

HEGEL FRENTE A LOS CLÁSICOS. APROXIMACIONES DE ALEXANDRE KOJÈVE Y LEO STRAUSS

*David Moreno Guinea**

RESUMEN: En este artículo se examina la relación entre el pensamiento de Hegel y el de los clásicos griegos, especialmente Aristóteles, a la luz de los comentarios de Alexandre Kojève y Leo Strauss. Se advierten las dificultades de demostrar tanto la continuidad como la ruptura de Hegel con los clásicos, así como la necesidad de profundizar la investigación acerca de qué entendían estos por conceptos como el ser, lo divino, la eternidad, lo eterno y lo trascendente. Aunque entre Hegel y los clásicos se pueden apreciar diferencias claras, si consideramos ciertos matices, resulta evidente que hay una fuerte conexión entre ellos, lo cual da argumentos a favor de la afirmación de que en Hegel culmina el pensamiento clásico.



HEGEL VERSUS THE CLASSICS. APPROACHES OF ALEXANDRE KOJÈVE AND LEO STRAUSS

ABSTRACT: This article examines the relationship between the thought of Hegel and that of the Greek classics, especially Aristotle, in light of the comments of Alexandre Kojève and Leo Strauss. The difficulties of demonstrating either Hegel's continuity or rupture with the classics are noted, as well as the need to deepen the investigation into what they understood by concepts such as being, the divine, the eternity, the eternal and the transcendent. Although clear differences can be seen between Hegel and the classics, if we consider certain nuances it is evident that there is a strong connection between them, which gives arguments in favor of the claim that classical thought culminates in Hegel.

PALABRAS CLAVE: Estado universal, eternidad, historia, sabiduría.

KEY WORDS: Eternity, history, universal state, wisdom.

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 11 de enero de 2024.
APROBACIÓN: 15 de febrero de 2024.
DOI: 10.5347/01856383.0148.000312303

HEGEL FRENTE A LOS CLÁSICOS. APROXIMACIONES DE ALEXANDRE KOJÈVE Y LEO STRAUSS

Desde el resurgimiento de la filosofía hegeliana hace ya más de treinta años, se ha hecho cada vez más patente la relación que existe entre el pensamiento de Hegel y el de los clásicos griegos, y especialmente su cercanía con el pensamiento de Aristóteles. Como escribió Steven Smith, “la filosofía política de Hegel podría ser vista como un intento de reapropiarse del terreno de la antigua teoría política aristotélica por los medios elaborados por Kant”.¹ Ya otros autores anteriores a Smith habían arrojado luz sobre esta conexión entre Hegel y Aristóteles. Por ejemplo, Pierre Aubenque, en su artículo “Hegel y Aristóteles”, escrito hace casi medio siglo, afirma que Hegel encuentra en Aristóteles “un modelo insuperado” que debería servir nuevamente de inspiración. Hegel —dice Aubenque— encuentra en Aristóteles una prefiguración intemporal de su propia filosofía, y en su *Fenomenología* siempre se refiere elogiosamente a Aristóteles. Asimismo, si bien en su *Historia de la filosofía* muestra Hegel los límites de la filosofía griega, no por ello deja de reconocer el genio aristotélico e incluso habla, en el prefacio a la segunda edición de la *Enciclopedia* (1827), de la “juventud eterna” de la concepción aristotélica de la Idea, la cual merecería ser más recordada que los fenómenos de los tiempos de Hegel.²

¹ Steven Smith, *Hegel's critique of liberalism* (Chicago: Chicago University Press, 1989), 6.

² En Jacques d'Hondt, *Hegel et la pensée grecque* (París: Presses Universitaires de France, 1974), 97-99.

Por su parte, Liberato Santoro-Brienza encuentra en la filosofía de la naturaleza de Hegel un completo acuerdo con la noción teleológica de Aristóteles.³ Otro tanto hace Alfredo Ferrarin en su ambicioso *Hegel and Aristotle*, en el que muestra tanto las conexiones entre el pensamiento de estos dos pensadores —no solamente con respecto a su filosofía de la naturaleza, sino también en lógica y matemáticas— como las diferencias y la manera en que Hegel supera o se distancia de Aristóteles. En cualquier caso, Ferrarin muestra que Hegel estudia con seriedad a Aristóteles y que acusa la influencia de su pensamiento.⁴

Francisco Gonzalez recupera el testimonio de que, en un seminario sobre Hegel, Martin Heidegger afirmó lo siguiente:

Por eso tengo la costumbre de decir que Hegel es el griego más radical que jamás haya existido. Con los medios preformados como en una semilla en la ontología griega, los medios que están en las raíces de la ontología griega, Hegel dominó algo (en términos generales: espíritu, historia) que en esta forma nunca fue experimentado por los griegos. Esto solo se afirma aquí. Naturalmente, la demostración de esta tesis es muy difícil.⁵

34 | En consonancia con esta apreciación de Heidegger, Alexandre Kojève, según lo relata Allan Bloom, considera que “Hegel es el cumplimiento de aquello que Platón y Aristóteles solo podían desear; es el Aristóteles moderno que respondió, o mejor dicho, incorporó las objeciones hechas a la filosofía aristotélica por las ciencias naturales y humanas modernas”.⁶ Entonces en Hegel, podríamos decir, culminaría el pensamiento clásico. No obstante, el propio Kojève da indicaciones de que, en sus fundamentos más profundos, la filosofía hegeliana no es compatible con la de los clásicos, sino que más bien se aparta radicalmente.

³“Aristotle and Hegel on nature: Some similarities”, *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 13, núm. 2 (1992): 13-29 (especialmente la p. 21).

⁴Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

⁵Francisco Gonzalez, “Heidegger and Gadamer on Hegel’s Greek conception of being and time in an unpublished 1925/26 seminar”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 104, núm. 4 (2021): 2.

⁶Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel* (Ithaca: Cornell University Press, 1980), x.

¿En qué medida es posible afirmar que Hegel es una continuación o el cumplimiento de la filosofía clásica? ¿Podríamos en algún sentido afirmar que más bien “rompe” con los clásicos o que sus posturas son irreconciliables? Formularse estas preguntas es interesante porque intentar responderlas nos acerca a estos grandes autores, posiblemente desde una nueva perspectiva. Sobre todo, es relevante por cuanto nos conduce a cuestiones de importancia perenne, por ejemplo, acerca del fin humano o la pregunta acerca del ser o lo divino o lo eterno.

Como veremos, de la interpretación kojéviana de Hegel se ha dicho ya que es idiosincrásica, y quizá de alguna manera podría afirmarse que es incluso ideologizante. A pesar de ello, sus lecciones sobre Hegel aún hoy constituyen una útil herramienta para formularnos preguntas sobre una conexión o rompimiento entre Hegel y los clásicos. En cuanto a Leo Strauss, debe decirse que dirigió sus críticas más contra el Hegel de Kojève que contra el propio Hegel. Sus referencias directas a Hegel son más bien observaciones que críticas propiamente. Al echar un vistazo a estos dos autores, Kojève y Strauss, por cuanto puedan aportar a la reflexión sobre Hegel en relación con los clásicos, se abre un camino para replantearnos la pregunta sobre el ser y sobre la naturaleza del ser humano en términos orientadores, es decir, en términos que proporcionen una brújula en tiempos de fuerte relativismo y nihilismo.

Sabiduría, ser e historia en el Hegel de Kojève

Sugiero en el título de este artículo una especie de confrontación, más que de una unión, entre los clásicos y Hegel. Esto se debe principalmente a que mi primer acercamiento al pensamiento de Hegel fue indirecto, a saber, por las lecciones del filósofo Alexandre Kojève recopiladas en su libro *Introducción a la lectura de Hegel*.⁷ La postura hegeliano-marxista de Kojève hace ver a un Hegel que, en su fundamento más profundo, se encuentra en franca oposición a los clásicos. Desde luego,

⁷ *Ibid.*, vii. En la introducción a su edición de este libro, Allan Bloom afirma que “la colección de pensamientos de Kojève acerca de Hegel constituye uno de los pocos libros filosóficos importantes del siglo xx”.

Kojève también reconoce coincidencias entre ellos, como, por ejemplo, en la noción del “sabio”. De acuerdo con Kojève, tanto Platón como Hegel afirmarían que es sabio quien es total y perfectamente autoconsciente:⁸ “Si la filosofía es amor a la sabiduría, si ser filósofo significa querer ser sabio, el sabio que el filósofo quiere ser es *necesariamente* el sabio platónico-hegeliano, es decir, el hombre perfecto y satisfecho que es esencialmente y completamente *consciente* de su perfección y satisfacción”.⁹ Kojève identifica aquí la definición de “sabio” de Platón con la de Hegel. Sin embargo, no deja de indicar también las diferencias entre uno y otro. Según Kojève, Platón, contrario a lo que pensaba Hegel, “negaría la posibilidad de *dar cumplimiento* a este ideal de sabiduría”.¹⁰ La diferencia entre la visión de Platón y Hegel sobre la sabiduría no radicaría en su definición de la persona sabia, sino en la posibilidad de su cumplimiento.

Si seguimos la interpretación kojéviana, a partir de este ejemplo podemos colegir que Hegel, al contrario de Platón, sí creería que el ser humano puede alcanzar la sabiduría. En efecto, como el mismo Kojève afirma más adelante, el propio Hegel llega a la sabiduría mediante la *Fenomenología del espíritu*.¹¹ ¡Hegel es sabio por haber escrito esta obra! El argumento no termina ahí. Kojève parece sugerir que Platón, en cambio, no podría ser sabio, no solamente por no creer en esa posibilidad sino porque no fue perfectamente consciente de él mismo o porque no dejó constancia de ello en un escrito comparable a la *Fenomenología* de Hegel.

¿Qué tan razonable es esta conclusión? Es, por decir lo menos, debatible. En todo caso, cabe observar dos cosas. La primera es que la versión que Kojève ofrece de la filosofía de Hegel es, como lo dice Paul Franco, idiosincrásica:¹² su interpretación se asemeja más a lo que Kojève quiere encontrar en Hegel —incluida su visión marxista de la historia— que a lo que el propio Hegel escribió. En la sección que abajo dedicamos a Strauss veremos que buena parte de sus críticas van dirigidas

⁸ *Ibid.*, 76.

⁹ *Ibid.*, 85.

¹⁰ *Ibid.*, 76; véase también 83 y 88.

¹¹ *Ibid.*, 88.

¹² Leo Strauss, *On Hegel* (Chicago: Chicago University Press, 2019), 2.

a la versión kojèviana de Hegel, más que en contra de Hegel mismo. En cualquier caso, sin duda puede encontrarse valor en las reflexiones de Kojève y ciertamente su texto puede ser, como él mismo lo propone, una *introducción* al pensamiento de Hegel. No obstante, la lectura kojèviana de Hegel debe ser tomada con cautela y tendrá mayor valía en la medida en que conduzca a sus lectores a leer e interpretar directamente a Hegel.

La segunda cosa que podemos observar es que, más allá de si Hegel o Platón fueron o se consideraron a sí mismos sabios, el desacuerdo que Kojève indica —como si fuera incidental, aunque repetidamente— en realidad apunta a una diferencia más profunda entre Hegel y Platón que la que aquí se aprecia, a una diferencia fundamental que tiene que ver con un tema de suma importancia, probablemente de importancia mayor que cualquier otro: su concepción acerca del ser. Mientras que para los clásicos, según Kojève, “el ser es esencialmente inmutable en sí mismo y eternamente idéntico a sí mismo”,¹³ Hegel sostuvo que “el ser se crea a sí mismo en el curso de la historia”.¹⁴ De acuerdo con Kojève, los clásicos consideran que el conocimiento del ser, al ser este eterno e inmutable, es accesible al ser humano, independientemente del tiempo en que viva. Sin embargo, nunca podrá conocerlo en su totalidad. El sabio, para serlo de verdad, tendría que abarcar no solamente el conocimiento pleno de sí mismo y de cada cosa en este mundo, sino también el conocimiento de lo absoluto, de aquello que nos trasciende, de la eternidad. Por esta razón, Kojève afirma que para Platón se puede amar la sabiduría (practicar la *filo-sofia*) y avanzar en el camino para alcanzarla, pero nunca se alcanzará. Hegel, en cambio, piensa que el conocimiento del ser es asequible porque se encuentra contenido en la historia.

Detengámonos un momento para dilucidar este argumento. En sus lecciones sexta, séptima y octava de 1938-1939,¹⁵ Kojève desarrolla una “nota” sobre la eternidad, el tiempo y el concepto. Ahí explica que lo que Platón llama el universo de las ideas, la idea de ideas, corresponde a lo que Hegel llama “concepto” (*Begriff*), y afirma que tanto para Platón

¹³ Leo Strauss, *On tyranny* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 213.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, capítulo 5 (100-149).

como para Aristóteles, el concepto es eterno, aunque no la eternidad. El concepto eterno está relacionado con la eternidad: hay en el conocimiento humano un elemento de trascendencia. El conocimiento humano se da necesariamente en el tiempo, pero está en relación con la eternidad: “mediante el concepto uno puede elevarse de lo temporal a la eternidad”.¹⁶ Y dado que el *ἔν ἄγαθόν* de Platón es también llamado *θεός*, Kojève llama *teísta* a este “sistema” y agrega que se corresponde con el cristianismo, aunque no es una noción específicamente cristiana, pues la deriva de Platón. Se desprende de aquí la conclusión kojéviana de que para Platón, el filósofo no pueda nunca alcanzar la sabiduría, pues esta implicaría el conocimiento de la eternidad.

En Hegel, en cambio, “el *tiempo* es el *concepto* mismo que está ahí [*da ist*].”¹⁷ Kojève interpreta esta línea que aparece en el libro VIII de la *Fenomenología* de la siguiente manera: el concepto es idéntico al tiempo ($C \equiv T$). Es un sistema “ateo” (*a-teo*: sin dios), en el que el concepto no está relacionado con la eternidad. El concepto tampoco está *relacionado* con el tiempo dado que *es* el tiempo. De acuerdo con Kojève, “el objetivo de la filosofía de Hegel es dar cuenta del hecho de la historia”.¹⁸ De allí concluye que “el tiempo que [Hegel] identifica con el concepto es tiempo *histórico*, el tiempo en que se desenvuelve la historia humana, o mejor aún, el tiempo que se realiza a sí mismo [...] como historia universal”.¹⁹ Es en la historia que el ser se revela. En un sentido radical, al menos en la *Fenomenología*, no hay tiempo cósmico: solamente hay tiempo humano. El concepto que existe empíricamente es el hombre, que en el transcurso de la historia revela, mediante su discurso, al ser.²⁰ El sabio es perfectamente autoconsciente, porque se conoce a sí mismo y su entorno, conoce la historia y su lugar en ella. Dado que el ser se desenvuelve en la historia, es posible para el ser humano alcanzar la sabiduría.

¹⁶ *Ibid*, 107.

¹⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Ciudad de México: FCE, 2017), 378. También aparece esta idea, nos dice Kojève, en el prefacio de la *Fenomenología*: “Was die Zeit betrifft, [...] so ist sie der daseinde Begriff selbst”: “En cuanto al *tiempo*, [...] no es otra cosa que el concepto mismo en su existencia”, 27.

¹⁸ Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, 133.

¹⁹ *Ibid*.

²⁰ *Ibid*.

La diferencia entre Hegel y los clásicos es en este punto radical y no hay conciliación posible. La implicación inmediata es la que indicamos arriba, que para Hegel es posible conseguir una autoconciencia plena en la sabiduría, y de hecho se logra. Los clásicos quedarían un paso atrás en este camino hacia la autoconciencia. Su falta radicaría en no haber concebido la importancia de la historia y cómo el ser se despliega en ella. Mas permanece pendiente, para nosotros, aceptar este juicio como cierto, porque está basado en varios supuestos, tanto acerca de Hegel como de los clásicos, que tendrían que analizarse con más detalle para confirmarlos o refutarlos. Quede sin embargo asentada aquí la postura de Kojève.

El Estado universal y homogéneo de Kojève

A instancias de Kojève, publicó con Strauss un debate en torno al tema de la tiranía. Originalmente, la edición llevaba un pequeño diálogo de Jenofonte (*Hierón o sobre la tiranía*), con un minucioso y erudito comentario de Strauss. Kojève propuso a Strauss responder a su comentario y le pidió escribir una réplica, y fue con estos cuatro textos que se publicó *On tyranny*. Ahí describe Kojève el Estado universal y homogéneo que se desprende de sus lecturas de Hegel y, sobre todo, de Marx. En su defensa de este Estado vemos la fuerte influencia de las ideas de Hegel en el pensamiento de Kojève, pero también su desviación.

A partir de la noción de que el ser se desenvuelve en la historia, Kojève traza el camino de una política filosófica. Más que una filosofía política —una comprensión filosófica de la política—, la suya es una interpretación política de la filosofía, pues ve la filosofía como un medio y no como un fin en sí misma. En efecto, Kojève pone gran énfasis en que la filosofía debe moldear la historia. Cree firmemente que la verdadera filosofía implica acción política. Esto contrasta con la visión hegeliana de la filosofía, de acuerdo con la cual la filosofía trata simplemente de entender, no de cambiar el mundo. Además, Kojève considera que filosofía y política pueden y deben hacerse perfectamente compa-

tibles. Esta creencia lo conduce a defender la imposición de exigencias excesivas a la vida política y a una considerable reducción de los estándares filosóficos, en lo que él llama el “Estado universal y homogéneo”. El ideal político de Kojève al que la filosofía conduce es al de un Estado mundial (por ello, universal) en el que ya no existe la relación amo-esclavo —es decir, un Estado sin clases que, por ello, es homogéneo—, pues mediante el trabajo los esclavos habrán superado su condición para convertirse en amos.

Sus expectativas sobre una mejora extraordinaria de la vida política lo llevan a favorecer este Estado absoluto con miras a lo que él considera la “solución definitiva” al problema político. Asimismo, su visión de la filosofía es que solo es valiosa en la medida en que se traduce en acción política. Según Kojève, la filosofía que no tiene un impacto directo en la política es solo una discusión interminable sobre un problema que ha sido “prácticamente resuelto”; y la historia, afirma, finalmente le pondrá fin.²¹

El Estado universal y homogéneo, tal como lo piensa Kojève, es para él una buena solución al problema político y, de hecho, al problema humano, porque su objetivo ya no es beneficiar al gobernante o a su clase en contra de los gobernados. El Estado universal y homogéneo *debe* buscarse en beneficio de la humanidad. Además, este Estado no es solo una solución sino la mejor, porque solo con medidas absolutas sería posible superar los rígidos límites de la polis o de la nación, que tienden a reproducir la relación amo-esclavo entre gobernantes y gobernados. Dado que la cohesión de la polis antigua, como la nación moderna, se basa en gran medida en motivos geográficos o étnicos, solo un imperio universal podría diluir esos “límites”, por ejemplo, mediante matrimonios mixtos.²² Del mismo modo, solo el Estado universal podría fusionar a los conquistadores y a los conquistados para trascender su desigualdad adorando o siendo guiado por algo superior, es decir, la razón o el *Logos*.

Aunque Kojève reconoce que en el plano político nadie ha logrado todavía la homogeneidad, piensa que alcanzar el Estado universal y

²¹ Strauss, *On tyranny*, 167-168.

²² *Ibid.*, 170.

homogéneo se ha convertido en un objetivo político de nuestro tiempo. La filosofía que anima este impulso político no es una filosofía en el sentido clásico, sino una filosofía derivada del cristianismo en la medida en que constituye su negación. Cuando se logre, el Estado universal y homogéneo será el primer y único Estado que gobernará basándose en la esencia del hombre o en la naturaleza humana. En este punto surge la pregunta de si es verdaderamente la naturaleza humana o la perfección de la naturaleza humana la que sería la base de este Estado.

Agreguemos, para concluir nuestra exposición del Estado universal y homogéneo, que el pensamiento de Kojève coincide con el abandono deliberado de la perfección humana característico de la modernidad. Dado que no hay para Kojève un *summum bonum* a la manera de los antiguos, parece poco preocupado por los medios para alcanzar la meta verdaderamente valiosa, que para él no es la perfección individual sino la política. La tiranía (que es como los antiguos habrían llamado a este tipo de régimen) es para Kojève la forma más rápida y eficaz de mejorar la vida política. Mientras que los antiguos descartaron la tiranía como una solución viable porque les parecía peor que la enfermedad, Kojève está convencido de que si apunta al objetivo correcto, la tiranía puede volverse verdaderamente benéfica en el sentido más elevado. Sus expectativas de que mediante la tiranía pueda realizarse la coincidencia entre filosofía y política revelan su idealismo, el mismo idealismo que critica y que atribuye erróneamente a los clásicos.

Hasta este momento podemos afirmar que, de acuerdo con Kojève, Hegel comparte algunas nociones de los clásicos, pero supera las limitaciones de la filosofía clásica para volverla no un mero ideal, utópico, inalcanzable, sino un medio para llegar a ciertos fines políticos. El ideal griego de virtud debe hacerse valer no en el individuo, subjetivamente, sino objetivamente desde el Estado. La superación hegeliana de los clásicos consiste fundamentalmente o parte del hecho de reconocer que el ser no es eterno, sino que se desarrolla en la historia; que al ser histórico, la sabiduría es alcanzable y debe alcanzarse; que la filosofía deja de ser potestad de unos cuantos para volverse universal.

La crítica estrausiana de Kojève

Es necesario hacer una distinción entre la valoración que hace Strauss de Hegel, de la crítica que hace del Estado como lo propone Kojève. Veamos primero esta última. De acuerdo con Strauss, la tiranía en la forma del Estado universal y homogéneo que Kojève defiende se funda en premisas que amenazan la posibilidad misma de la filosofía a escala universal. Quizá porque es difícil cuestionar las premisas de la ciencia moderna sobre la base de la tan desacreditada ciencia social clásica, en lugar de atacar estas premisas, Strauss optó por exhibir los principales defectos de la supuesta utopía propuesta por Kojève para mostrar que, en el mejor de los casos, sería una distopía.

Para probar su argumento, Strauss sostiene que, partiendo del supuesto de que los sabios no desean gobernar, “es muy poco probable que los no sabios obliguen a los sabios a gobernarlos”. Además, incluso si los sabios quisieran gobernar, los no sabios nunca “entregarían el control absoluto a los sabios”. Por lo tanto, concluye Strauss, “lo que pretende ser un gobierno absoluto de los sabios será en realidad un gobierno absoluto de los no sabios”.²³ Lo que implican las palabras de Strauss es que si los sabios no gobiernan, entonces el bien que persigue el Estado universal y homogéneo es necesariamente inferior al simple bien humano. No sería un Estado filosófico porque no perseguiría la sabiduría, sino la igualdad y el reconocimiento. Podría presentarse como el Estado que persigue la libertad, pero no puede haber verdadera libertad donde no hay libertad de pensamiento.

Pero el análisis de Strauss va más allá de esto. Hacia el final de su réplica a Kojève, que tituló “Restatement”,²⁴ examina si el Estado universal y homogéneo realmente estaría a la altura de sus promesas. Strauss dice que, según Kojève, el Estado universal y homogéneo es simplemente el mejor orden social porque todo ser humano encuentra en él su plena satisfacción. Pero luego Strauss cuestiona la afirmación de que se cumpla tanto el criterio de plena satisfacción como el de igualdad universal de

²³ *Ibid.*, 193-194.

²⁴ *Ibid.*, 192-210.

oportunidades. En el Estado que describe Kojève no todos están igualmente satisfechos: “La satisfacción del ciudadano humilde, cuya dignidad humana es universalmente reconocida y que disfruta de todas las oportunidades que corresponden a sus humildes capacidades y logros, no es comparable con la satisfacción del jefe de Estado. Solo el jefe de Estado está realmente satisfecho”. Todos aquellos que no son el jefe de Estado, sostiene Strauss, “tienen muy buenas razones para estar insatisfechos”, porque “un Estado que trata a hombres iguales de manera desigual no es justo”.²⁵ El supuesto objetivo de un Estado universal y homogéneo no se habrá logrado plenamente. Es más, para alcanzar ese Estado “perfecto”, los esclavos debían haber emprendido trabajos y luchas sangrientas que, según Kojève, les permitieran elevarse por encima de los bárbaros. Por lo tanto, Strauss concluye:

El Estado mediante el cual se dice que el hombre llega a estar razonablemente satisfecho es, entonces, el Estado en el que la base de la humanidad del hombre se marchita, o en el que el hombre pierde su humanidad [...] Kojève, de hecho, confirma la visión clásica de que el progreso tecnológico ilimitado y su acompañamiento, que son condiciones indispensables del Estado universal y homogéneo, son destructivas para la humanidad.²⁶

Si el pensamiento político de Hegel se redujera en última instancia a la imposición del Estado por encima del individuo, como muchos críticos han sostenido,²⁷ las críticas de Strauss contra la propuesta de Kojève serían también críticas en contra de Hegel. No obstante, que Hegel haya defendido un Estado totalitario como el que describe Kojève es, cuando menos, cuestionable. Lo que intentaré mostrar es que una lectura fiel de los clásicos, como la que hace Strauss, aunada a una lectura más fiel de Hegel, ayuda a ver más bien la cercanía entre las posturas de Hegel y de los clásicos.

²⁵ *Ibid.*, 208.

²⁶ *Ibid.*, 209.

²⁷ Por citar un ejemplo muy conocido, Karl Popper afirma que “Hegel y sus discípulos son colectivistas y arguyen que, puesto que debemos nuestra razón a la ‘sociedad’ —o a una sociedad determinada como la nación—, esta lo es todo mientras que el individuo no es nada, o que, cualquiera sea el valor entrañado por el individuo, este deriva del cuerpo colectivo, el verdadero portador de todos los valores”. *La sociedad abierta y sus enemigos* (Madrid: Paidós, 2010), 393-394.

La valoración estrausiana de Hegel

Strauss no hace en su obra publicada un estudio sistemático de Hegel ni lo aborda directamente. La crítica más amplia que encontramos es la que referimos en el apartado anterior, en su libro *On tyranny*, en el que centra su análisis en la propuesta de Estado absoluto de Kojève. En otros sitios, los comentarios que hace sobre Hegel son a menudo a vuelo de pájaro, breves menciones en medio de grandes brochazos sobre la modernidad (como en su artículo “Three waves of modernity”).²⁸ Otras alusiones a Hegel las encontramos en su libro sobre la filosofía política de Hobbes, en el que muestra su interés en Hegel y donde dice explícitamente que tiene, junto con Kojève, el proyecto de investigar la relación entre estos dos autores.²⁹ Si bien no hace en este libro una crítica de Hegel, da indicaciones de que en los fundamentos de su filosofía existe una íntima cercanía con Hobbes, como veremos a continuación.

En primer lugar, Strauss argumenta que, para Hobbes, el origen de la virtud no está en la magnanimidad sino en el miedo a una muerte violenta. De manera análoga, dice que la experiencia de la autoconciencia *en su forma más elemental* surge de la lucha por la vida y la muerte que se da por mor del reconocimiento de los otros. Como es natural, Strauss inserta en esta parte de su análisis a Hegel, puesto que, afirma Strauss, no hay juez más autorizado que Hegel en cuestiones de la filosofía de la autoconciencia.³⁰ El origen primordial de la autoconciencia, el motor que impulsa al humano hacia la autoconciencia, al igual que en Hobbes, no es la magnanimidad, sino el miedo, y aduce para mostrarlo el célebre fragmento de la *Fenomenología* de Hegel donde este refiere que

la relación de las dos autoconciencias se halla determinada de tal modo que se *ponen a prueba [bewähren]* a sí mismas y la una en la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma.³¹

²⁸ En *Political philosophy: Six essays* (Indianápolis: Pegasus-Bobbs-Merrill, 1975), 81-98.

²⁹ Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis* (Chicago: Chicago University Press, 1996), 58, n. 1. Strauss y Kojève nunca realizaron dicha investigación.

³⁰ *Ibid.*, 57.

³¹ *Ibid.* Tomo aquí la traducción al español de Roces y Guerra revisada por Gustavo Leyva: Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2017), 97 [par. 111].

En seguida establece un paralelismo entre Hobbes y Hegel y aduce que, para ambos, “la conciencia del esclavo está esencialmente determinada [...] por el miedo a la muerte”³² y que esta conciencia del esclavo es, también para ambos, superior a la conciencia del amo. No lleva más allá el comentario respecto de Hegel. Sin embargo es posible inferir que para Strauss, Hegel mismo identifica como punto de partida para la elaboración de su sistema una noción del ser humano semejante a la que propone Hobbes.

Algunas páginas más adelante, sin hacer referencia a Hegel, Strauss habla del viraje que hubo del interés filosófico por la física y la metafísica al interés por la moral y la política, primero, y por la historia, después, en la modernidad. Explica que según Aristóteles, este último viraje se da tan pronto como el ser humano se considera el ser supremo de este mundo. Platón y Aristóteles, considera Strauss, aunque se interesan primordialmente por lo moral y lo político, lo hacen siempre con una mirada que se aleja de lo humano para contemplar el orden eterno. En referencia a un texto de Werner Jaeger, Strauss sostiene que la razón por la que la investigación filosófica comienza con el problema ético y político, con la cuestión acerca de la vida correcta y la sociedad recta, no es la convicción en la superioridad del ser humano respecto de las demás criaturas —como ocurre en el pensamiento moderno—, sino la convicción de la trascendencia del bien por encima de todo ser.³³ Mientras que los antiguos, de acuerdo con Strauss, consideraban un orden eterno que trascendía al ser humano y que constituía el tema central de la filosofía, a partir de Descartes, Bacon y Hobbes el centro de la filosofía es el propio ser humano que es considerado “la obra más excelente de la naturaleza”.³⁴ La modernidad renuncia a la eternidad, y Strauss sin duda considera que Hegel forma parte de esa modernidad.

Desde luego, es complicado emitir un juicio al respecto de esta crítica puesto que Strauss no la hace ni abierta ni explícitamente. Por otra parte, no parece que esta pudiera sostenerse con base en lo que el propio Hegel dice acerca de la eternidad. Por dar solamente un ejemplo, en un

³² Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, 57.

³³ *Ibid.*, 90.

³⁴ *Ibid.*, 91.

pasaje de su *Filosofía de la historia*, al hablar de la idea Hegel subraya la relación de lo universal con la subjetividad y dice: “Lo importante es que lo interno de la conciencia del pueblo se manifieste fuera y que el pueblo tenga conciencia de lo verdadero, *como ser eterno en sí y por sí*, como esencial”.³⁵ Mas no se detiene ahí Hegel. Añade que la conciencia viva no puede permanecer como mera voluntad natural, sino que debe encontrar lo racional: “Solo cuando los individuos conocen sus fines existe la verdadera moralidad. Debe ser conocido lo inmóvil, *el motor inmóvil*, como dice Aristóteles, que es lo que mueve a los individuos”.³⁶ El eterno inmóvil debe llegar a la conciencia, dice Hegel.

Mas qué entendían los clásicos por lo “eterno” y por lo “divino” y qué entiende por ello Hegel no es fácil de saber con certeza. Si seguimos a Strauss y a Kojève para afirmar que para los clásicos hay en la noción de eternidad también una noción de trascendencia, de algo que trasciende nuestra realidad; y si asumimos que Hegel, incluso al hablar de lo eterno, rechaza toda trascendencia, encontraríamos un punto de quiebre entre Hegel y los clásicos. ¿Pero es posible afirmar que Platón y Aristóteles concebían ya una noción de trascendencia y creían en ella? ¿Es el primer motor aristotélico un ser trascendental? ¿Y qué entiende Hegel por lo “eterno” y lo “divino”? Al citar en la *Enciclopedia* a Aristóteles para afirmar que la energía o el trabajo (ἐνέργεια) de la intelección (νοῦς) es vida, y que la energía es aquel [dios],³⁷ ¿qué tiene en mente Hegel? No pretendo responder aquí estas cuestiones; simplemente quiero señalar la dificultad que entrañaría establecer una conexión o un rompimiento entre los clásicos y Hegel.

Volvamos al libro de Strauss sobre Hobbes. En otro momento, al describir la importancia que cobran las pasiones en la filosofía política de Hobbes, Strauss postula que para Hegel, el fundamento de la libertad en el mundo está en las pasiones y en las necesidades, y no en la virtud o en el deseo de algo que trascienda lo meramente humano.³⁸

³⁵ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza, 2021), 87 (las cursivas son mías).

³⁶ *Ibid.*; nuevamente, las cursivas son mías.

³⁷ Véase *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza), 605.

³⁸ Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, 109, n. 2.

Nuevamente Strauss parece querer vincular a Hegel con Hobbes. Pero si se demostrara este vínculo, ¿a qué conclusión quisiera Strauss que llegáramos? ¿A la conclusión de que la filosofía de Hegel se reduce a lo que dice Hobbes porque reconoce algo posiblemente verdadero en lo que Hobbes afirma? La última mención que hace Strauss sobre Hegel en este libro revela que los intentos de Strauss por vincularlo con Hobbes no conducen a mucho, si es que conducen a algo. Strauss explica que para Hobbes, el fundamento de la burguesía es el miedo a una muerte violenta. Después agrega una cita en la que Hegel reconoce el acierto de Hobbes en su apreciación del estado de naturaleza. Pero remata Strauss concediendo que Hegel consideraba los puntos de vista de Hobbes como “superficiales y empíricos”, si bien las razones que ofrece Hobbes son, para Hegel, “originales”.³⁹

En cuanto a la valoración estraussiana de Hegel, al menos en lo que a su obra publicada respecta, podemos concluir que Strauss quiere ver a un Hegel íntimamente ligado con aquello que en diversos lugares critica sobre la modernidad. En particular, cuestiona que el origen de la autoconciencia esté no en la virtud sino en el miedo a una muerte violenta. Asimismo, para Strauss hay en la modernidad una diferencia fundamental con los clásicos, pues estos ponían un límite, por ejemplo, al progreso de la técnica gracias a su moderación, a su respeto por lo sagrado, mientras que el hombre moderno carece de esta moderación y no hay ya para él algo que lo detenga o refrene. La relación del hombre moderno con respecto a la naturaleza se vuelve una relación no de asombro ni de respeto, sino de conquista y de dominio. En Hegel ve Strauss una transmutación de los valores clásicos. Si los clásicos ponían énfasis en la virtud, Hegel pone el énfasis en un deseo de reconocimiento. La renuncia a la eternidad lleva a los modernos a abandonar la filosofía en favor de la historia, y Hegel es para Strauss quien lleva esta transición a su máxima expresión, al concebir la historia como racional.

³⁹ *Ibid.*, 122-123.

Filosofía de la historia

Los antiguos tuvieron una filosofía política que, desde luego, trataba de pensar el *mejor régimen* en términos absolutos, por una parte; y, por otra, el *mejor régimen posible*: no son idénticos y hay razones para incluir ambos en las reflexiones filosóficas acerca de lo político. Aunque sería lo más sencillo, no se trata de argumentar que el primero, aunque inalcanzable, debe ser guía para el segundo; pues si aquel no es alcanzable, ¿cómo puede ser una buena guía? Para Hegel, la idea acerca del régimen correcto carece de validez si esta no se actualiza: hay una conexión necesaria entre la realidad y la idea, o el ideal que deseamos alcanzar, si lo que queremos es expresar ideas coherentes y una descripción fiel de la realidad. Sería extraño, en Hegel, hablar, por un lado, de lo “ideal” y, por otro, de lo “real”, pues su filosofía más bien muestra el punto de acuerdo entre ambos.⁴⁰

Semejante a lo que piensa Hegel, lo que los clásicos tenían en mente no era conseguir lo imposible, sino formular la pregunta acerca de la diferencia entre lo que es real porque ya existe, con sus ventajas y sus límites, y aquello a lo que realmente podemos aspirar, si con ello se eleva la existencia humana: es decir, lo que está en posibilidad de existir dadas las condiciones adecuadas y que es superior a la mera o cruda realidad. Encontramos aquí un punto de encuentro entre Hegel y los clásicos, pero salta a la vista una gran diferencia: los antiguos nunca hablaron de una “filosofía de la historia”. La historia para ellos tiene un papel secundario. Aunque de la historia pueden desprenderse reflexiones filosóficas (véase, si no, la obra de Tucídides), la historia misma no es objeto de estudio de la filosofía. ¿Por qué Hegel “complementó” su filosofía política con una filosofía de la historia?

De acuerdo con Hegel, podemos ver en la historia una suerte de progreso hacia la máxima realización de la libertad. El régimen político griego por excelencia fue la democracia ateniense, el cual supuso un avance nunca antes visto en la humanidad. Por primera vez las instituciones políticas se centraron ya no en un poder despótico o en una clase

⁴⁰Debo un agradecimiento a Rafael González Díaz por su generosidad para discutir y ayudarme a conseguir más claridad en este punto acerca de Hegel.

aristocrática, sino en el ciudadano y su libertad. Este régimen es imperfecto porque no incluía a todos: excluía a gran parte de la población pero, sobre todo, ni siquiera en principio consideraba el derecho a la libertad de todo ser humano, sino solamente la libertad de los hombres virtuosos. Aunque debemos reconocer el progreso que supuso la democracia ateniense, liderada por Pericles, respecto del resto de los gobiernos del mundo, era posible y se consiguió un mejor régimen político: uno en el que independientemente de la virtud ciudadana, se reconoce y promueve la libertad de todos los individuos. Este avance no fue casual, pero tampoco fue sencillo ni pacífico. La reflexión acerca de cómo se dio este cambio da un giro sobre lo que los antiguos consideraban como políticamente deseable e indeseable, y es algo de lo que Hegel relata en su *Filosofía de la historia*.

Habrán quienes a partir de una lectura apresurada o selectiva de Hegel afirmen que desde el punto de vista hegeliano, estaríamos tentados a descartar a los clásicos puesto que saben menos que nosotros. Al estar antes en la historia, no tienen el punto de vista privilegiado que nosotros tenemos. Aunque seamos nosotros enanos, estamos parados sobre hombros de gigantes y, por lo tanto, podemos ver más allá que los propios gigantes, por usar la célebre frase que se remonta a la Edad Media, a Blaise Pascal y a Isaac Newton. ¿Pero es esto cierto? ¿Realmente Hegel piensa que los clásicos han sido superados? Hegel escribe: “Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles han tenido la conciencia de que el hombre abstracto, el hombre universal, es libre. Este conocimiento solo surge mediante el ahondamiento del hombre en sí mismo”.⁴¹ La semilla de la libertad se encuentra ya en los clásicos, pero no era posible que germi- nara aún en toda su plenitud. Para Hegel, solamente en el progreso de la historia es posible conseguir este ahondamiento: la realización de la libertad humana. Me detendré únicamente en un ejemplo. Aristóteles, en el libro v de su *Política*, advierte de los riesgos de la στάσις [*stásis*], que en términos prácticos podemos traducir como “guerra civil”.⁴² No

⁴¹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 460.

⁴² Véase Steven Skultety, *Conflict in Aristotle's political philosophy* (Nueva York: State University of New York Press, 2019), 5-13.

es buena la *στάσις* porque trae inestabilidad, no sabemos en qué terminará, y es una lucha intestina, en la que estalla un conflicto violento entre ciudadanos.⁴³ La *στάσις*, para Aristóteles, es un síntoma de que algo en la ciudad se ha corrompido.⁴⁴ Aunque su origen sea justo, es una forma de conflicto civil que hay que procurar evitar.⁴⁵

En contraste con Aristóteles, Maquiavelo encuentra en lo que llama “tumultos” algo deseable, aunque en sí mismos, por supuesto, no son algo que queramos, Maquiavelo advierte que gracias a los tumultos se da un reajuste en la estructura política. Los choques conducen a un nuevo orden, que es más justo porque se logra, mediante leyes e instituciones, satisfacer una exigencia de justicia social.⁴⁶ De las batallas intestinas surgen nuevas instituciones, nuevas reglas del juego, un reacomodo de fuerzas en beneficio de los más desfavorecidos. Los tumultos en Grecia o Roma produjeron un choque entre el poder aristocrático u oligárquico y el poder del pueblo, que dio por resultado la creación de mecanismos institucionales que, al menos en principio, traerían mayor justicia en el reparto del poder. En la medida en la que esto es cierto —que los tumultos o choques o guerras intestinas engendran un orden políticamente mejor— encontramos ya en Maquiavelo⁴⁷ la noción o la semilla de lo

⁴³ Aristóteles, *Política*, 5.2, 1302a5.

⁴⁴ *Ibid.*, 5.3-4, 1303b15-19 y 1303b27-29.

⁴⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 8.1, 1155a22-26.

⁴⁶ Nicolás Maquiavelo, *Discourses on Livy*, trad. por Harvey Mansfield y Nathan Tarcov (Chicago, University of Chicago Press, 1998), cap. 1.4, 16-17.

⁴⁷ Que Hegel reconocía la grandeza del pensamiento político de Maquiavelo es patente. En su *Constitución de Alemania* dice lo siguiente: “Hay que leer el *Príncipe* directamente de la historia de los siglos anteriores a Maquiavelo y de la historia de Italia al mismo tiempo, con la impresión que esto produjo, y no [solo] está justificado, sino que aparece como una concepción grandísima y verdadera de una auténtica mente política de la mayor y más noble sensibilidad.” Y más adelante: “La sobrentendida finalidad de Maquiavelo de erigir a Italia en Estado se malentendió por la ceguera de quienes la consideraron nada más que como una justificación (*Gründung*) de la tiranía, un espejo dorado para un opresor ambicioso. Pero, aun aceptando esto, se dice también que los medios son detestables; ahí las trivialidades de la moral tienen amplio campo de juego (*Spielraum*) (como sacar a relucir que la moral no justifica los medios, etcétera). Aquí, sin embargo, no es cuestión de elección de medios, pues los miembros gangrenados no se pueden curar con agua de lavanda. Una situación en la cual el veneno y el asesinato son las armas habituales no reclama remedios delicados (*sanfte*). La vida en descomposición solo se puede reorganizar mediante los procedimientos más vigorosos.” Hegel, *Constitución de Alemania* (Madrid: Aguilar, 1972), 122-123. Hice leves modificaciones a la traducción para apegarme a la literalidad del texto.

que Hegel siglos más adelante entendió como el orden racional de la historia o el progreso histórico.

Es difícil negar el valor de este resultado hegeliano: que, en retrospectiva, vemos una suerte de progreso político. Negar que ha existido en la historia un progreso tendría como consecuencia, por ejemplo, tener que afirmar también que tener una declaración de los derechos humanos no es mejor o preferible a no tenerla. De forma más general, equivaldría a negar que podemos prosperar políticamente. Ciertamente, autores como Raymond Aron ven un *impasse* en cuanto a la definición del mejor régimen político, pues cualquiera que sea, siempre se verá envuelto en un dilema: beneficiará un aspecto en detrimento de otro, igualmente deseable.⁴⁸ Si bien las aporías que Aron plantea son verdaderamente caminos sin salida, eso no significa que, dadas las circunstancias, se trate del régimen de que se trate, no sea posible alguna mejora. Si llegáramos a la conclusión de que no es posible mejorar políticamente, entonces nuestro ánimo quedaría marcado por el pesimismo que, a su vez, conduciría a la justificación de actitudes cínicas o abusivas. “Si de todos modos habrá injusticia”, se podría esgrimir descaradamente, “debo hacer lo posible por colocarme arriba y no ser parte de los oprimidos, sino de los opresores”. Esta parece ser la idea que está detrás del “fin de la historia” y que ha servido para justificar un conservadurismo político atroz.

Al otro extremo, sin embargo, también lo acompañan grandes riesgos: el deseo de cambiar la sociedad a toda costa, estructuralmente, a costa incluso de nuestra propia humanidad. Hacer libre y justo al mundo a base de *revoluciones*, que no es sino *revolucionar*, *acelerar* el progreso histórico, que de todas maneras ocurrirá. Ahora bien, no porque en la historia podamos ver en retrospectiva un orden racional, un progreso, significa que, hagamos lo que hagamos, ese progreso ocurrirá. Precisamente si adoptamos una postura pesimista, en la que además la moral se vuelve algo cuestionable (personal, inventado), o bien una postura revolucionaria, que ignora un fin humano más allá del deseo de hacer justicia, la historia tomará caminos que ciertamente no constituyen un

⁴⁸ Véase: Raymond Aron, *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial* (Barcelona: Seix Barral, 1971), 71-74.

progreso —y somos testigos de ello. Debemos ser capaces de mirar con ojos críticos nuestro mundo. No se trata, sin embargo, de renunciar al esfuerzo por mejorar la política y por acercarnos a la verdad. El rumbo que tome la historia depende precisamente de la conciencia que tengamos acerca de lo que es un buen fin para los seres humanos. Si ha de haber una mejora del mundo de las cosas políticas, esta debe ir, si no precedida, al menos acompañada por una conciencia acerca del fin humano, para lograr la cual la filosofía de los clásicos resulta una gran aliada.

¿Hegel frente a los clásicos?

Reflexionemos, para finalizar, sobre algunas otras posibles semejanzas y diferencias entre Hegel y los clásicos. Para Platón, el mejor régimen en términos absolutos sería el de una ciudad filosófica: un régimen en el que todos los ciudadanos pueden y quieren buscar la filosofía; un régimen en el que todos los ciudadanos están orientados hacia la verdad. Pero este régimen, según él mismo concede, no es realizable; por lo tanto, no puede ser tarea del Estado procurar la filosofía. En eso coinciden Hegel y los antiguos. Lo más a lo que puede aspirar un Estado es a ser liberal: la filosofía no correrá riesgo pero solamente unos cuantos conseguirán —o querrán— ser filósofos.⁴⁹

Otra coincidencia con los clásicos es que la vida humana puede desarrollarse satisfactoriamente en la ciudad: una buena vida cívica, aunque enmarcada por las instituciones, no tiene por qué ser limitada o infeliz. Por eso Aristóteles dedicó buena parte de su *Ética Nicomáquea* a describir las virtudes cívicas o sociales: qué es un buen ciudadano y qué hace al mejor ciudadano, que no necesariamente a ser un buen ser humano, en sentido pleno, dedicado antes o más bien a la contemplación que a la acción política.

⁴⁹ Véase: Hegel, *Enciclopedia*, 70-71: “La religión es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación; pero el conocimiento científico de la verdad es un modo peculiar de la conciencia de ella, cuyo trabajo no lo emprenden todos, sino más bien pocos”.

Tal vez una diferencia con los clásicos radicaría en el papel político del filósofo. Mientras que para Hegel la tarea del filósofo consiste simplemente en describir la realidad, Platón y Aristóteles piensan que la vida filosófica debe, si no insertarse como parte del Estado, sí verse reflejada en este: para los clásicos no es indiferente si los ciudadanos cultivan o no la virtud. En la modernidad la virtud sencillamente no es un asunto que deba preocupar al Estado. ¿Es, sin embargo, una diferencia manifiesta? Pienso que sí, al menos en parte: Hegel elogió a Aristóteles por haber sido preceptor de Alejandro Magno:

[Aristóteles] condujo a Alejandro —y esto es histórico— a través de la más profunda metafísica, que muchos actuales profesores de metafísica no pueden entender [...] Alejandro era tan digno de Aristóteles como este de su discípulo. Platón no educó a ningún estadista, pero Aristóteles hizo un verdadero rey, que imperó ἡγεμονικῶς sobre su ejército y sobre toda la Grecia.⁵⁰

El filósofo influye indirectamente en la calidad de la política que se tiene. En todo caso, cuando Hegel afirma que los filósofos no moldean la historia, sino que llegan tarde a comprenderla, quizá subestima la influencia que la filosofía tiene, si no sobre los acontecimientos de su propio tiempo, sí sobre los que vienen después. Baste con mirar la influencia política que el pensamiento del propio Hegel ha tenido sobre el mundo. O bien, hay que reconocer que él mismo, como educador, desempeñó un papel crucial en la formación de sus estudiantes. Si Sócrates interpellaba a quienes encontraba por la calle o en el mercado acerca del ser de las cosas, Hegel a su manera hacía lo propio en sus cátedras. Si su finalidad como seres humanos fue la búsqueda de la sabiduría, su actividad como ciudadanos los llevó a abocarse a la formación de otros seres humanos, y con ello contribuyeron al cultivo de la humanidad.⁵¹

Una diferencia con Hegel estriba en cómo conciben los antiguos la virtud, cuya responsabilidad total parece recaer solamente en el individuo, incluso en contra de su polis. Si bien, como en el caso de Sócrates,

⁵⁰ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 488-489.

⁵¹ Véase: Rafael González Díaz, “La formación general (*die allgemeine Bildung*) en Hegel”, *Estudios* xx, núm. 140 (2022): 67.

la virtud puede emerger del individuo solo, el final de un Sócrates es inevitablemente trágico. Hegel no concibe ya la virtud como un ideal de vida abstracto o meramente subjetivo, sino en consonancia con la realidad objetiva: la coincidencia de las leyes con la libertad individual. La vida de Sócrates, de acuerdo con Hegel, es *verdaderamente* trágica, no solamente para Sócrates, sino para Atenas, para Grecia toda, porque no permite la conciliación entre la libertad individual y el legítimo poder moral —todavía no ético— de las leyes. Hay un choque entre la costumbre natural —un derecho divino y lo propio del ser humano— y el derecho al saber o de la libertad subjetiva —también un derecho divino— que constituye el principio de la filosofía a partir de entonces.⁵² Hegel juzga que el pensamiento griego no concibió la libertad más allá del espíritu subjetivo. Los filósofos habrían conseguido formular una idea de libertad individual, pero no ya su carácter universal: la libertad para todo ser humano. Mas habría que decir que la vida de Sócrates, como la muestran Platón o Jenofonte, invita no solamente a pensar en la universalidad de los valores humanos, sino en su esfuerzo por *formar* seres humanos libres, que no siguieran simplemente la moral impuesta, sino que la cuestionaran y se la apropiaran. En los consejos que daba Sócrates a cada uno de sus interlocutores se aprecia su deseo por proporcionar el mayor bien al que cada uno podía aspirar.⁵³

La filosofía no es acción, sino contemplación, entendimiento; pero esa contemplación, como el fruto de la virtud, tiene efectos en la acción humana: no son lo mismo pero son inseparables. Sócrates se preguntaba por la naturaleza de cada ser, y en ese sentido aspiraba y se acercaba a lo divino.⁵⁴ Pero no solamente contemplaba, sino que, como filósofo,

⁵² Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Ciudad de México: FCE, 1995), II, 96-98.

⁵³ En la *Memorabilia* de Jenofonte abundan ejemplos de los intercambios que tenía Sócrates con toda clase de personas y en los que destaca su empeño, según Jenofonte, en beneficiar máximamente, y en las cosas más importantes, a todas las personas con las que se encontraba. Véase especialmente: *Mem.* 4.8.11; también Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, II, 49-51 y 67.

⁵⁴ La autoconciencia puesta en algo externo, fuera de sí, dice Hegel. Llama la atención su fraseo que establece una relación entre lo divino (el cielo) y el saber humano (la conciencia): ahondar “en las profundidades del cielo o, mejor dicho, en las profundidades de la conciencia”. *Ibid.*, 43.

actuaba en el mundo, y sus acciones repercutían en este. El modo de vida filosófico busca acceder a lo divino que hay en el ser humano, pero no por ello se aparta ni mira con desprecio la humanidad. Al contrario, el modo de vida filosófico se da en y desde este mundo. Si la intención del filósofo es elevarse o trascender este mundo, el modo de vida filosófico es necesariamente humano, virtuoso. Su finalidad no es la virtud, pero es mediante la virtud que alcanza su finalidad. Podría parecer que la implicación es que los filósofos se preocupan por la libertad y la moralidad humanas solo de manera secundaria, como un medio necesario e inevitable para perseguir lo que es verdaderamente importante, la sabiduría. Aunque ciertamente sostengo que la filosofía es ante todo la búsqueda de la sabiduría, para que la sabiduría tenga sentido, debe entrar en juego el segundo principio fundamental, que es la vida virtuosa. El modo de vida filosófico consiste en la búsqueda de sabiduría y en el deseo genuino de desear el mayor bien a todas las personas. El filósofo se acerca a la verdad y procura el mayor bien propio y el de los demás. Ambos principios están íntimamente entrelazados.

Más que una respuesta unívoca, he formulado la pregunta acerca de la cercanía o la lejanía de Hegel con los clásicos. Indiqué varios temas en los que habría que emprender una investigación más profunda sobre las posibles semejanzas o diferencias de su pensamiento, como acerca de la finalidad de la vida humana, de lo que entienden por lo eterno y lo divino, de su filosofía política. Una y otra vez, aunque se pueden apreciar diferencias claras, cuando se toman en cuenta los matices resulta evidente que hay una fuerte conexión entre Hegel y los clásicos. No parece plausible el argumento de una ruptura, sino que se trata más bien de una continuación: cómo Hegel los recupera, y especialmente a Aristóteles, para desarrollar a partir de ahí su propio pensamiento. Los diversos ejemplos que dimos en la introducción en este sentido parecen apuntar en la dirección correcta: que en Hegel vemos la culminación del pensamiento clásico.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.