

DE LA SUSTANCIA AL SUJETO: EL MODERNO PROBLEMA DE LA SÍNTESIS DE LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR Y LA RECONCILIACIÓN HEGELIANA

EDUARDO ASSALONE
(UNMDP-CONICET)

RESUMEN

Este trabajo busca definir en qué consiste el moderno problema de la síntesis de lo universal y lo particular, cuyo origen puede encontrarse en la filosofía cartesiana. Asimismo intenta identificar los aportes y limitaciones que recibió de filósofos como Hume, Kant y Hegel. Este problema no pertenece a un área filosófica específica sino que atraviesa diversas áreas, campos problemáticos más amplios y recorre una serie de disciplinas filosóficas y científicas que acaban en un lugar clave: el problema de la síntesis deviene un problema de "síntesis política". En Hegel, último de la serie analizada, el problema se manifiesta en su dimensión principal, la política, a través de su concepción de la reconciliación y del papel del Estado. Es por ello que la segunda parte de este trabajo está dedicado a este filósofo y, específicamente, a la vinculación de su concepción de la reconciliación con el problema de la síntesis. Finalmente, en las conclusiones, se señalan los principales aportes y limitaciones que dicho autor presenta en la historia de esta discusión.

PALABRAS CLAVE: Filosofía Moderna, Síntesis, Universal-Particular, Hegel, Reconciliación.

ABSTRACT

This paper seeks to define what is the modern problem of the synthesis of the universal and particular, which origin can be found in Cartesian philosophy. It also attempts to identify the contributions and limitations of such philosophers as received Hume, Kant and Hegel. This problem does not belong to a specific philosophical area but pass through different areas, problem areas and covers a broader range of philosophical and scientific disciplines that result in a key place: the synthesis problem becomes a problem of "political synthesis." In Hegel, the last of the series

analyzed, the problem is manifested in its major dimension, politics, through his conception of reconciliation and the role of the state. That is why the second part of this work is dedicated to this philosopher and, specifically, linking its conception of reconciliation with the problem of synthesis. Finally, the conclusions, the main contributions and limitations of this author which are present in the history of this discussion are identified.

KEYWORDS: Modern Philosophy, Síntesis, Universal-Particular, Hegel, Reconciliation.

Introducción

Uno de los problemas centrales de la Modernidad es lo que podríamos denominar “el problema de la síntesis”. Este problema no pertenece a un área filosófica específica; ni siquiera es patrimonio absoluto de la filosofía (entendida como práctica institucional). Atraviesa diversas áreas, campos problemáticos más amplios y recorre –en gran medida por una especie de necesidad interna del problema mismo– una serie de disciplinas filosóficas y científicas que acaban en un lugar específico: el problema de la síntesis deviene un problema de “síntesis política”. Esto puede verificarse en autores como Spinoza, Hume y Kant, pero es en el pensamiento hegeliano donde se advierte una explicitación clara y rotunda de este devenir histórico e intelectual.

El presente trabajo pretende acompañar el desarrollo histórico de la discusión filosófica que va desde Descartes a Hegel en sus trazos más generales. El problema de origen se encuentra en la sexta meditación metafísica cartesiana. Allí, el problema de la síntesis es un interrogante ontológico pero fundamentalmente gnoseológico que involucra, en su pretendida solución, la respuesta misma al problema del conocimiento en su forma más amplia: si el conocimiento es una relación entre un sujeto y un objeto, ¿cómo se establece dicha relación? ¿Es una relación entre dos elementos radicalmente heterogéneos? ¿De qué criterios disponemos para individualizar una relación como “cognitiva” o “científica”? ¿Son esos criterios una garantía para nuestras creencias acerca del mundo?

Podemos estimar las distintas respuestas históricas de la filosofía moderna como diversos intentos por responder a estas preguntas (y a otras concomitantes) manteniendo la discusión de fondo cierta tónica común que permite trazar una continuidad del problema y, a la vez, destacar giros, redefiniciones, resignificaciones que posibiliten no sólo el enriquecimiento del interrogante y de nuestra experiencia de él, sino también el surgimiento de novedosos enfoques metafilosóficos abocados a otros problemas y cuestiones. Señalaré, por tanto, aquello “común” a la discusión y, por supuesto, esas discontinuidades metodológicas tan características del pensamiento moderno.

Analizaré cómo el punto de partida de la filosofía hegeliana – el cual se revela en toda su profundidad en la *Fenomenología del espíritu*– se encuentra allí donde las distintas respuestas histórico-filosóficas al problema de la síntesis –el cual es, ante todo, el problema del desgarramiento y la escisión de la vida del espíritu y de los modos en los cuales estaríamos en condiciones de recuperar la unidad perdida– se muestran insolventes y desesperanzadores. Me centraré en la concepción de la reconciliación hegeliana puesto que allí se ponen en evidencia dos factores centrales de la síntesis buscada: 1) los elementos escindidos son las dimensiones universal (sustantiva) y particular (subjetiva); 2) la realización de la síntesis es política (según Hegel, se da en el Estado).

I. Primera parte: el origen del problema

1. Descartes

Partiendo de que conozco con certeza que existo, y, sin embargo, no observo que ninguna otra cosa pertenezca necesariamente a mi naturaleza o esencia, concluyo que ésta consiste en que soy una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza es el pensar. Y aun cuando tengo un cuerpo al cual estoy estrechamente unido, como por una parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto soy solamente una cosa que piensa y carece de extensión, y por otra tengo una idea distinta del cuerpo en tanto es

solamente una cosa extensa y que no piensa — es evidente que yo, mi alma, por la cual soy lo que soy, es completa y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.¹

La anterior cita de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes corresponde a un momento de la argumentación en el cual las dos sustancias reveladas por el análisis cartesiano son la “cosa que piensa” y la “cosa extensa”, cada una dotada de una característica esencial que no sólo las define sino que, por ello mismo, también las distingue entre sí. El yo, el alma, es definida en términos del pensar; el cuerpo (y todo cuerpo en general), gracias a la extensión. Por consiguiente, aquello que piensa es inextenso y, por otra parte, todo otro ente dotado de extensión es, por ello mismo, no-pensante. Aquí comienza a delinearse lo que llamamos “el problema de la síntesis”, el cual será el eje de nuestro análisis. Podríamos expresarlo, en su momento cartesiano, con la pregunta formulada por Gassendi en las *Objeciones quintas*:

¿Cómo siendo inextenso podíais recibir la especie representativa del cuerpo, que es extensa, formada, etc.? No sabéis lo que sois aunque supongáis que sabéis que no sois extenso. ¿Podéis carecer de extensión estando en todas partes de vuestro cuerpo?
¿Si no sois corporal cómo podéis mover el cuerpo? ²

La última de las preguntas, aquella que apunta a una cierta relación de causalidad entre el yo y el cuerpo, es reveladora porque presupone un hecho por todos reconocido, un *factum*, a saber, que *movemos a voluntad nuestros cuerpos*. Objeta, Gassendi, desde el sentido común. Sin embargo, la respuesta de Descartes se dirige hacia otro supuesto de Gassendi. “De la unión del espíritu y el cuerpo”, escribe Descartes, “no se sigue que el primero se halle extendido por el segundo *ni que sean de la misma naturaleza*, aunque

¹ DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas*, en: DESCARTES, René, *Obras completas*, trad. Manuel Machado, París: Garnier, s/f, “Meditación Sexta”, pp. 114-115.

² GASSENDI, *Objeciones Quintas*, “Contra la Sexta Meditación”, en: DESCARTES, R., *Obras completas*, ed. cit., *Compendio de las objeciones*, p. 143. El subrayado es mío.

aquél mueva a éste”.³ Lo que cuestiona Descartes a Gassendi es el presupuesto de que si dos cosas se hallan unidas son, por ello mismo, la misma cosa. “Unión” no es “unidad”. “Conexión” no es “identidad”. Sin embargo, el problema sigue en pie, pues ¿cuál es la conexión entre la *res cogitans* y la *res extensa*? ¿De qué naturaleza es esta conexión? ¿Pensante o extensa?

La respuesta cartesiana a estos interrogantes puede encontrarse en el *Tratado de las pasiones*:

Aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay en él un sitio en el cual ejerce sus funciones más particularmente que en los demás. (...) ... la parte del cuerpo en la que ejerce el alma sus funciones de un modo inmediato, no es el corazón, ni siquiera todo el cerebro, sino solamente la más interior de las partes de éste, la cual está constituida por cierta pequeña glándula situada en medio de la substancia de aquél...

4

Esa “cierta pequeña glándula” sería la glándula pineal. Esta pequeña porción del cuerpo sería la conexión buscada entre la sustancia pensante y la extensa. Extraña respuesta de Descartes, pues ¿cómo una parte de la sustancia extensa puede ser la conexión entre la extensión y el pensamiento? ¿Habría a su vez una pequeña porción de la *res cogitans* que fuera el vínculo con la *res extensa*? Esto último sería absurdo, puesto que el pensamiento, a diferencia de la extensión, no tiene “partes” ni “porciones”, dado que justamente es simple por ser “inextenso”... El problema de la síntesis de lo escindido sigue en pie. Ninguna respuesta de tipo anatómico puede resolverlo.

Pareciera que la empresa cartesiana, encaminada en la dirección de la búsqueda de un criterio de verdad para fundar sobre bases sólidas no sólo la ciencia sino también la vida humana en general, por su propio éxito –el haber hallado dicho criterio, la evidencia, y, por lo tanto, el fundamento que permite la salida de la

³ DESCARTES, R., “De las objeciones contra la Sexta Meditación”, en: DESCARTES, R., *Obras completas*, ed. cit., *Compendio de las objeciones*, p. 148. El subrayado es mío.

⁴ DESCARTES, R., *Tratado de las pasiones*, en: DESCARTES, R., *Obras completas*, ed. cit., p. 176.

duda, el *cogito*– se convierte en el momento originario de un problema que acompaña al pensamiento moderno en sus distintos avatares sistemáticos. Es que si buscamos una *parte* que, a modo de sostén incommovible, nos permita “hacer pie” y reconstruir la trama del mundo, aunque obtuviéramos el éxito, el resultado será, contrariamente a nuestras expectativas, desalentador: tendremos, por un lado, una “parte” y, por el otro, nada menos que el resto de la realidad. La situación se agrava cuando advertimos que esa “parte” es el yo. “El resto de la realidad” incluye, por lo tanto, a los restantes yo. El abismo ontológico cartesiano se convertirá en uno de los principales problemas filosóficos a resolver.

Cuando Spinoza plantea una única sustancia, Dios o la Naturaleza, con dos atributos, el pensamiento y la extensión, está ofreciendo una respuesta al problema cartesiano de la conexión de las sustancias. Lo mismo Malebranche, ubicando a Dios como el agente de la conexión entre la voluntad del yo y los movimientos de las cosas extensas. O Berkeley, cuando afirma que sólo hay sujetos que perciben e ideas en dichos sujetos, siendo Dios el ubicuo sujeto percipiente en donde lo “objetivo” (en nuestros términos) se sostiene. Incluso cuando Leibniz plantea que los elementos del mundo son mónadas, esto es, sujetos, parece querer resolver el problema cartesiano mencionado: la extensión, dado que es divisible, se encuentra compuesta por partes simples, indivisibles, pensantes. Finalmente Hume, al negar la sustancia –o, mejor dicho, al poner en evidencia la imposibilidad de demostrar su existencia más allá de las impresiones–, ya sea pensante (el yo) o extensa (los objetos), sólo puede afirmar y afirmarse en la experiencia, esto es, en las impresiones y en los principios de asociación. Pero detengámonos un momento en este último filósofo, pues su “respuesta” adquiere un carácter que nos permitirá distinguir dos propuestas metodológicas radicalmente distintas cuyo horizonte común es el problema de la síntesis.

2. Hume... y Kant

Pero dejando a un lado la pregunta *sobre lo que pueda o no pueda ser*, y dirigiéndonos a *lo que realmente sea*, me gustaría que los filósofos que se empeñan en que tenemos una idea de la sustancia de nuestra mente me

indicaran la impresión productora de tal idea, y me dijeran luego de un modo preciso cómo actúa esa impresión y de qué objeto se deriva.⁵

Es, como bien sabemos, en esta dirección hacia “lo que realmente es” que Hume encuentra el criterio para deshacerse de la noción de sustancia y, con ella, del yo. Lo dado es la percepción (impresiones, sensaciones, ideas, etc.) y los principios de asociación de ideas. No el yo. Tampoco la sustancia como objeto extenso:

La mente no es sino un haz o sucesión de percepciones. Quedan eliminados la sustancia y sus atributos, de modo que aquí se advierte claramente la ruptura de Hume con la metafísica tradicional. Aquí entra también su teoría de las relaciones, de las cuales la causalidad... es no sólo central a la epistemología, sino a todas las demás ramas de la ciencia, tanto teóricas como prácticas.⁶

Posicionándose de esta manera, Hume parece *dissolver* el problema de la síntesis: ¿qué problema, sino, hay que resolver si ya no tenemos ni cosa pensante ni cosa extensa ni, por lo tanto, conexión entre ambas? ¿Qué clase de problema sería el de la supuesta conexión entre dos cosas que no existen? Un problema vacío, por supuesto. Un pseudoproblema.

Aquí se quiebra la tradición filosófica moderna en lo respectivo al problema de la síntesis. O mejor: aquí se redefine el problema y, por obra de esta redefinición, dos nuevas tradiciones filosóficas nacen: la filosofía “analítica”, de la mano de David Hume, y lo que podríamos llamar la “filosofía de la síntesis”, de la mano de Immanuel Kant.

En cuanto a la tradición analítica. Al remitirse a lo dado en nuestra experiencia y, siendo lo dado las percepciones y los principios de asociación, Hume elimina el problema de la síntesis – en general, pero de los tipos de sustancias entre sí en particular– y

⁵ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Buenos Aires: Orbis, 1984, p. 375.

⁶ COSTA, Margarita, *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires: Prometeo, 2003, p. 210.

define el abordaje metodológico filosófico en términos de análisis empírico: se trata de reducir nuestras ideas, nuestros pensamientos, a su origen, esa suerte de “átomos” empíricos que son las percepciones.⁷ Disuelta la síntesis y sus característicos problemas, lo que se propone ahora es el análisis como descomposición de lo más complejo en términos de lo más sencillo o simple. Esto constituye, a mi modo de ver, el nacimiento de una tradición filosófica, analítica, cuyos antecedentes remotos resta aún determinarlos y cuya continuación en los siglos XIX y XX, así como en la actualidad, habría que trazar con mayor detenimiento. No estoy señalando el comienzo de la filosofía analítica tal y como actualmente la conocemos en Hume, sino que el pensamiento de este último puede ser caracterizado como una “filosofía del análisis”, cuyo acto fundacional es la disolución –o el intento de hacerlo– del problema de la síntesis, herencia filosófica de Descartes.

Pues bien, frente a esta toma de posición en favor del *análisis* filosófico, podemos ver en Kant, por el contrario, una recuperación del problema de la síntesis y, con ella, la inauguración de una tradición en el pensamiento moderno que podemos denominar “filosofía de la síntesis”.

Así como Hume, Kant también busca –y encuentra– en la experiencia los elementos últimos de la realidad, ya sea como dato sensible, ya como condición de posibilidad, o bien como fenómeno (con materia y forma). Sin embargo, lo decisivo, lo desafiante, lo descuidado por Hume, es que esos “elementos últimos”, empíricos por cierto, *son ya producto de una síntesis*. El elemento último del análisis es el fenómeno; él mismo ya el resultado de una operación de síntesis *a priori*, y, por *a priori*, necesaria y universalmente válida. Kant revela algo insoslayable: no hay, para nosotros, “dato puro”, lo dado sin ningún elemento “puesto” por nuestro propio aparato cognitivo. Somos nosotros mismos quienes, a través de una serie de síntesis *a priori* –síntesis de aprehensión en la intuición, síntesis de reproducción en la imaginación, síntesis de reconocimiento en el

⁷ COSTA, M., *op. cit.*, p. 19. Allí Margarita Costa dice: “Hume introduce en primer lugar, sin detenerse en definiciones sobre lo que luego declarará explícitamente indefinible, lo que llamaremos ‘átomos epistemológicos’, bajo el nombre general de ‘percepciones’, término que resulta adecuado para un punto de partida empirista”.

concepto⁸– constituimos lo auténticamente “dado” en la experiencia, es decir, aquello sobre lo cual podemos afirmar nuestro conocimiento. Lo “extenso” y lo “pensante” ya no se repugnan esencialmente, sino que los conceptos (el elemento inteligible, pensante) se muestran como condiciones de posibilidad de la misma experiencia donde lo fenoménico (lo extenso), hace su aparición.

No obstante, el problema de la síntesis reaparece. Ya no consiste en el problema de la conexión entre alma y cuerpo, como en Descartes, ni, en general, entre lo pensante y lo extenso, sino que, en Kant, el problema deja de ser una cuestión meramente ontológica o epistemológica y, poco a poco, va convirtiéndose en un interrogante práctico: ético y, finalmente, político. La nueva escisión, el nuevo abismo que se presenta es, ahora, entre fenómeno y noumeno. Y esta brecha se manifiesta más dramáticamente, no en la *Crítica de la razón pura* ni en el campo del conocimiento en general, sino en la moral y en la realización del bien en el mundo. La discontinuidad se presenta, en el sistema kantiano, entre dos órdenes de legalidad: la ley de la Naturaleza, por un lado, y la ley de la Libertad, por el otro. Esta es la suprema preocupación kantiana en la última fase de su desarrollo intelectual, la cual se plasma en obras como la *Crítica del Juicio* y en escritos políticos como *Hacia la paz perpetua*.

Lo curioso es que es la recuperación del problema de la síntesis –o, dicho de otra manera, la convicción kantiana de que es necesario problematizar tanto el análisis como la síntesis, pero sobretudo a esta última– vuelve a evidenciar la ruptura en su dimensión más radical. Y esto, precisamente, por introducir la síntesis como un acto originario de la experiencia. Es por afirmar el carácter necesariamente sintético de la experiencia –lo cual resuelve y no disuelve el problema en su formulación cartesiana– que se abre progresivamente la amenazante brecha *práctica* entre Naturaleza y Libertad. El recorrido intelectual kantiano es, también, curioso: desde el planteo del problema en un terreno eminentemente **gnoseológico y metafísico** (o epistemológico y ontológico) en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos*, a un abordaje **ético** en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, y, finalmente, en lo **político** en *¿Qué es la Ilustración?*

⁸ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1978, “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” (según la primera edición), Sección Segunda, pp. 131-138 (A 98-A 110).

y *Hacia la paz perpetua* (entre otros escritos de este estilo), a través de una obra-visagra como es la *Crítica del Juicio* (donde el recorrido va desde la estética a la teleología y de allí a la constitución republicana). Podríamos simplificar este recorrido en los términos siguientes: del problema de la *posibilidad* de la libertad, al problema de la *realización* de la misma. Si bien esta transformación podría pensarse como un tránsito de la ética a la política, debemos tener en cuenta que la cuestión de los límites del conocimiento –tal como se presentan en una obra tan poco relativa a la ética y a la política como *aparentaría* ser la *Crítica de la razón pura*– es decisiva: marcar los límites del conocimiento no sólo garantiza una ciencia auténtica sino que también define el campo donde comienza el pensamiento en su dimensión más libre y autónoma –la moral.

II. Segunda parte: La reconciliación hegeliana

En Hegel también podemos encontrar el problema de la realización de la libertad en el mundo, sobretudo en la *Fenomenología del Espíritu*, y, especialmente, en la última parte del capítulo dedicado al espíritu. Pero antes de abordar dicha parte resulta conveniente recapitular lo tratado hasta aquí en el presente trabajo, de modo de definir más claramente el alcance del “problema de la síntesis” en su expresión post-kantiana.

1. La síntesis como problema

Ubicamos el origen del problema de la síntesis en la Sexta Meditación metafísica cartesiana, cuando este filósofo cuestiona la conexión entre las dos sustancias, la pensante y la extensa, en términos de alma y cuerpo. Este fue el resultado de su novedosa adquisición, a saber, el fundamento de la nueva metodología científica: el *cogito*, precisamente, una de las dos sustancias mencionadas, una “parte” autónoma respecto del resto de la realidad. La conexión entre esta parte eminente y el resto de la realidad es el problema de la síntesis en su primera expresión.

Filósofos como Malebranche, Spinoza, Berkeley, Leibniz y Hume se enfrentaron a dicho problema (incluso reformulándolo) pero, más allá de las diferencias que pueden observarse en sus

diversos tratamientos, los resultados arrojaron nuevos interrogantes. Recién con Hume, último en la serie mencionada, se produce una discontinuidad. La salida del atolladero cartesiano reside en la disolución del problema: nociones como “sustancia” (y “yo”) son ellas mismas el origen del problema. Eliminando dichas nociones, el problema cae en abstracto: ¿cuál es el sentido de preguntarse por la conexión entre cosas cuya existencia es infundada? La experiencia es el criterio y la experiencia desnuda no ofrece ni sustancias ni, por consiguiente, yo.

Con Kant el problema queda rehabilitado. Esta rehabilitación es consecuencia de un descubrimiento kantiano de primer orden: la síntesis es originaria respecto de la experiencia. No hay “dato puro”, es decir, no hay algo sencillamente dado que no contenga como un elemento necesario (como condición de posibilidad inclusive) algo “puesto” por nosotros, por nuestro particular modo de conocer. Con esto el problema de la síntesis, tras la estocada humeana, quedaría no sólo rehabilitado sino también resuelto: conceptos (pensamiento) e intuiciones (sensibles, extensas) conforman un todo y la síntesis de ese todo es *a priori*, y, por lo tanto, universalmente válida y necesaria. Sin embargo, otra formulación del problema de la síntesis hace su aparición. Comienza a despuntar la amenazante brecha entre dos órdenes de legalidad: la ley natural, fenoménica, por un lado; la ley moral, la libertad, nouménica, por el otro. El problema de la posibilidad en general de la libertad comienza a demandar una investigación sobre la posibilidad de su realización en el mundo. Lo que había sido planteado en un terreno estrictamente epistemológico y metafísico –en Kant, pero también en Descartes– requiere ser tratado en otras áreas y en otros campos, finalmente, el político. El problema de la síntesis se convierte, progresivamente, históricamente, en el problema de la síntesis *política*.

2. Hegel

2.1. De la sustancia al sujeto

El modo en el cual Hegel trabaja la dicotomía kantiana entre Naturaleza y Libertad –o “mundo sensible” y “mundo inteligible”– podría evaluarse como una manera de *resolver* los problemas que

dicha dicotomía presenta. Pero para resolverlos, la estrategia hegeliana parece sostenerse en un cambio terminológico y conceptual:

... todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.⁹

Todo depende, pues, que “lo verdadero”, es decir, el todo de la realidad, tanto lo sensible, objetivo (u “objetual”, más bien), como lo inteligible o “inter-subjetivo” (lo espiritual) se conciba como sustancia y, *sobre todo*, como sujeto. Rubén Dri interpreta este pasaje de la siguiente manera:

La verdadera realidad no hay que buscarla por el lado del objeto [*i.e.*, la mera sustancia], sino del sujeto [*i.e.*, la “sustancia viva”, *die lebendige Substanz*]; no por el lado de las cosas, sino por el de los seres humanos. La verdad o la realidad se encuentra en el elemento de la intersubjetividad.¹⁰

¿Pero qué significa este pasaje de la sustancia al sujeto, en lo relativo al problema de la síntesis? Significa, a mi entender, que la síntesis –que es propia del sujeto (luego volveremos sobre este punto)– nunca es *a priori*, sino que es parte del desarrollo de este proceso de autoconciencia del sí mismo espiritual. Esto queda expresado en otro célebre fragmento de la *Fenomenología*:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo

⁹ HEGEL, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 16ta. reimpresión, 2006, p. 15.

¹⁰ DRI, Rubén, *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana*, t. II, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*, Buenos Aires: Biblos, 2da. edición, 2006, p. 41. Esta idea de que la verdad debe hallarse en la intersubjetividad se hace explícita en el inicio del capítulo sobre la autoconciencia, donde Hegel expresa que “Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad” (HEGEL, G.W.F., *op. cit.*, p. 107). Dri interpreta esta frase en términos del paso “de la objetualidad a la subjetualidad, o sea, de la conciencia a la autoconciencia” o “de la certeza a la verdad”. DRI, R., *op. cit.*, p. 148.

absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.¹¹

Si el espíritu es esencialmente sintético, esta síntesis debe desarrollarse en la “experiencia de la conciencia” de dicho espíritu. La síntesis, lejos de ser *a priori*, como en Kant, debería ser pensada aquí como “*a posteriori*”, jugando un poco, por supuesto, con esta dupla de términos clásicos. No está dada ni condiciona lo dado en la experiencia, sino que es negatividad y mediación. Debemos comprender la síntesis hegeliana no como “tercer momento” fichteano (de superación y conciliación) sino como la acción del espíritu que niega lo dado y lo transforma, transformándose, en definitiva, de este modo, a sí mismo. Podemos citar aquí a Kojève:

... la Síntesis describe [en la Lógica dialéctica hegeliana] al ser en tanto que Totalidad. Ella revela un ser (dialéctico) considerándolo como *resultante* de su acción por la cual se ha suprimido en tanto que ser *dado*, del cual ha tomado conciencia en y por esa misma supresión [*Aufhebung*].¹²

La estrategia argumental hegeliana no sólo apunta a una reconceptualización de la síntesis kantiana sino que este paso de la sustancia al sujeto es, además, la incorporación de lo “en sí” en lo “para sí”; el reconocimiento que aquello otro del sujeto es él mismo, primero como objeto de la conciencia, luego como otro-sujeto, trabado en una relación espiritual intersubjetiva. Por ello este tercer momento de “Síntesis” es “en sí-para sí”. La distinción objetivo-subjetivo que en Kant se resolvía en términos de condiciones de posibilidad –las condiciones de posibilidad son subjetivas porque

¹¹ HEGEL, G.W.F., *op. cit.*, p. 16.

¹² KOJÈVE, Alexandre, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires: La Pléyade, 1972, “La dialéctica de lo real y el método fenomenológico en Hegel”, p. 54. Téngase en cuenta que Kojève interpreta la “Tesis” hegeliana como el momento de la “Identidad” y el de la “Antítesis” como “Negatividad”. La “Síntesis” es negación de la negación y, por ello, “Totalidad”, el “Ser real concreto”. Véase, *Ibid.*, p. 53.

pertenecen al sujeto pero tienen, a la vez, validez objetiva-, y que llevaron a una nueva dicotomía aún más ardua de superar, a saber, trascendental-trascendente (donde lo trascendente coincide con lo “en sí”), esta distinción, decíamos, se resuelve ahora, se “supera”, en Hegel, en la dimensión intersubjetiva. “Síntesis” aquí es sinónimo de “superación” dialéctica, de *Aufhebung*, una superación que, a la vez que suprime y cancela, conserva los momentos anteriores.

Pero si el último momento es el de la Totalidad, y si allí encontramos, en toda su madurez, el ser concreto, el espíritu plenamente autocerciorado, lo real no escindido, lo absoluto, resulta lícito entonces que nos preguntemos cuál sería ese “último momento” del desarrollo de la experiencia de la conciencia.

2.2. La última figura

Según Ramón Valls Plana, la “experiencia clave” de la *Fenomenología* “no está en la dialéctica del señor y el siervo, sino en el perdón”.¹³ Esta es su opinión frente a la centralidad que adquiere la dialéctica del amo y el esclavo en autores como Kojève e Hyppolite:

En definitiva, las interpretaciones de Kojève y de Hyppolite consiguen hacer interesante la *Fenomenología*, porque la simplifican abusivamente, a partir de un pasaje que puede tener actualidad especial. Pero la *Fenomenología* tiene su centro de gravedad en el concepto de espíritu, y este concepto no puede entenderse adecuadamente a partir de una figura, sino que es necesario el devenir completo de todas las figuras.¹⁴

No obstante esta consideración al todo de las figuras de la *Fenomenología*, Valls Plana hace su apuesta por “el perdón”, refiriéndose, claro está, a la última figura de dicha obra, “El mal, y

¹³ VALLS PLANA, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Estela, 1971, p. 385.

¹⁴ *Ibid.*, p. 402.

su perdón” y, especialmente, a “Perdón y reconciliación”, último párrafo del sexto capítulo “Espíritu”.

Esta discusión no se limita a la disputa por la centralidad de la dialéctica del amo y del esclavo o de la dialéctica del perdón. En palabras de Gadamer: “Por mi parte, yo caracterizaría esta doctrina del mundo invertido, que está contenida en el capítulo ‘Fuerza y entendimiento’, como central en el edificio entero de la *Fenomenología del espíritu*”.¹⁵ Jean Wahl, por su parte, prefiere darle ese lugar a la “conciencia desgraciada”.¹⁶ Para Dri, esta figura de la conciencia desgraciada junto a la dialéctica del amo y el esclavo podrían ser considerados “los dos momentos centrales alrededor de los cuales gira toda la *Fenomenología del espíritu*”, siendo fuente de inspiración, la primera, de las corrientes existencialistas contemporáneas y, la segunda, del marxismo, condicionando, así, el desarrollo de la filosofía en continental en el siglo XX.¹⁷

La discusión es interminable. Lo que quisiera rescatar de allí es la afirmación que hace Valls Plana acerca de la dialéctica del perdón. Algo en lo cual todos los intérpretes mencionados de la *Fenomenología* acuerdan es que debe comprenderse esta obra en todo su desarrollo y, por lo tanto, ponderando la sucesión completa de las figuras. El sentido de destacar una de ellas sobre las demás tiene que apuntar al esclarecimiento total de la obra. En este punto, poner el énfasis en lo que debemos considerar “la última figura” de la *Fenomenología*,¹⁸ significa reconocer que sólo al término del desarrollo del espíritu podemos encontrarnos con aquello que representa la consumación y el objetivo de todo el proceso desde sus inicios. El sujeto, el punto de llegada, la completa autoconciencia del

¹⁵ GADAMER, H-G., *La dialéctica de Hegel*, Madrid: Cátedra, 1981, p. 50. Citado en: DRI, R., *op. cit.*, p. 130. Dri comparte parcialmente esta caracterización de Gadamer (Véase: *loc. cit.*).

¹⁶ VALLS PLANA, R., *op. cit.*, p. 399.

¹⁷ DRI, R., *op. cit.*, p. 206.

¹⁸ Podemos citar aquí nuevamente a Valls Plana, para quien en la última sección del capítulo “Espíritu”, donde se trata el perdón, “se contiene el desenlace de la *Fenomenología* como experiencia de la conciencia y, al mismo tiempo, el desenlace del tema de la intersubjetividad”. Y: “El análisis de la religión”, el capítulo siguiente, “será solamente un estudio y recorrido de las religiones que culminará en el cristianismo como religión manifiesta”. Por su parte “el capítulo dedicado al saber absoluto, con el que se cerrará la *Fenomenología*, consistirá solamente en el paso de esa autoconciencia [esto es, la religión como autoconciencia del espíritu] de la forma de la representación a la forma del concepto”. Véase: VALLS PLANA, R., *op. cit.*, p. 317.

sí mismo, aparece allí donde el despliegue acaba. Aparece allí, por fin, el reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto. Este espíritu absoluto que es “resultado” y que “sólo al *final* es lo que es en verdad”.¹⁹ Debemos entender, entonces, la dialéctica del perdón y la reconciliación como la “última figura” de la *Fenomenología*, el último momento del desarrollo del espíritu desde la inmediatez sustancial a la completa mediación –o síntesis– intersubjetiva, social, política.²⁰

2.3. El Estado y la reconciliación

En Hegel el problema de la síntesis se *resuelve* –o más bien, se *supera*– en la reconciliación del espíritu consigo mismo. En la dialéctica del perdón, la “conciencia enjuiciadora” (*beurteilende Bewusstsein*) o “alma bella” (*schöne Seele*) y la “conciencia actuante” (*handelnde Bewusstsein*) son la expresión de una totalidad escindida: por un lado la universalidad alejada de la realidad propia del alma bella, por el otro la necesaria parcialidad del espíritu que actúa. La escisión se manifiesta en la acusación por parte del alma bella de la parcialidad y del egoísmo de la conciencia actuante y, al mismo tiempo, por el desprecio de esta última hacia aquélla debido a la ausencia total de acción en ella. El perdón, la conciliación, llega tras el reconocimiento por parte de la conciencia actuante de su parcialidad (particularidad) y la consecuente caída del alma bella en la absoluta irrealdad, ya que no devuelve el reconocimiento sino que opta por un endurecimiento mayor y, por lo tanto, por la distancia absoluta respecto de la realidad, la locura. El perdón, por lo tanto, concilia lo universal (el juicio moral) con lo particular (el “mal”); con él se produce el reconocimiento mutuo, lo que Hegel llama nada menos que “espíritu absoluto”:

¹⁹ HEGEL, G.F.W., *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., “Prólogo”, p. 16.

²⁰ No puedo profundizar aquí en la dialéctica del perdón tal como Hegel la presenta en la *Fenomenología del espíritu*. Para un análisis más detallado, remito al lector a: ASSALONE, Eduardo y LÓPEZ HANNA, Sonia, “Juez y Parte: Lenguaje e Intersubjetividad en la dialéctica del perdón hegeliano” publicado en: CATOGGIO, Leandro y CECCHETTO, Sergio (comp.), *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata: Suárez, 2007.

La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*.²¹

Esta reconciliación se expresa en la realización de una comunidad universal de reconocimiento mutuo²², en el pueblo libre,²³ en el Estado. Si, como dijimos antes, en Kant pasamos del problema de la posibilidad de la libertad al de la realización de la misma, en Hegel sólo lo segundo subsiste como inquietud, puesto que lo primero ya había sido demostrado por la filosofía crítica. El problema de la realización de la libertad encuentra su respuesta en el Estado, donde la voluntad particular (la de los individuos) se encuentra conciliada con la voluntad general, sustantiva, del pueblo.²⁴ El viejo interrogante cartesiano, el del abismo ontológico que separa la particularidad del yo, el sujeto, de la universalidad del objeto, la sustancia,²⁵ es respondido por la existencia del Estado, una sustancia –un pueblo– que ha devenido, al fin, sujeto.

Pero, ¿creeríamos hoy que el Estado es la solución al problema del desgarramiento del mundo, problema cuyos días coinciden con los de la moderna sociedad capitalista? ¿Podríamos confiar al Estado el índice de un reconocimiento universal –de todos y de cada uno– de los miembros de una comunidad política? Afirmar algo así hoy no evitaría levantar las peores sospechas hacia quien se atreviera a hacer tal afirmación.

²¹ HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 391.

²² Para Valls Plana el “fin [de la Historia] es la comunidad autoconsciente en la cual todos los individuos son libres porque son universales y se reconocen entre sí... porque el Todo es de todos, la voluntad individual de cada uno realiza el bien universal a través del perdón de la parcialidad de las acciones singulares. Este es el sentido global del saber absoluto”. VALLS PLANA, R., *op. cit.*, p. 355.

²³ Véase DRI, R., *La odisea de la conciencia moderna...*, ed. cit., p. 19.

²⁴ “El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada* [sustancia], clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe [sujeto]. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata [sustancia] y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata [sujeto]”. HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2004, § 257, p. 227.

²⁵ Aquí “sujeto” y “sustancia” tienen el sentido hegeliano, no el cartesiano, pues para Descartes, el yo ya es en sí mismo una sustancia, una *res*.

El problema de la síntesis es, desde Hegel, un problema explícitamente político. La actualidad nos confirma, día a día, que la “solución” hegeliana, su apuesta por el Estado, no era una solución sino una nueva redefinición del problema. Hoy el problema de la síntesis política sigue siendo el problema de cómo realizar la libertad y la igualdad en el mundo, el “pueblo libre”, pero no es el Estado, *per se*, la garantía de su realización.

Con estos párrafos quiero señalar, sencillamente, que el problema de la síntesis, si bien tuvo su “resolución” en la *Fenomenología del espíritu* (y luego en la *Filosofía del Derecho*), lo hizo gracias al concepto de Estado y de su realidad mundana. Es a partir de esto que no podemos evaluar como “resuelto” dicho problema, sino que se ha transformado y ha adquirido nuevas formas. El problema de la síntesis no es un interrogante desde Descartes *hasta* Hegel, sino que trasciende a éste, a su teoría de la reconciliación y a su doctrina del derecho.

2.4. Los límites del aporte hegeliano: la práctica en Marx

Pero hay una cuestión más decisiva. Cuando decimos que el moderno problema de la síntesis es una cuestión eminentemente *política*, ello implica no sólo a la filosofía sino también a la realidad social en su conjunto. De lo contrario, sería un problema meramente *filosófico-político*, es decir, un interrogante de la filosofía política, de un área de una disciplina, y no un problema de nuestras sociedades modernas. Reconocer que el problema de la síntesis es una cuestión política debe llevarnos a comprometernos con la afirmación de que su resolución debe realizarse no sólo en el pensamiento (la *res cogitans*) sino también en la realidad (la *res extensa*). Si bien Hegel reconoció esto, presentando, por ello, la cuestión con un carácter histórico y social, apuró su resolución al identificarla con la realidad del Estado y, peor aún, con la de un Estado en particular, el cristiano germánico.²⁶ En Hegel encontramos una ambigüedad entre la

²⁶ “A partir de esta pérdida de sí y de su mundo [en el mundo romano] y del infinito dolor causado por ella –para el que fuera preparado el pueblo *israelita*–, el espíritu replegado sobre sí aprehende en el extremos de su absoluta *negatividad*, en el *momento crítico* en y por sí, la *infinita positividad* de esa interioridad suya, el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana, la reconciliación como la libertad y verdad

aceptación de la dimensión estrictamente histórica y social de los problemas filosóficos –y de sus respectivas soluciones– y el carácter meramente “especulativo”, conceptual, de los mismos –y de sus desarrollos dialécticos–. Esta tensión también está presente en la dialéctica del perdón, puesto que la conciencia enjuiciadora o alma bella posee la universalidad del *pensamiento* (abstracto) y la conciencia actuante la particularidad de la acción determinada (la realización de una acción necesariamente niega todas las posibles acciones restantes) en la *realidad* (concreta). Una manera elíptica y alegórica de expresar lo mismo que, tiempo después, en el Prefacio de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, se planteará como la necesidad de la filosofía de reconciliar la razón subjetiva con lo histórico-social (lo real):

Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de ésta y no encuentra en ella su satisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto. Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de *concebir* y al mismo tiempo conservar en lo sustancial la libertad subjetiva, y de no abandonarla en lo particular y contingente, sino llevarla a lo que es en sí y por sí.²⁷

La célebre sentencia del mismo Prefacio: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”,²⁸ puede interpretarse como la

objetivas que aparecen en el interior de la autoconciencia y de la subjetividad. La realización de todo esto queda confiada al principio nórdico de los *pueblos germánicos*”. HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, ed. cit., § 358, p. 310. En la “época germánica”, el “mundo cristiano”, “el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Esta es la conciliación del espíritu subjetivo [el individuo] con el objetivo [el pueblo]. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza”. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza, 1986, p. 132.

²⁷ HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, ed. cit., pp. 19-20.

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

expresión de la unidad, para la filosofía especulativa, de la razón subjetiva con la objetiva, del pensamiento con la realidad, de lo subjetivo con lo sustancial. O mejor, como la transformación de la sustancia en sujeto, siempre que leamos esta sentencia, con Ilting, como “lo que es racional debe acontecer” o “lo que es racional deviene real; y lo real deviene racional”.²⁹ De todas formas, la reconciliación de lo ideal, el pensamiento, con lo real en Hegel suele ofrecerse, más bien, como la subsunción de lo real en lo ideal, configurándose así, la filosofía especulativa en un idealismo absoluto. La reconciliación hegeliana, por lo tanto, sería una operación racional, filosófica, y no un movimiento de lo real mismo.

Si esto es así, resulta acertada, entonces, la observación de Marx a la filosofía hegeliana cuando señala que la revolución en Alemania es un hecho del pensamiento y no de la realidad.³⁰ Es por ello que en Marx el problema de la síntesis tendrá un giro práctico, histórico-social, material. En este filósofo, el problema de la síntesis será el de la enajenación del ser humano respecto del producto de su trabajo, respecto de la actividad del trabajo mismo y, finalmente, de su “ser genérico” (*Gattungswesen*)³¹:

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana. (...) El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador.³²

²⁹ DRI, Rubén, “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado”, en: BORÓN, Atilio (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 216-217.

³⁰ MARX, Karl, “Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en: MARX, Carlos y ENGELS, Federico, *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, México: Grijalbo, 1960, pp. 7-8.

³¹ MARX, Karl, “Primer Manuscrito”, en: MARX, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos*, Madrid: Alianza, 1968, p. 103ss.

³² *Ibid.*, pp. 113-114.

La enajenación del hombre respecto de su género y, por lo tanto, de sus congéneres se encuentra implicada en la enajenación de ese hombre, en cuanto trabajador, respecto del producto y de la actividad de su trabajo. El *otro hombre*, que posee “el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto” será, luego, el capitalista. La lucha entre Capital y Trabajo será la expresión económica de la enajenación del hombre respecto del hombre.

Lo que pone de manifiesto Marx con estas observaciones es la necesidad de la práctica para resolver los problemas de la teoría.³³ La escisión fundamental de la humanidad (al menos en la Modernidad) es, precisamente, de la humanidad, y no de una hipóstasis del pensamiento humano, un sucedáneo de Dios para un mundo desencantado, la Idea hegeliana. Y si lo escindido es la humanidad respecto de sí misma, la reconciliación de la especie es una obra histórica, social, una práctica. Entre todas las prácticas es la revolución, la emancipación de la especie, la práctica por excelencia.³⁴ Es la que nos permite transformar el mundo y no sencillamente “interpretarlo”.³⁵ Sin embargo, no queda claro en la obra de Marx si este carácter práctico –histórico y social– puede entenderse a la vez como “político”.³⁶ Pero este no es el lugar para

³³ “La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”. MARX, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, Tesis VIII, en: ENGELS, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires: Anteo, 1971, p. 65.

³⁴ Marx asocia una “práctica a la altura de los principios”, la altura humana, con la “revolución”: “Nos preguntamos: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes*, es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que habrá de ser el futuro inmediato de estos pueblos?”. MARX, K., “Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, ed. cit., p. 9

³⁵ Me estoy refiriendo a la última de las *Tesis sobre Feuerbach*, la de que enuncia: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”. MARX, K., “Tesis sobre Feuerbach”, ed. cit., p. 66.

³⁶ Algunas afirmaciones de Marx nos inducen a pensar en una subsunción de lo político en lo ideológico y, por lo tanto, en una anulación de su especificidad y autonomía en función de una determinación de lo socioeconómico. Por ejemplo: “La totalidad de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Ueberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general”. MARX, Karl, “Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía

desarrollar el modo en el que el problema de la síntesis subsiste en el pensamiento de Marx. Debemos, antes bien, pasar a las conclusiones.

III. Conclusiones

Si en Hegel el problema de la síntesis adquiría plenamente su consistencia política, la vinculación total de su “solución” con el Estado eclipsaba el origen social del problema en las condiciones materiales de vida de la especie humana: la forma del trabajo, el modo de producción, las relaciones entre los seres humanos, etc. Esto lo pone en evidencia Marx y con ello distancia lo práctico (y social) de lo político (el Estado), poniendo a lo primero como instancia fundamental de lo segundo. De este modo, lo que se desdibuja ahora es el estatus eminentemente político del moderno problema de la síntesis. Lo que en el último período de producción de Kant y en toda la obra de Hegel aparecía como el verdadero marco del problema, a saber, lo político, queda desplazado en Marx por la dimensión social. ¿Significa esto una distorsión o un enriquecimiento del problema? A mi modo de ver, así como el planteamiento ético de la cuestión (en Kant) complejiza su primera aparición ontológica y gnoseológica (en Descartes), del mismo modo, la concepción práctica (en sentido materialista histórico de la palabra) del problema en Marx enriquece el planteo político especulativo de Hegel, pues es en la práctica en donde se resuelven los acertijos de la teoría.³⁷ No obstante, las dificultades vuelven a aparecer una vez que lo práctico desplaza a lo político al subsumirlo dentro de sí o al declararlo un mero “reflejo ideológico”, superestructural. A riesgo de simplificar, podríamos decir que en Descartes (y en los racionalistas) el problema de la síntesis es, sobre todo, metafísico; en Hume, epistemológico; en Kant, práctico-ético;

Política”, en: MARX, Karl, *Introducción General a la Crítica de la Economía Política* / 1857, trad. José Aricó y Jorge Tula, México: Siglo XXI, 2006, p. 66.

³⁷ Y es en la teoría donde se resuelven los acertijos de la práctica, podríamos agregar. Con esto estaríamos llegando a una conclusión similar a la de Gilles Deleuze: “La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra”. DELEUZE, Gilles y FOUCAULT, Michel, “Los intelectuales y el poder. Entrevista a Michel Foucault por Gilles Deleuze”, en: FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1992, p. 84.

en Hegel, político; en Marx, práctico-social. Esto nos permite sostener que es en el pensamiento hegeliano y especialmente en su tratamiento de la reconciliación en el Estado donde encontramos el moderno problema de la síntesis en su estatus específico, a saber, como una cuestión política.

Lo que nos muestra este breve desarrollo histórico del problema es una serie de reformulaciones filosóficas que no han hecho sino complejizar nuestra concepción de nosotros mismos, de la realidad y de nuestra relación con la realidad. Dijimos que dos tradiciones filosóficas tuvieron lugar bajo este planteo problemático: la filosofía analítica y la filosofía de la síntesis. Ubicamos en la obra de Hume el origen de la primera y en Kant el de la segunda. Hegel corresponde a la misma tradición de Kant, puesto que continúa en el marco de una reflexión sobre la síntesis, la cual redefine en términos de negatividad dialéctica y de superación (*Aufhebung*) de las contradicciones, esto es, como (re)conciliación. Las diferencias las encontramos en el modo de darse de la síntesis: en Kant es *a priori* y en Hegel, *a posteriori*; en el primero la síntesis inicia el proceso, en el segundo, sólo se da plenamente recién al finalizar dicho proceso. Por último, quisiera indicar la pertenencia de Marx a la segunda de estas tradiciones, no sólo por su adhesión a la crítica y al método dialéctico sino por su preocupación por encontrar el origen y las perspectivas de resolución del problema de la escisión social de la realidad humana, caracterizada como alienación o enajenación.

Resta continuar el hilo histórico al que nos habilita la hipótesis que enuncié al comienzo de este trabajo, que uno de los problemas centrales de la Modernidad es el problema de la síntesis y que a la luz del mismo pueden ser caracterizados los distintos sistemas filosóficos desde Descartes. Resta, también, determinar en qué medida estos sistemas están atravesados por el problema mencionado, para lo cual habría que realizar un análisis más detallado de cada uno. Resta, por último, algo más básico: “salir” del análisis meramente filosófico del problema a fin de adentrarnos en la espesura de las relaciones sociales y políticas que lo constituyen. Si el moderno problema de la síntesis es un interrogante eminentemente político, su comprensión debe ser, por ello mismo, política, señalando la trama política de su emergencia, de su desarrollo y de sus posibles vías de resolución.