura del espíritu que aparece sobre el suelo de Alemania con el pensamiento kantiano y fichteano. El espíritu efectivo se supera a sí mismo en sí mismo y, en cuanto moralidad, inaugura la tercera época de la historia real del mundo, aquella en la que la preocupación principal de la conciencia será la religión y el saber absoluto ³⁵. Donde la primera, la religión, constituirá la autoconciencia del espíri-

mente en la disolución universal e insensata del 'terror'... la relatividad propia a toda objetividad debe remitir a la emergencia de una subjetividad que se aprehende a sí misma en su sentido original y último". *Dieu selon Hegel*, p. 36

34. En efecto, al apuntar hacia la plenitud humana, la política invita a enfrentarse con las cuestiones esenciales de la vida y de la muerte, de la libertad, el amor y la felicidad. "Tal apertura constitutiva de la política hacia lo 'metapolítico' —dice F. Guibal— no es en absoluto un divertimento lujoso reservado para algunas élites; pues ella es probablemente la única forma de ser fiel a la grandeza inscrita en el corazón de cada hombre y de premunir consecuentemente contra las tentaciones siempre renacientes de los totalitarismos y de los absolutismos que debemos rechazar sin concesión alguna". "Lineamientos de filosofía política". *Revista Socialismo y Participación* N° 19, Lima, 1982, p. 114.
35. Las interpretaciones marxistas suelen destacar que Hegel, al no poder resolver los problemas de la sociedad burguesa, huye y se refugia en la religión y la filosofía. Esta apreciación contiene, ciertamente, algo de verdad. Pero por otra parte hay que tener muy en cuenta la lógica interna del discurso hegeliano, que pasa del espíritu objetivo al espíritu absoluto cuando constata la imposibilidad de la solución política para la integralidad de los problemas del hombre.

tu y la segunda, el saber absoluto, su expresión más adecuada a través del concepto. Pero aquí ya no se da un individualismo destructor de los estados, pues para entregarse a las actividades superiores del espíritu la conciencia debe estar satisfecha en el nivel del momento efectivo de su "ámbito propio", que es la vida política en el seno del Estado que ha llegado a su verdad³⁶. Luego de la Revolución de 1789 el Estado perdura, pero como un Estado que, fecundado por la experiencia revolucionaria, encarna la voluntad general en el monarca y rejuvenece la organización social prerrevolucionaria. Tal Estado es la monarquía napoleónica, y más tarde la prusiana, en las que el espíritu absoluto hallará el medio de su realización. Un espíritu absoluto que ya está allí presente, en el protestantismo y en el saber especulativo alemán. Por eso esta obra significa un auténtico pórtico de entrada a la construcción sistemática del resto de la filosofía hegeliana. Como lo puntualiza Bourgeois, lúcidamente, "en la *Fenomenología del Espíritu* se expresa la culminación de la historia del espíritu efectivo, de la comunidad estatal, culminación en su dominio, ahora relativizado como el medio en que puede desarrollarse una vida que lo supera, pero que no es posible sin él y fuera de él, culminación que precisamente indica a la conciencia que su deseo de libertad o de felicidad no puede realizarse sino en lo que, pese a nacer en el Estado y alimentarse de su vida sustancial, lo sobrepasa: la religión y la filosofía. Aquí se indica la economía de la dialéctica espiritual hegeliana definitiva, y en esta economía se afirma claramente el lugar necesario, fundamental y fundador, pero insuficiente, de la vida política"³⁷.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

36. Esto no quiere decir que no haya que cuestionar la teoría política hegeliana que, según Guibal, remite finalmente "a toda una concepción jerárquico-lógica donde lo esencial viene siempre de arriba y donde la organización política tiende a asfixiar y homogeneizar la vida social y la espontaneidad popular. A pesar de sus denegaciones, lo universal tiende a absorber lo singular...". "Dimensions du penser hegelien". *Revue de Métaphysique et de Morale* N° 4, 1984, p. 486.

37. B. Bourgeois. *Op. cit.*, p. 87-88.