

Dialéctica y Libertad

Teresa Aizpún
Universidad Panamericana

Spirit, Freedom and Dialectic are frequently explained as if they were a whole. The spiritual movement, namely *Freedom*, is shown as a *dialectical* process. Apparently, there is no other solution when the *Spirit* is conceived as *truth*, as a plenitude that belongs to *Spirit*, but that it does not have and it must acquire. That's because *dialectic* is usually understood as a necessary consequence of the axiom: *truth is interiority*, and is therefore *identity*. And if this axiom were false?

*"Toda vida humana tiene un fondo religioso. Si se niega esto, todo es confusión; quedan destruidos los conceptos de 'individuo', de 'especie', de 'inmortalidad'"*¹.

Esta afirmación kierkegaardiana es ciertamente de una gran hondura. Puede expresarse también diciendo, que el individuo se constituye como tal en cuanto relación absoluta con el Absoluto, es decir, que el hombre se define como relación, y el yo consiste por tanto en reconocerse como puesto, lo cual es posible, porque su realidad se entiende desde la transcendencia.

El problema se plantea cuando la división de lo real en sujeto y objeto (a menudo axiomatizada), arrastra al filósofo a convertir la

1 KIERKEGAARD, S. A.: *El Concepto de la Angustia*, Austral, Madrid 1982, p. 128.

TOPICOS

transcendencia en autotranscendimiento, y a identificar este autotranscendimiento con el yo (entendido como subjetividad). Esta actitud lleva a gran parte del pensamiento moderno a afirmar que el hombre *es* libertad. Cuando esto se produce, cuando se interpreta al hombre desde el yo, como libertad, curiosamente se produce algo así como un “colapso conceptual”, que conduce al pensamiento en dirección opuesta a la deseada: la libertad se convierte en necesitarismo y el yo en solipsismo (el conocimiento en imposibilidad de conocer y la voluntad en *incurvatio in se ipsum*). Sin embargo no podemos descartar por principio las grandes intuiciones del pensamiento moderno, que nos serán de gran utilidad para una más profunda comprensión del hombre.

Para esbozar mi propuesta, como un intento de solución a esta aparente aporía, voy a ensayar un acercamiento al problema a través de dos autores modernos de gran talla intelectual, y cuya contraposición resulta de indudable interés, pues partiendo de presupuestos aparentemente contrarios, desembocan, sin embargo en el mismo “callejón sin salida”. En estos dos grandes filósofos, Hegel y Kierkegaard, por la coherencia y profundidad de su pensamiento, se manifiesta el mencionado problema con especial claridad.

El hombre para una gran parte de la filosofía moderna, sólo se entiende desde la libertad, y ésta como medio para alcanzar la perfección. Además, la libertad define la forma misma, el “cómo” de dicha perfección, aunque ésta no siempre se entienda de la misma manera. Esta aparente ambigüedad desaparece si especificamos que el término “verdad” no sólo designa el ideal (para Kierkegaard) o el resultado (para Hegel), es decir, el fin desde el que se comprende el hombre. Cuando hablamos de “verdad” estamos, además y necesariamente, refiriéndonos a la posibilidad de dicho fin, y por ende, al fin en cuanto real o como realidad. Por tanto, si bien se habla del hombre desde la perfección entendida como plenitud, la verdad nos obliga a hacerlo desde su perfectibilidad en cuanto ser histórico.

DIALÉCTICA Y LIBERTAD

Este planteamiento es muy esclarecedor, pues la moralidad es ciertamente lo que nos distingue del animal, cuya perfección no es individual sino específica, e incluso tampoco puede hablarse en sentido estricto de "mejora" de la especie, pues aquella especie que, por cualquier cambio ambiental, no es ya capaz de adaptarse al medio, sencillamente se extingue. El hombre, por el contrario, está en continuo cambio. Es porque cambia, y es para cambiar. Nunca repite los mismos actos, porque incluso aquel actuar que responde en él a un instinto (como el comer, el hablar etc.) nunca se da exactamente igual, como una mera reproducción, sino que continuamente se adapta a las exigencias del momento. El hombre, por tanto, no es desde la inmovilidad; se desarrolla o degenera. Incluso una lograda estabilidad en su actuar es fruto de un gran esfuerzo. Con esto no estoy describiendo al hombre como un ser que puede mejorar, sino como un ser que consiste en mejorar y que, en consecuencia, si no lo hace degenera.

Por tanto, desde estos presupuestos, se entiende al hombre como un ser libre. Es decir, como un ser en camino hacia su plenitud. Este asunto deviene una obsesión para los pensadores modernos, lo cual es por otra parte fácilmente comprensible, pues constituye un problema esencial para la autocomprensión del hombre.

Sin embargo, hay algo en el planteamiento moderno que llena de perplejidad al lector (tal vez sólo al lector latino): a saber, la insolubilidad del binomio libertad-dialéctica. ¿Es necesario hablar de dialéctica para explicar el quehacer del hombre?, ¿es que espíritu y dialéctica, vida y dialéctica son sinónimos? Pudiera parecer que sí, por lo menos entendiendo al hombre como ser hacia la plenitud. Esta identificación es al menos una constante en la modernidad. La dialéctica une también a autores como Hegel y Kierkegaard, pues posibilita la explicación del movimiento de un ser (el hombre) que es y no es, que siendo no es totalmente o, como diría Pascal, que es más que sí mismo. El hombre se presenta por ello en cierto modo como un

TOPICOS

misterio para sí mismo. Pero ¿es realmente la dialéctica una respuesta?

La dialéctica se muestra en efecto como aparentemente necesaria, y es que hay que salvar dos escollos importantes para poder explicar la libertad como forma de la plenitud (o la verdad del individuo, y la libertad como *conditio sine qua non*): a la plenitud por una parte hay que llegar, y además a ésta solo se llega desde el otro.

El problema que se nos presenta por tanto es el siguiente: la plenitud, se entiende, es del sujeto, de uno mismo; pero ¿puede explicarse desde uno mismo?. La comprensión de la plenitud, y por tanto de la libertad, exige la comprensión del papel que juega el otro en ese desarrollo. Es decir, del sentido de la alteridad, y con ello de la exteriorización del yo, del 'sí-mismo'. La necesidad que tiene el yo de salir de sí, no se pone según esto en duda. Es más, si entendemos al hombre desde la libertad, hay que entenderlo en primer lugar como ser capaz de autotranscenderse. Toda la actividad del hombre (el conocer, el querer, el actuar en general) conlleva un contacto constante con el exterior.

Que el hombre está volcado hacia afuera es un hecho que se observa fácilmente. Si hablamos de la perfección de un ser histórico, que no es desde el principio pleno y sin embargo se entiende desde la plenitud, nos veremos obligados a reconocer que esto sucede (que la exteriorización es necesaria), porque el hombre no encuentra dicha perfección en sí mismo. Esta es la razón por la cual está en proceso y debe buscar fuera de sí aquello que no tiene y que, sin embargo, decimos que le pertenece, puesto que aquello que busca es su propia perfección. El problema, como veremos, surge a la hora de juzgar este hecho, a saber, la exteriorización: ¿es ésta una situación buena o mala para el hombre?, ¿representa "un mal necesario" que hay que superar, o por el contrario conlleva en sí mismo, en cuanto forma propia de todo acto humano, la perfección del sujeto? Si fuese cierta la segunda afirmación, es decir, que la exteriorización propia del

DIALÉCTICA Y LIBERTAD

actuar en general, no supone una pérdida o desnaturalización del ser, y por tanto no debe identificarse la perfección del individuo con su superación, entonces libertad y plenitud no se identificarían tampoco con un proceso de "recuperación" del yo que se "pierde" para enriquecerse, y llega a poseerse realmente sólo en un segundo momento mediante la reflexión.

Sin embargo, retomando nuestro punto de partida, es decir, que la libertad sólo tiene sentido como búsqueda de una plenitud, y teniendo en cuenta que ésta lo es del individuo, parece lógico pensar que éste alcanza propiamente su plenitud cuando, ya enriquecido por la experiencia, retorna a sí mismo en la posesión del conocimiento de sí y de lo otro en la madurez del juicio de lo vivido, conocido y querido en el yo; el cual, una vez alcanzada la sabiduría, no necesita ya buscarla y por tanto salir de sí. Desde este punto de vista, como diría Hegel, la experiencia conlleva en cierto modo la anulación del objeto², lo cual tampoco tendría por otra parte mayor importancia si, como afirma Kierkegaard, la libertad, no es "... libertad de alcanzar esto o aquello en el mundo, de llegar a rey o a emperador o a vocero de la actualidad, sino la libertad de tener en sí mismo conciencia de que él, hoy, es libertad"³. Pero si el hombre es libertad, podría también decirse que *es* su conocer y *es* su querer.

En este contexto, la libertad como autotranscendencia se entiende paradójicamente como posibilidad de perfección⁴, *mera* posibilidad

2 Cfr. HEGEL, G. W.: Introducción a **La Fenomenología del Espíritu**, Trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1966. p. 58.

3 KIERKEGAARD, S. A., op.cit., p. 131.

4 "*Die Freiheit beschreibt demnach kein bloßes Attribut des Menschen, sondern das Medium seines Selbstwerden*" (la libertad no describe por tanto un simple atributo del hombre, sino el medio de su devenir sí mismo), DIETZ, W., **Sören Kierkegaard Existenz und Freiheit**, p. 20, Anton Haim GmbH, Frankfurt am Main 1993.

TOPICOS

sin embargo, y en cuanto tal la autotranscendencia es de distinta índole que la perfección misma. Como condición de posibilidad, la autotranscendencia es anterior a la plenitud; es camino, pero no forma parte del resultado en sentido estricto.

Si analizamos el caso de Kierkegaard vemos que, por una parte, la verdad consiste para él en evitar cualquier relación directa. Si no quiere el amor confundirse con el pecado, con el egoísmo, que Lutero define como *incurvatio in se ipsum*, el autoconocimiento no puede confundirse con una relación directa del yo consigo mismo, y el amor al otro (o al Otro) no puede tener rastro alguno de amor a sí mismo. Una relación directa con el otro equivaldría a una interpretación de éste desde mí mismo, como otro yo, y esto no significaría otra cosa que una variante del amor a sí mismo. La *incurvatio in se ipsum* significa amarse en el otro. Por eso justamente según Kierkegaard no puede definirse la verdad como identidad del sujeto con el objeto, pues en ese caso amor y egoísmo devienen indiscernibles. La forma de evitar esta reducción de la reflexión a una pecaminosa *incurvatio in se ipsum* es evitar cualquier tipo de relación directa entre el sujeto y el objeto de la relación amoroso-cognoscitiva. En *Las Obras del Amor* Kierkegaard define el amor cristiano como un amor "mediado": a Dios hay que dirigirse a través del otro, pero de la misma forma hay que amar también al otro a través de Dios. Kierkegaard no puede por esta razón aceptar la mediación, entendida en sentido hegeliano. La mediación es para Hegel ciertamente camino a la verdad pero como un pasar de un primero a un segundo, y un proceder (originarse) de la diferencia⁵. Este "paso de lo uno a lo otro" posibilita la superación de la diferencia. Para Kierkegaard por el contrario, la mediación es camino a la verdad justamente porque evita la unidad con el otro,

5 "Die Vermittlung ist ein Hinausgegangeneyn aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen", HEGEL G.W.F., **Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, G.W. der Rheinisch-West. Ak. der Wissen., Band 19 §86, Düsseldorf 1989.

DIALÉCTICA Y LIBERTAD

evitando el paso real de lo uno a lo otro⁶. Podemos según esto afirmar, que si bien para Kierkegaard la verdad se presenta también como perfección del autoconocimiento como autoposesión, como absoluta autoconciencia, el camino para alcanzarlo contradice el propuesto por Hegel. El yo alcanza según Kierkegaard la plenitud negando su relación real con lo otro (en cuanto *este* otro), reduciendo al otro a pura existencia que se me opone. La relación dialéctica se caracteriza según esto (para la filosofía kierkegaardiana) por la absolutización de la diferencia. La alteridad se convierte en lo insuperable, en puro no-yo, en diferencia absoluta, y con ello en posibilidad del yo absoluto. *En este contexto el otro deviene un momento negativo necesario para mi propia positividad*. Pero ¿cómo podemos afirmar entonces que el hombre es libertad? Porque en la relación del yo con lo otro, la alteridad resulta ficticia al ser considerada como puro medio. En su insuperabilidad (absolutización) queda paradójicamente anulada. El verdadero objeto para el sujeto es sí mismo. El único "otro", como fin del salir de sí, es el propio sujeto, pero considerado en su plenitud. Como el mismo Kierkegaard afirma al comienzo de **La Enfermedad Mortal**, el hombre es espíritu, y el espíritu es relación consigo mismo, en la cual el otro es sólo mediación⁷. Es decir, propiamente no hay un otro, el espíritu es intimidad entendida como interioridad. Entonces sí podemos afirmar que el hombre es libertad (autonomía), es identidad, pues el autotranscenderse que se identifica con el yo, no es tal en realidad. Kierkegaard acaba cayendo en aquello que achaca a Hegel, a saber, anulando el movimiento.

6 Este paso lo entiende Kierkegaard como un dejar de ser 'sí-mismo', como "dejación".

7 "El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma", KIERKEGAARD, S.A., **La Enfermedad Mortal**, lib. I, cap. 1º.

TOPICOS

Si analizamos el pensamiento hegeliano desde esta misma perspectiva, vemos como tampoco en su caso es posible comprender la alteridad de forma no dialéctica. "Sabemos (dirá Hegel en sus **Lecciones de Estética**) que en el espíritu sólo se da lo que él ha producido por su propia actividad"⁸. La verdad se entiende también como absoluta autoconciencia, por eso define Hegel lo racional como "el hecho de que el hombre ha de elevar a la conciencia espiritual el mundo interior y exterior como objeto en el que él reconoce *su propia mismidad*"⁹. En la filosofía hegeliana se alcanza la ansiada unidad (la redención) porque finalmente todo es espíritu y no hay nada fuera de él, el espíritu es intimidad absoluta, sólo sale de sí mismo aparentemente y para volver a sí, no siendo con ello infiel a sí mismo (como interioridad) y no por la razón que el mismo Hegel aduce (a saber, que el espíritu no es tan impotente, que no pueda conocerse en lo otro), sino porque en su filosofía no cabe realmente un otro en cuanto tal. El otro es solamente el otro de sí mismo. Por eso el espíritu sólo se desconoce de forma transitoria, pues "la necesidad del espíritu es lo racional"¹⁰, la identidad su fin necesario. Si "el pensamiento constituye la naturaleza más íntima y esencial del espíritu"¹¹, es porque finalmente lo otro es su propio verbo. Como en Kierkegaard, *el otro queda reducido a un momento negativo necesario dentro del proceso de perfección del espíritu absoluto*. En Hegel se afirma como axiomático, lo que en Kierkegaard es paradójicamente consecuencia de un conocimiento de la verdad como lo absolutamente otro.

Finalmente vemos como en ambos autores se malinterpreta la alteridad. Para expresarlo en palabras de Kant, tratan al otro como un

8 HEGEL G.W.F., Introducción a las **Lecciones de Estética**, Trad. R. Gabás, Ed. Península, Barcelona, 1989, p. 27.

9 *Ib.* p. 34. El subrayado no pertenece al texto.

10 *Ib.* p. 34.

11 *Ib.* p. 18.

DIALÉCTICA Y LIBERTAD

medio, no como un fin. ¿Cual es la razón de que dos autores que defienden aparentemente posturas contrapuestas desemboquen en lo mismo? La razón no es otra que el punto de partida que ambos aceptan, a saber, el axioma luterano que define la verdad como interioridad.

Si aceptamos esta identificación, el resultado no puede coherentemente ser otro que el expuesto. La afirmación de que la verdad es la interioridad, nos obliga a interpretar el espíritu como subjetividad, y su verdad (verdad del yo) como identidad. Finalmente, si la verdad es la interioridad ¿qué otra solución cabe, que interpretar el yo como "aquello que es en sí, y se entiende desde sí? Pero a la hora de comprender el espíritu como substancia spinoziana, nos enfrentamos a la vida del espíritu, a la autotranscendencia como una contradicción. Como una contradicción con la verdad interpretada como identidad. Por eso la alteridad tiene que explicarse como un momento necesario para alcanzar la verdad, pero no como la verdad misma¹². ¿Cómo explicar de otro modo a un ser que se entiende desde sí, y cuya verdad es pura intimidad, y que no posea sin embargo en sí mismo la capacidad de ser en sí, y explicarse desde sí? Porque el hombre es histórico y debe alcanzar esta independencia, la autonomía de la libertad, que lleva a la perfección como identidad consigo mismo. Por tanto, la libertad como camino tiene que ser dialéctica en cuanto autotranscendencia. Pero una vez alcanzada la verdad, la libertad cambia de forma, ya no es necesario autotranscenderse y por ende tampoco la dialéctica. Para Kierkegaard el hombre (espíritu) es relación, pero en cuanto naturaleza relación con lo otro, en cuanto verdad relación consigo mismo (a la cual queda reducida la relación con lo absolutamente otro). Para Hegel el espíritu tiene que producir su verdad, su identidad, para lo cual los sucesivos momentos quedarán reducidos a puro recuerdo. Para ambos la

12 Esta es, por otra parte, la única forma de entender al hombre como libertad.

TOPICOS

autotranscendencia se convierte en camino, el otro en momento, el espíritu en individuo. La relación entre ser y deber ser resulta, vistas así las cosas, bastante problemática.

Finalmente, y como consecuencia de la identificación de verdad e interioridad retornamos, aunque ahora de forma encubierta, al *noûs* aristotélico. Es decir, el concepto de autoconciencia, de verdad como identidad, no va más allá de la perfección tal y como la define Aristóteles. El resultado de la dialéctica no puede ser otro que el pensamiento que se piensa a sí mismo. Volvemos a un planteamiento pagano desde un supuesto cristianismo. Y es que sin la alteridad en sentido fuerte no puede entenderse el cristianismo. ¿No será que Lutero se equivocó al definir la verdad como interioridad?, ¿no será que la autotranscendencia no es solo posibilidad de la libertad, sino su definición, la libertad misma?, ¿no será que conocer significa justamente "ver desde el otro", como dice R. Spaemann, comprendiendo que yo no soy el centro de la realidad, sino *un* centro?, ¿no será que la conciencia no es fundamentalmente autoconciencia, y la reflexión sólo condición de posibilidad de la libertad, y no su definición?.

Según lo dicho, Kierkegaard tendría razón al afirmar que toda vida humana tiene un fondo religioso, sin el cual el hombre no tiene explicación posible. Tendría también razón cuando dice que esto sólo es posible desde la transcendencia, pero se niega a sí mismo admitiendo la identificación de verdad e interioridad, explicable sólo desde una interpretación de la misma (la transcendencia) como lo absolutamente diferente, que nos impone a su vez un concepto de plenitud alcanzable sólo dialécticamente.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.