

La dialéctica de la igualdad. Sobre la relación entre antropología y filosofía de la historia en Hegel¹

CHRISTOPH J. BAUER
Ruhr-Universität. Bochum

Desde la perspectiva de la segunda mitad del siglo XX se puede exponer una línea fundamental de desarrollo, desde finales del siglo XVIII, de la historia de la filosofía, como una discusión sobre la relación entre filosofía de la historia y antropología. Si se sigue la interpretación de esta relación como Odo Marquard la ha presentado, entonces la antropología y la filosofía de la historia se excluyen mutuamente, porque la antropología, según Marquard, quiere mostrar que su objeto de estudio (la naturaleza del hombre) es siempre igual, mientras que el interés de la filosofía de la historia sería, en contraposición a semejante “fijación del hombre” a una esencia inmutable, concebir al hombre como el resultado de un desarrollo determinado.²

Desde el punto de vista de Odo Marquard fue precisamente Hegel quien, contra las tendencias de su tiempo a convertir la antropología en una filosofía fundamental, forzó a la antropología a “entrar de nuevo en el contexto de la filosofía de la historia”. Mientras que, de nuevo según Marquard, la filosofía de la historia es entendida desde el punto de vista de la filosofía hegeliana como una “teoría de la realidad humana”, desde este mismo punto de vista la antropología “ya sólo puede sostenerse como una teoría de la “posibilidad’ humana”; pero este intento de “ajustar la antropología a la filosofía de la historia” implicaría por tanto, en última instancia, una “degradación de la antropología”³. Mientras que con estas formulaciones se critica la integración, realizada por Hegel, de la antropología en el sistema enciclopédico de las ciencias, la filosofía de la

1 Traducido del alemán por Alfredo Bergés Tarilonte

2 *Odo Marquard: Artículo Anthropologie.* – En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por Joachim Ritter, tomo 1: A-C, Darmstadt 1971, p. 368.

3 *Ibíd.*

historia de Hegel se convierte por esta razón, como es sabido, en el objetivo de la crítica, puesto que la filosofía de la historia – según esta imputación – rebajaría al hombre a un instrumento del “espíritu universal” [*Weltgeist*] y, por este motivo, podría servir para la justificación de un dominio totalitario – o por lo menos, para la justificación en el presente de las tendencias políticas que logran imponerse.⁴ A pesar de que este no es el lugar para discutir todas las interpretaciones erróneas de la filosofía de la historia hegeliana, hay que prestar en adelante una especial atención a la afirmación de Marquard, según la cual Hegel trataría la antropología como una “teoría de la ‘posibilidad’ humana” que habría que subordinar a la filosofía de la historia, entendida ésta como una “teoría de la ‘realidad’ humana”. Esta afirmación da al menos en el núcleo del sistema hegeliano, en tanto que en él se expresa la concepción aristotélica de un movimiento que va de la “posibilidad” [δύναμις] a la “realidad” [ἐνέργεια], una concepción a la que Hegel ciertamente se refiere explícitamente en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.⁵ Mientras que hay que darle la razón a Marquard cuando indirectamente hace referencia a la considerable influencia de Aristóteles en la filosofía de Hegel, hay que contradecirle en cambio cuando afirma que Hegel realiza aquí una jerarquización, según el criterio expuesto por Marquard, entre ambos ámbitos de la ciencia, la antropología y la filosofía de la historia. Por el contrario, hay que defender aquí la tesis de que las partes “antropología” y “filosofía de la historia universal” en el sistema enciclopédico de las ciencias de Hegel, están

4 Cf. C.J. Bauer: “Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck”. *Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Hamburg 2001, especialmente las pp. 354-384; cf. además: *Johannes Rohbeck: Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2004, pp. 52-62 y pp. 137-140; sobre la crítica a Hegel cf. *Karl R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, tomo II: *Falsche Propheten*, Hegel, Marx und die Folgen, München 1975; *Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*. – En: *Max Horkheimer: Gesammelte Schriften*, tomo 5, editado por Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt 1987, especialmente las pp. 253-256.

5 “El principio de *desarrollo* contiene lo siguiente: hay una determinación interna subyacente, un presupuesto existente en sí [*ansich*] que se convierte en existencia.” Así como: “Aquí hay que señalar que el espíritu parte de su posibilidad infinita, pero todavía mera posibilidad, que contiene su contenido absoluto como un en sí [an sich], como el fin y la meta, que sólo alcanzar como resultado [de un proceso], que sólo entonces [tras este proceso], es su realidad. – De esta manera el proceso aparece en la existencia como un progreso de la imperfección a la perfección, pero hay que concebir esto [este comienzo] no en la abstracción de lo imperfecto, sino como algo que contiene en sí lo contrario de sí, la así llamada perfección como germen, como impulso; concebir como la posibilidad remite a algo que debe convertirse en real, como la *dynamis* aristotélica es también *potentia*, fuerza y potencia.” *G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, tomo 18: *Vorlesungsmanskripte II (1816-1831)*, editado por Walter Jaeschke, Hamburg 1995 (GW 18), p. 183; 186; cf. *Christoph J. Bauer: “Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck.”*, *loc. cit.*, p. 309; 334-353

en una relación estrecha en la medida en que tratan un tema común, a saber, la autoproducción del hombre, como Marx denominó a este proceso en los *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* [*Manuscritos económico-filosóficos*] de 1844.⁶ Según Hegel, el hombre, que es en sí [*an sich*] siempre hombre, que es siempre libre⁷, no obstante tiene primero que “hacerse lo que él es”, y esto sólo puede suceder por un lado sobre la base del trabajo corporal, y del trabajo del espíritu por el otro.⁸ Mientras que la antropología tematiza este proceso de “autoproducción del hombre” al nivel del desarrollo del hombre singular, o dicho de otra manera, al nivel de las relaciones sociales en las que el hombre singular se encuentra inmediatamente, en su “determinación natural”, esto se realiza en las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [*Lecciones sobre la filosofía de la historia mundial*] al nivel de la historia de toda la humanidad. Desde la perspectiva de la filosofía hegeliana, la antropología y la filosofía de la historia no sólo no se excluyen mutuamente sino que se completan mutuamente. No se pueden excluir mutuamente, puesto que ambas pertenecen a la esfera del espíritu, que en tanto que interrelación total está constituida históricamente y es asimismo un proceso de autoproducción del hombre.

En un primer momento hay que dar la razón a Odo Marquard en cuanto se puede mostrar que, ciertamente, la concepción hegeliana de la antropología es apenas compatible con aquellas concepciones que debían conducir en el siglo XIX a la formación de una antropología autónoma (con una orientación cada vez más fisiológica), o dicho de otra manera, con aquellas concepciones que acabaron elevando la antropología, con inclusión de la fisiología, a la categoría de “ciencia universal”, como Feuerbach la había reivindicado.⁹ Las siguientes afirmaciones tienen que ser adelantadas a la exposición posterior para dejar claro la problemática de la relación del “espíritu subjetivo” hegeliano con los desarrollos, ya en tiempos de Hegel o posteriormente, hacia una antropología autónoma:

1. En la concepción hegeliana del “espíritu subjetivo” se trata en conjunto —es decir, no sólo en el ámbito de la antropología, que sí se ocupa explíci-

6 Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. – En: *Marx-Engels Werke*. (1956 y ss.), editado por Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (a continuación citado como MEW), tomo 40, Berlin 1973, p. 574.

7 cf. de nuevo GW 18, p. 186.

8 G.W.F. Hegel: *Vorlesungen*, ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, tomo 5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, parte 3, *Die vollendete Religion*, editado por Walter Jaeschke, Hamburg 1984, p. 226 y s.; cf. también GW 18, pp. 158-162.

9 Ludwig Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. – En: Id.: *Gesammelte Werke*, editado por Werner Schuffenhauer, tomo 9: *Kleinere Schriften II* (1839-1846), § 55, p. 337.

tamente del “espíritu en su corporalidad”¹⁰ —de una exposición general del desarrollo ascendente desde el predominio de la constitución corporal o natural del hombre hasta el predominio de su constitución espiritual o pensante, la cual constituye para Hegel, lo que quizá apenas sorprenda, pero que todavía habrá que aclarar, el lado esencial del hombre. La antropología de Hegel está constituida procesualmente y contradice de este modo una teoría del hombre que se orienta por “definiciones” y “categorías”. La antropología misma es parte de una historia más general del espíritu.

2. El “espíritu”, el “pensamiento”, la “razón”, dominan la esencia del hombre también allí donde todavía parece estar inmediatamente a merced de su lado natural. El hombre es en sí [*an sich*], por tanto, ya siempre un ser espiritual. No obstante hay que acentuar ya en este punto, para prevenir constantes malentendidos, las dos siguientes observaciones:

a) Aunque las lecciones en la edición de los *Gesammelte Werke* llevan el título “Filosofía del espíritu”, desde la perspectiva hegeliana esta esfera nunca se puede examinar de manera aislada: el hombre se muestra inmediatamente como estando en relación con otros hombres. El hombre es también, en tanto que espíritu subjetivo, siempre ya un ser social.

b) Este espíritu subjetivo, pese al predominio del espíritu, tampoco se libra en Hegel de su lado natural. Incluso ni cuando el espíritu en la tercera parte del espíritu subjetivo (el capítulo del espíritu) de forma programática únicamente está en relación consigo mismo¹¹. En consecuencia, el hombre tampoco se libra nunca de su cuerpo y de los problemas relacionados con éste, incluso cuando el espíritu está continuamente dando forma a un cuerpo entendido como causa material en el sentido de la teleología aristotélica. La antropología de Hegel es por tanto una ciencia que está determinada por la tensión dinámica de la “lucha” del espíritu, o de la razón, contra la naturaleza. El hombre está en sí [*an sich*], por tanto, siempre atrapado en esta lucha.

La relación del espíritu subjetivo con la sociedad (con el espíritu objetivo), así como con su corporalidad (el lado natural en él espíritu), determina constantemente también la problemática de esta parte del sistema. Bajo estos presupuestos, considero que el concepto hegeliano de espíritu subjetivo y el

10 *G.W.F.Hegel: Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, tomo 25 en dos tomos parciales, tomo 25.1: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825, editado por Christoph J. Bauer, Hamburg 2008, p. 6; cf. p. 22 y ss. (a continuación citado como GW 25.1)

11 “La primera parte es por tanto el espíritu natural, en el segundo nivel está el espíritu en relación con lo otro, en el tercer nivel está, en tanto que espíritu puro, únicamente en relación consigo mismo” (GW 25.1, p. 9)

papel que juega la antropología en este concepto es de especial interés desde la perspectiva actual, precisamente porque acarrea consecuencias relevantes para la ética, la politología (o la política) y las ciencias sociales. Dicho brevemente, el concepto hegeliano de espíritu subjetivo es relevante para la reconstrucción del desarrollo histórico de los siglos XIX y XX desde una perspectiva propia de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva, partes importantes de este desarrollo se muestran, en contraposición al planteamiento hegeliano, como la historia de un declive o bien, para utilizar la expresión de Lukács, como la historia de la “destrucción de la razón”¹². Una historia, por lo demás, que desde la perspectiva actual no se deja reducir sin más a una determinada cosmovisión, como creía Lukács.¹³ El lugar común de estas cosmovisiones consiste no obstante en que todas ellas, a veces directamente, a veces con mediaciones, partiendo de determinados supuestos antropológicos, llevan al racismo, a la eugenesia, a la convicción de que es posible poder determinar el “valor” del hombre a partir de características externas o “naturales”.

12 Georg Lukács: *Werke*, tomo 9: Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied/Berlin 1962. Lukács no sólo señala la tendencia creciente hacia el irracionalismo en la filosofía alemana – Lukács menciona al Schelling tardío, Schopenhauer, Nietzsche, luego a la “filosofía vitalista” (Dilthey, Simmel, Spengler, Scheler, Heidegger, Jaspers, Klages, Jünger, Baeumler, Boehm, Krieg, Rosenberg) y al neohegelianismo – sino que también investiga tendencias semejantes en la “sociología alemana” para analizar el darwinismo social, la teoría de las razas y el fascismo partiendo de la teoría de las razas del siglo XVIII, con especial atención a los escritos de Gobineau, Gumpowicz, Ratzehofer, Woltmann und H. St. Chamberlain. En lo que respecta al siglo XVIII, menciona como fundador de concepciones racistas al conde de Boulainvilliers, cuyas tesis fueran rechazadas en la Revolución Francesa pero dejaron huellas claras en el pensamiento de la época. En lo que respecta a la oposición a la Revolución Francesa, ve especialmente a Edmund Burke, pero también a la “escuela histórica del Derecho” como responsables de una fundamentación de las doctrinas racistas que se basa en la oposición a la Revolución Francesa. (Ibíd., p. 577 y ss.)

13 Cf. especialmente Reinhard Mocek: *Materialismus und Anthropologie im 19. Jahrhundert*. – En: *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert*, tomo 1: *Der Materialismus-Streit*, editado por Kurt Bayertz, Myriam Gerhard y Walter Jaeschke, Hamburg 2007, pp. 177-203. Mocek muestra con claridad que no sólo la filosofía burguesa del siglo XIX, con una tendencia en gran parte conservadora, “aristocrática”, elitista o nacionalista, contiene en sí misma esta tendencia – como muestra Lukács –, sino que también defensores de la socialdemocracia y del marxismo, en su entusiasmo por las doctrinas de Ernst Haeckels, fueron receptivos a las concepciones propias del darwinismo social, de la eugenesia y de la higiene racial, así por ejemplo Karl Kautsky y Eduard Bernstein. Domenico Losurdo muestra tendencias semejantes en el liberalismo angloamericano, tendencias cuya influencia se puede mostrar hasta en los escritos de Hitler. – vid.: Domenico Losurdo: “White supremacy” und Konterrevolution. Die Vereinigten Staaten, das Russland der “Weißen” und das Dritte Reich. – En: *Faschismus und soziale Ungleichheit*. Studien des Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts Bochum, tomo 1, editado por C.J. Bauer, S. Ellmers, N. Hebing, P. Kriegel, H. Wendt, Duisburg 2007, pp. 155-185.

I. LA ANTROPOLOGÍA COMO MOMENTO DEL PROCESO DE AUTOENTENDIMIENTO FILOSÓFICO: EL CONCEPTO DE IGUALDAD Y EL CONCEPTO DE HOMBRE

Responsable de la diferencia fundamental del planteamiento hegeliano respecto a la mayoría de las concepciones que la suceden, o que ya en parte la acompañan, es que el planteamiento hegeliano ha concebido la estructura general del espíritu subjetivo y del espíritu en general como la relación del espíritu consigo sí mismo y con la naturaleza (en tanto que lo otro del espíritu). En este sentido, para este planteamiento la antropología, que trata al hombre como portador del espíritu, no puede ser una ciencia particular que se ocupa de un objeto particular de estudio, en este caso “del hombre”. En muchas ocasiones, Hegel pone su “antropología” de manera expresa bajo el lema antiguo “conócete a ti mismo”¹⁴, que no entiende sin embargo en el sentido del autoconocimiento de los individuos particulares. Este tipo de autoconocimiento es realizado según Hegel por el “así llamado conocimiento del hombre”, con el que la filosofía no tiene nada que ver, puesto que cada individuo tiene que “tratar por su cuenta sus debilidades, sus defectos” (GW 25.1, p. 6)¹⁵. La antropología es para él más bien un momento del proceso de autoentendimiento que la filosofía, en tanto que ciencia, en el sentido del espíritu absoluto hegeliano, tiene que recorrer, ya que las religiones en la modernidad ya no están en disposición de poder realizar esta tarea de autoentendimiento. Frente al punto de vista de Odo Marquard referido al comienzo, según el cual Hegel ha realizado una “degradación de la antropología”¹⁶ al integrar la antropología en el programa del sistema filosófico, habría que preguntarse dos cosas. Por un lado, por los motivos para tal “rebajamiento” y por otro lado habría que indicar que la integración de la antropología en el sistema, en la totalidad del autoconocimiento filosófico, de la que Hegel excluye explícitamente otras ciencias¹⁷, podría ser entendida también

14 Es llamativo que Hegel escoge aquí un lema que también se convirtió en el lema del *Magazin zur Erfahrungsseelenlehre* de Karl Philip Moritz.

15 Cf. las exposiciones correspondientes de Hegel en *G.W.F. Hegel: Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes*. – En: Id.: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, tomo 15: *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)* (GW 15), editado por Friedrich Hogemann y Christoph Jamme, Hamburg 1990, pp. 208-210, así como *G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, tomo 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, editado por Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lukas, Hamburg 1989, y tomo 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, con la colaboración de Udo Rameil, editado por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lukas, Hamburg 1992, en cada caso § 377.

16 Odo Marquard: Artículo: *Anthropologie*, loc. cit.

17 Cf. Christoph J. Bauer: “*Une perspective finie qui ne peut être élevée au rang de*

claramente como una dignificación. Por lo cual habría que preguntarse por los motivos para el “rebajamiento” de la antropología como una pregunta por los motivos para su integración en el sistema enciclopédico.

Si se tratan de aclarar estas preguntas desde el trasfondo de la tesis formulada al principio sobre el vínculo entre antropología y filosofía de la historia en Hegel, un vínculo cuya estructura se caracteriza, por un lado, por el modelo aristotélico de la explicación del desarrollo (a partir de la relación entre posibilidad y realidad), y por otro lado, por el modelo de la “autoproducción del hombre”, hay que retener la idea de que Hegel determinó el movimiento en el ámbito de la historia universal como un “desarrollo en la conciencia de la libertad”¹⁸. Esta determinación no se encuentra de esta forma en la antropología, ni es posible encontrarla, dado que el espíritu en la antropología se encuentra todavía en un estado carente de esta conciencia, dado que la conciencia es resultado del desarrollo antropológico. Por esta razón, da la impresión de que no se puede establecer sin más una relación entre las líneas particulares de desarrollo de ambas partes del sistema. Frente a esta crítica hay que objetar que, siguiendo la visión que la filosofía hegeliana tiene de sí misma, el espíritu (y por consiguiente el hombre) es siempre en sí [*an sich*] libre. En este sentido, esta circunstancia es válida también allí donde, como en la antropología, el espíritu (o bien el hombre) se encuentra en un estado deficiente. Esta circunstancia vale para el estado antropológico de la misma manera que vale para la prehistoria de la historia universal. Si se presupone que el espíritu y por consiguiente todos los hombres son siempre en sí libres (GW 18, p. 186) porque la libertad es la determinación esencial del hombre, entonces recibe también un significado decisivo otra categoría que Hegel ostensiblemente no pone en el centro de sus observaciones: la categoría de igualdad¹⁹. Al mismo tiempo y no de forma casual es éste último el concepto dominante de la Revolución Francesa y el concepto complementario al de libertad²⁰: si todos los hombres son siempre en sí libres, entonces también son en este sentido siempre iguales.

philosophie”. La critique hégélienne de la “psychologie empirique” – En: *Logique et science concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, editado por Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, David Wittmann, Paris 2006, pp. 235-264.

18 GW 18, p. 152.

19 Sobre el concepto de igualdad en Hegel cf. *Wilhelm Seeberger: Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart 1961, pág. 201-207. Es interesante que en el *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, citado al comienzo, el concepto de “igualdad” es primero tematizado sólo desde su lado lógico. (*loc. cit.*, tomo 3, p. 671 y s.) Si se sigue la indicación dada en este lugar “igualdad jurídica” e “igualdad social”, entonces uno encuentra en la entrada “igualdad jurídica” lo que busca, pero éste no es el caso en la entrada “igualdad social” (cf. tomo 9)

20 No se puede tematizar aquí en qué relación está el concepto de “fraternidad” con los otros dos, sin embargo el resultado de una investigación sobre este asunto sería que también este

“La igualdad no es otra cosa que el alemán Yo = Yo traducido al francés, esto es, a la forma política”. Karl Marx sostuvo este punto de vista en los *Ökonomisch-Philosophische Manuskripten* [*Manuscritos económico-filosóficos*] de 1844.²¹ Sin embargo, en el contexto de la antropología hegeliana no se habla del Yo = Yo. Esta figura, que según palabras del propio Hegel caracteriza la filosofía de Fichte, se convierte en el punto de partida del movimiento dialéctico de la autoconciencia, cuyo sentido consiste en “ampliar” la manifiesta identidad Yo = Yo “en una diferencia verdadera”, haciendo valer no obstante la identidad Yo = Yo “su justificación” (GW 25.1, p. 108). Por un lado, Hegel tematiza aquí esa figura de la igualdad, que para Marx tiene un significado histórico, para mostrar luego no obstante que se tiene que ir dialécticamente más allá de ella, lo cual tiene que ver también, y no en último termino, con la estructura lógica de esa afirmación²². Por otro lado, Hegel critica el concepto de igualdad en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*Principios fundamentales de la filosofía del Derecho*] como “la identidad abstracta del entendimiento, en la que [cae] la reflexión y la mediocridad del espíritu en general”.²³ Esto parece contradecir claramente la afirmación sostenida aquí, a saber, que la igualdad es para Hegel una categoría esencial. Para este punto de vista hay que ver, no obstante, qué fundamentación proporciona en las *Grundlinien*, y a qué se refiere. El objetivo de la exigencia mencionada aquí es, desde la perspectiva de Hegel, únicamente

concepto está en una relación complementaria con la “libertad” y la “igualdad”.

21 *Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, loc. cit.*, p. 553.

22 En una discusión sobre la “igualdad” habría que incluir también una discusión sobre las determinaciones de la reflexión en la lógica de la esencia. Cf. G.W.F. Hegel: *Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, tomo 11: *Wissenschaft der Logik (1812/1813)*, editado por Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke, Hamburg 1978, p. 258-290.

23 Cf. G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatsrecht im Grundrisse*, según la edición de Eduard Gans, editado por Hermann Klenner, Berlin 1981, p. 83 y s. (§ 49). En el agregado a este párrafo hay además la siguiente observación: Es ilusorio, conforme a la estructura de la sociedad burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*], introducir igualdad respecto a la distribución de los bienes, pero la propia concepción de la sociedad burguesa exige que “todos tienen que tener propiedad” – después de todo Hegel vincula el concepto de persona a la propiedad privada. (*Grundlinien* §§ 41-53) Además el Derecho se caracteriza por permanecer “indiferente frente a la particularidad” – por tanto también frente a la particularidad de una posesión casual. En § 200 critica la exigencia de una igualdad respecto al patrimonio de una economía nacional – partiendo del trasfondo de la inevitabilidad de las leyes de la formación social que domina en su tiempo, la “sociedad burguesa”) – como una exigencia “abstracta”, porque la desigualdad puesta “por la naturaleza” es un momento constitutivo de esta formación social. No obstante Hegel muestra con claridad al mismo tiempo que la fundamentación de esta desigualdad esta “condicionada por circunstancias casuales”, por tanto que se basa en última instancia en una “arbitrariedad”. De este punto me ocuparé posteriormente.

la igualdad de las “personas abstractas”, lo cual no afectaría a la “posesión”, sino únicamente a la “naturaleza en su particularidad y diferencia infinitas”. No se puede hablar “de la injusticia de la naturaleza por una distribución desigual de la posesión y del patrimonio”, puesto que “la naturaleza no es libre y por tanto no es justa ni injusta”.²⁴ En este sentido se puede concluir de este pasaje lo siguiente: “¡el espíritu sí que lo es!”. Y precisamente por este motivo no se puede, con respecto al concepto hegeliano de espíritu, enfrentar libertad e igualdad. Iguales son todos los seres espirituales en la medida en que son seres espirituales, o dicho concretamente: para Hegel los hombres, en tanto que seres espirituales, son “iguales” al ser seres “pensantes” (GW 25.1, p. 34) y también son “iguales” al disponer de una “voluntad”. Lo cual, de nuevo, no quiere decir otra cosa que los hombres son libres.²⁵ Los hombres son y permanecen “desiguales” al tener también un lado natural; a este respecto los hombres son de nuevo iguales en el sentido en que todo hombre dispone también de un genio [Genius] personal.²⁶ Y así de nuevo Hegel pone de relieve en las *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* [Lecciones sobre la filosofía del Derecho] la igualdad de los hombres con respecto a su participación en la razón:

“todos los hombres son racionales. Esto es lo principal [...] hacer a unos hombres racionales y a otros irracionales sería la mayor injusticia. El hombre es únicamente hombre en tanto que razón, en tanto que autoconciencia pensante”.²⁷

De forma consecuente Hegel continúa también trabajando, según una afirmación propia, en ese “concepto del hombre”²⁸ que hay que desarrollar hacia un “concepto general de hombre”, en la medida en que este concepto acentúa los aspectos comunes del hombre. A lo largo de la historia de los siglos XIX y XX este concepto hegeliano del hombre fue cada vez más cuestionado por

24 Ibid.

25 G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, loc. cit., p. 223.

26 Por supuesto no es suficiente con enumerar aquí las determinaciones del “en sí” [*an sich*]. Si uno se detiene en estas determinaciones, se cae de nuevo en las determinaciones ahistóricas de la naturaleza. Hegel expone esto en la nota al § 57 de las *Grundlinien* en referencia a la exigencia de abolir la esclavitud: “La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud se atiende, por el contrario, al concepto del hombre como espíritu, como en sí libre, y es unilateral al considerar que el hombre es *por naturaleza* libre o, lo que es lo mismo, al no tomar a la idea como lo verdadero, sino al concepto en cuanto tal en su inmediatez.” [Traducción de las *Grundlinien* de Juan Luis Vermales] A este respecto es determinante que se puede mostrar como la *posibilidad*, que es inherente al hombre, se traduce en la *realidad*.

27 G. W. F. Hegel: *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheims 1824/25*. – En: Id.: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, edición y comentario en seis tomos por Karl-Heinz Ilting, tomo 4, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, p. 509.

28 GW. 25. 1, pág. 34; cf. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, loc. cit., p. 225.

planteamientos que habían puesto el peso en las diferencias naturales entre los hombres, con todas las consecuencias por ejemplo para una praxis política extraída de estas diferencias.²⁹ Hegel, por el contrario, no relaciona su concepto de igualdad, desarrollado a partir del concepto de espíritu, con la igualdad de las características naturales, lo cual, como dije, sería absurdo: igualdad es para él más bien una determinación fundamental del espíritu, de la razón. En este sentido, el camino hacia el “concepto de hombre” no conduce según él, frente a las tendencias de su tiempo, lejos de la razón o a una orientación por la constitución sensible o natural del hombre. De este modo se opone fundamentalmente a una interpretación que ve el pensamiento únicamente como un predicado del hombre, como Feuerbach³⁰, o como el producto de una actividad física, como el zoólogo Carl Vogt, que en 1845 expresó su convicción de que “los pensamientos están en la misma relación con el cerebro que la bilis con el hígado y la orina con los riñones.”³¹ En este contexto, el planteamiento de Hegel es sin embargo relevante por otro motivo más: acentúa no sólo los aspectos comunes de carácter espiritual-racional frente a las diferencias de carácter natural-casual en el sentido recién expuesto, sino que además considera que la filosofía en general y la antropología filosófica en particular son capaces de interpenetrar la esencia de la especie hombre en el proceso del autoconocimiento reflexionante. “Las cosas naturales, los animales no saben lo que son”, formula directamente al comienzo de las lecciones de 1822, “y el hombre se distingue en que se concibe a sí mismo” (GW 25.1., p. 5). Esta posibilidad de

29 Domenico Losurdo habla del “concepto universal hombre” (*Hegel und die Freiheit der Modernen*, Frankfurt am Main, 2000, pp. 375-403); Losurdo quiere expresar con esta denominación la interrelación entre “universalidad” y “égalité” con respecto a la determinación del hombre. Además Losurdo llama la atención sobre la “interpretación del proceso histórico como una construcción progresiva y laboriosa de este concepto”, como Hegel la había realizado con referencia a la Revolución Francesa (*loc. cit.*, p. 397) Además Losurdo hace referencia en este contexto a la discusión acerca de la pregunta de si hay que poner también una libertad *positiva* junto a la libertad *negativa*, una pregunta que Hegel según Losurdo ha respondido claramente con una “sí”. Ya para Justus Möser (*Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich* (1772)) la determinación del hombre mediante la categoría „universalidad“ equivalente con su determinación mediante la categoría „uniformidad“ [*Einförmigkeit*]; las categorías „diferencia“ y „variedad“ hay que oponerlas según Möser a las categorías “universalidad” e “igualdad”. Adam Müller opone “peculiaridad” a “igualdad” bajo la influencia de Edmund Burke (el “estadista más grande, profundo, poderoso, humano, guerrero de todos los tiempos y de todos los pueblos” según Adam Müller) – y también se puede encontrar la influencia de Burke en Friedrich von Gentz y en Ludwig von Haller, asimismo luego en Rudolf Haym y todavía luego en Hayek. (citas según Losurdo, *loc. cit.*)

30 Feuerbach: *Grundsätze*, *loc. cit.*, p. 334 (§ 52)

31 Carl Vogt: *Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände*, Stuttgart 1845, p. 206. Cf. Michael Hagner: *Hirnforschung und Materialismus*. – En: *Der Materialismus-Streit*, *loc. cit.*, p. 204-222.

autorrelación reflexionante caracteriza esencialmente al pensamiento en tanto que actividad espiritual en el sentido de Hegel. En esta autorrelación reflexionante se distingue esencialmente el pensamiento de las otras “secreciones” del cuerpo humano, mencionadas por Vogt. En este proceso de autorrelación reflexiva la antropología filosófica es en cada momento superación integradora [*Aufhebung*] de la naturaleza inmediata. Cada momento de la determinación del hombre tiene el espíritu como su resultado.

II. CON EL “PODER DEL ESPÍRITU” CONTRA LA “SUBSTANCIACIÓN” DE LAS DIFERENCIAS

Si se pregunta por la fundamentación de su “concepto de hombre”, ganado en su orientación por los aspectos comunes de todos los hombres, hay que remitir en primer lugar al ámbito de estudio atribuido por él mismo a la antropología. Y también esta atribución parece contradecir en primer momento a una orientación por la “igualdad”: la antropología tiene la tarea de examinar el “espíritu en su corporalidad, donde está todavía en estado natural y no ha salido todavía de su existencia”. (GW 25.1, p. 8). Por lo tanto, se podría suponer que la antropología tiene que ver según Hegel principalmente con las diferencias naturales. Sin embargo, Hegel expresa claramente, inmediatamente después de la afirmación citada, que esta existencia es “inadecuada para el espíritu” y por tanto, también en la antropología, se muestra “inmediatamente la oposición entre alma y cuerpo, la lucha del espíritu contra su corporalidad, contra su falta de libertad” (*ibíd.*). También la antropología tematiza por tanto desde el principio “la lucha del espíritu [...] contra su falta de libertad”; el estado de naturaleza es únicamente interesante en la medida que es responsable de esta falta de libertad. Los paralelismos con el comentario sobre el principio conductor de la filosofía de la historia son aquí patentes, aunque aquí esta lucha contra la falta de libertad es interpretada no sólo como lucha contra la naturaleza, sino también como lucha del espíritu contra sí mismo”.³²

También está relacionada con tal afirmación la siguiente pregunta: ¿acaso no se muestra en el concepto de espíritu de Hegel aquella hostilidad al cuerpo que ha jugado un papel tan relevante, si bien, desde otro ángulo, también desolador, en la historia cristiano-europea? Sin embargo, a lo largo de las lecciones sale a la luz precisamente lo contrario a una orientación semejante: si se intenta

32 GW 18, p. 184: “Así el espíritu está en sí mismo [*in ihm selbst*] en contra de sí [*sich entgegen*]. El espíritu tiene que superarse a sí mismo como al verdadero obstáculo hostil de su fin. El desarrollo – que como tal es un surgir tranquilo, puesto que el desarrollo es un permanecer en la exteriorización al mismo tiempo igual a sí mismo y en sí mismo [*in sich*] – es sin embargo en el espíritu, en su unidad, una lucha dura e infinita contra sí mismo.” Cf. también GW 18, p. 152 y ss.

solucionar el conflicto mencionado entre el espíritu y la corporalidad por medio de una represión del cuerpo entonces esto tiene como consecuencia, en última instancia, la destrucción del cuerpo, del cual el espíritu es necesariamente dependiente. (Dicho sea de paso, las explicaciones de Hegel en el ámbito que hoy llamaríamos enfermedades psicosomáticas son sumamente reveladoras³³). No obstante, lo importante para Hegel en este contexto es acentuar la contradicción que impera entre el lado natural del hombre (el lado de la no identidad, el cuerpo) y el lado del espíritu del hombre (la identidad). El hombre está sin duda determinado por ambas esferas, en tanto que también Hegel basa su antropología en el *commercium corporis et mentis*.³⁴ Si se pregunta sin embargo, en qué se diferencia el hombre de la naturaleza, entonces evidentemente el espíritu es quien distingue al hombre frente a la naturaleza. Exclusivamente desde el punto de vista del espíritu se puede reconocer en razón de qué determinaciones se distinguen la naturaleza y el espíritu. Y a la inversa, el espíritu deviene espíritu únicamente al “determinarse a sí mismo en contra de la na-

33 Hay que mencionar aquí un ejemplo de las lecciones para mostrar claramente que Hegel concibe la “enfermedad” como un resultado posible, negativo, o dicho de otra manera, como el resultado de la derrota del espíritu en la “lucha del espíritu [...] contra su falta de libertad” y por tanto como “victoria” de la vida del “alma” [*Seelenleben*]: “La enfermedad consiste en general en que un sistema pierde su movilidad en contra de la armonía del espíritu. Un sistema se hace impenetrable en contra de mi vida individual. Esta separación puede llegar tan lejos que una función particular, la actividad particular de un sistema orgánico se convierte en una actividad con un crecimiento excesivo, en una actividad que busca someter a todas las otras. Las úlceras, tumores en el cuerpo son productos, que adquieren una existencia material como una disposición general a la enfermedad. De la misma manera que el organismo corporal es susceptible de enfermedad, también lo es la vida total del alma. Este estado de separación no es únicamente comparable con la enfermedad, sino que es una enfermedad interna del espíritu. Una vida meramente anímica [*seelenhaft*] aparece en contra del comportamiento espiritual. Se pueden oponer cada vez más como realidades opuestas. En los diferentes sistemas de la vida orgánica reside la posibilidad de múltiples enfermedades. Así sucede también con la distinción entre alma y espíritu. Esta separación es por tanto también esencialmente una enfermedad y está vinculada con enfermedades corporales esenciales, puesto que es el estado en el que espíritu no tiene poder sobre sí mismo y aparece como lo meramente anímico en contra del espíritu. Éste es determinado como su corporalidad; él no tiene poder sobre su corporalidad.” (GW 25.1, p. 67) Hegel muestra también claramente que el poder del espíritu frente a la naturaleza no puede llegar a someter a ésta, puesto que el “espíritu tiene que satisfacer la corporalidad, puesto que, al estar unido interiormente con ella, no le es lícito convertirla en enemiga”. (GW 25.1, p. 87) En consecuencia es “ingenio cuando se habla de erradicar los impulsos, de este modo se pone como general una negación falsa en contra del impulso. El impulso es por el contrario un momento constitutivo de la Idea de la vitalidad, está incluido como momento general y hay que respetarlo por tanto como momento de la Idea, está en su verdad, y cuando este momento general es lesionada, [...] entonces vuelve como enemigo contra el individuo.” (GW 25.1, p. 370 y s.)

34 En esta cuestión se encuentra una coincidencia llamativa entre Hegel y las concepciones de Schelling. Cf. también *Christoph J. Bauer: “Une perspective finie ...”, loc. cit., p. 240.*

turalaleza” (GW 25.1, p. 5), un proceso en el que no se trata de una destrucción de la naturaleza y de sus diferencias, ni por tanto tampoco de algo así como de una nivelación de las diferencias culturales entre los hombres. Por otra parte, también la naturaleza es concebida en el seno de un proceso activo en el que ella va más allá de sí misma. En ella misma está inserta el impulso de devenir espíritu (cf. GW 25.1, p. 13 y s.).

Para Hegel la naturaleza puede ser aprehendida desde la perspectiva del espíritu mediante las determinaciones “(ser)-fuera-de-sí” [*Aussereinander*] y “necesidad”. O sea, en la naturaleza se trata también de una “interrelación” (después de todo la naturaleza es también “en sí” [*an sich*] la Idea), sin embargo de una interrelación en la que “lo interrelacionado no está en una verdadera unidad” (GW 25.1, p. 10). Si bien en correspondencia con el desarrollo de la naturaleza hacia el espíritu es posible registrar una tendencia hacia la unidad, frente al mencionado “(ser)-fuera-de-sí” es sin embargo sólo el espíritu quien tiene la unidad como su determinación, así como únicamente él es libre frente a la necesidad ciega en la que la naturaleza, y por tanto “también la vida”, se encuentra todavía (GW 25.1, p. 11; cf. GW 25.1, p. 13). La determinación de la “unidad” es lo que distingue esencialmente al espíritu, es también lo que distingue esencialmente al “idealismo” como momento de la historia de la filosofía. “Idealidad” en tanto que el “modo del espíritu” se refiere a la “la existencia no independiente de las diferencias”; la naturaleza está no obstante esencialmente determinada por estas últimas. Sólo el espíritu qua idealidad está por el contrario en la disposición de rebajar las “realidades independientes” de la naturaleza a “momentos”, exactamente a “realidades no independientes”. Sólo él tiene por tanto el “poder sobre todo lo existente”. (GW 25.1, p. 11). Este poder del espíritu se muestra en la posibilidad del hombre de poner “igualdad” frente a la ‘desigualdad’, “unidad” frente la “diferencia” de la naturaleza.

Formulaciones como la del poder del espíritu “sobre todo lo existente”, como la del poder de la identidad sobre la no-identidad de lo individual, son las que han traído a la filosofía de Hegel, como es sabido, las críticas por ejemplo del liberalismo, pero también de la así llamada teoría crítica. En este contexto únicamente puede afirmarse la inadecuación de tales críticas, la prueba de ello tiene que ser aportada en otro lugar. Sin embargo aquí se puede hacer referencia a los puntos siguientes:

(1) Por un lado, se puede remitir a las explicaciones más amplias del punto de vista hegeliano, como Hegel lo ha expuesto en las *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* [*Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo*] mencionadas aquí.

(2) Por otro lado, se puede remitir a las consecuencias que a partir del “idealismo” de Hegel, un idealismo que hay que caracterizar a partir de la determinación “unidad” e “igualdad”, se deducen para la antropología, así

como remitir a los peligros que se deducen de una ciencia semejante cuando ésta, en rechazo a la las determinaciones racionales de “unidad” e “igualdad”, propias del punto de vista de Hegel, se orienta por las diferencias “naturales” del hombre.

Ad (1): Puesto que a Hegel evidentemente no le es del todo desconocida la objeción que se le puede hacer a una orientación del pensamiento científico por las categorías “unidad” e “igualdad”, pone claro que la “actividad ideal” del espíritu de la que aquí se habla consiste de hecho en el “negar un otro”, pero que bajo “idealidad” justamente no “hay que entender el estar-superado [*Aufgehobensein*] abstracto de lo plural” (GW 25.1, pág. 12) – lo cual corresponde a la crítica a la exigencia abstracta de igualdad en las *Grundlinien*. La “idealidad verdadera” es, según Hegel, más bien el concepto, que se distingue, en tanto que „proceso hacía si mismo,, [*in sich selbst*], en tres momentos que están en él presentes: 1. „el sujeto, lo universal vacío, las identidades“; 2. lo particular, que se encuentra en contra de lo universal, “la negación en general en contra de lo primero”, y finalmente 3. la “superación integradora [*Aufhebung*] de esta negación, el retornar hacía si mismo, la restauración de la unidad primera, pero no de tal forma que esta unidad es indeterminada como la primera, sino que contiene dentro de sí [*in sich*] las determinaciones”, d.h. la particularizaciones correspondientes. (*ibíd.*)³⁵ Este proceso mediador de lo universal con lo particular es lo que puede ser designado como característico del “espíritu”. Sin embargo no se trata en absoluto, como dije, de nivelar las diferencias entre los hombres (y entre los pueblos). Para él la cuestión es acentuar la unidad de las diferencias frente a la mera diferencia natural. El “espíritu”, así entendido, se distingue fundamentalmente de aquella actividad del entendimiento abstracto que de hecho tiende a forzar lo particular bajo lo general. Los efectos de tal orientación por el “entendimiento abstracto” se habían mostrado durante *la terreur* en la Revolución Francesa. En este sentido, desde el punto de vista de Hegel, se tiene que distinguir entre el concepto especulativo de igualdad y un concepto abstracto, nivelador de igualdad, así como el concepto especulativo de unidad tiene que ser entendido en el sentido de la unidad de [realidades] diferentes. Sin embargo, este punto de vista no significa para él la tarea de orientarse por la “igualdad”, como fue propagado por los pensadores de la Restauración. De las experiencias históricas concretas se deduce para él, más bien,

35 Cf. GW 25. 1, p. 172: “El principio del espíritu es por tanto la identidad consigo mismo en el ser-otro, en la diferencia. Frente a mí tengo un otro pero al mismo tiempo lo interpenetro, lo idealizo, de tal manera que no permanece como un otro enfrente de mí. Hay que observar los momentos exactamente, ya que esto es siempre lo importante, esto es lo especulativo, el unificar precisamente las diferencias que para el entendimiento siempre existen unas totalmente separadas de las otras, las diferencias que el entendimiento no puede unificar.”

la tarea de repensar este concepto, de llevar a cabo frente a las abstracciones de los jacobinos una “negación de la negación” que no signifique un “retorno hacia el punto de partida”.³⁶

Ad (2) Los peligros concretos que se derivan principalmente de una antropología “observadora” o “empírica”, que, según el entendimiento que esta disciplina tiene de sí misma, rechaza o ignora el concepto especulativo de unidad (o de igualdad) hegeliano, se fundamentan en una orientación irreflexiva por la “sensibilidad” o por las diferencias naturales, puesto que, según Hegel, la “conciencia sensible quiere substanciar cada diferencia”. (GW 25.1., pág. 11)³⁷ Un planteamiento semejante se retrotrae a un punto de vista anterior al conocimiento de que el hombre está en disposición con su pensamiento (de nuevo una capacidad dirigida hacia la unidad) de sintetizar los datos proporcionados por los sentidos según un criterio racional. Si el hombre en el proceso de percepción, por el contrario, persevera en el nivel de la conciencia sensible, entonces sólo aprehende las diferencias. Si este procedimiento se independiza en dirección a una ciencia, que desde la perspectiva de Hegel, por el motivo expuesto, no merece tal denominación, al elevar este lado analítico del pensamiento, mediado por los sentidos, a criterio determinante, entonces esto conduce inevitablemente a abstracciones vacías frente al todo del objeto en su contexto, o, como diríamos hoy, a un reduccionismo. Un reduccionismo semejante no es, sin embargo, inofensivo. No lo es especialmente cuando se trata de la pregunta por la esencia del hombre. De la “substanciación” de las diferencias se derivan forzosamente consecuencias, por ejemplo para la así llamada “doctrina de las razas”. En una retrospectiva, es patente que ya en tiempos de Hegel el desarro-

36 Cf. aquí la nota 28; en este sentido se puede afirmar que el mismo Hegel ya llama la atención sobre la “dialéctica de la ilustración”.

37 Hegel menciona ya aquí los argumentos que pueden ser opuestos también a la orientación de Feuerbach hacia lo sensible. Mientras que Feuerbach es especialmente relevante para la filosofía después de Hegel por su crítica a la religión y por su orientación hacia el materialismo, se siguen de su orientación hacia la antropología y hacia el “sensualismo nominalista” consecuencias problemáticas importantes, también desde una perspectiva marxista. “Si bien por un lado Feuerbach ha desenmascarado los contenidos de la creencia religiosa antropológicamente como proyecciones de la esencia humana, como ideología y por tanto como resultado histórico, por otro lado cayó de nuevo en una posición casi metafísica y ahistórica al suponer un apriori emocional como *estructura* del ser genérico [*Gattungswesen*].” Hans Heinz Holz: *Einheit und Widerspruch*, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, tomo 3: *Die Ausarbeitung der Dialektik*, pp. 209-224, cita 219. Cf. también la nota en la página 490: “Sería por tanto falso si se entendiera la filosofía del amor feuerbachiana de un modo psicológico; piensa en una estructura del ser como la angustia heideggeriana”, va por tanto más allá de una fijación histórica del hombre. Además: “La representación sensible continúa siendo la antítesis de la construcción del concepto; atrapado en el dualismo de sensación y razón, Feuerbach no gana ningún espacio para una cualidad ontológica, independiente para la praxis.” (*loc. cit.*, p. 221)

llo hacia una “ciencia” orientada por las características corporales particulares estaba en camino, y como es sabido debía establecerse de forma cada vez más influyente, con todas las consecuencias también conocidas.³⁸

III. CRÍTICA DE LA “DOCTRINA DE LAS RAZAS” Y LA EXIGENCIA DE UNA FORMACIÓN GENERAL

Partiendo de su “concepto de espíritu” y de la consiguiente crítica a los diferentes “reduccionismos”, el hombre no puede nunca para Hegel ser juzgado por su raza. Escuchemos lo que Hegel dice en sus lecciones, antes de hablar de las diferencias, también raciales, entre los hombres:

“El hombre es hombre, para su concepto la procedencia no importa. Se cree no obstante que, a partir de ella, ha tenido lugar una diferencia de la racionalidad y de ahí una diferencia de derechos. El hombre es, según esta creencia, racional, el animal no, por eso el hombre domina sobre éste, y por la misma razón hay también razas subordinadas. Pero en realidad el hombre es pensante y por tanto igual. Abandonamos esta pregunta y hablamos sólo de las diferencias naturales del hombre antropológico. Esta diversidad es” – y se tendría que añadir “pero” – “dada necesariamente por la diversidad de residencia”, por tanto hay que atribuirla a la casualidad del origen (GW 25.1, p. 33, cursiva CJB).

Las afirmaciones citadas aquí según el dictado de Hotho son por tanto claras y confirman la adenda correspondiente en la edición denominada “*Freundesvereinausgabe*”.

“Respecto a las diferencias racionales de los hombres lo primero a tener en cuenta es que la cuestión meramente histórica de si todas las razas humanas proceden de una pareja o de varias no es de ningún interés en la filosofía. Se le ha concedido importancia a esta pregunta porque se creía poder explicar, a través del supuesto de una procedencia de varias parejas, la superioridad espiritual de una especie de hombres sobre los otros, porque se esperaba demostrar que los hombres respecto a sus facultades espirituales son tan diferentes por naturaleza que, a algunos, se les puede dominar como a animales. Pero a partir de la procedencia no se puede alegar ninguna razón para el derecho de los hombres a la libertad y al dominio, ni para la ausencia de tal derecho. El hombre es en sí racional. Ahí reside la posibilidad de

38 Junto a las líneas, ya mencionadas aquí, que se encuentran en Lukács, Losurdo y Mocek, hay que mencionar aquí por ejemplo la *Anthropologie* de Henrich Steffens (2 tomos. Breslau 1822), que era conocida por Hegel. Después de Hegel el racismo se vuelve cada vez más popular y dominante. Como responsables hay que mencionar entre otros a Joseph Arthur de Gobineau, Benedict Augustin Morel, Francis Galton etc. (cf. de nuevo las notas 11, 12 y 28).

igualdad de derecho de todos los hombres, la nulidad de una distinción fija entre especies de hombres con derecho y otras sin derecho.”³⁹

Es llamativo sin embargo que Hegel, en las tres ediciones de la *Enzyklopädie* [Enciclopedia de las ciencias filosóficas], no arremete contra las tendencias racistas que van desarrollándose en su tiempo. Sin embargo el *Fragment zur Philosophie des Geistes* [Fragmento sobre la filosofía del espíritu], surgido en los años veinte, prueba que Hegel al menos había planeado difundir no sólo oralmente sus ideas sobre estas cuestiones. Según este texto, las diferencias entre las razas son “cualidades” que pertenecen al “mero ser del espíritu”:

“pero el concepto de espíritu, pensamiento y libertad es superior al mero ser, y el concepto en general y, más concretamente, la racionalidad, es precisamente esto, no estar determinado cualitativamente. Las diferencias están incluidas en la naturaleza particular del hombre o en su subjetividad, que se relaciona con la racionalidad como un medio a través del cual o en el cual ésta se constituye en existencia. Estas diferencias no afectan por tanto a la racionalidad misma, sino al modo de objetividad de la misma, y no fundamentan por tanto una diferencia originaria en referencia a la libertad y al derecho entre las así llamadas razas.” (GW 15, p. 224 y s.)⁴⁰

Además, en este contexto se puede formular la pregunta de por qué precisamente esta adhesión de Hegel a la igualdad fundamental de los hombres en virtud de su constitución espiritual o racional no es mencionada en ninguna de las tres ediciones de la *Enzyklopädie* y en cambio el § 312 de la primera edición permanece intacto hasta la tercera edición (en esta edición el § 393). Pero la respuesta a esta pregunta remitiría a suposiciones de las que hay que abstenerse en este lugar.

39 G.W.F. Hegel: *Werke*, tomo 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Tercera parte: *Die Philosophie des Geistes*, con los agregados orales, Frankfurt am Main 1970 (= Werke 10), p. 57 (§ 393); cf. también las exposiciones de 1825, documentadas por el dictado de Griesheim, que terminan con el juicio de que “no es a través de la diferencia natural como se determina el Derecho y la justicia, sino que esto sucede a través de la razón. Los hombres como tal son racionales, por ello tienen absolutamente los mismos derechos, mientras que una diferencia más allá de ahí se refiere a relaciones subordinadas y a diferencias particulares y se hace valer no sólo en las razas sino en cada comunidad y en todas partes. Sin embargo el hacer valer estos aspectos no afecta a la *dignidad del hombre* como tal. Esa pregunta por tanto no tiene sentido, carece de interés” (GW 25.1, p. 235 y s.; cursiva CJB)

40 Hegel se opone aquí a la ya mencionada *Anthropologie* de Henrich Steffens. (tomo 2. Breslau 1822. 367-399) Éste defiende posiciones como las siguientes: “Cambios profundos tienen lugar mediante mezcla – espiritual o corporal; esto podrá si acaso contener la diferencia primigenia [entre las razas], pero no superarla” (ibíd. 382) y: “Podemos [...] blanquear a los negros con clorina [...] Pero el negro blanqueado no es un caucásico. Esto es un hecho aceptado. Y lo que es válido para la raza, lo es para todas las cosas.” (ibíd. 368)

Pero también al respecto del “poder del espíritu” frente a la “casualidad del origen” expresa Hegel en las lecciones ideas claras, por ejemplo en lo que atañe al concepto de formación, que es relevante en referencia a esta “casualidad”. En este contexto Hegel contradice vehementemente la posición, que también hoy gusta de defender, según la cual lo que hay que hacer sobre todo es fomentar el talento individual del niño.

“Se suele decir erróneamente que el maestro tiene que examinar lo individual de sus alumnos y enseñar orientándose por esto”. Una orientación semejante por las facultades casuales e individuales es falsa porque la escuela es “el punto de partida de la formación, donde el individuo comienza a formarse [*bilden*] para una formación general [*Bildung*]”. Y: “la formación es esto, hacer valer en el individuo puntos de vista generales. Luego la particularidad del individuo no es tan importante como se suele pensar. Lo racional es precisamente el modo general del pensar.” (GW 25.1, p. 39 y s.)⁴¹

Pero puesto que para Hegel cada hombre, en tanto que es “pensante”, también está en disposición de aprender estos “puntos de vista generales”, son las instituciones educativas el lugar en el que tiene que ser creado primero, frente a la casualidad del origen, un equilibrio [*Ausgleich*] y no el lugar en que deba estar en primer plano la fragmentación de una sociedad de más o menos “dotados”. Evidentemente, continúa Hegel, “existe la particularidad más diversa”, pero el talento pertenece a la naturaleza y por esta razón “no hay que ponerlo por encima de lo racional” (GW 25.1, pág. 40). Y así, en referencia al talento de los niños que hay que descubrir en edad temprana, no puede abstenerse de afirmar con malicia lo siguiente: “En algunos hombres se cree descubrir cuando

41 Cf. las exposiciones correspondientes en las lecciones de 1827/28: “Esta individualidad particular genera diferencias innumerables. Talento, genio es también una diferencia individual de este tipo. [...] Los talentos son también diferentes – el genio se refiere más a la totalidad, el talento en cambio más a la esfera singular – la diferencia del talento se muestra a menudo de una modo totalmente extraordinario; así algunos tienen un talento decisivo para calcular etc., las idiosincrasias. – También se puede conservar en las familias alguna dirección peculiar de este tipo, algún carácter peculiar, como se muestra principalmente en aristocracias, donde también algunas circunstancias etc. hacen su función. Esto se mezcla con una formación superior, a saber, un comportamiento conforme a una norma general. Estas singularidades no constituyen lo esencial en el hombre, no afectan a la religión, ni a la razón, ni a la ciencia etc. Lo esencial del hombre está por encima de su talento particular, de su genio particular. Esto es la esfera superior a estas particularidades, y por eso no se puede hacer ningún reproche a la naturaleza sobre su injusticia, puesto que lo esencial es que el hombre es hombre y que todos los hombres tienen el mismo derecho a todo aquello que constituye al hombre en hombre.” (*G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/28, Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, editado por Franz Hesse y Burkhard Tuschling. Hamburg 1994, p. 49.)

son niños un talento, pero en el trascurso del resto de la vida se muestra que de ahí no sale nada” (GW 25.1, p. 40).⁴²

En esto contexto hay que recordar las explicaciones en la *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del espíritu]; en el apartado sobre “la formación y su reino de la realidad” Hegel nos confronta de nuevo con un aspecto del concepto de igualdad. Aquí, la discusión sobre la categoría de la igualdad adquiere un giro que nos vuelve a traer a la tesis inicial del vínculo entre antropología y filosofía de la historia.

“[...] la autoconciencia es sólo algo, tiene sólo realidad en la medida en que se enajena. A través de esta enajenación se pone como universalidad, y esta universalidad suya es su validez y su realidad. Por eso, esta igualdad con todos no es aquella igualdad propia del Derecho, no es aquel ser-reconocido inmediato, aquella validez inmediata de la autoconciencia simplemente porque ésta es fácticamente así, sino que ésta vale, tiene que hacerse a través de una mediación enajenante conforme a lo universal. La universalidad del Derecho, falta de espíritu, acoge en sí el modo natural del carácter, así como el de la existencia, y los convierte en realidad jurídica. Pero la universalidad que aquí vale es la que ha resultado y que por ello es real”⁴³ (GW 9, p. 267).

Cuando aquí se hace referencia a la aplicación del concepto de igualdad en la esfera del Derecho, no se hace entonces en el sentido de la crítica a la exigencia abstracta de igualdad, por ejemplo a la exigencia de una igualdad de ingresos. Para Hegel la igualdad jurídica es, en tanto que resultado y exigencia permanente de la Revolución Francesa, un fundamento decisivo de la sociedad moderna. Sin embargo, no son suficientes “el reconocimiento inmediato y la validez de la autoconciencia simplemente porque ésta es fácticamente así” para garantizar la “igualdad con todos”. En este sentido tampoco son suficientes, como se dijo arriba, las determinaciones mencionadas aquí de la antropología, a saber, que todos los hombres en sí [*an sich*] “piensan”, que todos los hombres en sí [*an sich*] disponen de una voluntad, para garantizar la “igualdad con

42 Para estas observaciones es igualmente válido lo que ya es válido para los juicios de Hegel respecto a las diferencias raciales: Los dictados apoyan los “agregados” [*Zusätze*] de la *Freundesvereinsausgabe*, allí donde la polémica en contra del culto al genio es expuesta con más detalle – y de nuevo tampoco se encuentra en ninguna de las ediciones de la *Enzyklopädie*, en los párrafos respectivos, una alusión a esta postura. De nuevo surge la pregunta por los motivos para una reserva en estas cuestiones en la versión impresa y, al mismo tiempo, una toma de postura clara en las lecciones. Cf. Werke 10, p. 71 y s. (§ 395) Cf. §§ 314 (en la *Enzyklopädie* de 1817) y 395 (en las enciclopedias de 1827 y 1830).

43 *G.W.F.Hegel: Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, tomo 9: *Phänomenologie des Geistes*, editado por Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede, Hamburg 1980, p. 267 (GW 9).

todos”. Para ello es necesario un modelo más desarrollado de igualdad, un modelo que tiene que estar orientado a la formación de todos. La “realidad” de los individuos sólo puede ser resultado de un proceso de formación que ayuda al en sí [*Ansich*] de las posibilidades inherentes al hombre a devenir realidad. Por último, la ‘realidad’ de los individuos desde la perspectiva de Hegel consiste sin embargo

“únicamente en el superar del sí-mismo natural; la naturaleza originariamente determinada se reduce por eso a la diferencia inesencial de la magnitud, a una energía mayor o menor de la voluntad. Pero el fin y contenido de la voluntad pertenece sólo a la misma substancia universal y sólo puede ser algo universal. La particularidad de una naturaleza que se convierte en contenido y fin es algo carente de poder y realidad. La particularidad es un modo que se esfuerza en vano y de modo ridículo en realizarse. Es la contradicción de dar a lo particular la realidad, que es inmediatamente lo universal. Por eso, cuando de modo erróneo la individualidad es puesta en la particularidad de la naturaleza y de su carácter, entonces en el mundo real no se encuentran individualidades ni caracteres, sino que los individuos tienen en su reciprocidad una existencia igual; esa pretendida individualidad es únicamente una existencia representada que en este mundo, en el que sólo lo que se enajena a sí mismo (y por eso únicamente lo universal) adquiere realidad, no tiene permanencia” (GW 9, p. 267 y s.).

En contra de la representación de una igualdad natural de los hombres, para Hegel es importante ya en 1807, en correspondencia con la orientación por el movimiento, propio de la filosofía de la historia, de la posibilidad a la realidad, acentuar la necesidad de la formación de los individuos, que consiste en “superar un sí-mismo [*Selbst*] natural”, puesto que la formación tiene para él un significado decisivo para la realización de lo universal. Lo universal realizado, las esferas de la eticidad [*Sittlichkeit*], de nuevo sólo puede ser entendido como “resultado del trabajo y del hacer de todos” (GW 9, p. 270). Pero si esto es cierto entonces todos los miembros de una comunidad humana tienen que ser capaces en igualdad de condiciones de formar parte en este trabajo común „de todos“, es decir, tienen que adquirir primero en general la capacidad de superar su „sí mismo natural“, o como Gerg Lukács lo iba a expresar posteriormente, adoptar un punto de vista “no particular”.⁴⁴ Esto significa, dándole un sentido propio de la filosofía de la historia, que junto al “progreso en la conciencia de la libertad”, también ha de tener lugar necesariamente un progreso en la conciencia de la unidad, expuesta aquí, de libertad, igualdad y formación.

44 Cf. al respecto por ejemplo *Georg Lukács: Werke*, tomo 14: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Tomo parcial, in Verbindung mit dem Lukács-Archiv Budapest hrsg. v. Frank Benseler, Darmstadt y Neuwied 1986, pp. 501-555.

Sin embargo, en los tiempos de Hegel este progreso no había determinado las confrontaciones históricas de modo comparable a como lo había hecho el problema de la libertad.

Si se toma en serio la exigencia, implícita en la afirmación que ha sido citada aquí, de una formación general, entonces de ella se sigue precisamente el análisis que Marx iba a formular posteriormente en su *Kritik des Gothaer-Programms* [Crítica al Programa de Gotha]. Desde la perspectiva de Marx, el Derecho igualitario de la sociedad burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*], del que ya el mismo Hegel habla críticamente, en última instancia sólo es

“derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna diferencia de clase puesto que cada trabajador es como el otro, pero sí reconoce tácitamente la dotación desigual individual y por eso el rendimiento desigual del trabajador como privilegio natural. Es por tanto un Derecho de la desigualdad, según el contenido, como todo Derecho. El Derecho sólo puede consistir por su propia naturaleza en la aplicación del mismo patrón, pero los individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fueran desiguales) sólo son mensurables en un mismo patrón, sólo en la medida en que se los pone bajo un mismo punto de vista, que se los aprehende por un lado determinado; p. ej., en un caso dado, en la medida que se los considera sólo como trabajadores y no se ve nada más en ello, se abstrae todo lo demás. Más aún, un trabajador está casado, el otro no; uno tiene más hijos que el otro, etc. Con el mismo rendimiento laboral y por eso con la misma participación en el fondo social de consumo, recibe uno fácticamente más que el otro, uno es más rico que el otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el Derecho tendría que ser, en lugar de igual, más bien desigual” (MEW 19, p. 21).

Para Marx, de este análisis se sigue que la mediación de esta dialéctica del Derecho, que no es separable de la problemática de un derecho a la formación [*Bildung*] (que en correspondencia a lo expuesto aquí también tendría que ser un derecho “desigual”), tiene que ser la tarea de una forma de sociedad futura. Por lo que se respecta a Hegel, queda por recordar por el contrario que le dedica una especial atención a la problemática de la mediación de la desigualdad natural del hombre con el poder del espíritu, un poder que se orienta por la igualdad y que en la esfera del Derecho se articula de un modo especialmente enérgico. Su intento de resolver el “enigma de la historia” se dirige a crear un equilibrio [*Ausgleich*] por medio de la formación y en el marco de su concepto de un Estado burgués [*bürgerlicher Staat*], frente a los problemas mencionados arriba derivados de la „diversidad de la residencia“ o de la causalidad del origen. Su programa de realizar una mediación de igualdad y desigualdad puede por tanto ser visto como un intento de corrección política de los extremos. Desde la perspectiva de Hegel, a pesar de los problemas reales que se perfilan en la sociedad burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*], no es posible volver a un punto

de vista anterior al Derecho burgués [*bürgerliches Recht*] ni a la antropología dialéctica cuando ésta ha llegado a la comprensión de la igualdad general de todos los hombres.

Para Hegel por tanto, los hombres son en sí [*an sich*] iguales en el sentido de que todos los hombres disponen de espíritu, de que todos los hombres participan de la razón. A partir del modelo hegeliano de antropología se puede deducir por completo la exigencia de que a todos los hombres les sea concedida la posibilidad de la formación de sus facultades espirituales. Si echamos una mirada retrospectiva a la tesis inicial de la conexión necesaria entre antropología y filosofía de la historia, entonces en el ámbito de la historia se puede deducir la exigencia de que esto sea válido también para todos los pueblos del mundo, puesto que sólo de este modo tanto los hombres singulares como los pueblos están en disposición de poder realizar su libertad. Por otro lado, también es posible señalar como resultado de la presente investigación el punto de vista según el cual ni los hombres singulares ni los pueblos son entidades espirituales puras y, en ese sentido, iguales, sino que más bien tanto los hombres singulares como los pueblos son entidades naturales y en ese sentido desiguales. Por la tensión dialéctica entre la igualdad de los hombres y de los pueblos, a causa de su constitución espiritual, y entre la desigualdad natural o material de los hombres y de los pueblos, con su repercusión en la igualdad espiritual, se han originado gran parte de los conflictos que han determinado de manera decisiva la historia universal desde la proclamación de la igualdad durante la Revolución Francesa. Mientras que la proclamación de la igualdad y de los pueblos es cuestionada todavía hasta hoy, tanto por el lado conservador como por el liberal, es posible por el contrario reconstruir a partir de la filosofía hegeliana un modelo de mediación de igualdad y desigualdad, que puede contribuir a una crítica de determinadas posiciones unilaterales que siempre vuelven a articularse en referencia a los problemas aquí mencionados. Tanto el camino formativo del hombre singular como el de la humanidad entera está marcado por la relación dialéctica de naturaleza y espíritu, de libertad y necesidad, de igualdad y desigualdad. No obstante, el espíritu se destaca por comprender también estas relaciones dialécticas, lo que desde el punto de vista optimista de Hegel de nuevo no significa otra cosa que el hombre está en disposición de mediar las relaciones aludidas aquí. Marx no podía compartir más este optimismo. Para él, los derechos humanos tenían en primer lugar una función para aquella

“esfera de la circulación o del intercambio de mercancías dentro de cuyos límites se mueve la compra y venta de la fuerza de trabajo”. “Lo único que aquí impera”, así afirma Marx, “es libertad, igualdad, propiedad y Bentham. ¡Libertad! Puesto que compradores y vendedores se determinan únicamente a través de su voluntad libre. [...] ¡Igualdad! Puesto que se relacionan mutuamente únicamente como pro-

pietarios de mercancías e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! Puesto que cada uno dispone únicamente de lo suyo. ¡Bentham! Puesto que cada uno de ambos se interesa únicamente por sí mismo” (MEW 23, p. 189 y s.).

En este contexto hay que añadir que, dado que para Hegel todos los hombres son por principio iguales en tanto que participan del “pensar” y del “querer” o de la razón, este principio es también determinante —en correspondencia con sus puntos de vista respecto a la “doctrina de la razas” y de la “promoción de los talentosos”— en el trato con las así llamadas “enfermedades mentales”, por lo cual para él —y aquí se refiere a las posturas defendidas por Pinel— tampoco hay que abandonar sin reflexión al así llamado “enfermo mental”—especialmente no a causa de la observación der características externas. Todo “tratamiento psíquico”— al que Hegel considera igualmente válido junto a un tratamiento orientado al físico de los enfermos— tiene que presuponer de nuevo que los “locos son en sí [an sich] racionales”: por lo cual hay concebirlos en su racionalidad”, en primer lugar hay que formar este “lado racional” (GW 25.1, p. 95). Un camino desde aquí hacia la “eugenesia” y “eutanasia” de los siglos XIX y XX es apenas pensable.

IV. UNA “DEGRADACIÓN” DE LA ANTROPOLOGÍA POR UN BUEN MOTIVO

Frente a las tendencias de la filosofía posterior a Hegel que elevan la antropología a la primera ciencia o a “ciencia universal” (Feuerbach), la filosofía se encuentra en Hegel únicamente como un momento en el sistema de la filosofía al comienzo de la filosofía del espíritu, donde el espíritu se encuentra todavía en tránsito desde la naturaleza, por tanto sólo al comienzo de su camino hacia sí mismo. Alimentado por su desconfianza hacia las tendencias de su tiempo que juzgan cada vez más a los hombres a patir de sus diferencias naturales o corporales, su intento se dirige a poner barreras a las posibilidades, que ya se van perfilando, de una independización populista de una antropología con orientación fisiológica, barreras a lo que se hace llamar ciencia porque sus resultados, orientados por distinciones fáciles, apoyan “soluciones” fáciles. Una desconfianza semejante a determinados desarrollos de su tiempo lo había expresado ya también en la *Phänomenologie des Geistes*, a saber, en la crítica a la frenología de Gall y a la fisiognomía de Lavater. (GW 9, p. 181-186) Y de nuevo, en correspondencia a su rechazo al juicio unilateral y precipitado sobre el hombre a partir de sus características naturales o corporales, crítica consecuentemente a la “psicología empírica”, tal como se había establecido desde 1800 en las universidades alemanas bajo el *dictum* kantiano formulado a continuación de la crítica a la “psicología racional”—“no nos queda otra cosa

que estudiar nuestro alma bajo la guía de la experiencia”⁴⁵—, pero sin tomar un conocimiento adecuado del propio escepticismo de Kant acerca de las posibilidades de estudiar el alma por una vía empírica.⁴⁶ Y es que esta “psicología empírica”, que por un lado se basa en observaciones, por otro lado, desde la perspectiva de Hegel, se representa al espíritu de nuevo — como ya era el caso en la psicología racional— como una “cosa”, como un “agregado de fuerzas y capacidades” a cuya función o disfunción son atribuidas las exteriorizaciones. Y hace valer esta concepción en lugar de concebir al “espíritu” como un todo con una interdependencia compleja y con un desarrollo procesual, que se caracteriza al final por su autoconciencia, y en lugar de incluir en la búsqueda de las causas de determinados fenómenos las cuestiones discutidas arriba acerca de la “diferencia respecto a la residencia” o de la casualidad del origen —y de cómo hay que producir un equilibrio [*Ausgleich*] frente a estas casualidades.

De la misma manera que Hegel sostiene que surgen problemas a partir de la orientación unilateral, propia de las “así llamadas” ciencias, por la observación de las características corporales y de las exteriorizaciones, porque considera como suficientemente refutada la seguridad engañosa de la “conciencia sensible”, critica también, como dije, toda forma de acceso inmediato a cualquier ámbito del concepto cuando este tipo de acceso es elevado a primordial y único. El estatus deficitario de la afirmación de la posibilidad de un “conocimiento” inmediato se vuelve, según su perspectiva, problemático cuando se recurre a él para la fundamentación de decisiones políticas. Por este motivo critica, como es sabido, a Jakob Friedrich Fries en el Prólogo a las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, puesto que Fries piensa —como Hegel formula de forma polémica— fundar una Alemania, entendida como la “comunidad de un pueblo”, basándose “en el revoltijo del corazón y de la amistad”. Por el mismo motivo critica en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*] el repliegue hacia el “sentimiento” en general.

“Cuando en relación con algo un ser humano no invoca la naturaleza y el concepto de la cosa, o invoca por lo menos razones que sean la universalidad del entendimiento, sino que apela a su sentimiento, no queda entonces sino dejarlo estar, porque obrando así escapa a la comunidad de lo racional y se encierra en

45 *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Según la primera y la segunda edición original, editada por Jens Timmermann. Hamburg 1998, p. 495 (A 382)

46 Kant vio las dificultades de una psicología que se fundamenta en la “experiencia”, de una psicología empírica, en el hecho de que, desde el punto de vista de su “rango”, no se mueve ni en el nivel de la metafísica (KrV B 876) ni en el nivel de la ciencia natural. Cf. *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786) (*Akademie-Ausgabe*, tomo 4, p. 471); cf. KrV A 381; cf. también C.J. Bauer: “*Une perspective finie ...*”, *loc. cit.*, p. 238 y s.)

su subjetividad aislada, en la particularidad.” [Traducido por Ramón Valls Plana] (GW 20, § 447)

El juicio sobre una cosa a patir de un “sentimiento” es, según esta perspectiva, tan arbitrario como el juicio sobre un hombre a partir de las características corporales observadas.

Si uno reúne todas estas posiciones de Hegel, entonces es cierto de hecho que Hegel “degradó” en cierto sentido la antropología –lo hizo sin embargo desde el punto de vista actual por un buen motivo. Hay que dar la razón a este “rebajamiento” de la antropología sobre todo porque el desarrollo hacia una antropología fisiológica⁴⁷ lleva consigo la tendencia hacia un determinismo ciego, que puede ser objeto sin apenas dificultad de una instrumentalización interesada –como se ha mostrado no en último caso en el tiempo del fascismo alemán. Por el contrario el programa hegeliano puede ser entendido, como dije, como un programa optimista de “autoproducción del hombre”, puesto que desde su punto de vista el hombre cuenta por completo con toda una serie de posibilidades inherentes que está en disposición de realizar libremente. Bajo la consideración de la convicción expresada en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [Lecciones sobre filosofía de la historia universal], según la cual se puede deducir de la historia universal que estas posibilidades inherentes al hombre se realizarán por completo, antropología y filosofía de la historia no son para Hegel alternativas excluyentes – como sí lo son en cambio para Odo Marquard⁴⁸. Todo tipo de fijación antropológica del hombre – la tendencia inherente a la antropología “de petrificar la esencia del hombre” en una en una objetualidad fija⁴⁹, sea como *homo sociologicus*, sea como *homo oeconomicus*, sea como “esencia deficiente” o como hombre que pertenece en primer lugar a una raza, a un género, o otra casualidad dada por la naturaleza – es de hecho incompatible con el modelo dinámico hegeliano de autoconocimiento o autoproducción. Si por el contrario se pregunta por un fundamento al que se puede recurrir para juzgar a un hombre, Hegel da ya en la *Phänomenologie* una respuesta, “el verdadero ser del espíritu” es “más bien su acto” (GW 9.178). Los hombres únicamente pueden ser juzgados –y dado el caso condenados– en razón de los “actos”. El juicio de los “actos” de los hombres es no obstante únicamente objeto de la antropología en la medida que

47 Marquard mismo ve en el desarrollo de la antropología la tendencia hacia una orientación por la fisiología, y aprueba esta tendencia porque según él la antropología sólo puede escapar a su “lugar subalterno” “allí donde de nuevo [toma partido] fundamentalmente por su programa fisiológico”. *Odo Marquard: Art. Anthropologie, loc. cit.*, p. 366.

48 *Odo Marquard: Art. Anthropologie, loc. cit.*, p. 370.

49 *Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, p. 204.

en el paso por esta ciencia se puede ejercer una crítica – desde la perspectiva de Hegel – a puntos de vista falsos y peligrosos en referencia “al hombre”.