

Bogotá, D.C., Septiembre 3 de 2010

Marque con una X

Tesis doctoral Trabajo de Grado

Señores
BIBLIOTECA GENERAL
Cuidad

Estimados Señores:

El suscrito Jorge Enrique Rincón Porras, con C.C. No. 80197996 de Bogotá, autor del trabajo de grado titulado "Hombre y Absoluto: Una lectura de la antropología hegeliana en la *Fenomenología del Espíritu*" presentado y aprobado en el año 2010 como requisito para optar al título de Filósofo; autorizo a la Biblioteca General de la Universidad Javeriana para que con fines académicos, muestre al mundo la producción intelectual de la Universidad Javeriana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en Biblos, en los sitios web que administra la Universidad, en Bases de Datos, en otros Catálogos y en otros sitios web, Redes y Sistemas de Información nacionales e internacionales "Open Access" y en las redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad Javeriana.
- Permita la consulta, la reproducción, a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato CD-ROM o digital desde Internet, Intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer.
- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "**Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores**", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

NOTA IMPORTANTE: El autor y o autores certifican que conocen las derivadas jurídicas que se generan en aplicación de los principios del derecho de autor.

JORGE ENRIQUE RINCÓN PORRAS
C.C. 80197996 de Bogotá
CARRERA DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DE LA TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO: "Hombre y Absoluto: una lectura de la antropología hegeliana en la *Fenomenología del Espíritu*"

AUTOR O AUTORES

Apellidos Completos	Nombres Completos
RINCÓN PORRAS	JORGE ENRIQUE

DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
CARDONA SUÁREZ	LUIS FERNANDO

JURADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
DÍAZ	JORGE AURELIO

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: FILÓSOFO

FACULTAD: FILOSOFÍA

PROGRAMA: Carrera Licenciatura Especialización Maestría Doctorado

NOMBRE DEL PROGRAMA: FILOSOFÍA

NOMBRES Y APELLIDOS DEL DIRECTOR DEL PROGRAMA: CRISTINA CONFORTI

CIUDAD: BOGOTA AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO: 2010

NÚMERO DE PÁGINAS 120

TIPO DE ILUSTRACIONES: Ninguna

MATERIAL ANEXO: Ninguno

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS:

ESPAÑOL

FENOMENOLOGÍA
HEGEL
ABSOLUTO
DIALÉCTICA
CONCIENCA

INGLÉS

PHENOMENOLOGY
HEGEL
ABSOLUTE
DIALECTICS
CONSCIENCE

HOMBRE
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU
EXPERIENCIA
SISTEMA

MEN
PHENOMENOLOGY OF SPIRIT
EXPERIENCE
SYSTEM

RESUMEN DEL CONTENIDO

En este escrito se realiza un estudio pormenorizado de la *Fenomenología del espíritu* de 1807 del reconocido filósofo alemán G. W. F. Hegel. El propósito central de la investigación es restituir el lugar que ocupa el hombre dentro del proceso fenomenológico: como el modo esencial del ser en el que lo Absoluto se despliega y llega a cumplir sus determinaciones fundamentales. En el cumplimiento de este propósito, resulta central señalar esta particular conexión –hombre, absoluto– desde el inicio mismo de la obra, pues solo de ese modo se logra destacar tanto el carácter sistemático de esta obra cumbre del pensamiento occidental, como la originalidad de la presente investigación, alejada en varios aspectos, también aquí señalados, de otras lecturas en clave antropológica de la *Fenomenología*.

ABSTRACT

A thorough research on the well known German philosopher G.W. Hegel `s 1807 Phenomenology of Spirit is hereby performed. The main purpose of the research is that of bringing back the place man has in the phenomenological development: such as the essential way of the being where the Absolute is displayed and carries out his fundamental determinations. In accomplishing such purpose, it is decisive to point out this particular bound – man, absolute – from the mere start of the work. For it is solely in this way that not only the systematic – circular – character of this work, pinnacle of the western thought, but also the originality of the present investigation, are exposed apart in various ways, also hereby mentioned, from other anthropological types of readings of Phenomenology.

JORGE ENRIQUE RINCÓN PORRAS

**HOMBRE Y ABSOLUTO: UNA LECTURA DE LA ANTROPOLOGÍA HEGELIANA
EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU***



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Carrera de Filosofía
Bogotá, 5 de Marzo de 2010**

**HOMBRE Y ABSOLUTO: UNA LECTURA DE LA ANTROPOLOGÍA HEGELIANA
EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU***

**Trabajo de grado presentado por Jorge Enrique Rincón Porras,
bajo la dirección del profesor Luis Fernando Cardona, como
requisito parcial para optar al título de Filósofo.**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 5 de Marzo de 2010

Bogotá, marzo 8 de 2010

Profesor

ALFONSO FLÓREZ

Decano Académico

Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

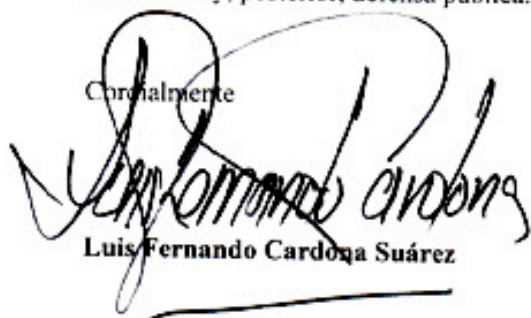
Estimado profesor Flórez,

Reciba un cordial saludo. Presento a continuación el trabajo de grado de Jorge Enrique Rincón Porras, titulado *Hombre y absoluto: una lectura de la antropología hegeliana en la Fenomenología del espíritu*, para optar al título de Filósofo.

En este trabajo Jorge examina de manera cuidadosa la articulación interna y estructural entre hombre y absoluto a partir del movimiento fenomenológico de la conciencia hacia el saber absoluto. Este análisis es llevado por Jorge paso a paso a lo largo de su lectura completa del texto hegeliano. En su lectura Jorge no sólo muestra una adecuada comprensión temática de esta obra fundamental de la tradición filosófica clásica, sino que también arriesga una toma de posición frente a la estructura general de la obra, que resulta ser para un lector poco atento en una primera impresión algo enigmático e incomprensible. Tomar posición frente al texto hegeliano implica siempre una adecuada comprensión temática y estructural. Según Jorge, la articulación entre hombre y absoluto expresa esta unidad de contenido y forma. Por ello, el problema de la antropología resulta ser de particular importancia para la comprensión adecuada del texto hegeliano de 1807 objeto de este estudio.

Una vez revisado el manuscrito final de este trabajo considero que cumple a cabalidad con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, defensa pública.

Cordialmente



Luis Fernando Cardona Suárez

Se reciben tres (3) ejemplares
8 de marzo de 2010





Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA: CARRERA DE FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "HOMBRE Y ABSOLUTO: UNA LECTURA DE LA
ANTROPOLOGÍA HEGELIANA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU"

ESTUDIANTE: JORGE ENRIQUE RINCÓN PORRAS

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 5.0 (cinco, cero)


Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 10 de junio de 2010

Facultad de Filosofía

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6°. PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800 . Fax: (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838 .
Bogotá, D.C., Colombia

Tabla de contenidos

Introducción

1. Lo absoluto en el elemento de la conciencia del hombre	19
1.1. La dialéctica de la Conciencia en la perspectiva de lo absoluto	19
1.2. La dialéctica de la Autoconciencia en la perspectiva de lo absoluto	29
1.3. La dialéctica de la Razón en la perspectiva de lo absoluto	49
1.4. La dialéctica del Espíritu en la perspectiva de lo absoluto	72
2. Lo absoluto en el elemento de la autoconciencia absoluta	98
2.1. El mundo oriental y su comprensión natural de lo absoluto	101
2.2. El mundo helénico y su comprensión espiritual de lo absoluto	103
2.3. El mundo moderno y su comprensión absoluta de lo absoluto	105
3. El saber absoluto como síntesis de historia y religión	111
Conclusiones	118
Bibliografía	122

AGRADECIMIENTOS

Agradezco sinceramente al profesor Luis Fernando Cardona por la paciencia con la que supo acompañar este trabajo. Al profesor Jorge Aurelio Díaz por la atención y cordialidad con que resolvió tantas inquietudes. A mi padre por la dedicación y apoyo fraterno durante este arduo trabajo. A Diana y María Gabriela, por existir.

INTRODUCCIÓN

En el ensayo de Hegel titulado *creer y saber* encontramos un apartado dedicado a la filosofía de Kant que llama la atención por la contundencia de su inicio: “La filosofía de Kant confiesa sin más su principio de subjetividad y de pensamiento formal, ya que su esencia consiste en ser idealismo crítico”¹. De este modo, la filosofía crítica se condenó a sí misma a no ser más que una teoría del conocimiento, la cual, y en razón de su pensar, no pudo superar nunca su punto de partida. De este modo, el sujeto se alzó como principio y fundamento del saber, pero la filosofía se vio reducida de forma funesta a ser simplemente un examen crítico del limitado entendimiento humano. Como es sabido, algo que se constata en este texto y, más aún y definitivamente en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel manifiesta un expreso inconformismo frente a toda filosofía que se presente como simple propedéutica al saber. Considerar la filosofía como un conocimiento del instrumento para adquirir el saber, y no como saber real, constituyó el talante de la filosofía que tuvo a bien denominarse idealismo *crítico*, frente a la verdadera filosofía científica de lo absoluto. Pero este punto de partida –crítico- definió el destino trágico de ese pensar, pues “descansa -afirma Valls Plana- sobre el supuesto inconfesado de que lo absoluto está de un lado y el conocimiento de otro”². En otras palabras, la crítica al conocimiento hecha por Kant proyecta al absoluto “como un allende indefinido, como un objeto absoluto inalcanzable para el sujeto, y pensable sólo como un objeto en sí, es decir, sin sujeto”³. El objeto no se coloca como una existencia independiente del conocimiento, refractaria a su actividad, pero de esta relación sólo puede abstraerse una verdad relativa. La verdad que nos resulta accesible debe valer universalmente para nosotros los hombres, pero se encuentra muy lejos de ser la verdad absoluta⁴. La separación sujeto-objeto se mostró insalvable, haciendo imposible todo conocimiento absoluto y un conocimiento de lo absoluto, es decir, toda realización efectiva de la ciencia⁵.

¹ Hegel, G.W.F, *Creer y saber*, trad. Jorge A. Díaz, Norma, Bogotá, 1992, p. 31.

² Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros*, Laia, Barcelona, 1979, p. 27.

³ Díaz, Jorge A, “Introducción al prólogo a La *Fenomenología del espíritu*” en: Hegel, G.W.F, *Prólogo a la Fenomenología del espíritu*, trad. Jorge A. Díaz, Buho, Bogotá, 1994, p. 9 y s.

⁴ Cf. Noel Georges, *La lógica de Hegel*, trad. Jorge A. Díaz, Universidad Nacional, Bogotá, 1995, p. 18.

⁵ A este respecto es importante agregar que la mencionada distinción entre sujeto y objeto es, según Hegel, lo característico de toda una filosofía que él designa como reflexiva, y de la que son parte, además de Kant, Jacobi y Fichte. Cf. Hegel, G.W.F, *Creer y saber*..., pp. 191,192.

“Colaborar a que la filosofía –sostiene Hegel en el prólogo a la *Fenomenología*- se aproxime a la forma de la ciencia, es lo que me he propuesto”⁶.

Ese propósito debía esperar una época que satisficiera sus exigencias y permitiera su realización, y no cabe duda alguna de que Hegel creía que ese momento realmente privilegiado de la historia ya había llegado. Era el momento de que la libertad y la comprensión racional de la realidad, como metas que han orientado el devenir filosófico desde sus orígenes en Grecia, alcanzaran por fin un cumplimiento pleno. Para ello era necesario, además, que las reflexiones filosóficas anteriores recibieran un juicio justo y se consideraran como momentos necesarios aunque necesariamente superables, dentro del único proceso absoluto que estaba ya por realizarse. Por esa razón la filosofía no podía seguir siendo, como antes, una lógica como organón, preocupada por el instrumento del saber, ni mucho menos una tentativa a la verdad reducida al ámbito del deseo o la aspiración⁷. Si la posición de Kant hacía de lo absoluto algo incognoscible, el idealismo hegeliano consistió precisamente en restablecer la unidad fundamental entre absolutez y conocimiento. ¿De qué otra manera podría plantearse el problema siendo que “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto?”⁸. Pero nuestro filósofo va más allá, pues no sólo cree que la verdad es el elemento del cual vive el hombre, al que no puede renunciar sin pretender al hacerlo renunciar a sí mismo, sino que además considera que la verdad solamente es real si se la piensa a partir de las condiciones que hacen posible su efectuación y garantizan su cumplimiento, esto es, como *proceso* o *acaecer*. Y es bajo el aspecto de este doble condicionamiento, es decir, como saber de lo absoluto y como saber que está en proceso –y por ello nunca perfectamente acabado-, como la filosofía eleva a un nuevo plano, más rico y complejo, las relaciones entre lo histórico y lo sagrado, lo concreto y lo abstracto, lo divino y lo humano, no suficientemente aclaradas en el sistema kantiano⁹. Determinar la forma, las condiciones y las posibles consecuencias que del análisis de esas relaciones pueda extraerse a partir de la *Fenomenología*, es el propósito central de la presente investigación.

El carácter científico del saber que Hegel quiere otorgar a su peculiar concepción de la filosofía, está necesariamente emparentado con la visión sistemática o *circular* que tiene del conocimiento. Es a la luz de esta sistematicidad, y sólo a la luz de ella, como las relaciones entre el ser humano y el ser absoluto pueden llegar a su fundamento y claridad. Nos detendremos un momento a considerar en qué consiste exactamente esa concepción

⁶ Hegel, G.W.F, *Prólogo a la Fenomenología del espíritu*, trad. Jorge A. Díaz, El buho, Bogotá, 1994, § 5, p. 23.

⁷ Cf. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, Península, Barcelona, 1974, p. 8.

⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 2006, p. 52. Esta traducción se cotejará cuando así se considere pertinente con la traducción más reciente de la *Fenomenología* de Manuel Jiménez Redondo.

⁹ Cf. Duque, Félix, *Hegel-La especulación de la indigencia*, Granica, Barcelona, 1990, p. 32.

del conocimiento, ya que por lo demás ella debe ser el eje central de una comprensión que, como la nuestra, pretenda, en un sentido general, hacer justicia y ser lo más fiel posible al propio pensamiento de Hegel, y, en uno particular, corregir el malentendido que de manera consciente o inconsciente se ha convertido ya en un defecto estructural de las interpretaciones en clave antropológica de la obra de 1807. Como se constará más exactamente, y por ende no de forma exclusiva, en el libro primero de la *Ciencia de la lógica*, Hegel sostiene que: “Avanzar es un retroceder al fundamento, a lo *originario* y *verdadero* del cual depende el principio con que se comenzó”¹⁰. Según Valls Plana esto se debe entender del siguiente modo: “el fin está ahí desde el principio, pero está velado. Por eso se impone descubrirlo, seguir el proceso de su manifestación”¹¹. Esta manifestación se refiere a “la serie de configuraciones” que son constitutivas del proceso de formación de la conciencia individual en su camino hacia la ciencia. Es preciso, entonces, que la forma primera en que se da originalmente ese saber de la conciencia, no se reduzca a la inmediatez de su aparecer, sino que “en su conjunto sea un *recorrido circular* en sí mismo, en el que lo Primero se vuelve también lo Último, y el Último se vuelve también el Primero”¹². Esta consideración dista mucho de ser un capricho o una condición preliminar deliberadamente asumida por la epistemología hegeliana; por el contrario, se refiere a la forma misma del saber científico. “La filosofía se muestra como un *círculo*, que vuelve sobre sí mismo y no tiene un comienzo como las otras ciencias”¹³. Solamente de ese modo entendido, el comienzo que caracteriza al saber científico puede dotar de necesidad *inmanente* el desarrollo fenomenológico de la conciencia, desde su forma más elemental e ingenua hasta la forma del saber universal en el que consiste su forma más acabada. En otras palabras, el comienzo que caracteriza a la ciencia sólo se refiere al sujeto en cuanto éste decide filosofar, pero no se refiere al saber de la ciencia en cuanto tal. De hecho, en un sentido que deberemos tener muy en cuenta a la hora de aclarar las relaciones entre lo absoluto y el saber fenomenológico, el comienzo que se refiere al verdadero saber de la filosofía debe —y es claro que esto no siempre ha sido expuesto así, por lo menos exceptuando a Herbert Marcuse y Jean Pierre Labarriére— “ser lo presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores”¹⁴; y por la necesaria inversión dialéctica de los términos que siempre debe acontecer, o ya siempre ha acontecido, ello no sería posible si ese comienzo no fuese ya desde el principio, el final. Ciertas interpretaciones, incluso ya canónicas de Hegel, pasan sorprendentemente por alto esta exigencia, mostrando, antes que la legalidad y la necesidad que empapa el desarrollo de su filosofar, la impertinencia de sus caprichosos ideales ya convertidos en falsas y propias ideologías. Con mucha razón afirma Bloch a este respecto: “La ordenación y el

¹⁰ Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982, Tomo I, p. 92.

¹¹ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 103.

¹² Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica...*, Tomo I, 1982, p. 92. Las mayúsculas están en la traducción y la cursiva han sido añadida por nosotros.

¹³ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997, §17, p. 119. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica...*, Tomo I, 1982, p. 93.

encadenamiento de las cosas no es ya algo puramente externo, [esto es, producto del azar o del esfuerzo del expositor] sino que, tal como Hegel las concibe, brotan por sí solas del devenir mismo del contenido de la vitalidad inmanente de la cosa misma”¹⁵.

Estas consideraciones permiten, aunque tan sólo sea de forma preliminar, extraer algunas consecuencias de particular importancia para el asunto que nos ocupa. La exigencia de obedecer y justificar el carácter sistemático del pensar, determina de forma esencial el modo de exposición que requiere la reconocida obra de 1807. Esta exposición no debe ser ajena al propósito y método de la misma. Éstos son señalados por Hegel más claramente en la introducción. Allí afirma que se trata de exponer el camino que recorre la conciencia natural, no formada filosóficamente, hasta alcanzar un saber en el que la verdad se encuentre liberada de todo aquello que no sea el concepto puro ya realizado. Además, identifica todo este proceso con la historia: “La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia”¹⁶. Pero una lectura demasiado literal de esta afirmación correría el riesgo de excluir uno de los propósitos esenciales de la obra, aquel que venía a determinar en sus inicios el título mismo, este es: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Y es que a los ojos de su autor esa experiencia histórica de la conciencia difícilmente encontraría una meta o puerto seguros, si no fuera porque en lo esencial, dicha experiencia ya consistía en una exposición científica, es decir, en algún sentido necesaria y absoluta, del saber de la conciencia en las diversas etapas de su desarrollo y configuración. Por esta razón, Hegel, comprometido por igual con las tareas de la razón filosófica y con las exigencias del saber científico, afirma en la introducción de su proyecto fenomenológico que, en ese proyecto, sólo en un sentido parcial exclusivamente histórico, “la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso”¹⁷. Por supuesto esta prefiguración de la meta no equivale para él a una abolición de todo esfuerzo racional o conceptual en la comprensión de la verdad, antes bien, se figura a esa tentativa como perezosa y carente de pensamiento, y tan poco pertinente como el uso de la fe o de la intuición en las cuestiones de Dios¹⁸. Tiene que ver en cambio con la idea de que el proceso –también cabría decir esfuerzo– del hombre que se comprende y realiza en la historia de sus sucesivas configuraciones (sociales, políticas, culturales, religiosas, etc..) está orientada, determinada y en algún sentido fundada, por el único proceso de autocomprensión de lo absoluto en la humanidad que le es concomitante. El que esta verdad sea demostrada o que, por el contrario, permanezca oculta, como es común en

¹⁵ Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 1983, pp. 63,64.

¹⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 54.

¹⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 55.

¹⁸ Es curioso ver cómo Hegel identifica este tipo de saber al prejuicio comúnmente aceptado, lo que vale aún para nuestros tiempos, de que para el ejercicio de la filosofía tanto como para su juzgamiento, no hace falta sino “una cierta educación general”. Lo que viene disimulado en una obstinada incapacidad para ningún esfuerzo, menos aún para el requerido en todo auténtico filosofar, es decir, el conceptual. Cf. Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, § 5, p. 105.

las exposiciones historicistas –Hyppolite- y ateístas –Kojève-, determinará el éxito o el fracaso de la presente investigación.

La relación, desde cualquier punto de vista esencial, que así ha quedado establecida entre Dios y el hombre, es la que determina el carácter y la sustancial complejidad constitutivos de la *Fenomenología*. De un juicio ponderado de la obra, por tanto, cabría esperar no sólo el hecho de que ella fuera la expresión consciente de toda una época, precisamente la del hombre moderno, que, como afirma K. Barth, al elaborar y haber alcanzado la cima de su propósito tuvo también que reconocer que no era eso lo que quería¹⁹, sino también el hecho de que ella constituyera –o al menos eso pretendiera ser- “un momento esencial de la vida de lo Absoluto, el momento en que es sujeto o autoconciencia”²⁰. Y aquí resulta importante el concepto de sujeto: hace referencia al momento de desdoblamiento o de negatividad que es esencial a la sustancia, y sin el cual no pasaría de ser, como a sus ojos era el caso del absoluto tanto de Kant como de Schelling, por nombrar a dos de los más importantes, una idea carente de sentido y de inteligibilidad²¹. No se trata simplemente de que ellos no hubieran podido racionalizar, darle la forma adecuada del concepto a Dios, ya desde la simple fe ya desde la simple intuición, sino del hecho más fundamental de que no hubieran podido reconocer dentro de sus respectivos sistemas de conocimiento, el único elemento que podía resistir las pruebas de objetividad y de verificación científicista que exigía el nuevo tiempo: *la historia*. Desde luego lo absoluto seguiría siendo el fundamento; pero lo sería no en tanto se encontraba en el origen como precediendo todo desdoblamiento –toda historia-, sino como el “fundamento que es el proceso mismo de ese desdoblarse, de modo que permanece idéntico consigo precisamente en y por ese desdoblarse”²². Sólo en la historia, dirá posteriormente Hegel, lo absoluto se muestra como auténtico y verdadero principio, es decir, como lo que tiene que ser igualmente resultado y desarrollo. Y, a la inversa, como lo que siendo “esencialmente resultado” no se restringe a una meta, “sino que lo es en unión con su devenir”²³. Sólo esta comprensión histórico-teleológica de la realidad, estaría en condiciones de realizar el ideal de la filosofía que se venía gestando desde Grecia sin poder realizarse empero en ella, por cuanto se profesaba como simple amor al conocimiento y no como saber real.

Pero si la historia, según dijimos, es el elemento a través del cual se lleva a cabo la autocomprensión de Dios, tal vez no está de más recalcar que esa historia es única y exclusivamente historia de la conciencia humana. En ella, y sólo en ella, puede lo absoluto llegar a ser perfecto y transparente para sí mismo. Esto no sólo tiene que

¹⁹ Cf. Barth, Karl, “Hegel”, trad. Jorge A. Díaz, en: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, No. 68-69 de agosto-diciembre, Bogotá, 1996, p. 40

²⁰ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 11.

²¹ Un interesante comentario de esta confrontación en: Duque, Félix, *Hegel-La especulación de la indigencia*, Granica, Barcelona, 1990. p. 78 y ss.

²² Díaz, Jorge A, “Introducción al prólogo a La Fenomenología del espíritu”..., p. 12.

²³ Cf. Hegel, G.W.F, *Prólogo a la Fenomenología del espíritu...*, § 3, p. 21.

ver con el juicio, cierto pero limitado, según el cual el conocimiento de la naturaleza no era en Hegel superior al conocimiento que tenía de la historia; por lo menos comparado con el conocimiento que de aquélla podían tener coetáneos suyos tales como Shelling o Goethe. Esta visión se refiere a la convicción más profunda de que la naturaleza humana es, de principio y de hecho, igual a la divina. En el pensamiento de la síntesis y de la reconciliación *sub specie aeternitatis* que fundamenta el sistema hegeliano y su comprensión de la totalidad, las piedras o los animales muy poco tenían para ofrecer a nuestro filósofo.

La autoconciencia es para sí misma su concepto. En este juicio se fundamenta el principio hegeliano de identificación ya señalado. En la medida en que son comprendidos así –como sujeto o concepto- tanto el hombre como Dios son la realidad que se pone a sí misma en su contraposición y que, en cuanto no son sino en ese acaecer -divino e histórico-, permanecen en sí mismos, es decir, consigo y por sí mismos vinculados²⁴. Esta determinación del ser hace referencia a la importante noción ontológica de la *vida*²⁵, con la que es caracterizado el tránsito de la sección conciencia a la de autoconciencia en la *Fenomenología*. Pero si bien es la vida el concepto fundamental que permite pensar el vínculo originario entre la metafísica y la antropología hegelianas, debemos aceptar también que, según un principio metodológico ya mencionado, ese vínculo no se muestra en su aparecer inmediato tal y como él es, o *no es el concepto desarrollado*; de ahí que el trabajo nuestro consista en examinar, desde el inicio mismo de la obra, el desarrollo progresivo y enriquecido de ese concepto de la vida en y a través de cada una de las experiencias históricas de la conciencia²⁶.

En efecto, sólo la vida, por un lado, y sólo la vida humana, por el otro, tiene la posibilidad de garantizar el desarrollo de la sustancia entendida como sujeto. En la autoconciencia, en cuanto es para sí el concepto, las figuras limitadas, no adecuadas definitivamente a la certeza subjetiva del saber, son negadas –por ser limitadas- al

²⁴ Cf. Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. Manuel Sacristán, Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 28.

²⁵ La idea de considerar la vida en sus determinaciones ontológicas está relacionada con la pretensión de realizar una lectura que muestre la sistematicidad de la obra fenomenológica. En efecto, es a través de la fundamentación ontológica como el tratamiento del problema adquiere el carácter puramente objetivo que, de manera inconsciente, había orientado desde el principio el devenir del idealismo y de la filosofía en general, sin poder liberarse todavía del relativismo perspectivista. Con pleno derecho afirma D'hondt de Hegel: “Él se hace olvidar para que resplandezca el absoluto, en su necesidad y en su libertad, hacia el que se orienta todo culto y, también, todo amor intelectual”. D'hondt, Jacques, *Hegel y el hegelianismo*, México, 1992. p. 21.

²⁶ La vida no es simplemente el concepto originario –en el sentido *fundacional* del término- sino que es el sujeto vivo del acaecer de la conciencia en el camino de purificación, como también lo llama Hegel, en el que consiste su *vía crucis* fenomenológico. Como lo señala muy bien Labarriére, esta nueva visión de la obra introduce serias consideraciones en la exposición del conjunto: no se trata tan sólo de seguir el camino de la conciencia hacia la ciencia, sino, a la vez o simultáneamente, de una reasunción sistemática, por decirlo de algún modo, de los contenidos diversos de la conciencia a partir del término del proceso. En esto consiste su circularidad. En esta lectura la ciencia se dirige hacia la conciencia en tanto que *cada figura constituye la concreción del todo* del espíritu –cosa que todavía deberemos demostrar-, aunque fijada en la estructura particular del saber que le corresponde en cada caso, de tal modo que el “saber absoluto” se presentará al final como la recapitulación de todos estos resultados parciales condensados en figuras cada vez más ricas. Cf. Labarriére, Jean Pierre, *Structures et mouvement dialectique dans la «Phénoménologie de L'esprit» de Hegel*, Aubier, Paris, 1968, pp. 38, 39.

mismo tiempo que conservadas *Aufhebung* en el desarrollo progresivo y consecuente de las figuras de conciencia, hasta que por fin son elevadas hasta sus formas superiores. La autoconciencia es entonces la forma absoluta de la negatividad, la negación de la negación que puede, a través de ese desplegarse, conquistar lo universal de la singularidad auténtica, mientras que en la naturaleza o *concepto en sí* la vida se expresa como simple universal abstracto, o como la negación de toda determinación particular. Esto también se puede expresar así: “la naturaleza no tiene historia alguna”²⁷. Este proceso de ascenso histórico que es también en cierto sentido un proceso de descenso divino, en el que consiste la obra de 1807, exige para su cumplimiento efectivo una serie de presuposiciones metodológicas que el autor considera esenciales. Creemos que la más importante, aquella a partir de la cual se derivan las siguientes con estricta necesidad, se encuentra en el tomo I de la *ciencia de la lógica*, allí se afirma lacónica, pero no por ello menos enfáticamente, que de lo que se trata en el conocimiento científico, y la *Fenomenología* también lo era para Hegel, es de enfrentarse sin intermediario a aquello de lo que se trata sin separación de principio o de hecho entre el objeto y el método, sin apoyarse tampoco en ningún saber anterior del cual se puedan sacar definiciones o un modo de razonamiento²⁸. Convencido de la importancia y de la dificultad que este presupuesto comporta, agrega de forma enfática en el prólogo de la misma obra: “lo más fácil es dar un juicio sobre aquello que posee contenido y consistencia; más difícil captarlo, y lo más difícil de todo, que reúne amabas cosas, es producir su exposición”²⁹. En este proceso de captación que se exige para el adecuado desarrollo de la cosa tal y como *es en y para sí misma* lo que debe resultar significativo no es el denodado esfuerzo del entendimiento humano, por lo general asociado a ese proceso, sino más bien el hecho de que ante la experiencia que aprende, el filósofo –nosotros mismos que acompañamos la experiencia objetiva de la conciencia fenomenológica- deba *desaparecer*. Esto fue lo que Hegel también quiso hacer, estar más allá de sí mismo o ser la conciencia universal de su época.

Pero lo dicho no sólo tiene implicaciones para el nosotros –filósofos-; la necesidad del proceso se relaciona también con el método de exposición de la conciencia inserta en la experiencia de su objeto. En la introducción a la *Fenomenología* la necesidad del proceso se presenta una vez más como “el comportamiento de la *ciencia* –lo absoluto- hacia el saber –humano-”, mientras que el método está relacionado con el hecho patente, aunque sólo en apariencia, de que no es posible arrancar en el conocimiento sin un “supuesto que sirva de base como *pantú*”³⁰. Pero esto es sólo una apariencia. La que resultaría justamente de la negación de la verdad más propia del método en Hegel: “La dialéctica es la experiencia que la conciencia hace con ella misma”³¹. Hasta el

²⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 180.

²⁸ Cf. Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica...*, Tomo I, 1982, p. 57.

²⁹ Hegel, G.W.F, *Prólogo a la Fenomenología del espíritu...*, § 3, p. 22.

³⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 57.

³¹ Hartmann, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, trad. Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1960. p. 116.

momento los sistemas filosóficos del idealismo, y cabe preguntarse si solamente ellos, habían consistido en un análisis que la conciencia filosófica ya formada, que después debía aplicarse de forma externa a la conciencia común o no filosófica. Desde luego que la pretensión era también procurar que esta última se elevara progresivamente hasta las condiciones últimas que, dependiendo del punto de vista, fuera capaz de alcanzar la conciencia ingenua. Pero Hegel esperaba que su filosofía fuera algo más que un simple punto de vista. Situado desde el exterior, el filósofo no haría realmente más que señalar las condiciones absolutas del verdadero saber, tanto como las causas del por qué ese saber no podría ser alcanzado por la conciencia finita siempre limitada. “Hegel –dice Hyppolite- trata mucho más de describir que de construir la conciencia común. Es realmente la propia conciencia ingenua la que hará su experiencia y de esta manera verá transformarse a su objeto y a sí misma; (...) será literalmente un historia de la conciencia”³². De este modo la conciencia estará desprovista de cualquier tipo de límite externo, y podrá alcanzar sin impedimentos el saber absoluto del absoluto. Ahora bien, esto significa que es la conciencia misma la que debe adaptar su propio punto de vista a la manera o aspecto con el que se le muestran las cosas, sin esperar que dicho procedimiento constituya *eo ipso* la verdad misma y acabada del saber. Y es que mientras la experiencia revela tan sólo el mecanismo por medio del cual a la conciencia le nace un nuevo objeto, sin solución de continuidad con el anterior y, consiguientemente, sin necesidad o verdad aparentes, “*para nosotros* [filósofos] es [precisamente el nuevo objeto], al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir”³³. Así, es gracias a la conciencia que Hegel puede hablar de experiencias, pero una ciencia de la experiencia solamente se hace posible bajo la consideración del filósofo.

Restituir al hombre, aunque sólo sea hasta ahora en el ámbito restringido de la experiencia teórica, en el núcleo de la problemática de la *Fenomenología*, no representa para nuestra investigación el descrédito sobre la forma del *fin* en general. Si la totalidad de las diversas figuras de la conciencia desemboca en el saber absoluto, y por ello es posible concebirla como una ciencia, y una ciencia completa³⁴, eso no ocurre, ya lo hemos dicho, en detrimento de lo absoluto que es de hecho el fundamento. Dicho más claro: “el ascenso de la humanidad está sostenido y conducido por el descenso de la divinidad”³⁵. Sin este sostén secreto la conciencia entraría en un proceso *in infinitum* o en un círculo vicioso³⁶. ¿Cómo es posible esto y qué retos plantea para nuestra exposición

³² Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 12.

³³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 60. Esto se puede expresar también diciendo que “la tarea del filósofo consiste en hacer consciente este encadenamiento necesario en el que cada figura se muestra como un momento necesario e igualmente pasajero del movimiento total del saber del espíritu”

³⁴ Las experiencias de la conciencia se mostrarán como una ciencia completa, ya que conducen necesariamente al saber absoluto, “en el cual no solamente se supera la dualidad de la conciencia, sino que se hace posible comprender el punto de partida del mismo devenir; El círculo se cierra para servir de fundamento a un nuevo círculo que será la lógica”. Cf. Díaz, Jorge, Aurelio, “¿Qué es la *Fenomenología del Espíritu?*”, en: *Estudios sobre Hegel*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986. 29.

³⁵ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 22.

³⁶ Cf. Díaz, Jorge A, “¿Qué es la *Fenomenología del Espíritu?*” ..., p. 28.

necesariamente dividida por capítulos? ¿No se atenta así contra la unidad más íntima de la obra que pretendemos mostrar y justificar? Sin embargo, este tipo de divisiones tienen como cometido desarrollar únicamente de forma ordenada un contenido por entero orgánico. Las divisiones que introduciremos entonces separan temáticamente lo que por esencia es uno y, en cuanto tal, indivisible. Nuestro propósito deberá estar encaminado a develar lo que de otro modo, en las exposiciones lineales o sujetas estrictamente al índice de contenidos de la obra, por ejemplo, permanecería oculto.

Creemos atender de manera fiel los más firmes propósitos del filósofo alemán al dividir la exposición del siguiente modo. En un primer capítulo estudiaremos las primeras cuatro partes de la obra, es decir, las secciones: Conciencia, Autoconciencia, Razón y Espíritu. En un segundo capítulo, analizaremos la quinta y penúltima parte de la *Fenomenología*, la sección Religión. Cada una de estas grandes unidades o totalidades parciales, en cuanto son el despliegue del absoluto en la estructura particular que le corresponde en cada caso, termina en la síntesis de la conciencia y la conciencia de sí, ya desde la perspectiva de la conciencia humana –desde el principio hasta la sección Espíritu–, ya desde la perspectiva de la conciencia de sí mismo que alcanza el espíritu absoluto –la Religión–. El tercer capítulo se ocupa del saber absoluto como síntesis general de estas dos totalidades o reconciliaciones parciales. Con él se cierra la exposición de las figuras fenomenológicas de la conciencia y se inaugura elemento de la ciencia propiamente tal. De este modo, y a pesar de las divisiones hechas, creemos atender a la verdadera organización o unidad estructural que es propia de la obra de 1807.

1. Lo absoluto en el elemento de la conciencia del hombre

1.1. La dialéctica de la Conciencia en la perspectiva de lo absoluto

Dicho lo anterior y a modo de introducción, tenemos ahora que determinar desde su inicio la serie de configuraciones de la conciencia que, según el orden y la necesidad que guía su desarrollo, no puede menos que presentarnos “el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu”³⁷. Hegel es claro en indicar esta situación cuando se trata de establecer los límites propios de la exposición fenomenológica, no sólo en la *Fenomenología del espíritu* sino también en la *Ciencia de la lógica*; su carácter restringido se sustenta en la incapacidad proveniente de la ciencia para desarrollarse en su forma pura, es decir, la forma especulativa o conceptual. “Esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar (...)”³⁸. No se niega entonces el carácter científico del desarrollo fenomenológico, sino que se indica cómo aparece en él la filosofía de acuerdo al modo propio de la reflexión y no en el elemento del conocimiento científico propiamente tal. Pero, ¿en qué consiste este carácter científico de la obra fenomenológica? Nada menos que en su circularidad. En el fondo se trata de identificar, entonces, una única identidad que se enriquece y transforma en los sucesivos desarrollos de la experiencia, pero que al permanecer unida conserva su mismidad precisamente en y a través de la exposición de sus miembros particulares. Al final el círculo se cierra y la identidad retorna al principio, pero esta vez con plena conciencia de su situación originaria. La dificultad que supone una exposición de este tipo tiene que ver con los distintos órdenes de lectura que suscita. Un primer orden se refiere a la lectura inmediata que hace la conciencia fenomenológica acerca del objeto que se le muestra, y que al tratar de acomodar su saber con la verdad del objeto, tiene que ver cómo este último se transforma sin aparente necesidad ni solución de continuidad con el anterior. El otro orden se refiere a la lectura nuestra –filósofos- que asistimos a la conciencia misma desde fuera, e interpretamos cada eslabón con referencia a la última determinación de la cadena completa: el absoluto³⁹. La concepción meramente subjetiva y externa del saber que Hegel denuncia y descalifica de entrada, por cuanto se basa en una irreflexiva separación entre el objeto y el método de exposición, no descalifica al *nosotros* [a Hegel y los que leímos y

³⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 60.

³⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 54.

³⁹ En el sentido de señalar esta tensión inherente a la *Fenomenología*, ha sido publicado recientemente un artículo novedoso tanto en su planteamiento como en la claridad de su presentación. Cf. Gama, Luis, Eduardo, “El camino de la experiencia: la Fenomenología del espíritu”, en: *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, pp. 143-166.

entendimos ya la obra], único capaz de sumar, dándole una significación unitaria, todas las experiencias de la conciencia. Así que sin más preámbulos demos inicio a este intrincado recorrido de la conciencia.

En el inicio Hegel pretende hacer justicia a las limitaciones de la conciencia vulgar, al calificarla como un simple saber *inmediato*, no purificado, incapaz de reconocer en la unilateralidad excluyente de su conciencia, los misterios eleusinos más antiguos de los que no están exentos ni los animales. Como dice en el prólogo: “el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, la *conciencia sensible*”⁴⁰. Para ésta sólo existe la verdad inmediata de una dualidad radical igualmente inmediata entre el sujeto -el puro éste- y el objeto -el puro esto-. Pero este es sólo o un aspecto de la verdad, pues al entregarse a la comprensión de su objeto determinado, la conciencia experimenta que, de suyo, una relación meramente exterior y estática resulta en realidad insostenible. Si de lo que se trata es, como dice el primer párrafo de la introducción, “de mantener (...) un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo*” y “la aprehensión completamente aparte de la concepción”⁴¹, y la conciencia no puede rehusar esta verdad sin pretender renunciar con ello a sí misma y a su mundo, ella experimentará en cambio que su saber, pretendido inmediato, en realidad es lo completamente devenido y mediatizado. Ya lo habíamos dicho, y sin embargo es necesario que insistamos en que la verdadera estructura de lo real es la unidad del absoluto que, si bien permanece una, sólo es en la medida en que se despliega constantemente y vuelve sobre sí, rompiendo de esta manera con las formas externas e inmediatas del saber⁴². La verdadera libertad subjetiva es entonces la continencia, el respeto a la libertad del objeto, frente a la cual nosotros sólo tenemos que “mirar”.

Esto que acabamos de decir lo experimenta la misma conciencia fenomenológica cuando, a partir de su convicción espontánea, considera al mundo como un caso de sujetos singulares únicos e irrepetibles y, en consecuencia, alejados entre sí y de la conciencia. En esta convicción se funda también, la posibilidad que tiene la conciencia de catalogar arbitrariamente las instancias comprometidas en la comprensión de su mundo. De este modo, en una primera experiencia la conciencia opta por tomar al objeto como lo esencial, mientras considera que el yo es lo inesencial o carente de importancia, lo que podría ser o no ser. Pero lo que así comprueba es que, por el contrario, su contenido, presuntamente rico y estable, se encuentra en un constante e ininterrumpido movimiento. Pues al intentar retener de manera ingenua la experiencia sensible del ahora inmediato, descubre que él en realidad es, en contra de toda apariencia, una determinación universal, es decir, algo “que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello”⁴³. Idéntica situación experimentará frente a la determinación complementaria del aquí “inmediato”. En su pretensión de mantener la norma de lectura inmediata que se ha

⁴⁰ Hegel, G.W.F, *Prólogo a la Fenomenología del espíritu...*, § 27, p. 40.

⁴¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 63.

⁴² Labarrière hace un interesante análisis de este fenómeno fundamental de la conciencia sensible. Cf. Labarrière, Jean, Pierre, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. Guillermo Hirata, Fondo de cultura económica, México, 1985, pp. 92, 95.

⁴³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 65.

dado, la conciencia intercambia ahora el patrón de medida y considera que el sujeto es lo verdadero, lo que permanece idéntico a sí mismo, mientras que el objeto no representa sino la móvil inestabilidad de la realidad que se aprehende. En esta segunda experiencia, la conciencia también constata que el yo, pese a tener, como vio claramente Kant, una mayor consistencia ontológica que el mundo de los objetos, no puede resistir tampoco la prueba de una verificación empírica e inmediata que esté por encima del devenir de lo real. En realidad, como se verá con mayor claridad en la siguiente sección de la *Fenomenología*, la autoconciencia, al ser considerada como vida, es decir, como la identidad que se conserva en la diferencia, es lo que continúa idéntico a sí mismo en el devenir, y lo que puede otorgar consiguientemente un sentido conceptual a ese devenir. Pero la conciencia, a pesar de no estar exenta de esta verdad, todavía ve como un caso negativo el que “del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo”. Finalmente, lo que importa aquí es que la verdad termina siempre por imponerse, pues “lo que no desaparece es el yo [téngase esto muy presente], en cuanto *universal*, cuyo ver no es un ver del árbol ni de esta casa, sino un simple ver mediado por la negación de esta casa, este árbol, etc.”⁴⁴. Pero la conciencia todavía puede tomar otro camino. Pues si, de una parte, es imposible retener la singularidad sensible de los objetos en las determinaciones inmediatas del *hic et nunc*, del aquí y ahora; mientras que, de otra, el yo en cuanto universal resiste también la prueba de una comprobación empírica y verificable, resulta que la conciencia puede, y es necesario que lo haga, retener como real la relación pura de estos elementos antes contrapuestos. Lo esencial, en efecto, no es aquí ni la conciencia ni el objeto tomados por separado, sino la relación inmediata de los mismos. “Así, pues, -dice Hegel- sólo es la certeza sensible en su *totalidad* la que se mantiene en ella como *inmediatez*, excluyendo así de ella toda la contraposición que en lo anterior se encontraba”⁴⁵. Pero por eso mismo, la experiencia avanzará de una manera tan radical y definitiva que entrará de lleno en la dialéctica del saber absoluto, caracterizado temporalmente sólo al final de esta sección como la *simple infinitud*. Esto es posible aquí porque, a diferencia de los casos anteriores, lo que importa ahora a la conciencia es una verdad que permanece igual a sí misma y en la que, cosa esencial para el desarrollo del concepto de la infinitud, no puede “deslizarse ninguna diferencia”.

De este modo, el tiempo, que era reducido anteriormente de forma temática al instante fugaz del presente, es ahora retomado, pero no de modo temático, sino operativo, en función de un experimento mental que no puede rehusar la conciencia –tercera experiencia-. Este experimento, como dice Labarriére⁴⁶, está sometido al rigor de una relación lógica y no ya sólo sensible, y muestra cómo el ahora instantáneo al ser anotado en un papel, que, al ser leído en otra ocasión, cambia de contenido. El ahora ha dejado de ser la noche y es el

⁴⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 66.

⁴⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 67.

⁴⁶ Cf. Labarriére, Jean, Pierre, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 89.

mediodía; por lo tanto, sólo se mantiene como ahora mediante la negación de su determinación instantánea puramente singular y se muestra como una realidad universal, y con ello revela la universalidad de todo objeto de conciencia que se manifieste temporalmente⁴⁷. Y, comprendido de este modo, el objeto se muestra como el concepto, o lo absoluto, pues “es cabalmente *algo reflejado en sí* o algo *simple*, que permanece en el ser otro lo que es”⁴⁸.

Así, pues, el singular de la certeza sensible se ha convertido, gracias al seguimiento estricto de la conciencia a su norma inmediata de lectura, en algo que ella consentirá en llamar lo “universal sensible”, esto es, la cosa. Pero esta nueva perspectiva, paradójicamente “añadida por nosotros”⁴⁹, ya no será sensible sino percipiente. La conciencia ha tenido que sufrir la experiencia de la modificación de su objeto –el esto sensible–; cosa que ella ve realmente como una experiencia dolorosa y traumática. Pues si bien nosotros hemos visto surgir el elemento del saber absoluto en todo su esplendor, este cambio de perspectiva es para ella tan sólo una transformación, una pérdida de sí misma. Sigue siendo cierto, sin embargo, que nuestra labor se reduce al papel de simples espectadores, y es la conciencia misma la que tiene que ir “impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera”⁵⁰. De momento, la evolución que experimenta la conciencia en esta nueva figura del saber, tiene que ver con el hecho de que mientras en la anterior sólo se preocupa por captar la verdad inmediata del esto sensible, sin retener el elemento universal de su verdad absoluta, en la percepción la conciencia “capta como universal lo que para ella es lo que es”⁵¹. El desdoblamiento en el interior de la unidad del concepto expresa, sin embargo, la negatividad constitutiva de la realidad que nunca se realiza de forma inmediata, y esa negatividad es la contradicción que experimenta la conciencia en su pretensión de adecuar, pero sin llegar a conseguirlo plenamente, los cánones de su propio saber subjetivo con la verdad del objeto que se le muestra. En la percepción esta contradicción hace referencia a la noción de “*la cosa de múltiples propiedades*”. Veamos esto con un ejemplo: la sal no es solamente un aquí simple, sino a la vez un conjunto de múltiples atributos: es blanca, cúbica, sávida etc. Estas propiedades son universales al igual que la cosa que les sirve de sustento, y que ha sido el rasgo positivo que extraía la conciencia de su experiencia anterior. Pero de este modo entendida, la cosa de la percepción es simplemente la unión de determinaciones universales y determinaciones singulares. En efecto, como se precisa en la *Ciencia de la Lógica*, el universal de la percepción es realmente lo sensible de la anterior certeza, aunque como superado “*Aufhebung*”. Este concepto tiene un doble sentido, pues significa “tanto

⁴⁷ Cf. De la Maza, Luis Mariano, “Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, en: *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Abril, 2007, No 133, p. 14, 15.

⁴⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 68.

⁴⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 59.

⁵⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 60.

⁵¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 71.

conservar, *mantener*, y a la vez tanto como hacer cesar, *poner fin*”⁵². Aquí lo que se supera es el esto inmediato, “pero lo que se supera no se vuelve por ello nada. Nada es lo *inmediato*; algo superado, por el contrario, es un *mediado*; es lo que no es, pero como *resultado* que ha partido de un ser, (...) tiene *todavía en sí la determinación de la cual proviene*”. De este modo, “sigue presente aquí lo sensible mismo” como la nada del esto, es decir, “mantiene la inmediatez y es ella misma sensible, pero es una inmediatez universal”⁵³. Sólo de este modo el objeto conserva su unidad a través de las diversas etapas de negación, y puede considerarse como formando parte de una realidad una y con sentido; pensar de otro modo sería “convertir el proceso en una sucesión discontinua de estados o realidades heterogénea. Algo sería en un momento y en el siguiente dejaría de ser para ceder el paso a algo totalmente diferente”⁵⁴. Pero esta unidad que experimenta el objeto a lo largo de sus sucesivas negaciones es, concretamente, el acto reflexivo por el que la conciencia, al ponerse como lo otro de la realidad y al poner la realidad como lo otro de sí misma, logra que esa misma realidad despliegue la forma de la autoconciencia y, en consecuencia, llegue a reconocer finalmente que entre la cosa pensada, ella misma, y el sujeto pensante, no hay de hecho ninguna diferencia. Sin embargo, esta verdad no llega a ser clara para la conciencia que “percibe” su objeto.

Dicho lo anterior, resulta claro que, lejos de constituir la falsedad de un mundo que resulta por completo inaprensible para la conciencia, “la contradicción entre las cosas *singulares* de la apercepción sensible”⁵⁵, es necesaria. Así, la cosa aparece como una y también como divisible hasta el infinito. Ella es lo “uno” y excluyente, y, a la vez, la comunidad o el “también” indiferente de las propiedades sensibles. En el primer caso, la propiedad es lo determinado y lo que excluye a las demás; del mismo modo, la cosa es una unidad concreta de propiedades únicas y excluyentes. Pero lo que tenemos así es un medio de comunidad de muchas propiedades universales, es decir, algo que no es excluyente, ni tampoco, por tanto, propiamente uno. Si tomamos ahora las propiedades, resulta que estas son universales, y esto significa que alcanzan más allá del objeto y, por tanto, no hay objeto excluyente, o no hay ningún objeto. De donde resulta que las propiedades de algo que ni es excluyente ni es uno, ni son propiedades ni son determinadas. La conciencia que se ocupa de ellas termina por reconocerse nuevamente como un suponer del esto⁵⁶. Resulta claro, entonces, que sin la intervención del sujeto la cosa no es inteligible, ya que la pretendida sustancia de las cosas, o se reduce a sus determinaciones universales, o no es nada cuando se la considera con independencia de ellas. Por eso ella asume la diferencia de las propiedades cuando el objeto es uno, pero cuando el peso recae en la subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes,

⁵² Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica...*, Tomo I, 1982, p. 138.

⁵³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 72.

⁵⁴ Díaz, Jorge A, “¿En qué consiste para Hegel el idealismo?”, en: *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Mayo, No 2, 1984. p. 120.

⁵⁵ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, § 421, p. 474.

⁵⁶ Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 74, 75.

es la unidad del objeto lo que la conciencia debe tomar. Así, “la cosa se *presenta para la conciencia* que la aprehende de un determinado modo, pero, *al mismo tiempo*, es fuera del modo como se ofrece y (...) tiene en sí misma una verdad opuesta”⁵⁷. Por eso, más que una cosa una y determinada, ella es “un uno reflejado en sí [que permanece en el ser otro lo que es] en el que queda anulada su independencia”⁵⁸. A medida que el objeto va desplegando las determinaciones del concepto, vemos cómo la estructura conceptual y autoconsciente de la totalidad se va haciendo cada vez más transparente.

En el entendimiento la conciencia avanza un poco más en la comprensión de esta verdad de la realidad, cuando considera el movimiento de la percepción como una propiedad exclusiva de las cosas, es decir, cuando entiende que “el ser para sí y el ser para otro”, esto es, el movimiento del objeto, es una determinación del contenido mismo que está más allá las consideraciones de la conciencia. Ahora bien, si la cosa de la percepción resultó ser un entramado de determinaciones interrelacionadas pero estables, en la fuerza, que es nuestro nuevo objeto de consideración, “las diferencias establecidas como independientes pasan de un modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción”⁵⁹. En este contexto, la alusión a Leibniz es necesaria, pues fue él quien, buscando los principios de la verdadera unidad, se vio en la necesidad de introducir el concepto de fuerza en el plano de la metafísica. Si el principio de la unidad no está en la materia, piensa el filósofo alemán, es posible estimar que “su naturaleza consiste en la fuerza (...)”⁶⁰. Fue así como llegó a la noción de “átomo formal”, la *mónada*. Pero de esta importante noción filosófica se desprende una alusión todavía más importante, pues “de ello se sigue alguna suerte de analogía con el sentimiento [es decir, con la conciencia] y con el apetito y que, por tanto, había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas”. A las cuales, junto con el espíritu, compete el ser portadores de “algún resplandor de las luces de la divinidad”. ¿No es, por lo demás, a la luz de esta consideración, como la conciencia, a partir de este universal incondicionado que es la fuerza, puede aparecer como autoconciencia que despierta a tal “resplandor de las luces de la divinidad”?⁶¹.

En un primer momento, el concepto leibniziano de fuerza es considerado bajo un aspecto meramente objetivo. Por eso las determinaciones que le son esenciales, a pesar de ser simples momentos de un mismo concepto, pasan constantemente “de la unidad a la dualidad”. Lo cual se sitúa en contradicción con la naturaleza

⁵⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 77.

⁵⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 83.

⁵⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 84.

⁶⁰ Leibniz, *Sistema nuevo de la naturaleza*, trad. Enrique Pareja, Aguilar, Madrid, 1963, pp. 25, 26.

⁶¹ En el marco de estas consideraciones conviene evocar una alusión de Manuel Jiménez Redondo, para quien el presente capítulo III consiste en una “repetición” del último Leibniz, específicamente, de la obra *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como también de la unión entre el alma y el cuerpo* de 1695. Cf. Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo III” en: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 977.

propia y más íntima del concepto. En este primer universal sensible, en efecto, la conciencia sólo sabe de dos fuerzas contrapuestas, una solicitante y otra solicitada, y retiene este elemento como lo esencial. Pero lo que tiene que ser, *es de hecho*, y la verdad del objeto, que para la conciencia no pasa de ser una contradicción sin relación ni fundamento, tiene que convertirse en “el trueque de las determinabilidades entre sí”⁶². Por fuera de la unidad del concepto las cosas aparecen como entidades autónomas y autosuficientes, es decir, válidas por sí mismas en la legitimación de su propia individualidad; pero lo absoluto, que es la entidad suprema —el *nous*- o la substancia misma de las determinaciones particulares⁶³, en la que éstas adquieren y conservan su ser, termina por reintegrarlas en la única y misma esencia fundamental que es desde siempre, si bien en diversos grados de manifestación y de perfección⁶⁴. De donde resulta que las determinaciones contrapuestas y escindidas de la fuerza, como dice Hegel prefigurando sin duda la dialéctica del reconocimiento intersubjetivo, “no tienen de hecho ninguna sustancia propia que los sostenga y mantenga”⁶⁵, o, con mayor precisión, esa unidad total “consiste pura y simplemente en esto: en que cada uno [cada autoconciencia o cada momento de la fuerza] sólo es por medio del otro [del otro momento de la fuerza o de la otra autoconciencia] y en no ser inmediatamente en tanto que el otro es”.

A partir del movimiento anterior arribamos a una dialéctica que designa el *ser interior de las cosas*. Este interior consiste en el truque y la movilidad de las determinaciones aparentemente fijas. Pero por eso mismo, ese interior de las cosas, al menos en principio, es una realidad allende la manifestación fenoménica. Se trata de un universal absoluto, es decir, no sensible u objetivo, y en cuanto tal, depurado de todas las contraposiciones entre lo universal y lo singular que aquejaban a la cosa de la percepción. En un primer momento parece que se trata del *noímeno* Kantiano -o de lo que se sitúa por fuera de lo empírico o verificable, como dice la ciencia positiva, y de lo fenoménico o lo que está más allá del modo en el que percibimos-. ¿Tiene que ver entonces este interior de las cosas del entendimiento con un objeto reducido a la fe práctica, es decir, como una instancia más imaginaria que real y científica? De ningún modo. El realismo fenomenológico siempre tiende a cubrir esos excesos del entendimiento, pues, “lo interior o el más allá suprasensible ha *nacido*, proviene de la manifestación y ésta es su

⁶² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 86.

⁶³ Esta proposición debe entenderse a la luz de la sustancia como sujeto, explicada muy bien por Henrich. Lo verdadero hay que entenderlo como sujeto, esto es, como un obrar que incluye el movimiento negativo de ponerse como diferente de sí mismo en sus determinaciones particulares, pero para reintegrarlas en la unidad que las constituyó y que es de hecho su fundamento. La sustancia entendida correctamente es así una actividad mediante la cual se constituye la relación del sí mismo con el sí mismo, o es la autorrelación sapiente del saber verdadero. Cf. Henrich, Dieter, “Lógica hegeliana de la reflexión”, en: *Hegel en su contexto*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Monte Avila, Caracas, 1987, pp. 81, 82.

⁶⁴ “Desde el imperio de los objetos, por lo tanto, un camino conduce hacia el universo como el objeto perfecto, el objeto que, en esta calidad, es idéntico a Dios”. Glockner, Hermann, *El concepto en la filosofía hegeliana*, trad. Guillermo Floris Margadant, Centro de estudios filosóficos, México, 1965, p. 95.

⁶⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 88.

mediación; en otros términos, *la manifestación es su esencia* y es, de hecho, lo que la llena”⁶⁶. Sin duda, una sugerente manera de afirmar la realidad pasajera de lo real como la verdad —quizás la única— sustancial de las cosas. Lo real es la manifestación, Sí, pero con una sola corrección, es manifestación de la manifestación. De modo que, como dice Gadamer, ante cualquier tipo de tendencia platonizante en la que lo característico es la tajante distinción entre lo sensible y lo suprasensible, lo verdadero para Hegel es la unión, sintética y necesaria, de los contrapuestos. La apariencia que de este modo se restaura “no es lo opuesto a la realidad, sino más bien la apariencia como la realidad misma”⁶⁷. Así, pues, el juego de las fuerzas del entendimiento no hace sino reivindicar el carácter real y verdadero de las apariencias. Sólo que la manifestación, así entendida, es también la manifestación de la esencia. En un sentido general que aún deberemos aclarar, esta identificación de lo sensible y de lo inteligible, de lo *fenoménico* y de lo *nouménico*, de lo humano y de lo divino, es el sentido general de la *Fenomenología*. Aunque el entendimiento, que es el grado de conciencia alcanzado en este nivel, no experimente esta verdad de las cosas, y deba restaurar aún la diferencia del universal absoluto en la contraposición de la ley y del fenómeno; diferencia que, empero, resultará de nuevo no ser tal.

La ley de la fuerza surge cuando la conciencia asume el cambio, propio del juego de fuerzas anterior, como una simple “imagen constante del fenómeno inestable”. Así, por ejemplo, con el mismo nombre de “energía eléctrica”, la conciencia designa dos realidades contrapuestas que no tienen en sí mismas ninguna relación aparente, tales como son, la electricidad positiva y la electricidad negativa. Pero este modo del representar objetivo y externo que más bien tiende a afirmar las diferencias cuantitativas de la realidad, que a pensar la diferencia interior cualitativa, siempre referida a sí misma, hace de las leyes una realidad fundamental y radicalmente distinta al concepto. En la ley “la manifestación no aparece puesta todavía en verdad como *manifestación*, como ser para sí *superado*”⁶⁸. Y esto ocurre no precisamente porque la ley carezca de la diferencia interior característica de todos los fenómenos naturales, sino porque ella sólo puede expresar esa diferencia como diferencia universal e indeterminada, es decir, sin la necesidad y el movimiento que es propio de la vida, como será caracterizado el concepto de forma fundamental al inicio de la autoconciencia. La explicación que la conciencia introduce en este nivel de la dialéctica, supone un avance considerable con respecto a la universalización estable y sin vida de las leyes, pues ella prefigura el movimiento eterno del concepto, consistente en que *lo igual así mismo se desdoble* y que se *supere como ya desdoblado*, y en que lo igual permanezca en sí mismo en y a través de las diferencias.

⁶⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 91.

⁶⁷ Gadamer, Hans George *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*, trad. Manuel Garrido, Cátedra, Madrid, 1981, p 58.

⁶⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 92, 93.

Pero, ¿qué sentido tiene este movimiento infinito que sólo podemos representarnos al nivel del pensamiento explicativo y abstracto de la conciencia? A pesar de ello, ¿no sigue siendo la realidad un ente ahí objetivo distinto de nosotros, y cuanto más distinto que ningún otro? De ninguna manera, pues Hegel considera que el acto reflexivo por medio del cual el sujeto conoce al objeto, al oponerlo como lo distinto y absolutamente otro de sí, no es más que el proceso por el cual la realidad, en y a través de ese mismo acto de oposición de la conciencia, va adquiriendo con realidad creciente la misma estructura del yo, hasta que llega a identificarse plenamente con él: “La realidad –dice Díaz- tiene la forma de la subjetividad, de modo que entre el sujeto que piensa y la realidad pensada no existe ningún abismo, sino una identidad dialéctica, es decir, una identidad que no descarta la diferencia, sino que la asume como su propio elemento”⁶⁹. O en palabras del mismo Hegel: “el *concepto* como concepto del entendimiento es lo mismo que el interior de las cosas, *este cambio* pasa a ser, para el entendimiento, la *ley de lo interior*”⁷⁰. Esta identidad dialéctica es explicada mejor con el concepto fundamental de *infinitud*.

El concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta⁷¹.

La convicción espontánea con la que la conciencia ingenua conocía sus objetos –si es que acaso eso es conocer-, se ve esencialmente modificada por la conciencia que al cabo del entendimiento se reconoce como la simple infinitud. Pues para ésta, la diferencia inmediatamente externa de sujeto y objeto que sentaba como verdadera la certeza sensible, ha perdido todo fundamento. El sujeto se opone a la realidad, pero ahora como a una objetividad que ha ido puesta por él, y que en esa misma medida termina por reconocer idéntica a sí mismo. Se trata de una identidad dialéctica o conceptual que afirma las diferencias, pero con el único fin de negarlas y de restituirlas al origen del cual salieron. Es la identidad del sí mismo que permanece idéntico consigo, precisamente por ese proceso de levantar y de superar, como dice el texto, sus diferencias. Esto es posible sólo en la medida en que las diferencias sean puestas por él, pues de este modo se trata de una diferencia interna, es decir, superable y necesariamente superada por esta esencia simple de la vida. Una diferencia solamente externa como la que se figuraba posible la certeza sensible, en cuanto no es una diferencia *puesta* por la conciencia, es una diferencia que “empaña” e “interrumpe” el único proceso real de lo absoluto que consiste en ser la realidad –la substancia- de todas las diferencias, tanto como su ser levantado; así se constituye como la única realidad omnipresente que

⁶⁹ Díaz, Jorge, Aurelio, “Lo absoluto del saber absoluto”. En: *Eidos*, Universidad del Norte, No. 11, 2009, p. 15.

⁷⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p.97. La cosa (*Ding*) de la percepción que ya hemos abandonado pasa a considerarse como (*Sache*).

⁷¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 100,101.

todo lo domina y todo lo rige, sin verse limitado desde fuera por ninguna clase de objeto⁷². Y no está mal, es sólo que tendremos que considerar, si este concepto absoluto o Dios hegeliano, en algo se distingue de su concepción antropológica, y con qué grados de verdad o falsedad algo así podría sostenerse. Una lectura serena de la *ontología*⁷³ de la *infinitud simple* o de *la vida*, debería orientarnos en la aclaración de estas relaciones, y debería ofrecernos también los elementos necesarios para juzgar —desde el mirador privilegiado de la ciencia y de su exposición sistemática, por lo demás, la única sostenible— los alcances limitados de otras posiciones o lecturas.

Esta infinitud o inquietud del puro moverse así mismo, era sin embargo “el alma de todo el recorrido anterior”. Es decir, “no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una conciencia de sí, sino, además, que solamente ésta es la verdad de aquellas figuras”⁷⁴. Este par de afirmaciones tienen una importancia central en nuestra investigación, pues, si de un lado, Hegel identifica al proceso por el que la conciencia, al distinguirse de sí misma permanece empero cabe sí —la tautología del yo=yo—, lo que tiene que ver con el proceso por el que la conciencia desde el esto sensible llega a través de la cosa de la percepción a la simple infinitud, con la autoconciencia, ello no implica que la autoconciencia no sea de hecho el fundamento. Y este fundamento tiene aquí un sentido doble. Primero, como ya lo vio Kant, significa que

Toda necesidad se basa siempre en una condición trascendental. En consecuencia, tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de experiencia. Sin tal fundamento, sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis⁷⁵.

Es decir, que no resulta posible el conocimiento de un objeto exterior, sino es a partir de una unidad sintética originaria que, al saberse idéntica a sí misma, sirve como fundamento de todo posible objeto de la experiencia, y que, en consecuencia, debe ser anterior a todo conocimiento. Y, segundo, que esa autoconciencia sólo se demuestra como tal, cuando se ha probado como un movimiento de reflexión y de retorno desde la contraposición de su ser otro, en este caso, desde el objeto de la certeza sensible. Así, pues, si es verdad que la

⁷² No cabe duda de que el referente aquí, como muchas veces en la *Fenomenología*, es Kant. Esto quedará claro si extraemos la formulación con la que concluye Hegel su reflexión sobre la vida: “Detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto” Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 104.

⁷³ Conservaremos el sentido que le da Marcuse al concepto ontología, esto es: como “el planteamiento hegeliano del *sentido del ser en general* y el *despliegue* y la *interpretación sistemáticos* de ese sentido del ser en los varios modos del ser”. Las cursivas son nuestras. Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 10. N, 1. Pues es característico del pensamiento de Hegel, exigir que la exposición acerca del sentido del ser acompañe el movimiento por el cual ese sentido se construye o justifica en la motilidad de su despliegue interior. Una cosa más, la exposición debe realizarse a la luz de la consideración sistemática y circular del conocimiento.

⁷⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 102, 103.

⁷⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2000. p.136. (A 106)

autoconciencia “como autoconciencia, es movimiento”⁷⁶, esto quiere decir que ella sólo puede llegar a ser después del devenir de su autoexposición⁷⁷, aunque ella, en cuando es de hecho el fundamento originario, ya debía aparecernos al inicio mismo de la obra.

1.2. La dialéctica de la Autoconciencia en la perspectiva de lo absoluto

Cierto es que al introducir la dialéctica de la explicación dentro del estable mundo de las leyes del entendimiento, el objeto mismo, y ya no sólo nuestro pensamiento sobre él, se vio comprometido en el mismo movimiento reflexivo que caracteriza a la conciencia. Como resultado de ello surgió un nuevo objeto de la experiencia: la simple infinitud. Hegel retoma ese resultado en el inicio de la sección autoconciencia del siguiente modo: “ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero”⁷⁸. Abandonamos la conciencia inmediata que percibe sus objetos como realidades exteriores para entrar en el reino propio de la verdad. Este resultado, considerado a la luz del movimiento anterior, significa que la identidad de sujeto y objeto no conlleva a una simple anulación abstracta de alguno de los términos. De hecho, se dice aquí, “la conciencia distingue”, pero distingue un objeto con el que al mismo tiempo se relaciona. Sin este acto reflexivo por el que la conciencia se opone a sí misma para retornar desde el ser otro, no es posible la autoconciencia: “en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser*; no es autoconciencia”. Hecho que demuestra cómo la unidad de la autoconciencia, más que el fundamento originario y trascendental de la experiencia, es la unidad total de lo real que consiste en un proceso constante de división y diferencia interior y de regreso a sí mismo desde el ser otro.

En la medida en que la identificación ya se ha producido, en la sección autoconciencia nos hayamos como de golpe en el reino de la verdad, y más allá de ella no podremos ir. Con la noción de infinitud hemos adquirido un concepto lógico originario, y en delante de lo que se trata es de determinar en qué medida, cómo y cuáles son los sentidos del devenir del ser que desarrollan o llevan a su cumplimiento pleno las determinaciones ontológicas de ese ser.

En este proceso por el que la autoconciencia intenta probarse como tal, ella se experimenta en un primer momento como la división entre el “objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción”, y el objeto de la autoconciencia, “precisamente ella misma, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la

⁷⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 108.

⁷⁷ Cf. Henrich, Dieter. “Hegel y Hölderlin”, en: *Hegel en su contexto*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Monte Ávila, Caracas, 1987, p. 24.

⁷⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 107.

contraposición del primero”⁷⁹. Sin embargo, en la medida en que el sujeto de la reflexión aparece en esta nueva figura como autoconciencia, lo esencial para ella debe ser la unidad de sí misma. De ahí la necesidad de introducir el concepto de *apetencia*. Hegel no niega nunca que la realización del sentido del ser tenga que ver también con categorías propias de la naturaleza; en sentido estricto, será la historia el terreno originario de la verdad, pero en la medida en que la naturaleza forma parte de la verdad —pues fuera de la verdad no hay nada— ella es un presupuesto de la vida y de la historia. La autoconciencia llega a concebirse como apetente en el proceso por el que ha llegado a aprehender que la unidad de su ser implica la negación del ser exterior. Pero no llega a realizarse si no es “el movimiento en el que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma”⁸⁰. En la medida en que la identidad fenomenológica no está dada o sentada de forma inmediata, la categoría del movimiento adquiere un interés destacado en la *Fenomenología*. La totalidad de lo real sólo llega a ser lo que es, en cuanto tal, a través de un proceso de constitución permanentemente renovada de sus momentos estructurales. De ahí que el objeto propio de este desarrollo sea la vida: "objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez (...) algo retornado a sí mismo. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido *vida*"⁸¹.

Con la caracterización de la vida como el nuevo objeto de la autoconciencia, el esto inmediato de la sección anterior se supera en la doble significación del término *Aufhebung*. Y se delimita por fin el terreno originario de las diferentes etapas de la manifestación del ser que están por venir: “La presencia de lo absoluto en el tránsito —dice Másmela— orienta el devenir otro consigo mismo de la vida del espíritu en el desligamiento y surgimiento de sus momento”⁸². La identificación del concepto de la vida con el saber absoluto, permite que Marcuse, en este mismo contexto, se exprese del siguiente modo:

La “Fenomenología del Espíritu” es *de arriba a abajo una ontología general*, pero fundada en el ser de la vida en su historicidad. [Por eso Marcuse puede afirmar una líneas atrás que las figuras de “independencia y dependencia” el “dominio y la servidumbre” la “formación” y el “trabajo” son *determinaciones ontológicas* de la vida en su plena historicidad]. La obra no se divide en partes “histórico-filosóficas” y “sistemática”, sino que desde la primera línea el concepto ontológico de la vida suministra el terreno unitario de todas las dimensiones de la obra. El espíritu “aparece” (y necesariamente) como histórico, para levantar en cuanto Espíritu histórico su misma historicidad en sí. Ya con el primer paso de la *Fenomenología* se ve la vida como objeto histórico, pero también con ese primer paso esa historicidad se ve desde la idea del “saber absoluto”, que la levanta”⁸³.

Aquí debemos destacar varios elementos. Primero, que el tratamiento puramente objetivo e impersonal del problema del ser, requiere de una fundamentación ontológica, en el sentido de que ella es lo originario y lo

⁷⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 108.

⁸⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 108.

⁸¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 108.

⁸² Másmela, Carlos, *La desgraciada reconciliación del espíritu...*, p. 15.

⁸³ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 226. Las cursivas son nuestras.

que debe *determinar* y constituir el fundamento de todo lo demás. Segundo, que esa caracterización fundamental u ontológica tiene que ver con la vida, entendiendo por ésta un *proceso* que se constituye a sí mismo, y que nunca llega a ser inmediatamente. Tercero, que esta fundamentación ontológica del problema del conocimiento, llega al desarrollo pleno de sus posibilidades sólo en el elemento más determinado de la vida humana, es decir, de la historia de la conciencia que se desarrolla en su proceso de culturización. Con esto se prevé la amplitud que concede Hegel al problema cognitivo suscitado por Kant. A partir del concepto ontológico de la vida la realidad muestra un orden dialéctico: “El único principio que confiere *conexión immanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia”⁸⁴, sin intervenir en el despliegue libre del concepto que es de suyo lo único libre. De donde resulta que es falso afirmar: 1) que la antropología de Hegel no es “ni una psicología ni una ontología”⁸⁵ o que, consiguientemente, es tan sólo “una antropología filosófica”⁸⁶ como afirma Kojeve. Y, 2) que el hombre es un ser que “*hace su historia* [libremente] y aún está en proceso de reconocerse como tal”⁸⁷.

De todo lo anterior podemos concluir que sin una fundamentación ontológica al problema del conocimiento, el proceso ni siquiera podría emprenderse ya que, según Hegel, o bien carecería del elemento hacia al cual se conduce —y que es el único que garantiza su satisfacción y justifica la existencia humana⁸⁸; o bien se limitaría a la comprensión de objetos que están más allá de toda estructura del pensamiento.

El concepto del que nos hemos valido hasta ahora para determinar la estructura ontológica de la *Fenomenología*, ha sido el concepto provisional de la infinitud. De ahí que precisemos ahora de una determinación general —ya no simplemente provisional- del concepto ontológico de la vida, que permita y justifique el desarrollo de la vida humana como el modo esencial por el que llegan a cumplirse las determinaciones ontológicas del ser. Sin embargo, es a partir de la infinitud como podemos extraer el concepto más integral de la vida que estamos buscando:

La *esencia* es la infinitud como el *ser superado* de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la *independencia* misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio. Pero en este médium *simple* y *universal*, las *diferencias* son también como *diferencias*, pues esta fluidez universal sólo tiene su naturaleza negativa en cuanto es una *superación de ellas*⁸⁹.

Quizá sea conveniente citar el esclarecedor comentario que Marcuse hace de esta cita:

⁸⁴ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, § 81, p. 184.

⁸⁵ Kojeve, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, La Pleyade, Buenos Aires, 19, p. 42.

⁸⁶ Cf. Kojeve, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel...*, p. 41.

⁸⁷ Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel...*, p. 76. A propósito, claro está, de su lectura marxista de Hegel.

⁸⁸ Cf. Kojeve, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel...*, p. 80.

⁸⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 109.

La vida es la independencia misma, o sea, no un ente independiente junto a los demás, no algo independiente además de ser externo a otro, sino que la independencia es una determinación del *ser* de la vida, y constituye precisamente la peculiar infinitud de la vida, su peculiar totalidad y universalidad, el modo en el cual la vida se contrapone al todo del ente y lo refiere a sí⁹⁰.

Este comentario recoge lo esencial. La totalidad sólo puede concebirse como una unidad, en el sentido de que excluye como posible alguna determinación que está por fuera de ella. Y si bien es cierto que, en consecuencia, *no existe nada más allá de lo real estrictamente*, esta totalidad no es ni mucho menos simple. Por eso, si quiere evitar recaer en el sustancialismo de Spinoza, de quien se considera un fiel heredero, pues según dice no se puede renunciar a él sin renunciar a la filosofía, Hegel suscita el pensamiento de que es necesario pensar a la realidad como un proceso verdaderamente complejo, esto quiere decir, interiormente diferenciado y opuesto así mismo aunque orientado a su “final” reconciliación. De modo que si no hay nada por fuera de la realidad, lo que se encuentra por dentro de ella no puede concebirse si no es como estando interiormente ordenado. “La naturaleza de este modo, antes que agotarse en una agregado de partes –dice Másmela-, está presente al mismo tiempo en éstas, de tal suerte que las articula en y por sí mismo como lo verdadero”⁹¹.

En efecto, sólo el todo es lo verdadero. Por ello de nada sirve descomponer la dialéctica del concepto absoluto en realidades opuestas y contradictorias. Al final la vida terminará por imponerse como la unidad dialéctica y triunfante del sí mismo. Pero en el momento en el que nos encontramos apenas tenemos el concepto ontológico, que no es más que el reino de la vida que aún no ha desplegado sus momentos y determinaciones internas. La oposición todavía es posible y así la experimenta la autoconciencia. Primero la individualidad se aparece como “algo *que es para sí*” o como la “sustancia infinita en su determinabilidad” que “se aparece en contra de la sustancia *universal*”, y de ese modo niega esta fluidez y continuidad con ella y se afirma como algo que no ha sido disuelto en este universal⁹². En este caso se trata de una vida individual, desintegrada, que se procura órganos con el único fin de pervivir a costa de la vida inorgánica que consume para sí. Pero supeditada a este simple devorar lo absolutamente externo y sin reflexión, termina por experimentar la fluidez no satisfecha del poder externo y aplastante del mundo. Considerado este movimiento desde la vida universal y no ya desde la particularidad, el movimiento es en cambio “un despliegue *quieto* de las figuras, [en el que] la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como proceso”⁹³. En el despliegue quieto de las figuras la vida no se ve sino a sí misma, y el fluido simple y universal es “ahora *para la diferencia*, que es en y para sí misma y, por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como lo *vivo*”. Con esto ya tenemos los dos momentos contradictorios de la dialéctica. ¿Podrá todavía mantenerse esta

⁹⁰ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 228.

⁹¹ Másmela, Carlos, *La desgraciada reconciliación del espíritu...*, p. 11.

⁹² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 110.

⁹³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 110.

contradicción? Desde luego que no, porque independientemente del momento que tomemos en consideración, ya la vida misma ya el viviente singular, el resultado es siempre el mismo: la vida en su máxima generalidad es “el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento”⁹⁴.

Pues bien, esta vida para la cual es la unidad en el ser contrapuesto y superado de las diferencias, es algo distinto a la primera “unidad inmediata” de la vida que se expresaba en la inmediatez del ser. La contraposición es expresada por Hegel así: “el *género simple*, que en el movimiento de la vida *no existe para sí* como esto *simple*, sino que en este *resultado* la vida remite a otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género”⁹⁵. Esto tiene una importancia fundamental para nuestra investigación. Significa que la vida, a pesar de constituir la totalidad de lo real o el movimiento por el que las diversas figuras fenomenológicas surgen y se disuelven, experimenta diversos grados en la realización de su ser, unos propios y otros impropios. En la medida en que es la simple manifestación exterior de sus determinaciones internas, pero sin ninguna necesidad y reflexión para sí desde su ser otro, la vida se ofrece como un modo impropio del ser. Pero en la medida en que el género se realiza como una real autoigualdad que se levanta en sus diferencias y que se mantiene como su unidad negativa⁹⁶, la vida está en su elemento propio: *la autoconciencia*. La motilidad de la unidad unificante y de la autoigualdad, específica de la vida, “se considera en su figura propia –dice Marcuse- como motilidad del *saber*”⁹⁷. Sólo el ser de la autoconciencia es la reflexión completa de la vida. La vida sólo se realiza pues, como ser consciente y autocognoscente. ¿Será necesario agregar aún que este rasgo fundamental, derivado de la esencial remisión de la vida “a otro de lo que ella es precisamente”, obedece a una *esencial determinación ontológica de la vida* y no a un capricho libremente suscitado, ni siquiera por Hegel?

La autoconciencia no es la vida como simple ente objetivo. Ella es “un sustrato permanente que no existe como algo positivo, sino más bien como negatividad tanto de sus momentos singulares como de sí misma en ellos”⁹⁸. Como autoconciencia la vida se mantiene en la constante superación de sus figuras, pues es precisamente la negatividad existente como negatividad⁹⁹. La otra vida o el género en sí, por el contrario, “sólo es

⁹⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 111.

⁹⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 111.

⁹⁶ Y esto es especialmente importante ya que si bien la *autoconciencia* se define porque en ella “el yo es el contenido de la relación y la relación misma”, en ella no desaparece la existencia del mundo: “en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser*, no es autoconciencia”. Hegel no pretende nunca, acierta Pinkard, “reemplazar la forma más temprana de realismo [la sección conciencia] con alguna forma del idealismo subjetivo [que no es, ciertamente, la *autoconciencia*]”. Cf. Pinkard, Terry, *Hegel's phenomenology the sociality of reason*, Cambridge University, Cambridge, 1996, p.47.

⁹⁷ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 235.

⁹⁸ Díaz, Jorge, Aurelio, “La estructura de la Fenomenología del Espíritu”, en: *Estudios sobre Hegel*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986, pp. 72

⁹⁹ Como dice Hyppolite: “El yo de la autoconciencia no es un ser propiamente dicho. Como tal volvería a caer en el medio de la subsistencia. Es, en cambio, lo que para sí se niega así mismo y se conserva para sí en esta negación de sí mismo”. Cf. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 141.

real como figura”¹⁰⁰. Lo que verdaderamente importa de todo esto, es el hecho de que la vida cumple sus determinaciones ontológicas en la medida en que es motilidad del saber, o realidad autocognoscente. Así sea como caracterización preliminar, esto es, no desarrollada ni justificada por la exposición del sistema, esta aseveración es de la mayor importancia para aclarar las relaciones entre la conciencia –el hombre- y la vida –lo absoluto- en la *Fenomenología*. Por lo menos permite entender con toda claridad que la idea de una reconciliación absoluta de estos planos de la realidad, solamente es posible en esta obra sobre la base de una identificación, de principio, plena y radical, de las dimensiones contrapuestas que constituyen la antropología y la teología.

Pero esta identificación tiene implicaciones que aún no han sido enunciadas con total claridad. Veamos. En este momento Hegel vuelve a retomar el concepto de apetencia con el que había caracterizado a la autoconciencia, en el inicio de la presente sección. Y recuerda el modo en el que ese concepto era necesario allí para entender el acto reflexivo o de “retorno desde el ser otro” de la autoconciencia. Destaca, eso sí, el carácter real de la oposición, de “la *subsistencia simple independiente*”, en referencia a la idea de la vida, pero también su ser subordinado con respecto a la unidad de la conciencia en sí misma. Esta subordinación es la verdad del yo: lo otro no tiene subsistencia más que con relación al acto deseante de la conciencia. En un primer momento, empero, el sujeto choca con la independencia del objeto contrapuesto: “La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción [por la autoconciencia] se hallan condicionadas por el objeto”¹⁰¹. El deseo se consume pero necesita siempre del objeto. De hecho, es más bien la reproducción extendida al infinito del deseo nunca satisfecho. Al prescindir del objeto, se aniquila el deseo y con él al sujeto mismo. Esta contradicción de la autoconciencia refiere la naturaleza ambivalente de su objeto: “[éste] tiene que cumplir esta negación de sí mismo”¹⁰², y conservar al mismo tiempo su independencia. Y siendo cierto que “una vida natural no puede por sí misma ir más allá de su existencia natural –porque moriría–”¹⁰³, resulta que la satisfacción sólo es posible en otro autoconciencia: “En cuanto que el objeto es en sí mismo –dice Hegel- la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia”. En consecuencia, “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”¹⁰⁴.

Entonces, la motilidad del saber sólo puede realizarse en el reconocimiento de las autoconciencias contrapuestas. Y es por ello que la vida no es solamente en el esencial remitir “a la conciencia”, sino de forma igualmente esencial, en el estar referida a *otra conciencia*, y solamente así, “es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro”. En efecto, “en cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es

¹⁰⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 111.

¹⁰¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 112.

¹⁰² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 112.

¹⁰³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 55.

¹⁰⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 112.

tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*¹⁰⁵. De manera pues que el concepto ontológico de la vida se centra, ahora sí de manera clara y explícita, en torno a la vida como Espíritu: “Esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo”¹⁰⁶. La realidad de la vida es esencialmente motilidad del espíritu, y allí y sólo allí, cumple sus determinaciones esenciales.

La ontología de la vida que se cumple en el espíritu como identidad en la distinción de las autoconciencias, según dijimos, implica la conocida categoría hegeliana del *reconocimiento*; esta realidad histórica a la que es abocada la vida humana, en cuanto es en el en y para sí recíproco de las autoconciencias, situadas por encima del deseo simplemente objetivo. Pero con lo dicho hasta aquí hemos puesto a la vez el alcance preciso de esta situación: en cuanto realidad que acaece, la vida espiritual no es nunca una realidad ya dada y cumplida. Por eso la determinación con que se fija este aparecer inmediato, es la pérdida de la esencialidad de la autoconciencia o su emerger en contraposición: “La autoconciencia se ha pedido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia”. No hay reconocimiento mutuo, a lo sumo un enfrentamiento, en el que las autoconciencias, cada una para sí, se busca a sí misma en lo otro sin reconocer su esencialidad. En este encuentro inmediato las autoconciencias no hacen sino expresar su inesencialidad. Sin embargo, este primer encuentro gana en positividad y concreción, en tanto que todo en él es recíproco. Pues al recobrar mi certeza en la superación del otro, me estoy superando a mí mismo, como dice Hegel, pues el otro soy también yo mismo; por eso, el recuperarme en el otro tiene la significación duplicada de recuperar al otro en su independencia. Este juego de la vida es el movimiento duplicado de la autoconciencia en el que todo depende de la colaboración mutua. Lo que aparecía como el *hacer*¹⁰⁷ de la una es en realidad tanto el hacer de la una como el hacer de la otra, que de este modo es un solo acto indivisible. Aquí el concepto de cooperación ocupa un lugar central.

Lo obtenido hasta aquí es una prefiguración de lo requerido para realizar el concepto ontológico de la vida como reconocimiento. Este es su sentido general: las autoconciencias “*se reconocen como reconociéndose mutuamente*”¹⁰⁸; no obstante lo cual, este carácter de prefiguración no deja de señalarse, ya que lo importante es que la conciencia experimente por sí misma lo que nosotros poseemos ya como conocedores de la clave de interpretación y de cohesión de la obra en su totalidad. Por eso para la conciencia, toda esta “trabazón multilateral

¹⁰⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 113.

¹⁰⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 113.

¹⁰⁷ No pasemos por alto esta determinación del hacer como categoría fundamental de la vida en la motilidad del saber y de la realización de la verdad. Pues en cuanto actuar cognoscente la realización hegeliana del saber se distancia de una fundamentación trascendental o sustancialista de la verdad, en las que, de un modo u otro, la conciencia humana o la reflexión, terminarían por desaparecer o se harían superfluas, por situarse en un estatuto de verdad muy inferior con respecto al conocimiento de aquello que es en verdad.

¹⁰⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 115.

y multívoca” no es, como para nosotros, el movimiento del reconocimiento ya realizado, sino tan sólo un encuentro, más vale decir *enfrentamiento inmediato*, en el que lo característico es la presencia de figuras independientes cada una hundida en el ser inmediato de la vida. Para cada autoconciencia, pues en efecto se trata de las dos, lo otro es un simple objeto común “marcado con el carácter de lo negativo”. No se reconocen la una para la otra y la otra para la una, como la autoigualdad en todo ser otro, como el puro ser para sí en el que consiste su substancia. Aquí se niega, pues, la esencia de la autoconciencia, consistente en ser “abstracción absoluta” o negación de toda determinación objetiva de la existencia. Ocurre una cosificación de cada autoconciencia por parte de la otra, ya que permanecen atadas al simple deseo objetivo *Begierde*. Pero este estado ya se nos presentó antes como un callejón sin salida, por eso la dialéctica es impulsada aquí a un nuevo nivel de reflexión, necesariamente superior al anterior: la lucha a muerte por el reconocimiento. Cada autoconciencia puede y debe arriesgar su vida, de manera que muestre su libertad respecto de todo ser ahí inmediato. Y dado que, incluso, todo hacer es un hacer duplicado, hacer del otro y hacer por uno mismo, buscar la muerte del otro implica arriesgar la propia vida. La posibilidad de la muerte entonces debe ser libremente asumida, debe ser, en sentido estricto, una *lucha* violenta a muerte. Al exponer mi vida en el combate pruebo al otro que no soy un animal atado a la vida; y buscando la muerte del otro expreso mi deseo de reconocer al otro en su humanidad¹⁰⁹. En la lucha las autoconciencias expresan cabalmente un *deseo de reconocimiento*, muy diferente al deseo simple objetivo de la *Begierde*.

Sólo en el nivel del reconocimiento la autoconciencia satisface el apetito que se reproduce sin cesar en el caso de la vida simple o del género en sí. Esto se debe fundamentalmente a una diferencia estructural del objeto de conocimiento que corresponde en cada caso. Mientras que el objeto de esta última es la subsistencia carente de negatividad o la negatividad carente de subsistencia, el objeto de la autoconciencia en cuanto es otra autoconciencia corresponde a la independencia existente como negatividad; lo que permanece igual a sí mismo en su ser devenido. La autoconciencia, dirá más adelante Hegel, “*supera* de tal modo que *mantiene y conserva* lo superado, sobreviviendo con ello a su llegar a ser superada”¹¹⁰.

Ahora que hemos logrado esta determinación más precisa de la vida como autoconciencia, o como motilidad del saber, debemos retomar el curso de la exposición sobre la base de los logros alcanzados. Si la autoconciencia es la independencia existente como negatividad, es decir, la unidad que permanece idéntica consigo en el ser negativo de sí, quiere decir que para ella “la vida es para ella tan esencial como la pura autoconciencia”. Debe ser siempre identidad o autoigualdad *en el otro*, nunca más allá o por encima del otro. Por

¹⁰⁹ Cf. Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel...*, p. 57.

¹¹⁰ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu...*, p. 117.

eso en el contexto de la lucha de las autoconciencias, la muerte o negación de la existencia simple subsistente, no puede ser radical ni definitiva, pues la unidad del ser para sí que así alcanza el individuo es la unidad muerta, y no la unidad viva que resulta del dar y el recibir recíprocos en la mediación libre y consciente de las autoconciencias, es decir, del mutuo reconocimiento. Paradójicamente, la lucha a muerte no puede resultar en la muerte del adversario, por el contrario, debe producir una superación dialéctica del mismo. Esto es, debe destruir su autonomía y no su vida. En una expresión que prefigura muy bien la dialéctica del reconocimiento: el adversario debe ser sometido y no destruido. Es preciso entonces que al menos una autoconciencia esté dispuesta a someterse, a permanecer en el elemento de la subsistencia o del ser para otro, mientras que la otra conserva su esencialidad o el ser para sí. La primera es el esclavo, la segunda es el amo.

Dado que a lo que apunta este acaecer plural e inmediato de la vida es a su realización como totalidad devenida o histórica, el esclavo y su trabajo formativo del objeto son los que ocupan el eje central de la discusión. Por eso las dos siguientes figuras de la obra pueden considerarse como la exposición del comportamiento servil, primero desde el punto de vista del comportamiento del amo y, segundo, desde lo que el esclavo es en y para sí mismo. Desde el primer punto de vista el trabajo del esclavo es visto en su aspecto negativo. Ese trabajo se caracteriza por la actitud que toma frente a la objetividad, pues sólo a él pertenece el estar sintetizado con la coseidad en general. El esclavo el ser de la vida a la abstracción vacía de la muerte, y es por eso que el mundo es aquello a lo que está sujeta su independencia: el esclavo “tiene su independencia en la coseidad”. No alcanza la unidad del ser para sí que resulta de levantar el ser independiente de las cosas, pues estas son su cadena; antes bien, se limita a trabajarlas para el goce del amo. Y en esa dependencia respecto de la satisfacción del apetito ajeno permanece esclavizado. Este es precisamente el aspecto negativo del trabajo. Pero conforme a un mecanismo que ya hemos visto operar en la *Fenomenología*, toda limitación negativa de la dialéctica redimensiona la ulterior experiencia de la conciencia y la proyecta así en un nivel superior. Esta proyección es la que permitirá una primera mediación en el hacer de ambas autoconciencias. En realidad también se produce una mediación entre autoconciencia y coseidad que permite la satisfacción del amo en el goce de las cosas trabajadas; satisfacción que en la inmediatez del apetito resultó imposible en razón de la independencia del objeto. En efecto, en su dominio el amo ha “intercalado al siervo entre la cosa y él”, por eso la independencia de la cosa queda limitada a la acción del esclavo, mientras que la dependencia queda restringida al amo que así puede consumir su negación o goce de las cosas. Esta primera mediación entre la autoconciencia y la cosa padece de una limitación que será, en proporción inversa, una ganancia para el esclavo. Mientras que uno se empeña en destruir el objeto y en satisfacer el puro deseo inmediato *Begierde*, el otro lo transforma con su trabajo. Éste deviene consciente de su libertad por el pensamiento, libertad aún abstracta pero libertad finalmente, mientras que el primero se esclaviza en el goce y anulación abstracta, no dialéctica, del mundo. Lo importante aquí radica en la proyección de la experiencia a

niveles cada vez más altos, pues la relación aún negativa que hemos descrito entre autoconciencia y coseidad, supone también una primera medición conceptual de ambas instancias; y esto es lo decisivo, la relación de las autoconciencias. Pues del dominio resulta también una relación mediada entre amo y esclavo, a través de las cosas que éste debe trabajar. En la lucha a muerte el amo se enseñorea sobre el ser de las cosas, ha arriesgado su vida mostrando su “potencia sobre el ser”, que de ahora en adelante “sólo vale para él como algo negativo”. Pero su negación es negación de un mundo ya trabajado por el esclavo, de ahí que esté remitido a él en el cumplimiento de sus apetitos y no pueda simplemente aniquilarlo. Así, el amo no sólo goza de las cosas sino del *reconocimiento* que el esclavo le confiere en tanto lo reconoce como su verdad y su poder, no sólo aceptando su “dependencia con respecto a una determinada existencia”, sino trabajando las cosas para su gozo. No debemos pasar por alto esta experiencia mediática de los sujetos, ya que, no obstante su limitación, que Hegel menciona inmediatamente¹¹¹, en ella tenemos una primera realización de la vida, y ya no solamente nosotros, precisamente cuando amanecemos al “día espiritual del presente”, sino también la conciencia absorta en la experiencia de su objeto.

Ya habíamos advertido antes cómo emergía la autoconciencia desde el género en sí o la vida como la esfera privilegiada en la que pueden cumplirse todos los modos propios del ser y cómo, consiguientemente, dicha realización implicaba la duplicación de la autoconciencia o el movimiento del reconocimiento al que ahora comienzan a despertar las autoconciencias. Pese al carácter provisorio de este reconocimiento inmediato, en él debe detenerse toda interpretación que, como la nuestra, pretende situar al absoluto como la fuerza motriz y unificante de todas las secciones de la obra, como la huella impresa en el movimiento de la conciencia que impide que se lo reconozca por fuera de ese movimiento o como simple y escueto resultado. La conciencia, dice el Labarriére, “para avanzar en su experiencia, debe acordarse de su génesis [de su elemento fundacional como ontología de la vida], *esto es*, de los puntos seguros que la constituyen en verdad y que ella debe imperativamente respetar en toda búsqueda de significado”¹¹². Aunque podría añadirse que la coherencia de la experiencia no le adviene a la conciencia por una especie de remembranza de lo que es más bien un elemento constitutivo y determinante de su actividad, lo importante de señalar aquí es cómo lo absoluto en tanto que “motilidad del saber” encuentra una primera realización en el reconocimiento inmediato de las autoconciencias.

¹¹¹ Hegel describe el sentido imperfecto de este reconocimiento así: “Pero, para el reconocimiento en sentido estricto [no niega pues, que de hecho se produzca] falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro [someterlo] lo haga también contra sí mismo [someterse] y lo que el siervo hace contra sí [someterse] lo haga también contra el otro [someterlo]. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual”. Ya habíamos insistido sobre el hacer duplicado en el que debe consistir el reconocimiento, pues el hacer de uno solo, se decía allí, resulta “unilateral y ocioso”; y es justamente el hacer unilateral de las autoconciencias el que confirma la imperfección de todo este proceso. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu...*, p. 118.

¹¹² Labarriére, Jean Pierre, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 139, N. 39.

Así, bien, solamente ahora que pasamos a considerar el aspecto positivo del trabajo, desde la postura de lo que el esclavo es en y para sí mismo, la vida cumple su determinación esencial de constituir la substancia del ente, el médium simple y universal por el que el todo del ente llega a ser, que consideramos antes como una determinación ontológica del concepto general de la vida. Sólo en la forma adquirida por el trabajo, el ente pierde su carácter cósmico, el carácter de objetivación que impide el despliegue de la vida en su ser propio; en y por el trabajo el ente “consigue finalmente <subsistencia>, cobra la <forma> en la que *realmente deviene y permanece*”¹¹³. Y este elemento en el que subsiste es el mundo del espíritu y de la historia. El objeto es vivificado o humanizado, y solamente así permanece, ya que elimina “su supeditación a la existencia natural”¹¹⁴. Pero, ¿cómo se produce el trabajo por el que el siervo transforma el mundo natural *Natur* en mundo histórico *Welt*, y por el que adquiere la conciencia de su libertad? Gracias al miedo que sintió frente al poder absoluto del señor, el siervo a vibrado en todo su ser, pues se ha estremecido interiormente produciendo “la fluidificación absoluta de toda subsistencia”. La firmeza de su vida y del mundo independiente que trabaja sucumben en este “movimiento universal puro”. Pero esta disolución interior de la conciencia del esclavo debe ser absoluta, de lo contrario permanecería en algún modo atada a la dependencia de lo natural, y además, esta pura fluidificación debe efectuarse realmente en el objeto, ya que de otro modo se desharía en una pura interioridad abstracta. Por el trabajo el esclavo vence la supeditación de su existencia al mundo. La independencia de las cosas que para el siervo era la causa de su esclavitud, ahora es la posibilidad de devenir él mismo independiente: “La conciencia que trabaja [trabajar es un término superior al del goce en virtud de la determinación dialéctica que su concepto todavía contiene, ya que mientras el goce es la mera negación abstracta del mundo, la negación carente de objetividad, aquél es la negatividad que permanece; es, como dice Hegel, desaparición contenida o trabajo formativo] llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma*”¹¹⁵. El esclavo se encuentra a sí mismo en la objetividad por él trabajada. Se realiza como la verdadera independencia en y para sí de la negatividad absoluta, es decir, como lo contrario de lo que apareció siendo en primera instancia.

Pero si es cierto que la vida que se realiza en el hacer recíproco de las autoconciencias es el reconocimiento perfecto o el espíritu, no lo es menos el que, en el momento en que nos encontramos, no existe esa mutua reciprocidad, pues, el señor no se ha puesto aún como ser para otro en el elemento de la dependencia, ni ha reconocido al siervo en su esencial ser en y para sí, en la independencia que le corresponde en cuanto autoconciencia; y, por ello, el siervo sólo le interesa en cuanto ser para otro, en cuanto fuerza trabajadora. El señor deviene esencial a través de la inesencialidad del esclavo. Esto es lo espurio de su proceder y del

¹¹³ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 253. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 119.

¹¹⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 120.

reconocimiento inmediato en el que nos encontramos. El ser reconocido sin reconocer a su vez impide, por el lado del señor, que la infinitud se realice de modo perfecto. Igualmente, el trabajo por el que deviene humanizado el objeto permite una primera identificación de sujeto y objeto. Pero este primer encuentro entre subjetividad y objetividad padece de la misma inmediatez que impidió el reconocimiento perfecto en el encuentro a vida o muerte entre las autoconciencias. La autoconciencia que trabaja y que transforma al mundo a la imagen de su realidad espiritual se reconoce aquí como autoconciencia “pensante en general”¹¹⁶, pero aún así ese trabajo sólo representa “la unidad *inmediata* del *ser en sí* y del *ser para sí*”. Esta identidad que realiza el pensamiento es la infinitud carente de toda mediación, a ello se debe que su manifestación consciente en la historia del mundo haya recibido el nombre de estoicismo: esta forma abstracta de libertad que opera una identidad entre mundo y conciencia solamente formal. En cuanto esencia pensante la conciencia estoica cumple ciertamente la determinación ontológica de la vida como médium universal del ente, “pero esta universalidad abarca el mundo sin reproducir, desde ella misma, toda la complejidad del contenido pensado”¹¹⁷. El estoico es libre liberándose del mundo. No se ha producido pues una mediación positiva entre conciencia y mundo que permita la reproducción de la esencia objetiva “en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser”¹¹⁸.

El escepticismo da un paso más adelante en la concreción de esta mediación y, por tanto, de la determinación ontológica de la vida. El estoico se caracteriza por la incapacidad de dejarse mediar por las condiciones determinadas de la existencia, por eso su acción consiste en ser libre tanto en el trono como bajo las cadenas; pero esta elevación del contenido a la forma universal del pensamiento es en realidad una separación. Para él, de un lado está “la forma pura del pensamiento”, y del otro “la determinabilidad en cuanto tal”. El escéptico, por el contrario, acepta la determinación de dejarse mediar por el mundo; no se abstrae de la realidad, sino que se confía a ella mostrándose como la negatividad real que opera en ella. La conciencia escéptica se pone así misma de forma absoluta en la anulación de las determinaciones de la existencia. Y esta relación dialéctica con el mundo pone a la autoconciencia en una situación más apropiada para la realización de su libertad, que es de lo que aquí se trata; pues no es la abstracción más allá de la vida del estoicismo, sino la autoposición “que ella misma se ha dado y mantenido” mediante el “movimiento negativo” del mundo en cuanto tal. Ella depende del mundo y lo reconoce como esencial para la realización de la negatividad dialéctica que ahora es un poder suyo: “Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, solo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez”¹¹⁹. La restauración del mundo que así opera el escéptico, prelude la determinación de la autoconciencia que la llevará

¹¹⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 122.

¹¹⁷ Valls, Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 142.

¹¹⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 122.

¹¹⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 126.

finalmente a asumir las condiciones de la efectividad, que hacen del pensamiento una unidad concreta de subjetividad y objetividad. El escepticismo supone entonces un avance decisivo en la concreción del concepto ontológico de la vida. Sin embargo, el preludio no es más que un preludio en el sentido estricto del término, por eso aunque aquí ya estén restaurados en su determinabilidad los elementos que constituyen a la conciencia en su verdad, y que ella debe mantener unidos si quiere obtener la verificación plena de su experiencia, para el escéptico una cosa es “la conciencia empírica” en cuanto tal y otra muy distinta “la conciencia igual así misma”. Lo específico de su situación es ser entonces una conciencia doble, en la que la vida, lejos de la consumada autoigualdad en el ser otro, no pasa de ser más que la afirmación de la contradicción y la diferencia absolutas. Pero siendo esta desigualdad impropia y desconforme con la determinación ontológica de la vida, que es el elemento constitutivo y determinante de su experiencia, la autoconciencia debe operar el tránsito decisivo a la conciencia desgraciada, que no es “la confusión simplemente fortuita”, ni “el *desatino* inconsciente” que resulta de la confusión en movimiento del escéptico, sino “la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas”¹²⁰. Los momentos que así permanecían separados se aglutinan en una sola autoconciencia. Aquí ya está presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, duplicación que es en sí la conciencia de una desgracia, pero aún no de su superación.

Antes de seguir adelante debemos recordar que, en la medida en que el trabajo formativo se muestra incapaz de realizar la verdadera unidad y universalidad de la vida, siendo que para el esclavo permanecen todavía irreconciliadas la forma que imprime a las cosas y la conciencia que sólo reconoce exteriormente en el amo¹²¹, las figuras que conforman la historicidad autocongnoscente de la vida, aparecen como una disposición inicial de la autoconciencia a afirmar su libertad siempre y sólo en contra del mundo. Primero en la universalidad del pensamiento del sabio estoico y después en la negatividad destructora del ser allí determinado del escéptico. Pero aún así, la asunción de las condiciones de efectividad que requiere la autoconciencia en la efectuación de su experiencia, ya ha sido de algún modo asumida. La vida que deberá realizarse en la motilidad del saber, presupone que su cumplimiento debe garantizar una tal identificación de la conciencia con el mundo. En tal medida, la conciencia trabajadora, en virtud de la cual es posible ahora un despliegue de la motilidad histórica, ya suponía una transformación de la representación objetiva a la forma del concepto: “Ante el *pensamiento* el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en *conceptos*, es decir en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella”¹²². Y es este criterio de la reconciliación y de la identidad el

¹²⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 127.

¹²¹ Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 121.

¹²² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 122.

que conciencia debe garantizar en el despliegue sucesivo de sus determinaciones internas. En un sentido semejante, puede afirmarse que la negatividad que es propia de la formación de la conciencia que hace la experiencia de su objeto, carece de orden e inteligibilidad si no está orientada desde y camino a una identidad absoluta y originaria que ya es desde siempre.

Es en el contexto anterior, donde hay que entender la idea de una lectura y aproximación positivas con respecto a las figuras fenomenológicas de la libertad de la autoconciencia. En esta perspectiva queremos estudiar aquí la importante figura de la conciencia desgraciada. Pues si el escepticismo restaura la independencia de la objetividad real como necesaria, aunque sólo sea para negarla, la conciencia desgraciada es la que ofrece el elemento existencial o histórico que permite una primera realización concreta de la determinación ontológica de la vida consistente en ser identificación de las diferencias. Por ello, aunque sea incuestionable la presencia de una escisión entre saber y verdad, es decir, la de la desgracia que relaciona sin llegar a identificar los polos contrapuestos de la objetividad y la subjetividad, no debemos olvidar que el sentido que justifica y orienta ese devenir es justamente lo absoluto como fundamento y origen de todo desdoblamiento¹²³. Al final de la figura que analizamos la conciencia podrá afirmar que lo se pone en juego en ella no es “solamente el concepto de la libertad”, sino además “la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad”¹²⁴. Es decir, la primera realización concreta de la determinación ontológica de la vida que consiste en reconocer la “objetividad sabida”, es decir, referida a la autoconciencia, como realidad de “toda realidad”. Algo por fuera de la totalidad, como podría ser la cuádruple realidad *nouménica* que Kant considera en la segunda parte de la lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, limitaría sin ninguna justificación aparente la propiedad fundamental de ser “omnipresente” que caracteriza a la vida como fundamento ontológico de la realidad.

Pues bien, a la conciencia desgraciada le es connatural tanto el desdoblamiento como la “contradicción de su esencia”. Pero este desdoblamiento debe tender a la reconciliación última del espíritu. Pues es en tensión hacia la síntesis como se experimenta la conciencia de la desgracia. Ésta consiste más precisamente en la incapacidad que tiene la conciencia para pensar por igual, esto es, sin acentuar la prioridad de alguno de los polos, la estructura propia de la subjetividad y la configuración más determinada de lo real. La necesidad de un

¹²³ Por eso la afirmación exclusiva de la desgracia como eje articulador y fuerza motriz de la obra nos parece un tanto precipitada. Como es el caso de Másmele cuando afirma que: “El capítulo de la autoconciencia termina con la desgracia, pero la desgracia no termina con la autoconciencia. Al final de su experiencia, antes que superar la desgracia, es superada por ésta”. Másmele, Carlos, *La desgraciada reconciliación del espíritu...*, p. 51. Y también de Hyppolite, cuando sostiene que “la conciencia desgraciada es el tema fundamental de la *Fenomenología*. Efectivamente, la conciencia como tal, en tanto que no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio conciencia desgraciada”. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 172.

¹²⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 139.

camino tal de contradicción y de expropiación, obedece no tanto a la libre asunción del desdoblamiento de la realidad por parte de la conciencia como a la estructura ontológica del espíritu, que no puede constituirse en cuanto tal mientras no haya pasado la prueba de la pugna y del desgarramiento interiores. Precisamente el rasgo de “*médium simple y universal*”¹²⁵ que era propio de la vida en la afirmación necesaria de la subsistencia real e independiente de las diferencias. Así, lo absoluto no es el fundamento exento del desdoblamiento, sino el “fundamento que es el proceso mismo de ese desdoblarse, de modo que permanece idéntico consigo precisamente en y por ese desdoblarse”¹²⁶. Y sólo porque permanece idéntico consigo en el desdoblamiento, es que puede desarrollarse “en el movimiento de rotación alrededor de su eje” que pone y supera las diferencias al permanecer siempre cabe sí mismo.

En el momento en que nos hallamos la desgracia es experimentada como “el movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario”¹²⁷. Sujeta como está en la contradicción, para ella una cosa es la conciencia de la inmutabilidad, de la libertad del yo puro, y otra, muy distinta, la conciencia cambiante siempre limitada a la contingencia de la vida, entre las cuales no puede producir ninguna mediación o identificación, a pesar de estar igualmente constituida por ambas. En un primer momento ella es conciencia contingente o inesencial, frente a la cual permanece intacta la conciencia inmutable o esencial. Situada como está en la singularidad contingente de la vida la conciencia busca recobrar su propia esencia inmutable o trascendente. Pero dado que ella no puede renunciar a ninguno de los dos elementos que la configuran y determinan en cuanto tal, ya que ello implicaría renunciar a sí misma, “ella es de un modo inmediato y ella misma ambas”. La conciencia desgraciada es la conciencia de una contradicción “donde triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario”¹²⁸. Y esta constitución una y doble de la autoconciencia es la que determina la especial caracterización de la conciencia inmutable, que es el segundo momento de la conciencia desgraciada. En su esfuerzo por aprehender la naturaleza absoluta que también le corresponde, la conciencia desgraciada permanece en una singularidad irreductible de la que no puede desprenderse: “lo inmutable que entra en la conciencia es tocado al mismo tiempo por lo singular y solamente se presenta con esto”. Por eso lo que vemos surgir aquí es la existencia singular en lo inmutable y viceversa. En su proyección hacia lo inmutable la conciencia contingente no va más allá de sí misma. Por eso, como sostiene Hyppolite, “el judaísmo [que es la presencia histórica de esta experiencia de la conciencia], que es la conciencia de la separación del hombre y Dios, conduce a la encarnación que es la

¹²⁵ Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 109.

¹²⁶ Jorge A. Díaz. “Introducción al prólogo a La Fenomenología del espíritu”..., p. 12.

¹²⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 129.

¹²⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 129.

conciencia de su unidad [es decir, de este segundo momento que hace una clara alusión al cristianismo].”¹²⁹ La experiencia inicial de la desgracia, que está anclada en una trascendencia que jamás se puede reconciliar, encuentra una primera realización en la doctrina de la encarnación cristiana. Sin embargo, lo esencial aquí, como salvedad que introduce Hegel en esta aparente experiencia definitiva, es que la conciencia retenga “*la diversidad* de ambos” como siendo “*todavía* lo dominante”¹³⁰.

La relación que puede establecerse entre la singularidad y la inmutabilidad de la figura presente tiene tres modos. Los dos primeros reproducen, de una manera más concreta, las dos primeras formas de la conciencia desgraciada, y proporcionan una base más sólida para impulsar el proceso del devenir uno de lo inmutable con lo singular, en cuyo cumplimiento se vislumbra una superación de la desgracia más concreta que la realizada en la primera forma del cristianismo ya mencionada, esta será, la operada en el reino del espíritu que veremos a continuación. En el primer modo de relación entre lo singular y lo inmutable, que reproduce en un nivel superior la figura de la conciencia mutable o singular, la conciencia se considera como opuesta a lo inmutable. Dios sigue siendo un más allá inalcanzable y, no obstante, ahora está *presente* en el hombre en una relación de dominio. Dios “es la esencia *ajena* que condena lo singular”¹³¹. Pero precisamente por eso es un Dios transido por la contingencia. De ahí que en este segundo modo de relación lo característico sea la representación singularizada de Dios lo que importa. Es la “figura de lo inmutable” lo que aquí se presenta a la conciencia. El primero es el reino del padre y el segundo es el reino del hijo. En ellos ya se ha producido una mediación entre lo singular y lo inmutable, pues la abstracción de la primera relación alcanza una primera determinación concreta en la segunda, en tanto que a lo inmutable le es transferido “todo el modo de la existencia”. Pero esta mediación no es más que una vana esperanza, dice Hegel, “pues si, por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un *uno* sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo real”¹³². En el reino del espíritu es donde la conciencia, no obstante su singularidad, puede reconocerse al fin reconciliada con lo inmutable.

Pero la apariencia de una identificación definitiva de los opuestos que parece ofrecer el reino del espíritu, es tan sólo eso, una apariencia. Pues mientras que la conciencia cree que “lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable” es lo real, lo que resulta más bien es “la *experiencia* que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura”¹³³. Se trata de la inmutabilidad configurada en y por la conciencia y no de

¹²⁹ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 180.

¹³⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 129.

¹³¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 129.

¹³² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 130.

¹³³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 130.

la inmutabilidad tal y como es en y para sí misma¹³⁴. “De hecho –dice Hegel-, mediante la *configuración* de lo inmutable [por parte de la conciencia singular] el momento del más allá no sólo permanece, sino que además se afianza”¹³⁵. En último término, el carácter abstracto de esta configuración singularizada de lo absoluto viene determinado por su incapacidad de desplegar el reino de la vida que, en la diferencia, reconoce empero el carácter radical y definitivo de la reconciliación. De ahí viene el que, en una tercera experiencia¹³⁶, la conciencia desgraciada deba reconocer como necesario el papel de la reconciliación y de la síntesis. Pues, ¿cómo podría obviarlo si sólo lo real es absoluto o sólo lo absoluto es real? Abstraída o vuelta sobre sí desde esa primera relación negativa con lo absoluto, la conciencia se relaciona ahora únicamente con lo *inmutable configurado*, con el fin de adquirir una configuración estable y real de la exterioridad objetiva. “En efecto, el *ser uno* de lo singular con lo inmutable es para él, en adelante, *esencia y objeto*, mientras que en concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto y no configurado”¹³⁷. Conforme a un movimiento que se repite a lo largo de la *Fenomenología*, esta nueva forma de relación con lo inmutable figurado consta de un movimiento triple que ahora pasamos a estudiar. Lo importante nuevamente es atender al final de su experiencia, dado que allí la conciencia asume el lado objetivo que determina la coherencia de su experiencia y, por lo tanto, su cumplimiento como modo privilegiado del ser.

Esta nueva forma de relacionarse con lo inmutable configurado permite que la conciencia, incluso desde su primera figura, redefina su relación con el objeto en los términos de una identidad inmediata. La conciencia aparece de entrada como *la identificación inmediata* del pensamiento puro, tan caro al estoicismo, y de la singularidad, en la que el escepticismo tuvo que recaer constantemente en un movimiento no consciente de contradicción. Pero dado que esta identidad es todavía inmediata, es sentimiento y no mediación conceptual, se halla afectada todavía por una contraposición entre la conciencia inesencial y lo inmutable. La imagen de la que se sirve Hegel para caracterizar este nuevo nivel de la experiencia, es la de la conciencia devota medieval. Para ella “lo inmutable absoluto permanece impasible frente a la conciencia, como un más allá que ella confunde con un aspecto de sí misma”¹³⁸. Confunde, pero no realiza por medio de la reflexión y la identificación conceptual. En el profundo recogimiento de su devoción esta conciencia religiosa no logra superar nunca los límites de su profundidad subjetiva, aunque crea –y mantenerse en el ámbito de la creencia es su limitación- estar efectivamente en contacto

¹³⁴ Que atendiendo al orden fenomenológico de exposición se abordará de manera expresa sólo en la penúltima sección de la obra: “La religión”. El vínculo con lo absoluto logrado aquí es el resultado del despliegue de un movimiento unilateral y particular de la conciencia, por eso se trata de una inmutabilidad que lleva el lastre de la contingencia y no de la inmutabilidad absoluta en cuanto tal. Pero, una vez más, se trata de un límite de la exposición y no de un defecto de la conciencia misma.

¹³⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 130.

¹³⁶ Sección que en la traducción de Roses se titula: “La aglutinación de lo real y la autoconciencia”.

¹³⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 131.

¹³⁸ Mámela, Carlos, *La desgraciada reconciliación del espíritu...*, p. 38.

con algo más allá de ella. En realidad ella es más bien la *experiencia de una carencia*, pues su fervor se pierde en medio de un anhelo infinito carente de objetivación. Por eso la equipara Hegel con sentimiento musical y nebuloso que no llega a la verdadera objetivación. No es de extrañar que de esa “nostalgia sentimental” solamente quedara la afirmación de una desesperanzada añoranza por retener lo inmutable en la singularidad sepulcral antaño desaparecida.

Pero en el límite de sus pretensiones puede avizorar un desenlace más propicio a su situación, en el que, renunciando a una aprensión de lo inmutable, tanto en la profundidad de su sentimiento como en la realidad del sepulcro, se dispone a acceder a la verdadera singularidad pensada y universal. En el primer caso seguirá siendo conciencia de la separación con su esencia; en el segundo, identidad en el ser otro, concepto absoluto, y consumación plena del ser que será la comunidad espiritual. Esta realización del ser en el acontecer espiritual de la vida, no consiste sin más en la negación de la realidad objetiva de Dios. Más bien esa realización constituye la presencia de Dios en la tierra. Una fundamentación ontológica al problema del devenir histórico y autocognoscente de la vida, como la que ofrece Hegel, no sólo debe excluir toda apología de la libertad individual –situada por fuera del todo–, sino que también debe desterrar cualquier intento de reivindicación dogmática de la trascendencia divina a la historia y el hombre.

En su pretensión de unificar lo singular con lo universal a partir de su interioridad individual, la conciencia experimenta el desgarramiento de su interioridad. Este esencial retornar del ánimo a una subjetividad desprovista de contenido ha sido la característica de la conciencia devota. Ella no pasa de ser el simple sentimiento de sí misma *Selbstgefühl*, pero nunca el saber de sí misma en lo universal. Ahora bien, la desaparición absoluta de la alteridad supondría el estancamiento de la experiencia, de la que son constitutivos los elementos del en sí y del para sí. Por eso “*el retorno del ánimo así mismo*”, debe considerarse de tal manera que sea, no la individualidad como un informe resonar de las campanas, sino como “un *singular* que tiene *realidad*”¹³⁹. La autoconciencia debe retornar a sí misma desde la exterioridad real y asumida de las oposiciones, ya que sólo de ese modo se realiza como verdad de la vida. Además, de ese modo considera al espíritu como es realmente debido a que él es más real y verdadero cuando mayor es la oposición desde la cual retorna a sí mismo. Pero esta operación necesaria de la autoconciencia, en virtud de la cual se determina como la independencia real, encuentra un obstáculo en la composición dual que le muestra el objeto de la experiencia religiosa. Esta realidad “solamente de una parte es nula en sí, mientras que de otra parte es un mundo sagrado”¹⁴⁰. Por esta razón, la anulación de las cosas sólo puede proceder de lo inmutable que concede las cosas *abandonándolas* para el goce de la conciencia. En

¹³⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 131.

¹⁴⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 134.

esta operación la autoconciencia llega al tope del desdoblamiento, ya que entiende que su obrar procede de capacidades y fuerzas que no le pertenecen pues son un *don divino*. Pero el reconocimiento de la unidad y de la reconciliación con Dios no se logra de este modo. Se da ciertamente un paso decisivo hacia ese reconocimiento cuando en la acción de gracias la conciencia transfiere la esencia de su operar al poder absoluto que es el más allá trascendente, negándose así la satisfacción de su independencia. La humillación que proviene de esa acción es esencial para su reconciliación con Dios. Recordemos que de una actitud de sumisión parecida devino *para nosotros*, a través del esclavo y de su trabajo formativo, la conciencia de la libertad que corresponde al pensamiento en la formación cultural. Sólo que la conciencia religiosa que aquí analizamos adquiere “la *real* satisfacción de este sentimiento, ya que *ha sido* apetencia, trabajo y goce”¹⁴¹, y muestra que para ella esa entrega no tiene ninguna importancia. Así, recae en el “*extremo de su singularidad*” excluyente.

Al ingresar en la conciencia desgraciada, la duplicación de la conciencia en sí misma se tornó esencial para la realización del concepto de espíritu. Aunque los diversos estadios de esta conciencia han consistido en su incapacidad para realizarlo, mostrándose en cambio, como la certeza de sí misma que no puede ser en y para sí misma. La tentativa de mantener juntos los elementos que la constituyen en verdad y de la que espera obtener el sentido pleno de su experiencia, resultaron en el desdoblamiento de una conciencia que se sabe separada siempre de la universalidad. Ello ocurrió con la intimidad del recogimiento devoto y la limitación de su individualidad introspectiva; también en la conciencia piadosa que se guarda para sí los frutos de su trabajo, mostrando así la falsedad de su entrega. En el caso de ese falso pietismo, lo importante es sostener que la falsedad de su resultado consiste en el engaño que puede producir en la entrega, y no en la renuncia misma que es de hecho la salida a este meollo existencial. El lugar de la verdadera renuncia está en la conciencia ascética que al anular su más propia singularidad, deviene por fin conciencia universal. La conciencia tiene la certeza de haber enajenado en verdad su yo y de haberlo convertido en una cosa. Pero, ¿cómo se produce esta enajenación? En contraste con la inmediatez del recogimiento devoto y del goce del alma piadosa, Hegel sostiene que una relación entre lo singular y lo universal es posible y llega a ser real, solamente bajo la determinación de una estructura silogística:

El intento de la anulación inmediata de su ser real se lleva a cabo por *mediación* del pensamiento de lo inmutable y acaece en esta *relación*. ... Esta relación mediata es, por tanto, un silogismo en el que la singularidad, que empieza fijándose como opuesta al *en sí*, sólo se halla en conexión con este otro extremo por medio de un término medio¹⁴²;

y puesto que este término medio debe ser él mismo una esencia consciente, la pretendida unidad del asceta con el absoluto es posible sólo a través del consejero espiritual. Por medio de éste la conciencia opera una renuncia absoluta de su voluntad y de los frutos de su trabajo. De su voluntad, porque está dispuesta a acatar

¹⁴¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*..., p. 135.

¹⁴² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*..., pp. 136, 137.

“una decisión ajena”, precisamente la del consejero que así lo exonera de toda culpa determinando lo que es y no es justo. Y de los frutos de su obrar, por cuanto es capaz de renunciar verdaderamente a la independencia que se le confiere, aceptando representaciones y expresiones que para él carecen de sentido, y a la propiedad externa que es el producto de su trabajo, en parte en donaciones y en parte en ayunos.

Por medio de esta renuncia de sí misma la conciencia del asceta adquiere la certeza de haber enajenado su yo, y de haber alcanzado una identidad con la cosa que ahora es producto de su actividad objetivante. El objeto que de este modo llega a ser en su totalidad es en sentido pleno un mundo. Y es como este objeto que puede abrirse la realidad posterior de la razón. De momento señalemos que la palabra “mundo” tiene una significación especial en la consideración del objeto, lo simplemente en sí o esto sensible del inicio, pues señala la transformación progresiva que se ha venido desarrollando en el ente a través del enriquecimiento progresivo de las diferentes categorías de la autoconciencia. Marcuse señala cómo la palabra mundo, refiere no sólo el carácter de totalidad que adquiere el objeto por medio de la abnegación ascética, sino de forma más esencial al modo en el que la objetividad ha llegado a ser a través del trabajo y la vivificación humanos: “Sólo el ente apetecido y trabajado puede “soportar” la autoconciencia: la tiene como realidad *suja* y se es realidad en ella”¹⁴³. Así, por medio del asceta la vida adquiere el terreno para la realización de su determinación ontológica consistente en ser lo omnipresente y el *médium* por el que la universalidad de lo que es, es realmente; para después devenir en la unidad del sí mismo de las oposiciones. En conclusión: sólo el mundo “descubierto y entendido, vivificado por la autoconciencia, puede suministrar el terreno de la consumada unidad de la autoconciencia en el ser otro.

Señalemos algo de vital importancia para justificar la aproximación de lectura que nos proponíamos al inicio de esta figura, y que contraponíamos a las interpretaciones que acentuaban de una manera radical la presencia de la desgracia como principio actuante y estructurador de la obra. A través de la entrega total y consumada del asceta, la singularidad llega a reconocer que está por encima de su singularidad única y contingente y que, en cuanto tal, está en condiciones de “desprenderse también *en sí* de su desventura”¹⁴⁴. Y una tal superación de la desgracia en la unidad de los opuestos, aunque sólo sea en sí o para nosotros, sólo podría llegar a ser posible en este miembro inferior de la dialéctica, a la luz de una interpretación que –como la nuestra– sea capaz de captar la única identidad absoluta que se prolonga y escinde en la totalidad de sus miembros conservando en ellas su mismidad: precisamente la esencia independiente de la vida.

Hegel pone inmediatamente un límite al alcance de estas consideraciones, señalando el aspecto negativo y parcial alcanzado en la síntesis del asceta con lo inmutable. La mediación que se produce en él es todavía una

¹⁴³ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 262.

¹⁴⁴ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu...*, p. 138.

mediación exterior no producida en virtud de su sí mismo, sino de una conciencia externa frente a la cual se muestra dependiente. Precisamente porque la voluntad universal adquirida es una voluntad que no es por sí misma, cae por fuera de la conciencia: “*para ella*, su voluntad deviene, evidentemente, voluntad universal que es *en sí*, pero *ella misma no es* ante sí este *en sí*”¹⁴⁵. No niega Hegel que nos movamos en el elemento de lo absoluto o de la reconciliación, pero en cambio sí señala cómo tal identidad se halla en este nivel configurada a partir de una mediación silogística todavía imperfecta. Solamente para nosotros lo universal no cae sencillamente fuera de la conciencia, de manera que, de momento, y pese al alcance definitivo de su renuncia, ella debe lanzarse al mundo en busca de la verdad de su certeza, aún vacía y rota, de ser universal en su singularidad. De esto se desprenden dos últimas consideraciones: primero, si bien nosotros asistimos al cumplimiento de la vida como medio universal del ente, necesario para el cumplimiento de la verdad de la vida como esencia espiritual o identidad en el ser otro, la autoconciencia sólo surge por ahora como nueva figura de conciencia. Segundo, esta nueva figura de conciencia es la razón, y no, como lo anuncia la introducción de la conciencia desgraciada, “concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia”.

1.3. La dialéctica de la Razón en la perspectiva de lo absoluto

Retomemos brevemente el hilo de la anterior argumentación para garantizar el vínculo con la presente sección y para hacer claro el curso del pensamiento que hemos seguido en esta investigación, que, conforme a la noción de ser originariamente puesta, como unidad unificante en todo ser otro, tiende siempre, y en aras de un consecuente sistematismo, a articular de forma equiparada, y cada vez de forma más concreta o enriquecida, los diferentes elementos en tensión de todo el proceso fenomenológico que constituyen conjuntamente sujeto y objeto. Para constatar esto apelamos a tres momentos centrales de la marcha anterior. El primer momento decisivo es el pensamiento al que arriba el siervo tras haber sido arrancado de su pura interioridad vacía por medio del miedo y del trabajo. En este momento, recordemos, el “indiferenciado ser en sí” adquiere el sentido preciso de no ser un dato simplemente opuesto con respecto al sujeto, sino, en “unidad indivisa, mi ser para mí”. Pero esta afirmación, todavía muy preliminar del idealismo hegeliano, debía aún justificarse en el desarrollo y movimiento del ser objetivo como condición para la afirmación de la autonomía y la libertad de la autoconciencia. Este es el segundo momento que Hegel recoge bajo el título *Libertad de la autoconciencia*. Se trata, en efecto, de reconducir a la conciencia hasta la efectividad del mundo, y de permitir con ello que la aprensión interior de su subjetividad, todavía inmediata para el siervo, devenga universalmente objetiva. Por eso, este trayecto, que en su momento permitió una valoración positiva de las figuras de la libertad, recorre un camino que, desde la subjetividad aislada del estoico arriba a la conciencia ascética, ya en condiciones de adecuarse a la

¹⁴⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 138.

universalidad concreta de su saber, tras haber pasado ya por el movimiento contradictorio y oscilante del escéptico. Pero conforme a un mecanismo, ya varias veces empleado por Hegel, la identidad parcial a la que ahora amanecemos se ve resentida por una sustancialidad inmediata, que deberá superarse hasta alcanzar la realización concreta del espíritu: el único capaz de salvaguardar la unidad de la reflexión a pesar de la máxima contradicción de las autoconciencias opuestas. Esto es importante, no sólo porque señala la incapacidad de la razón para realizar el ser pleno de la vida espiritual, pues, como veremos, es en “el concepto de la [obra] de la [cosa misma] como [hacer de todos y cada uno]” donde se alcanza “la [esencia espiritual] como verdad de la vida”¹⁴⁶, sino porque, algo relacionado a lo anterior, marca la particular diferencia de la *Fenomenología* con respecto a otras obras posteriores de Hegel, que harán tan difícil la ubicación de la obra de 1807 dentro del sistema hegeliano¹⁴⁷.

Pero, ¿en qué consiste la escisión, todavía reinante en el terreno de la razón? Hegel lo explica al terminar de caracterizar la mediación silogística, todavía imperfecta, realizada por el consejero espiritual: “Este término medio es la unidad que encierra un saber *inmediato* de ambos [Dios y hombre] y los relaciona entre sí”¹⁴⁸. En razón de esta immediatez, la unidad alcanzada aquí no puede ser el fundamento del verdadero idealismo absoluto –el suyo por su puesto–, sino tan sólo una aseveración dogmática que afirma la identidad plena del yo consigo mismo pero sin lograr desplegar las determinaciones interiores del concepto que son esenciales en el proceso de esa identificación. En la razón la conciencia llega a saberse como toda la realidad, pero sin poder desarrollar aún todo el contenido mundano del yo en la rica multiplicidad de su ser. Esta afirmación se sienta como vana y vacía, si no reconoce todo el desarrollo que conduce hasta ella. Por tal razón, Hegel critica el seudoidealismo de la reflexión –para retomar una expresión del ensayo titulado *Crear y saber*– en el que todavía están presos Kant y Fichte, pues, aunque puede sentar como principio absoluto de la filosofía la identidad inmediata de sujeto y objeto, no llega nunca, según su principio, a constatar la legalidad y la justificación el mismo en el movimiento mismo del saber.

En el escrito que acabamos de nombrar, Hegel intenta ver cómo la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* y, correspondientemente, de la apercepción trascendental en Kant, tiene que ver con una verdadera idea

¹⁴⁶ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 262.

¹⁴⁷ Este es el caso de la *Propedéutica* y de *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En ambas obras, en efecto, el camino de la conciencia puede terminar con la razón porque con ella ya se ha alcanzado el todo. En la *Enciclopedia*, por ejemplo, se concluye el camino de la experiencia de la conciencia con la razón, pero no para dar paso a la ciencia propiamente tal –como sucede en la *Fenomenología*–, que en el sistema general debe ser la introducción y la primera parte, sino para abrir campo a la psicología, la cual debe concluir la exposición de la primera sección de la filosofía del espíritu dedicada al estudio del espíritu subjetivo. De manera tal que en esta última obra, el ámbito del pluralismo de la subjetividad espiritual, tan característico del capítulo IV de la *Fenomenología*, queda postergado al terreno más específico del espíritu objetivo. Cf. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, § 482, 513 y 572.

¹⁴⁸ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu...*, p. 143. Las cursivas son nuestras.

especulativa, por cuanto es expresión de la identidad originaria de lo heterogéneo: “Esta originaria unidad sintética –dice Hegel- no tiene que concebirse como producto de contrapuestos, sino como identidad en verdad necesaria, absoluta y originaria de contrapuestos”¹⁴⁹. La idea hegeliana de un principio verdaderamente racional en la filosofía de Kant, y ya no simplemente intelectual como se dice en ese escrito, se extiende en la *Crítica del juicio* a la idea de un *intellectus archetypus* en el cual “posibilidad y realidad”, “concepto e intuición”, “las partes y la totalidad”, son realmente uno. Esta particular interpretación de la filosofía permite afirmar que “nos encontramos incluso con una construcción *kantiana* de aquello que Hegel denomina el principio de toda filosofía (la identidad de sujeto y objeto) y en el inicio del conocimiento infinito en cuanto *sistema rationis*”¹⁵⁰. Aunque una injustificada predilección Kantiana por el polo de la subjetividad, dice en el mismo contexto Hegel, no haya permitido que aquél haya podido desarrollar en sentido pleno ese principio sintético. La consabida identidad de sujeto y objeto, en efecto, es situada por éste en la apercepción trascendental, es decir, en la esfera de la conciencia subjetiva; por ello mismo, queda todavía por fuera de ella un resquicio de incognoscible objetividad, la *cosa en sí*. De ahí que sea sólo el concepto abstracto de razón el reivindicado por ese falso idealismo; una razón reducida de hecho a entendimiento, y condenada al mundo de los fenómenos. Esta es la razón por la cual este idealismo, es decir, la certeza de la conciencia de ser una con el objeto, aparece en la sección de la razón como una simple figura de la conciencia, mucho más concreta, eso sí, que las anteriores, pero todavía imperfecta por cuanto no es la identidad de la vida que es el proceso de saberse a sí misma en y por ese mismo desdoblarse.

Sin embargo, esta nueva figura del saber o la razón, es descrita por Hegel en los términos de una unidad cooriginaria de sujeto y objeto; a esto se debe el que la designe con el nombre de *Categoría*, la cual implica que “autoconciencia y ser son *la misma esencia, la misma*, no en la comparación [o en su vínculo externo], sino en y para sí”¹⁵¹. Esta es su característica esencial y también lo que la diferencia de las anteriores secciones de la obra. Sólo la razón –observadora y activa- se mueve en el “elemento de la categoría [de la unidad teórica de pensamiento y de ser]”¹⁵² y, gracias a ese elemento, al fin de su observación ella puede descubrir que “su *objetividad* solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia es *la autoconciencia misma*”; aunque debe mostrarse también como razón activa, ya que el *mundo* de la observación, mundo que ella se representa como *suyo*, lo encuentra otra vez de forma inmediata y no como concepto, como devenir mediatizado y como historia.

Hegel señala cómo en Kant la categoría no ha recibido un tratamiento adecuado, pues, por un lado, y a pesar de la unidad conceptual a priori que ella representa, es dividida por éste en doce, y, por el otro, al hacer

¹⁴⁹ Hegel, G.W.F, *Creer y saber...*, p. 35.

¹⁵⁰ Lugarini, Leo, “La refutación hegeliana de la filosofía crítica” en: Hegel, G.W.F, *Creer y saber...*, p. 62.

¹⁵¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 145.

¹⁵² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 208.

reaparecer tal unidad en el polo unilateral de la conciencia, necesita del esquematismo de la imaginación para empalmar con el mundo. La categoría representa en Kant la certeza de la conciencia de ser toda verdad al mismo tiempo que la imposibilidad de superarse en cuanto tal certeza¹⁵³. De ahí que el proyecto hegeliano consista en un desarrollo consecuente de esta importante noción kantiana. Segura de que sus determinaciones son también objetivas y de que las determinaciones de la esencia de las cosas son también determinaciones del pensamiento¹⁵⁴, es decir, de que en el mundo no es sino un reflejo de ella misma, la autoconciencia se lanza ahora al mundo para garantizar la verdad de su certeza. Lo que en el idealismo anterior, en el mal idealismo según la expresión de Hegel, es una aseveración aún sin justificar, en el idealismo absoluto, que es tanto subjetivo como objetivo, es una verdad mediata y plena, realizada por la ciencia renacentista y por la historia: “En un pueblo libre -dice Hegel- se realiza en verdad la razón”¹⁵⁵.

Ahora bien, si la realización histórica y solamente histórica de la ontología de la vida, ha quedado señalada antes por la necesidad del reconocimiento espiritual de las subjetividades contrapuestas en la historia, y, aquí, más determinadamente, por la noción preliminar de “pueblo libre”; esta tesis queda aplazada para un desarrollo posterior de la *Fenomenología*. La historia, como verdad de la infinitud, se encuentra precedida en esta obra por la sección todavía limitada de la “razón observadora”. Pero con lo anterior no sólo queda descubierto el elemento requerido para una completa verificación de la vida en su verdad y autoproducción ontológica –para emplear una expresión de Marcuse–, esto es, como *Esíritu*, sino que se determina el terreno en el que debe ser juzgada toda ciencia de la naturaleza amparada en un comportamiento meramente observador. Al quedarse en el terreno de la representación, la conciencia racional observante no se encuentra como lo que realmente es, como concepto. En realidad, dice Hegel, hallará el órgano como el que ella se descubre, pero no lo tomará por el lado de hacer el amor [o como la actividad conceptual en la que ella consiste], sino por el lado del estar meando. De ahí que la autoconciencia que tiene la certeza de ser toda la realidad necesite un saber superior al de la observación que, más allá de las representaciones, realice la negatividad conceptual que ella representa en un sentido práctico¹⁵⁶. Pasemos a analizar entonces de manera muy sucinta la figura de la razón observadora que, como queda dicho, tiene interés para nosotros sólo en la medida en que nos abre a la dimensión histórica de la vida que se realiza como espíritu.

¹⁵³ Son justamente las consecuencias funestas de esta subjetivización del saber las que Hegel se propone subsanar por medio de una apertura histórica de la dimensión ontológica de la vida. Dichas consecuencias son principalmente dos. Primero, ubica al absoluto por encima de la razón haciéndolo objeto de una fe carente de contenido; y, segundo, se convierte en la expresión sistemática de una “abstracción intelectual” confinada así a objetivar la disociación entre la subjetividad moderna y sus objetivaciones históricas y sociales. Cf. Retrepo, Luis A, “Comentarios a Creer y Saber de Hegel” en: *Universitas Philosophica*, No. 2. Bogotá, 1984, p. 22.

¹⁵⁴ Cf. Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, § 439, p. 482.

¹⁵⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 210.

¹⁵⁶ Cf. Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo V”..., p. 1023.

Al surgir inmediatamente como unidad del pensamiento y del ser, la razón buscará la verdad de su sí mismo en la realidad inmediata del mundo. Desde luego ella es unidad dialéctica del yo y de la realidad, ella es el movimiento de separarse y de reencontrarse en la naturaleza, pero al surgir inmediatamente, como instinto dirá Hegel, “su objeto no es todavía la razón como tal”. Por eso la razón observante o fenoménica, de momento no busca experimentar sino “*la esencia de las cosas como tales*”¹⁵⁷. El análisis comienza con el estudio muy primario de la descripción y clasificación de las cosas. Con la descripción la conciencia opera una universalización del simple ser sensible y singular. Es una labor de universalización muy pobre, pues no contiene “aún el movimiento en el objeto mismo”. La razón se empeña entonces en buscar los signos distintivos de los entes; yo no es descriptiva, sino razón clasificatoria de géneros y especies. Pero surge inmediatamente una restricción que demuestra la complejidad de un tipo semejante de ciencia. Lo que se debe conocer es lo esencial de las cosas, el ser para sí de las cosas que permite su distinción con respecto a la “universal continuidad del ser”. Esta ciencia clasificatoria, dice Hegel, debe expresar “el sistema de la naturaleza misma”. Pero mientras que el propio animal se distingue, por sus garras y dientes por ejemplo, las plantas expresan los límites de la individualidad, haciendo imposible cualquier tipo de clasificación. Lo que queda ya no es el ser quieto y aislado en su diferencia con respecto a lo otro, sino más bien “*el ser en relación*”. En su incapacidad para expresar el orden *ideal* de la naturaleza, es decir, no realizado por ella, la ciencia que clasifica se convierte en una ciencia de *leyes*. Lo que tenemos no es una ciencia de las determinaciones concretas y contrapuestas sino, muy al contrario, una ciencia que expresa el vínculo de las determinaciones entre sí. Esta naciente ciencia de las leyes “purifica la ley y sus momentos para elevarlos a la forma conceptual”, sólo que el universal ya no es como era anteriormente: una “imagen estable del fenómeno inestable”, sino el reflejo móvil y dinámico de la misma naturaleza. Pero la ley debe ser también unidad y retorno desde el ser otro, debe expresar la vida y todas sus determinaciones. Por eso la observación experimental de la ley cobra por ahora la determinación de ser observación de lo *orgánico*. Pues, “lo orgánico -sostiene Hegel- es esta fluidez absoluta en que se disuelve la determinabilidad mediante la cual sería solamente *para otro*”¹⁵⁸. Pero, como ya es habitual, una nueva restricción endosada por Hegel a una conciencia todavía instintiva, mantendrá a la conciencia en los límites de la observación y, por lo tanto, de la formulación exterior de leyes. Este nuevo tipo de ley enuncia la relación entre lo orgánico y lo inorgánico. La ley debe expresar la relación entre el ser vivo y los elementos de la naturaleza. La necesidad del ser orgánico perfectamente reflejo en sí contrasta inmediatamente con la contingencia de una naturaleza estéril y muerta. El poder de lo orgánico es avasallador al igual que la

¹⁵⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 149. Con esta caracterización provisional Hegel deja muy bien sentada la diferencia que existe entre la razón en cuanto simple sección del desarrollo fenomenológico, y la razón en cuanto es en y para sí. Atendiendo a esta clara diferencia, Hyppolite opta por denominar, en su ya mencionado libro, la sección en cuestión con el título de: “La razón en su aspecto fenomenológico”. Cf. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 195.

¹⁵⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 156.

omnipresente fuerza de la vida que destruye toda interrupción; por eso reflexiona en sí mismo toda determinación, cualquiera que ella sea. Lo orgánico “es cabalmente aquella esencia natural en que la naturaleza se refleja en el concepto, y los momentos desdoblados en la necesidad, una causa y un efecto, algo activo y algo pasivo, se aglutinan en una unidad”¹⁵⁹. Lo orgánico es “el fin real mismo”, o el resultado que es tanto el principio como el término que lo actualiza o, dicho de otra forma, lo que se *conserva* a sí mismo y permanece idéntico en su devenir. Esta interpretación de la finalidad, que también es la vida y el concepto absoluto, posibilita y justifica aquí una lectura sistemática y ontológica, pues recalca el carácter circular y necesario de todo proceso tomado en su totalidad. “De tal manera, –acierta Kojève- la filosofía “absoluta” o lo verdadero, en el sentido estricto del término, no puede aparecer sino en forma de descripción *circular* de la Dialéctica real tomada en su totalidad”¹⁶⁰. Una precisión bastante particular como para provenir de una interpretación marxista de la *Fenomenología*.

Con el concepto de fin, como el nuevo objeto de la conciencia racional, hemos superado la contingencia que el entendimiento encontraba en la naturaleza. De hecho, como muestra Kant en la *Crítica del juicio*, ese concepto de fin es “para el uso de experiencia de nuestra razón una máxima absolutamente necesaria”¹⁶¹, pues, apelando tan sólo al sistema total de las causas eficientes, el único “*nexus effectivus* en la naturaleza”, la indeterminación que ofrecen los diversos organismos de la naturaleza no encontraría una explicación razonable. Ésta, “considerada como mero mecanismo, se hubiera podido formar de mil otras diferentes maneras, sin tropezar precisamente con la unidad de semejante principio”¹⁶²; aunque la razón de ello, precisamente la de un *nexus finalis*, se centre *a priori* sólo fuera de la naturaleza. Así, mientras nosotros reconocemos el concepto de fin como la esencia de lo orgánico, para la conciencia, que en esta experiencia asume el pensamiento de Kant como el suyo mismo, ese concepto se presenta como el pensamiento “totalmente liberado de la naturaleza necesaria”, y que se mueve por encima de ella. Ahora bien, el concepto de fin no sólo está más allá de la naturaleza, ya que nosotros tampoco “podemos pensar y hacemos concebibles de modo alguno la finalidad”¹⁶³, más que en la representación de un entendimiento arquetípico *que no es el nuestro*.

Amparada como está en el pensamiento kantiano, es decir, en la negación del concepto de fin como esencia de la naturaleza en sí misma, la conciencia observante atribuye al primer momento –el fin mismo- la simple y estática denominación de lo interno, y al segundo momento –la naturaleza- la de lo externo, y busca un nuevo tipo de ley que exprese la necesidad externa de los términos. Ella, en efecto, sólo acierta a decir: *lo externo es expresión de lo interno*. Pero esta actitud va en contra de la naturaleza de lo orgánico que es la de “mantenerse a sí

¹⁵⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 158.

¹⁶⁰ Kojève, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Leviatan, Buenos Aires, 1982, p. 21.

¹⁶¹ Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1995, p. 376

¹⁶² Kant, Immanuel, *Crítica del juicio...*, p. 328.

¹⁶³ Kant, Immanuel, *Crítica del juicio...*, p. 378.

mismo en relación con otro”, esto es, en la vida. Por eso es el prelude del destino funesto de una conciencia observadora que, sin poder ignorar la determinación específicamente teleológica del organismo, la yerra conceptualmente de forma sistemática al situarla más allá de él¹⁶⁴. Para la conciencia, lo interno –que tiene un ser externo para la observación- de lo orgánico, que como se verá es lo orgánico propiamente tal, tiene tres momentos. La *sensibilidad* expresa la función reflexiva del organismo. La *irritabilidad* la capacidad de dirigirse hacia otro. Y la reproducción, que es la unión de ambas, es tanto actividad como fin en sí o como género. Estos tres momentos del género que son, aunque en un nivel diferente, los tres momentos estructurales de la exposición sistemática: “en sí”, “para sí” y “en y para sí”, encontrarán una expresión más adecuada en las formas humanas de la cultura, pues solamente el espíritu –el fin o la infinitud por antonomasia- puede devenir, en su absoluto ser otro, idéntico consigo. La verdad de la vida es pues la vida humana. Y no, como cree la conciencia que observa, la naturaleza, capaz de ofrecer simplemente un reflejo parcial y externo del concepto absoluto.

Es esta fluidez autoproducida y circular del concepto la que se estableció desde un principio como la noción privilegiada del ser, y en virtud de la cual, según sea el nivel de realización de esa misma dialéctica, se juzgan los límites y alcances de toda experiencia de la conciencia. Pues bien, es con miras a ese elemento originario, en el sentido ontológico del término, que Hegel critica esta ciencia de la observación, empecinada simplemente en encontrar las relaciones externas de las funciones del organismo, anteriormente separadas por la observación. Este tipo de ciencia se queda con una relación externa o cuantitativa de las determinaciones naturales, sin alcanzar todavía la fluidez infinita que es propia del concepto. Lo que aquí se critica no es solamente el tipo de filosofía de la naturaleza que reduce el devenir a una realidad permanente, la de Schelling por ejemplo, sino, en mayor o menor medida, toda filosofía o tipo de ciencia que pretenda expresar adecuadamente lo absoluto en la naturaleza¹⁶⁵. Esta razón hace espurio el esfuerzo de las leyes por encontrar una relación necesaria y cualitativa entre los momentos respectivos del interior orgánico y de los sistemas anatómicos externos. Lo externo es expresión de lo interno ahora en el sentido de que se ha producido una identificación dialéctica de los momentos de la ley, y no en cuanto uno es tan sólo la relación externa con respecto al otro: hemos “captado el pensamiento mismo de la ley”¹⁶⁶. Pero por principio la ley no es pensamiento sino observación, no es concepto

¹⁶⁴ Cf. Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo V” en: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 1022.

¹⁶⁵ Cf. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 227.

¹⁶⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 169. Mostar la sistematicidad de la obra de 1807 ha exigido la doble tarea de identificar, tanto la presencia estructural y articuladora del concepto absoluto desde el mismo inicio, como los momentos decisivos en que esa misma estructura conceptual se escapa a la conciencia que hace la experiencia de su objeto; sin los cuales la necesidad misma del recorrido carecería incluso de sentido. Pues bien, aquí se presenta un nuevo motivo en el que la conciencia, a pesar de tenerse a sí misma como concepto existente, termina por ignorarse nuevamente –el motivo real de esta constatación inadecuación lo conocemos sólo nosotros capaces de anticipar el espectro de la intersubjetividad espiritual como verdad del ser-. Lo mismo sucedió al final del Cap. III, en el que la conciencia no se reconocía en el concepto de la infinitud, incluso cuando ese concepto ya era una realidad clara y patente para nosotros. La conciencia que es por naturaleza

sino fijación, y es por eso que la conciencia tiene que atenerse nuevamente a la relación indiferente o sin intercambio necesario de las determinaciones. Se ocupa ahora de lo externo de lo interno, así como antes se ocupó de lo interno de lo externo en el ser orgánico. La conciencia se ve en la exigencia de determinar con mayor precisión la relación existente entre lo orgánico y lo inorgánico en la ley, ya que, como se mostró antes, en el examen de lo interno, lo externo desaparece en lo orgánico que es la “relación universal y libre” con respecto a él. De ahí que lo orgánico aparezca como el término medio que pone en relación el ser para sí –reflejo- y el ser en sí –externo-. Esta relación se expresa como el proceso real e *indiferente* de la vida y de los seres vivos. Pues, “a este río de la vida le es indiferente cuál es la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas”¹⁶⁷ o, de forma aún más contundente, “la naturaleza no tiene historia alguna”.

En este sentido quizás podría hacerse una gradación de los seres vivos, atendiendo a las relaciones entre las propiedades de los mismos. Pero en el ser inorgánico, que es el exterior del orgánico, las propiedades están yuxtapuestas unas con respecto a otras, son diferencias indiferentes, por eso una génesis ideal de los cuerpos, un sistema general de la naturaleza, resulta imposible para Hegel. El verdadero sentido del ser en cuanto conceptuar, que representa siempre tanto un escindir-se como un permanecer idéntico en la escisión, se cumple solamente en la conciencia, que es el concepto o género *para sí*. Por eso la filosofía de la naturaleza que caracteriza aquí nuestro filósofo, solamente puede tener sentido dentro de un sistema que, sin prescindir del “juego múltiple y variado” de la vida, sólo se realiza de forma acabada y definitiva en el tránsito a la acción creadora, que significa el hombre en las relaciones concretas con su mundo *histórico*. Con miras a esta esencial determinación que está por realizarse aún, Hegel describe el ser de la vida orgánica del siguiente modo:

No es el género que en su elemento carente de diferencias [pues es la estructura del automovimiento que se conserva en sí misma mostrando la evanescencia de todos los ingredientes que la componen] se separase él a sí mismo y se moviese él a sí mismo, y que en esa contraposición respecto así mismo permaneciese a la vez no diferenciado [no distinto de sí] [eso sería la autoconciencia]¹⁶⁸.

La vida orgánica no es la universalidad que se tuviese ella a sí misma por contenido y quedase ahí para sí. Su singularidad, su ser para sí, es en sí universal o es género. Entre esta *interioridad* y la realidad, la figura o número, se presenta, no obstante, lo universal determinado, la *espevie*. Pero ésta se muestra como la figura independiente,

conciencia de un objeto, que es representacional, no empieza siendo ella misma la estructura unitaria del concepto, en la que, sin embargo, la conciencia consiste desde siempre; aunque, por lo demás, esa verdad se muestre como la fuerza *entelequial* del todo: “La necesidad se halla oculta en lo que acaece y sólo se muestra al *final*, pero de tal modo que en este final se muestra precisamente que dicha necesidad ha sido también lo primero”. Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 159. Esto, y la afirmación de que la pura negatividad –expresada como la escisión de sujeto-objeto que marca todo el recorrido fenomenológico- resulta insuficiente en sí misma para dar un sentido y significación plenos a la conciencia experiencial, significan exactamente lo mismo.

¹⁶⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 172

¹⁶⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 406.

en la que el género no es la *negatividad* que, como la simplicidad quieta, recorre a un mismo tiempo las partes simples y universales de su composición. Como tal sería conciencia, pero la naturaleza es simplemente el tránsito indiferente de un lado a otro, en el que la especie “designa más bien la indiferencia y la libertad de lo universal y lo singular lo uno con respecto a otro”¹⁶⁹. En la naturaleza están presentes sin duda los elementos de la universalidad y la singularidad, pero lo están como extremos de un silogismo muerto y sin movimiento. El ser viviente no es en su singularidad real, al mismo tiempo, universal. La vida universal se expresa en individuos singulares que son el género en sí y no para sí. En un lenguaje que Hegel empleará después, podríamos decir que la naturaleza sólo expresa la diferencia cuantitativa y no la cualitativa de la vida, consistente en alcanzar la unidad del sí mismo a través de una superación constante de la alteridad, es decir, en ser la autorreferencia infinita o *ser-para-sí* que expresa únicamente la vida *humana*¹⁷⁰. El hombre, en efecto, es la verdadera *singularidad universal* que tiene en “su ser allí objetivo como historia del mundo” el sistema total de las configuraciones de la conciencia. Por eso la historia humana tiene una inteligibilidad autónoma adecuada que expresa en ella la naturaleza inmanente del todo, mientras que la naturaleza es simplemente el ser pasado de la idea. Y es justamente esta naturaleza autoconsciente del absoluto la que conlleva a mantener en una unidad diferenciada –que no anula la alteridad- las dimensiones de la vida absoluta y del hombre. Expresados en su separación, tanto Dios como el hombre no son más que dos abstracciones vacías, pero, pensados en su unidad diferencial, representan el esfuerzo ontológico y dialéctico de la razón por sentar las bases de un férreo inmanentismo.

Una insuficiencia semejante en la consideración de la vida fue la que posibilitó en el capítulo IV la emergencia de la autoconciencia en tanto que *verdad* de aquélla. Pues bien, la autoconciencia racional realiza nuevamente el tránsito desde la observación de la naturaleza –incapaz de expresar de forma adecuada la esencia espiritual- hasta la observación de la autoconciencia pura, que es “el concepto libre” o “el concepto existente como concepto”, en donde, como ya hemos insistido, se realiza por fin la ontología absoluta de la vida explicada desde los mismos inicios de la obra. No obstante, antes de señalar las insuficiencias de este nuevo objeto, ancladas en la actitud todavía observadora de la conciencia, nos gustaría hacer una nueva consideración en torno a la necesaria naturaleza autoconsciente del absoluto, descrita antes en los términos del *inmanentismo*. Pues, si por una parte es en el devenir histórico de la conciencia como se fundamenta la libertad constitutiva del todo, de otra, esa negatividad fundamental –dialéctica o histórica- está determinada por el *télos* inmanente de la vida –de dios- que funge desde el principio como el eje articulador y estructurador de la obra de 1807. Por eso, y pese a que el problema de la posibilidad de la libertad “ha sido siempre –como afirma Robert Pippin- extremadamente

¹⁶⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 177.

¹⁷⁰ Cf. Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, § 95, p. 197.

controversial¹⁷¹, resulta insuficiente la explicación que circunscribe ese problema al ámbito restringido del “progreso” y la “libre creación” histórica por parte del hombre, pues, así comprendido, éste no sería más que simple “negación “revolucionaria” de lo dado¹⁷²”.

Retomemos el hilo de la anterior argumentación. La observación se dirige a la individualidad humana segura de que en ella podrá adquirir la verdad de su certeza de ser toda la realidad; de adquirir su verdad como *médium* universal y omnipresente del ente, y de realizar, en definitiva, sus determinaciones fundamentales. Pero la observación se caracteriza precisamente por su incapacidad para realizar este fin. Ella distingue un interno y un externo y los considera dos realidades concretas e independientes y, sobre la base de ese principio parcial, busca después relaciones externas expresadas en leyes. Pero la naturaleza misma de la vida y del pensamiento se resiste a ese tipo de fórmulas, por eso la conciencia debe pasar de la observación –de la fijación estática- a la actividad –movimiento autoproducido-, en la que el *haver* -“circular” y “colectivo”-, como todavía veremos, se muestre al fin como el acaecer esencial de la vida en lo que realmente es: infinita autoigualdad en el ser otro. Así, mientras que la razón no ha conceptualizado al mundo como acción real suya, permanecerán indiferentes tanto “el mundo *en sí* presente” como “la individualidad que es *para sí*”. El argumento no está encaminado, entonces, a falsear solamente al tipo de saber psicológico que se empeña en un estudio del hombre a partir de sus simples relaciones exteriores, el que estudia el influjo que ejerce el medio ambiente sobre hombre por ejemplo, sino, en menor o mayor medida, a todo tipo de saber que no tiene por fundamento la *praxis* humana.

La razón anterior es la causa de que la fisiognómica y la frenología que pasamos a estudiar –dos pseudociencias muy reconocidas en la época de Hegel, empeñadas en un conocimiento del hombre a partir de su realidad más inmediata y externa, el *cuerpo*- reciban un tratamiento tan despectivo y satírico en este lugar de la *Fenomenología*. Con todo, el interés de esta actitud científica *universal* u observadora continúa siendo lo “externo es expresión de lo interno”. Pero una distinción tan tajante muy pronto muestra su falsedad, y la necesidad de impulsar la dialéctica a un nivel superior. Por ejemplo, la *fisiognómica* de Lavater busca un conocimiento de la interioridad humana por medio de las expresiones corporales. El sentido esencial de la crítica hacia esta ciencia es que pretende retener en la inmediatez de la exterioridad la sencillez y simplicidad del sentimiento interno. Pero en realidad las cosas no son tan sencillas: “Lo que debe ser expresión de lo interno es, al mismo tiempo, una

¹⁷¹ Pippin, Robert, “Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom”, en: Karl, Ameriks (ed), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, New York, 2000, p. 181.

¹⁷² Kojève, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel...*, p. 85. Es sugerente, además, la afirmación de Pippin de que, mientras que el sistema de Hegel permite una clara división entre el dominio de la naturaleza y el dominio del espíritu, es decir, entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad de la misma manera que Kant, Hegel no explica la necesidad de este último en los términos, como si lo hace aquél, de la afirmación de una supuesta incognoscibilidad de las cosas en sí misma y del supuesto, prácticamente requerido, de que somos radicalmente libres. Cf. Pippin, Robert, “Hegels practical philosophy: the realizatio of freedom”.....p. 180.

expresión *que es*, con lo que recae a su vez en la determinación del ser, el cual es absolutamente contingente para la esencia consciente de sí misma¹⁷³. Esa contingencia es la que posibilita que, por ejemplo, yo pueda mentir a los otros con mi lenguaje o incluso con la expresión de mi rostro. De nada sirve agregar que, pase lo que pase, en el cuerpo humano están reveladas siempre y necesariamente las más profundas intenciones del hombre. Una postura semejante está condenada a permanecer dentro de los límites de la simple suposición inefable, de las del tipo que se preocupan más por la propensión al acto criminal que por el crimen mismo. La determinación hegeliana de anteponer una teoría de la acción efectiva a toda determinabilidad abstracta que se queda en supuestos, conlleva a la primera mención del importante concepto de la “cosa misma”: “En el obrar consumado, se aniquila la falsa infinitud. El hecho es algo simplemente determinado (...) y puede decirse de él lo que *es*, y su ser no es solamente un signo, sino la cosa misma¹⁷⁴. Con ésta, en cuanto posee el carácter universal de ser tanto obra individual como obra colectiva, irrumpe la dimensión de toda autoverificación posible de la vida como medio y sustancia de la realidad total: la realización del concepto absoluto que en su mismidad es igualmente *todo* lo otro distinto de sí. Marcuse señala cómo, dada de forma anticipada esta concreción conceptuante de la vida, puede Hegel representar ese fin “en su realidad” y determinar la sustancia madura hasta su estar, preliminarmente al menos, como *reino de la eticidad*¹⁷⁵. Únicamente un mundo descubierto en cuanto mundo de la autoconciencia actuante, puede suministrar el terreno de la consumada unidad en el ser otro: un mundo que es así por completo vivificado y plenamente *espiritual*.

Sin embargo, es en la *frenología* donde se pone de manifiesto la falsedad del conocimiento observante, que por principio es siempre disociador. Esta ciencia afirma que lo externo es simple expresión de lo interno -una simple relación externa y sin necesidad- y no que lo externo y lo interno son inmediatamente idénticos en su diferencia. En cuanto tal sería actividad, pero la razón que observa desconoce esta dialéctica. Contrario a los órganos de la fisiognómica, el cráneo, que es el objeto de la frenología, no expresa la esencia interna y activa del individuo. El cráneo es una mera cosa, *Ding*, y, sin embargo, es en sus protuberancias y concavidades donde el frenólogo pretende encontrar la intimidad del individuo. A cada facultad espiritual debe corresponder, piensa él, una fibra cerebral que, según sea la actividad que le toque, debe ejercer cierta presión sobre la caja craneal. Esta ciencia se fundamenta en una separación, tanto de las diversas facultades del espíritu como de las regiones óseas que deberían corresponder a ellas. Busca una relación inmediata de los términos que la observación a fijado y separado con anterioridad; pero, por eso mismo, ella se muestra incapaz de expresar la naturaleza propiamente dialéctica de la vida que implica una identificación *en la diferencia*. Pero entre el cráneo y el espíritu, dice Hegel,

¹⁷³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 189, 190.

¹⁷⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 192.

¹⁷⁵ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 269.

existe la misma relación que entre la ropa puesta a secar y la lluvia, o entre ésta y el cocido de cerdo puesto en la mesa, esto es, ninguna¹⁷⁶. La frenología también habla de ciertas disposiciones de los individuos dadas a la observación, aunque distingue entre esas disposiciones y las circunstancias del entorno, las cuales no siempre favorecen una actualización de aquéllas. Lo que sucede realmente es que ese ingenuo saber reposa tan sólo en el concepto de “posibilidad de representación”, es decir, absolutamente contingente de la “cosa pura” y sin necesidad interna del concepto. Por eso, el resultado paradójico de la inmediata identificación de las facultades del espíritu y las regiones craneales no puede ser otro que este: “*El ser del espíritu es un bueso*”. Pero, “este juicio, en el cual se expresa el resultado de la frenología, objetiva el supuesto íntimo del racionalismo que se expresa filosóficamente en la Categoría. Ésta era unidad inmediata de autoconciencia o subjetividad y objetividad”¹⁷⁷. Resultado paradójico, pues enuncia la verdad del idealismo como identidad del ser y del pensamiento, aunque lo hace en detrimento de su verdad, en los términos de un juicio infinito inmediato y carente de la mediación reflexiva propia del concepto. La vida como sujeto del acaecer racional revela entonces la exigencia de una autoverificación más concreta en la que esa identidad de sujeto y objeto se revele en el elemento de su efectación productiva e histórica. Lo originario no es la identidad inmediata y *categorial* del pensamiento y del ser, sino, muy al contrario, “*la génesis común del hombre y del mundo, el proceso de los hombres, que se reconocen mutuamente en y por el mundo*”¹⁷⁸. De ahora en adelante la razón no quiere encontrarse inmediatamente en el ser, sino que desea ponerse a sí misma a través de la negatividad del ser ahí. La categoría, que ha recorrido la forma del ser en el observar, se pone ahora en la forma del ser para sí. Pero con ello ya puede verse la nueva parcialidad de la siguiente figura de la observación.

En la razón activa la conciencia se hace pues objeto de sí misma –cosa que ya era clara para nosotros desde el principio de esta sección-, y no sólo se ocupa de las cosas como afirmaba ingenuamente al inicio de su observación del mundo. Han coincidido nuevamente, aunque otra vez de forma parcial, los puntos de vista de la conciencia y del absoluto, representado por el *para nosotros*¹⁷⁹. Ahora bien, antes de este importante desarrollo parece necesario hacer una consideración en torno a esta nueva figura, que permita una mejor ponderación de ella con respecto a las anteriores y también con respecto a los posteriores desarrollos de la conciencia fenomenológica. Un análisis ontológico de la vida supone la dialéctica del reconocimiento pleno como el lugar en el que se cumplen todas sus posibles determinaciones, es decir, la necesaria aperturidad del ser al terreno de la

¹⁷⁶ Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 200, 201.

¹⁷⁷ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 168.

¹⁷⁸ Labarrière, Jean Pierre, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 157.

¹⁷⁹ Pues una coincidencia absoluta sólo la lograremos al cabo del espíritu: “Cuando en el nivel del espíritu, en el nivel de figuras de *mundo* ... encontremos que la conciencia misma, sobre la que nuestras consideraciones versan, se hace de sí el concepto que nos hacemos de ella, nuestro concepto concordará con la *cosa*, habremos terminado. Esa conciencia será la de *nosotros* y *nosotros* seremos el ser-otro ya sin condiciones que ella es para *nosotros*”. Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo V”..., p. 1065.

negatividad y la historia. Pero en la medida en que el espíritu es la fuerza motriz absoluta que, en cuanto tal, permanece unida en la realidad de todos sus momentos particulares, esa mediación dialéctica no constituye una justificación, como podría pensarse de forma equívoca y precipitada, de la simple y llana negatividad como móvil del acaecer autoconsciente del todo, fácilmente reducible a los conceptos de libertad o “lucha revolucionaria”¹⁸⁰. Si el espíritu es, como afirma Glockner, “la esencia-eficaz de todos los objetos, que todos son el espíritu mismo en una forma desenvuelta en mayor o menor medida”; una reducción como la anterior permanecería sin justificar –cosa importante en Hegel- incluso el título mismo de la obra de 1807, a la luz del cual la conciencia demuestra ser el “teatro de una *Fenomenología del espíritu* –subjetivo, objetivo y absoluto-; y desde el mismo origen del proceso”¹⁸¹.

Pues bien, si el estadio de la razón observante es el “pensamiento escueto carente de concepto”, esto significa que una razón positiva al mundo en la que pueda cumplirse la identidad de sujeto y objeto, es posible tan sólo en el mundo “conceptuado” en cuanto *acción* de la autoconciencia: *el reino histórico de la eticidad en el que la vida es sujeto en cuanto acaecer de un pueblo libre. o el espíritu en su verdad*. Pero en tanto que “esencia –eficaz” y realidad que permanece en todos sus momentos particulares, el espíritu apareció en la sección autoconciencia como la verdad del primer encuentro entre las autoconciencias, y puede volver a manifestarse al final de la observación en los siguientes términos: “La autoconciencia es el *espíritu* que abraza la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas”¹⁸². No se niega pues la realidad desde siempre presente de la consumada igualdad de los términos en relación, aunque sí se sienta desde el principio el terreno de la historicidad espiritual como el elemento en el que esta certeza llega a ser verdad plenamente consciente para la conciencia. En efecto, ésta debe descubrir que la aparente realidad independiente de las anteriores figuras individuales tiene de hecho sólo al espíritu por fundamento, que es “el médium universal que sostiene al individuo”, aunque, por otra parte, se muestre aquí como el producto de la *acción* y *obra* recíproca de las

¹⁸⁰ En efecto, la totalidad del proceso fenomenológico implica tanto la motilidad espiritual -histórica- de la vida como la caracterización del ser que la levanta y la lleva a su cumplimiento pleno. Pues sólo de este modo, como hemos sostenido a lo largo de esta investigación, queda garantizada la circularidad sistemática del todo. Contrario a esto, la interpretación exclusivamente subjetiva y parcial –atea- de Kojève, sostiene que “el espíritu no es un Dios eterno y perfecto que se encarna, sino un animal enfermo y mortal que se trasciende en el tiempo –por la simple negación dialéctica del ser dado”. Kojève, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel...*, p. 76. Esta postura tan solícita en la reivindicación de la humana y libre individualidad muestra una imagen de Hegel poco apropiada, ya que confiere un valor absoluto al hombre que desde la perspectiva de la ontología de la vida resulta insostenible. Ante esto, se hace preciso añadir que la negatividad (aunque se potencia con la aparición de la conciencia) no se agota con ésta, sino que reside en la propia naturaleza activa del espíritu. En cualquier caso, y apartándose de las posturas existencialistas, para Hegel el fin no es la negatividad, la mala infinitud, “sino la reconciliación *Versohnen*, una tal que, aceptando esa negatividad, lima sus bordes, su pretensión de absolutez y totalidad, de ser la última palabra”. Rivera de Rosales, Jacinto, “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento”. En: Moisés, González García, comp. *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 234, N. 3.

¹⁸¹ Glockner, Hermann, *El concepto en la filosofía hegeliana...*, pp. 85, 86.

¹⁸² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 208.

autoconciencias singulares. De ahí que las figuras del individualismo moderno, que a continuación analizaremos, tengan el carácter negativo y abstracto de ser justamente eso, figuras individuales por fuera de la unidad espiritual y de la dicha de “haber alcanzado su destino”. Queda claro así el término hacia el cual debe dirigirse la dialéctica que sigue a continuación, además del entusiasmo que nunca ha ocultado Hegel por la *polis* griega: a esto se debe el que solamente “los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima *de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*”¹⁸³. Aunque, por lo demás, un penoso afán por las mediaciones reflexivas y el consiguiente soterramiento de las formas muertas y sustanciales –incluso éticas–, conllevan siempre a nuestro filósofo a la subversión de las perspectivas. Pues, dice a continuación, “sólo *en sí* o de un modo *inmediato* es la vida de un pueblo libre [el de los sabios antiguos] la *eticidad real*,” ya que, de hecho, “sólo en el momento superior, a saber, en la *conciencia* [reflexiva] *de su esencia*, se despoja de la limitación, y sólo en éste reconocimiento, pero no inmediatamente en su ser, tiene su verdad absoluta”¹⁸⁴. Esta limitación de la vida que se anticipa con la noción de pueblo libre en la sección la razón, concierne al carácter inmediato y limitado que ese pueblo es capaz de alcanzar. De aquí se derivan varias consideraciones de importancia estructural. Señalamos dos que tienen una particular importancia para nuestro trabajo. 1. Si bien la *polis* le ofrece a Hegel un modelo para pensar una forma de vida humana superior por encima de las limitaciones del individualismo moderno, ella es todavía una forma de vida inmediata y parcial en la que “el espíritu es todavía en la forma del ser”. El reino de la eticidad sólo sale de su inmediatez y deviene para sí como espíritu en la siguiente sección. Pero a pesar de la aparente naturalidad que tiene este tránsito para nosotros, no ocurre lo mismo con su autor al momento de concebir la obra que estudiamos. Esta modificación incluso repercute en la construcción de todo el sistema, pues implica el que tenga que “desarrollarse en el elemento de la conciencia, como manifestación, todo el contenido mismo del espíritu en sí”¹⁸⁵. 2. “La razón *tiene necesariamente que salir fuera de esta dicha* [de vivir en la sustancia ética griega]”. Pero, mientras que esta afirmación es suficientemente clara e incluso conforme a la conciencia de los tiempos modernos –como dice Hegel, una segunda frase adversativa, más ajustada al punto de vista fenomenológico, surge de inmediato: es posible ver el asunto “por el lado de que [la conciencia] no ha llegado aún a la sustancia ética”. Hegel optará por la primera, y no solamente por una especie de conformidad temporal, sino por un afán de coherencia y precisión sistemática. ¿Cómo sería posible el discurso científico si no es en virtud de la única totalidad de la vida que ya siempre ha acaecido y que él reproduce? Aquí se funda también el rechazo hegeliano al carácter profético de la filosofía.

¹⁸³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 211.

¹⁸⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 211.

¹⁸⁵ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 178.

Retomemos: al término de su observación la autoconciencia se sabe como la certeza de ser espíritu, pues ha pasado por la experiencia de la duplicación de sí misma y de su unidad en un reconocimiento que todavía no le es manifiesto. En realidad, ha encontrado “la cosa como sí misma y que se ha encontrado a sí misma como cosa”; pero en la medida en que esa cosa es realmente una *superficie* donde ella se encuentra consigo misma, puede Hegel decir: “el objeto con que ésta –la conciencia misma- se relaciona de un modo positivo es una autoconciencia”¹⁸⁶. Por eso las figuras individuales de la razón activa tienen como trasfondo un orden social. Al contrario de lo que sucedía en la razón observante, ahora el mundo de la actividad autocognoscente lo constituyen los hombres y no la naturaleza.

Lo característico e impropio de la primera figura moderna, denominada *el placer y la necesidad*, es la búsqueda de una afirmación de sí de la conciencia a expensas de una negación sin concesiones de todo aquello que atente en contra de su individualidad abstracta. Toma la vida como toma un fruto maduro que se ofrece a la mano. Se trata de una experiencia claramente hedonista, por ello no puede sino fracasar. Su fracaso consiste en no poder asimilar a la otra conciencia en la mismidad de su propia esencia, “pues la autoconciencia no se convierte para sí misma en objeto como *esta autoconciencia singular*, sino más bien como unidad de sí misma y de la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado o como *universal*”¹⁸⁷. No se trata de que haya llevado mal el movimiento del placer, sino de una imposición que aquí se llama *necesidad* o *destino*, es decir, algo de lo cual ella no puede dar ninguna razón. Sin embargo, se ha producido una primera unidad concreta del en sí y del para sí, en la medida que se ha dado un primer encuentro entre conciencias en el seno de la categoría racional. Esto no es evidente para la conciencia, por eso, *antes que la dicha de la vida y de la reconciliación celestial de los hombres, ella experimenta la pulverización de su ser en el contacto con una realidad dura y continua*. Quería la vida y se quedó con la muerte. No capta la necesidad con el poder mediador del concepto, único capaz de otorgar a su destino la potencia de reconocerse en la operación de la conciencia. Sin embargo, es una contradicción *para la conciencia* misma que así logra superarse en una unidad del deseo y del universal que ahora está en capacidad de realizar.

La ley del corazón y el desvarío de la infutación supone un avance considerable con respecto a la anterior figura de la conciencia. La necesidad que la conciencia hedonista se figura exterior, ha pasado al interior de ella. En cierto modo ha superado el individualismo anterior, en la medida en que ha incorporado en su deseo la idea de una ley universal; pero debido a su surgimiento inmediato, no puede aparecer sino como ley del corazón. Lo que cuestiona Hegel no es la necesaria universalidad del deseo –singular- de esta conciencia, sino el hecho de que en su realización la ley corresponda efectivamente con el concepto –o sujeto-. Esta conciencia tiene su placer en la

¹⁸⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 208.

¹⁸⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 215.

presentación de su esencia ya que se la figura excelente en comparación con el orden imperante de un mundo violento, que no es más que la expresión del placer universal de todos los corazones. La convicción de esta conciencia es diáfana y está formulada sin reticencias: realizar en el mundo la ley del corazón puro y excelso. Se actualizará, pero al hacerlo dejará de ser en razón de ello la ley del corazón. Al igual que en la fisiognómica de Lavater, la contradicción de esta conciencia queda expresada en la inadecuación que hay entre las más puras intenciones del corazón y el elemento universal del ser que es su propia operación objetiva. En efecto, “cobra [la ley del corazón] en esta realidad la forma del *ser* y es ahora una potencia *universal* para la que *este* corazón es indiferente, por donde el individuo, por el hecho de *establecer su propio* orden, deja de encontrarlo como el orden suyo”¹⁸⁸. Pero este estado de contradicción es la locura de la conciencia. Las obras efectivas de la individualidad, pues ella no puede negar que su fin era poner su esencia como la realidad efectiva libre, son de igual modo el elemento en el que ella no se reconoce, ya que expresan, antes que la intención del corazón, un juego de las individualidades siempre en pugna por exteriorizar su ser. De este modo, el orden imperante que consideraba cruel y despótico se lo representa la conciencia como obra de su hacer y de las otras conciencias. Es de esperar que niegue que esta perversión sea producto de su intimidad, pero eso no es más que un desvarío –delirio– de la infutación o presunción. Esta conciencia no se reconoce en el mundo porque lo que ve en él no es la intimidad de su yo, sino más bien el caos de algunos corrompidos déspotas y fanáticos sacerdotes que, con sus ministros, habrían impuesto subrepticamente ese orden de perversión y de engaño. Aunque en realidad este orden pervertido es la ley de todos los corazones, que semeja ser en apariencia un orden estable y universal. Esta unidad de las conciencias que abogan por expresar su ley pura más allá de sí mismas, y del mundo que es su expresión inmediata, no puede negarse. Tanto es así que ellas de hecho “lo pierden todo cuando este orden se les arrebatara o si ellos mismos se colocan frente a él”¹⁸⁹. El juego inestable de estas individualidades en pugna, es denominado por Hegel, más precisamente, como el “curso del mundo”. En sí es un orden universal que tiene por verdad y objetivación un juego inconsistente, “variable y sin esencia de la consolidación”. Para realizar un orden universal parece que lo único que falta es conseguir la anulación de las individualidades que pervierten el mundo; se trata de una lucha contra el curso del mundo que no es ya una necesidad muerta, sino una necesidad vivificada por la individualidad. Pero de esta labor se ocupa la conciencia virtuosa que a continuación pasamos a estudiar

“Para la conciencia de la virtud lo *esencial* es la *ley* y la individualidad lo que hay que superar, tanto, por consiguiente, en su conciencia misma como en el curso del mundo”¹⁹⁰. Al igual que en la figura anterior los momentos de la singularidad y de la universalidad se hallan en la conciencia misma, sólo que en la conciencia de

¹⁸⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 219.

¹⁸⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 223.

¹⁹⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 224.

la virtud se hallan en una relación de negatividad. Lo universal es la esencia ante la cual debe sacrificarse el individuo. Inicialmente no lo hace, pues se dispone simplemente a la disciplina de lo universal. Permanece así, dice Hegel, como “conciencia personal”. El virtuoso distingue la ley y la individualidad en vez de operar una identificación inmediata que resulte nuevamente en locura; y trata de imponer un movimiento de negación contra la segunda de tal manera que pueda realizarse el orden universal –el en sí- que la individualidad pervierte. Busca una nueva inversión del curso del mundo invertido en donde brote por fin su esencia verdadera en la negación de la individualidad –que es para otro-. Con una fe alevosa deroga la realidad permanente del mal, provocada por las egoístas individualidades, en función de un orden interior o en sí que debe en cualquier caso triunfar y manifestarse. La conciencia de la virtud establece conscientemente la distinción del interior –en sí- y el exterior –para otro-, de lo esencial y lo inesencial, pero con la certeza manifiestamente subrepticia de que existe una prioridad ontológica de la esencia que finalmente prevalece. Su lucha contra el curso del mundo, entonces, no es más que un disfraz que no toma, y no puede tomar, en serio. El mundo es bueno en sí y así debe mostrarse finalmente.

En contra de la posibilidad de una división tan radical de las cosas es que Hegel endereza sus mayores invectivas. Pues esa una clase de pensamiento carente de concepto, incapaz de concebir en su rigidez abstracta la universal plenitud lógica del contenido y la determinante concreción del concepto abstracto: “El concepto o la idea no es algo meramente ideal, ni se agota en su momento empirista y representacional, como mera imagen virtual de la realidad en nuestra mente humana, (...) la idea va más allá: constituye la realidad de todas las cosas, sin por ello quedarse en el *tópos uranós* platónico”¹⁹¹. El concepto está más allá de cualquier teoría abstracta, precisamente porque pretende ser la unidad de lo interior y de lo exterior, de lo singular y lo universal, etc. Por esta razón, la virtud que lucha contra el curso del mundo no puede considerarse una actitud definitiva; a sus expensas la conciencia debe descubrir que, al fin y al cabo, el mundo no es tan malo como ella se figura. En efecto, “lo que el curso del mundo ofrece a la conciencia, en esta lucha, es lo universal, no sólo como universal abstracto, sino como un universal animado por la individualidad y que es para otro, o como el *bien real*”¹⁹². El bien que la conciencia virtuosa se propone es un bien ya existente y actualizado por la sustancia a la que se opone. Así, pues, la lucha, como operación efectiva, revela la identidad concreta de la virtud, el en sí del bien, y el curso del mundo, el para otro de la individualidad. Lo que se puede y tiene que hacer tiene inicio y conclusión en el hacer de la conciencia, que así se revela como la realidad misma. En la operación descubrimos, cosa imposible en las anteriores figuras, que:

¹⁹¹ Rivera de Rosales, Jacinto. “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento”. En: Moisés, González, *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 236.

¹⁹² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 227.

El mundo no es una objetividad ente-en-sí enfrentada a una subjetividad ente-para-sí: es en sí sólo el elemento en el cual la subjetividad deviene para sí; la claridad en la cual la autoconciencia no sólo se conceptúa y actúa a sí misma, sino que también “hace visible” la realidad de todo ente a través de su realidad propia [la conciencia misma]¹⁹³.

La certeza de la conciencia de ser toda realidad como verdad de la razón, adquiere en virtud de la operación efectiva una determinación más concreta y acorde con la ontología de la vida, que es siempre unidad dinámica y en proceso de los opuestos. Allende la identificación inmediata lograda por el racionalismo anterior que sólo observa, de lo que se trata en este idealismo de la mediación autoprodutiva, que ciertamente es en la operación ética del hombre, es de una compenetración dotada de movimiento, como dice Hegel, de lo universal con la individualidad. Una identidad que no es lograda nunca inmediatamente o sin la seriedad personal y reflexiva del concepto, sino a través del movimiento y la mediación dialéctica. De este modo pasamos de una individualidad siempre en estado de sublevación contra el universal o curso del mundo -ya sea en el goce, en la ley del corazón o en la virtud- a una individualidad enriquecida con las ganancias del espíritu desplegado en sus sucesivas hazañas de liberación¹⁹⁴, que es *para sí real en y para sí misma*¹⁹⁵. El nuevo estado de conciencia logrado por esta dialéctica es una superación *Aufhebung*, de la razón observante y de la razón activa.

La caracterización esencial del contenido del operar es descrita ahora en los términos de una unidad cooriginaria y en movimiento de la certeza y la verdad, contrario a los anteriores estados en los que la “*autoconciencia se encontraba con una realidad que sería lo negativo de ella misma y a través de cuya superación y sólo así realizaría su fin*”¹⁹⁶. La relación negativa con respecto al mundo se ha tornado de pronto en positiva, pues al originar el movimiento de su efectuación la autoconciencia “no tiende hacia *un otro*, sino hacia *sí misma*”. De este modo sale a la luz el carácter decisivo y ontológico del hacer como modo privilegiado del ser, pues en el hacer la vida se realiza acaece en su ser propio al devenir el médium universal y substancia de toda la realidad. El hacer de la autoconciencia no es pues un comportamiento cualquiera de la vida, sino más bien el modo en el que todo ente deviene lo que es y así permanece, como ya preludiaba el carácter vivificador del ente correspondiente al trabajo servil. En efecto, en el hacer real de la autoconciencia racional se ha depuesto toda contraposición y condicionamiento del mundo exterior para la conciencia, pues en la medida en que ya no se trata de hacer o lograr algo ella ya “no altera nada ni va contra nada”. La razón de su obrar no es otra que la simple transposición del *no ser visto al ser visto*, en la que el mundo se muestra como el elemento del acogimiento: “Es simplemente la luz del día bajo la cual pretende mostrarse la conciencia”¹⁹⁷. Desenvuelta como está en el hacer libre y sin condicionamientos de su ser sí mismo, la conciencia es el movimiento libre o circular que una vez desplegado se

¹⁹³ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 273.

¹⁹⁴ Cf. Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel...*, p. 111.

¹⁹⁵ Como se titula esta última sección de la razón actuante.

¹⁹⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 231.

¹⁹⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 232.

apresta al retorno de sí mismo en el perfeccionamiento de su satisfacción. Este movimiento circular es el modo supremo y más propio de la motilidad de la vida, ya que expresa en su claridad conceptual, la estructura unitaria que conforman juntos sujeto y objeto. Como prueba de ello el filósofo de Stuttgart determina esta realización de la autoconciencia como el sentido del ser en general o como “la categoría que ha devenido consciente de ella misma”. Con razón, Marcuse precisa que “la proposición que fundamenta aquí esa denominación de categoría pura para la autoconciencia vuelve a concentrar los caracteres del planteamiento ontológico que todo lo dirigen desde el principio”¹⁹⁸.

Sin embargo, este aparente logro definitivo y último que alcanza la vida, en razón del obrar –pues esta es la nueva denominación del hacer- que es el medio de su subsistencia, tiene la limitación de ser obrar de una individualidad *singular y determinada*. Esta es la caracterización inicial de la vida en este nuevo nivel de experiencia de la conciencia. La individualidad es determinada, y lo es originariamente. No sólo porque es una naturaleza en sí, sino porque la negatividad que la constituye se halla dentro de este en sí determinado -la cualidad-. La universalidad de la que es capaz está definida de antemano, pues en el obrar se actualiza esa, y nada más que esa naturaleza originaria. ¿No estamos ciertos de esto en la medida en que lo está también el necio, cuando quiere actualizar una naturaleza noble y virtuosa que, por principio, no le pertenece? Representaciones como estas son la nadería de un movimiento que se refleja en la nada y que nada determina. Por su puesto que la naturaleza originaria es capaz de una determinación exterior y universal, podríamos decir que incluso espiritual, pero en la medida en que esa universalización está constreñida esencialmente por la naturaleza individual que la realiza, es un dominio del espíritu muy parcial, todavía animal dirá Hegel¹⁹⁹. Lo importante sigue siendo la determinación que hace de la conciencia “pura relación mutua consigo misma en su relación”, pero sólo en cuanto entendamos que se trata de una conciencia individual. Pues “el individuo sólo puede experimentar el goce de sí mismo, puesto que sabe que en su realidad no puede encontrar otra cosa que su unidad con él”²⁰⁰. En realidad las cosas no son tan simples como ella misma se figura, y el goce que ella experimenta se le mostrará vano y carente de sentido. En la obra la singularidad deviene de igual forma en el elemento de la universalidad, “el espacio sin determinaciones del ser”. Y en este elemento supera su egoísmo y goce iniciales, pues no sólo lanza su obra a una subsistencia, la del ser indeterminado que en la obra deja de serlo y que es al mismo tiempo un objeto para otros en el devenir universal de la conciencia, sino que, además de eso, descubre que la universalidad de su conciencia está expresada también en *la negatividad absoluta que ella misma es*, es decir, en el rebasamiento de toda conciencia determinada en sus obras e incluso de sí misma en cuanto obra.

¹⁹⁸ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 275.

¹⁹⁹ Esto es lo que debemos entender entonces con el subtítulo de esta sección: “El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma”.

²⁰⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 237.

En la obra la conciencia de la individualidad pasa a ser la forma universal del ser, aunque no se agota en él, ya que es, del mismo modo, la forma universal que en la absoluta negación de la alteridad deviene siempre igual a sí misma. “Para la conciencia nace, pues, en su obra la oposición entre el obrar y el ser, que en las figuras anteriores de la conciencia era, al mismo tiempo, el *comienzo* del obrar y que aquí es solamente resultado”²⁰¹. Si aparece como resultado es porque ella ya ha operado una mediación reflexiva o conceptual; por eso, este retorno a la conciencia anterior no se realiza sin más; a partir de allí entraremos a una nueva dialéctica propiamente intersubjetiva y más concreta.

Así, pues, mientras que en la obra queda expresada la naturaleza individual determinada de la conciencia que la realiza, esta obra es, al mismo tiempo, una simple realidad ajena para las otras conciencias determinadas, en el lugar de la cual deben exponer la efectividad de su realidad singular. Situada en el medio contingente del ser la obra no es otra cosa más que el elemento de la lucha de los individuos actuantes. La realidad estable y el goce confortable que se daba la conciencia en su realidad producida –la obra– se disipan en el “movimiento universal”, en el juego de fuerzas opuestas, donde la obra aparece “como algo perecedero, que es extinguido por el juego contrario de otras fuerzas y otros intereses y que presenta más bien la realidad [*Realität*] de la individualidad más bien como llamada a desaparecer que como consumada”²⁰². Una contradicción que se extiende a los momentos anteriores a la consumación de la obra al modo de una incertidumbre con respecto a los medios escogidos para el fin, de éste en relación con la naturaleza originaria que realmente debía ser actualizada, entre otros. En donde, en definitiva, se hace manifiesta la inadecuación del hacer y de la realidad producida, por cuando ésta resulta diferente a la pretendida por la conciencia. Este es, pues, el avance decisivo de este movimiento que garantiza una autoverificación más concluyente de la vida en la actualización de una objetividad más rica y universal. Mientras que la contingencia de la obra se muestra definitiva, no sucede lo mismo con la operación que así muestra su interior necesidad como unidad del ser y el operar; esta unidad es la cosa misma –*die Sache selbst*– que antes caracterizamos en su determinación ontológica esencial, esto es, como cumplimiento del ser de la vida. En la cosa misma la conciencia hace la experiencia de que en la desaparición de la obra –que, por lo demás, es su realidad más propia– el hacer universal de la conciencia, la negatividad absoluta, es lo permanente *que se mantiene igual en la negación de las obras singulares y que sólo así es real* y de que, consiguientemente, la realidad sólo vale como el ser en general idéntico al obrar. Es este movimiento universal el que expresa la plenitud de la vida [la cosa misma] en su carácter de unidad unificante de subjetividad y objetividad. El cual, como ahora es manifiesto, no era expresado antes ni asido en su fundamento en la inmediatez del juicio infinito de la racionalidad observante, ni en la

²⁰¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 237.

²⁰² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 238.

parcialidad subjetiva de la actividad infinita, ni en la unidad de ambas que era la conciencia real en y para sí misma.

Ahora bien, parece necesario hacer una aclaración en torno al proceso de adecuación del sujeto y el objeto, sentido último de todo este enrevesado desarrollo, ya que no parece existir una equivalencia entre el proceso de levantamiento y “desobjetivación” del mundo y el de la verificación objetiva de la vida como médium universal del ente en el que, sin embargo, todo este proceso también consiste. A este respecto atiende el hecho de que el devenir esencial del en sí entitativo, su espiritualización o vivificación, conforme a una terminología ya varias veces empleada, no corresponda a una extinción del objeto, sino, muy al contrario, a una aclaración de su esencia y ser verdaderos. Cuanto más se levanta el ser objetivo del ente, cuanto menor es su capacidad de resistencia al poder conceptuante de la conciencia, tanto más verdadero y *real* llega a ser, pues solamente así se muestra en relación con la estructura subjetiva que le es connatural. No se trata aquí, cosa que todavía era sostenible en la realidad de la obra, de un simple soporte, “claridad” o “fundamento”, en el que tiene lugar la transposición de la autoconciencia en el elemento “visible” de la objetividad. Con la cosa misma, la caracterización del contenido del hacer como mero *ser visto*, y el contenido de la llana transposición, pierden toda fundamentación y sustento. Pues la cosa misma es “tanto objetividad como objetividad superada”, una cosa real al mismo tiempo que una operación de la autoconciencia. Como dice Hyppolite, “es la cosa vista a través de la operación de la autoconciencia. Una obra no vale por sí misma, vale cuando es autenticada por el devenir de la autoconciencia, cuando en la prueba de la duración ha encontrado su sentido para el espíritu”²⁰³.

Pero la cosa misma como verdad espiritual de la vida²⁰⁴ no se realiza inmediatamente. Al surgir de repente como verdad de la individualidad, la cosa misma no es todavía “el sujeto de su acaecer” o el espíritu vivo y entrado en la existencia. No pasa de ser el predicado abstracto con el cual las individualidades singulares justifican, como sujetos del obrar, la realidad y verdad de sus actos. Pero así se revela la verdad de la cosa misma consistente en ser precisamente en la reciprocidad y contraposición de todos y cada uno, y de sus obras: “El puro obrar es esencialmente obrar de este individuo, y este obrar es no menos esencialmente una realidad o una cosa. Y, a la inversa, la realidad sólo es esencial como su obra y también como el obrar en general”²⁰⁵. Si se trata de explicitar la cosa misma como verdad de su hacer, resulta entonces que la conciencia experimenta que así ha entregado la cosa misma a los otros, mientras que los otros ven en este hacer universal sólo la expresión de un hacer singular y egoísta, y así se lanzan a ella como las moscas a la leche. Y si es movido por el simple deseo del

²⁰³ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 281.

²⁰⁴ Recordemos la manera entusiasta en la que nuestro filósofo describe el hacer consciente de la obra: “El obrar es precisamente el devenir del espíritu *como consciencia*”. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 235.

²⁰⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 243.

puro hacer en cuanto tal, igualmente los otros acuden como si fueran invitados a este festín. La conciencia alterna el predicado universal, intercambiándolo en los momentos de su obra. Piensa la cosa misma en él, cuando realmente quiere la cosa en general y viceversa. Es el movimiento de un engaño entre los individuos y de sí mismos. Pero de tal modo que se evidencia por fin el sentido general y específico de esta dialéctica de la cosa misma. Su “esencia –dice el autor- es *ser el obrar del individuo singular* y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato *para otros* o una *cosa*, que es cosa solamente como *obrar de todos y de cada uno*”²⁰⁶. Así, la cosa misma pasa de ser un simple predicado abstracto a ser sujeto concreto del acaecer.

Pero mientras que en la cosa misma son superados tanto el unilateralismo de la categoría meramente intuitiva en el observar como el ser para sí del yo que se sabe como sí mismo en el activismo de la razón, y que por ello recibe en ella [en la cosa misma] su especial determinación como categoría real y absoluta, esta determinación es sentada bajo el estatuto de una abstracción entre la esencia espiritual y la conciencia *todavía singular* de dicha esencia. Este movimiento dialéctico y transado de abstracciones cada vez más complejas y definitivas según sea el nivel de desenvolvimiento alcanzado por el espíritu en que el movimiento fenomenológico consiste, tiene una plena justificación en la realidad originaria y conceptual de la totalidad, según es concebida por nuestro filósofo. En ellas está expresado el ideal hegeliano de pensar lo negativo y contradictorio como propio y conforme a la verdadera naturaleza del espíritu. “El camino de formación de la realidad, y del espíritu no es un camino recto, monocorde, sino en zigzag, es decir, dialéctico, polifónico; implica la escisión de la realidad, la oposición a sí, un duro y enojoso trabajo contra sí mismo”²⁰⁷. Pues, continúa Hegel en la *Enciclopedia*, el espíritu “puede mantenerse afirmativo en la negatividad [incluso en la negación de su inmediatez individual] y ser idéntico para sí. Esta posibilidad [que está vedada para los organismos vivos] es su universalidad abstracta que-está-siendo-para-sí en él”²⁰⁸. Por eso la abstracción que ahora nos figuramos al final de la razón tiene la significación positiva, precisamente en virtud de esa universalidad que es para sí, de superar el saber formal, en el doble sentido del estatuir y del enjuiciar, que la conciencia se figura de la esencia ética ajena a él²⁰⁹. Y así la presenta Hegel al inicio de la concluyente sección sobre el espíritu: “La esencia [espiritual] que *en sí y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia [de la sustancia] y se representa a sí misma, es *el espíritu*”²¹⁰.

²⁰⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 245.

²⁰⁷ Cf. Rivera de Rosales, Jacinto, *Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento...*, p. 235.

²⁰⁸ Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, § 382, p. 436.

²⁰⁹ En efecto, “las dos experiencias que vamos a estudiar –razón legisladora y razón que examina leyes- tienen un doble alcance. Por una parte, conducen a poner el sí mismo, todavía separado de la sustancia, en el seno de esta sustancia; por otra parte, desde el punto de vista de la sustancia, de la esencia espiritual en general, conducen a dar efectividad a la sustancia citada, la elevan a la efectividad espiritual”. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 285.

²¹⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 259.

Pero no sucede esto de momento cuando la sana razón, en la certeza de la *unidad real y plena* de los momentos de la cosa misma, opta por conferir validez y normatividad absolutas a sus propias determinaciones singulares. La conciencia moral, en sentido kantiano, se empeña en otorgar el carácter de leyes absolutas a meras abstracciones formales surgidas de su propia interioridad inmediata. Su situación es, por ello mismo, semejante a la de la conciencia sensible, situada siempre en la contraposición de su certeza inmediata y la verdad imponente del saber. “Cada cual debe decir la verdad”; por supuesto, pero sólo bajo la condición del conocimiento y la convicción que se tenga de ella. Así, pues, la determinación del contenido de la ley queda depositada en la contingencia de la conciencia legisladora, mientras que ella [la ley] es reducida a un escueto formalismo. Lo mismo sucede con la máxima: “ama a tu prójimo como a ti mismo”, ya que supone que el verdadero amor o amor inteligente está por encima del mero sentimiento capaz solamente de relacionar a dos individuos. Un amor que no distingue entre el bienestar o el malestar del otro podría incluso ser perjudicial. La universalidad de todas estas leyes queda reducida, pues, a la forma de la proposición en que son enunciadas, mientras que su contenido ético queda limitado a las determinaciones abstractas y contingentes de la individualidad, incapaz de actuar y decidir entre las determinaciones contrapuestas de lo innecesario y lo necesario, de lo bueno y lo malo, etc. En realidad, dirá Hegel, tales máximas “carecen de *realidad* y no son *leyes*, sino solamente *preceptos*”²¹¹. La crítica contra el moralismo individual de corte kantiano, reducido a una tautología muerta y carente de contenido, pone como fundamento de la verdadera acción inteligente al estado universal en el que se realiza plenamente la vida.²¹²

Dada la imposibilidad de la conciencia para otorgar un contenido concreto a sus máximas morales, descenderá ahora al plano de una razón examinadora de leyes en donde se busca, simplemente, la pauta que permite medir la capacidad de un contenido para ser ley en cuanto no se contradice consigo misma. Pero de esto sólo resulta un criterio formal indiferente de la verdad y de la no verdad. La tautología que así resulta no aporta nada ni teórica ni prácticamente hablando, antes bien, es la audacia del saber, que a fuerza de razonar, pretende liberarse de las leyes absolutas o es el principio de la inmoralidad. Así, a nuestro filósofo, esta razón moralizante no le resulta ni tan sana como al principio sino indolente y necia, ya que la sustancia ética propiamente tal aparece en ella sólo bajo la forma de un *Sollen* sin realidad o de un saber meramente formal y abstracto. Lo que exige

²¹¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 249. “La conciencia del imperativo –Dice Jiménez redondo- quiere ser conciencia de una esencialidad absoluta; pero resulta que no hay otra cosa que sea conciencia de sí como esencialidad absoluta que la sustancia misma”. Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo V”..., p. 1068.

²¹² Atendiendo claramente a la estructura sistemática de la *Fenomenología* podría decirse también que, en la medida que el camino de ida a la sustancia ética es ya también un camino de vuelta –un círculo-, pues no se podría buscar lo absoluto si no se estuviese allí de suyo, el intento de Hegel no consiste en oponer “a las abstracciones de la moralidad kantiana la noción de eticidad simple del cap, VI, A”, sino la noción de la cosa misma “tal como el autor nos la mostrará en el cap, VI, C, c”. Sólo entonces descubriremos lo que el mundo moderno es, *die Sache selbst*, que resultará que somos nosotros. Cf. Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo V”..., pp. 1065-1069.

Hegel es que se supriman estos dos momentos como aislados pues, “la esencia espiritual es sustancia real por el hecho de que estos momentos no tienen validez en su singularidad (...) y a la unidad en la cual son solamente momentos es el sí mismo de la conciencia que, puesto (...) en la esencia espiritual, eleva ésta a lo real, lo pleno y lo autoconsciente”²¹³. No se trata entonces de que la conciencia individual, situada por fuera de la esencia universal que es la única ley en sí y que tiene su fundamento en la voluntad absoluta de todos, legisle o examine poniéndose como el centro incondicionado, sino de que se someta al centro, al edificio unitario y armónico que constituyen las leyes en la unidad misma de la institución político-social que es aquí lo único incondicionado²¹⁴. Pero en este resultado la conciencia moral remite al espíritu.

1.4. La dialéctica del Espíritu en la perspectiva de lo absoluto

Antes insistimos con suficiencia en la determinación absoluta alcanzada por el ser de la vida en el hacer conceptuante de todos y cada uno –la cosa misma-, no sólo en la medida en que la autoconciencia era allí la unidad inmediata con el objeto, más allá del cual no podía ni quería ir, sino en cuanto que el elemento conceptualizador de la vida era ya el reino de la eticidad. La cosa misma era designada así: “La esencia de todas las esencias, la *esencia espiritual*”. Lo decisivo aquí es recalcar el carácter de simple esencialidad que tiene la espiritualidad en cuanto es objeto de la cosa misma, pues sólo así puede aclararse el sentido de la realización de la vida que todavía debe producirse en el tránsito de la autoconciencia racional al espíritu. De momento baste con decir que la esencialidad es, y esto en un sentido eminentemente destacado en Hegel, una determinación abstracta y vacía, y por lo tanto carente de realidad. Por eso al nivel de esta esencialidad espiritual, dice el filósofo al inicio de esta nueva sección, la conciencia “se diferencia todavía de la sustancia como algo singular”. Mientras que “la esencia que *es en y para sí* y que al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es el *espíritu*”²¹⁵. Así, en tanto la esencialidad espiritual de la cosa misma es fijada bajo la determinación todavía abstracta de la conciencia y la cosa, el espíritu se caracteriza precisamente por la adecuación plena y total de esos mismos elementos. Por eso al nivel del espíritu Hegel habla de “*realidad ética*” y no ya de una “sustancia ética”. La conciencia ha depuesto la idea de tener que andar con algo que, aun siendo necesario en su proceso de autoafirmación, no puede reducirse a sus propios cánones de interpretación; y asimismo, ha depuesto la coacción que resultaría de permanecer en la envoltura de lo racional, por eso nace con una nueva y resplandeciente forma, la del espíritu: “La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda

²¹³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 253.

²¹⁴ Valls Plana recoge así este resultado de la razón individualista moderna que es ya un retorno a la cosa misma: “El momento decisivo de esa crítica hegeliana de la subjetividad moderna se realiza cuando la conciencia honrada del especialista [que otorgaba un valor universal a su obrar individual] experimenta, a través de la crítica ajena, la ambigüedad de su identidad precipitada con lo universal. Esto le obliga a insertarse en la cosa misma, que es ya sustancia ética”. Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 212.

²¹⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 259.

realidad [*realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma”. Claro está que este no es el mundo natural propio de la “categoría intuitiva”, “de la cosa encontrada” de la razón observante, sino el mundo espiritualizado de la sociedad política real; tampoco se trata de la singularidad aislada y romántica del individualismo moderno, sino de la intersubjetividad y de la autoconciencia universal sólo en el seno de la cual aquélla adquiere sentido. Estrictamente, el espíritu es un *nosotros*, pues “aparece como la experiencia del *Cogitamus*, y no ya sólo del *Cogito*”²¹⁶. La razón que se convierte en espíritu se sabe, pues, como mundo, el mundo de la historia humana y, a la inversa, sabe este mundo como lo que ella es, como lo que es el resultado de la obra de todos y cada uno.

La figura histórica, en sentido eminente²¹⁷, en la cual la vida se realiza como médium universal del ente, como toda realidad, es la figura del pueblo libre. Una vez más el resultado de cada figura estudiada es la autoverificación de la vida en el nivel de realización alcanzado por cada estructura particular, en este caso, la armónica comunidad griega: “El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*, el individuo que es un mundo”²¹⁸. Recordemos que lo importante en cada desarrollo es siempre la irrevocable tendencia hegeliana a una inmisericorde, aunque nunca definitiva, reducción de las oposiciones en el seno de una unidad total, aunque interiormente compleja o múltiple. De ahí que el desarrollo de la noción de categoría de la sección anterior, luego de superar el “instinto del encontrar inmediato” del observar y del ser para sí del yo actuante igualmente unilateral, no haya tenido un sentido diferente al de eliminar toda significación de extrañeza presente aún en el ente objetivo acaecido.

Pero, con lo dicho, ¿queda ya caracterizada de forma definitiva la esencial realización de la vida producida en el tránsito de la autoconciencia racional al espíritu, descrita en los términos de una consumación ya acaecida de la verdad y de la libertad de la conciencia en cuanto ahora es “toda realidad” y “sustancia universal del ente”? ¿No precisamos de una explicación que logre aclarar la diferencia, aún existente, entre el espíritu y sus anteriores figuras abstractas? Pues bien, en cuanto el sí mismo de la conciencia se enfrenta a un mundo objetivo con el que se identifica inmediatamente, surge la bella *vida ética* del *pueblo*: unidad de objetividad y plural subjetividad. Pero en cuanto esa unidad es inmediata, el espíritu debe producir su propio extrañamiento y “alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo”²¹⁹. Estas figuras son, contrario a lo que sucedía antes, “figuras reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de conciencia, son figuras de un mundo”. La vida —el espíritu— es ahora la historia del mundo real, “su extrañación es un mundo real, y así también lo es su

²¹⁶ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 291.

²¹⁷ Pues el espíritu es la categoría, la razón que es, y que se desarrolla a sí misma como historia. Cf. *Ibid.* p. 294.

²¹⁸ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu...*, p. 261.

²¹⁹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu...*, p. 261.

interiorización; chocan unos con otros mundos reales, se disuelven, se siguen unos a otros, se invierten y se alteran; la historia del Espíritu es la historia universal en sentido propio²²⁰. Los momentos del espíritu a través de los cuales producirá el desgarramiento de su esencia hasta lograr, en la experimentación de la negatividad y la contradicción, el saber de sí mismo, serán el desarrollo de la experiencia de la conciencia, ahora entendida *como* mundo, que la historia circunscribe respectivamente bajo los estadios de la eticidad, la formación y la moralidad. El sentido general de la dialéctica que a continuación introduce Hegel, parece quedar claro con la descripción anterior; de momento señalemos que, en el punto al que hemos llegado, la distinción establecida al principio entre el *nosotros* y la propia conciencia también parece haber llegado a su fundamento. En realidad, nosotros ya no sabemos mucho más de lo que sabe aquélla, y sólo bastarán unos cuantos pasos más para que al fin la conciencia se convierta en nosotros y nosotros en conciencia. En el nivel en el que la conciencia se hace de sí el concepto que nosotros desde el mismo inicio nos hacemos de ella, nuestro concepto concordará con la cosa y el desarrollo por fin habrá terminado. Esta identidad estaba sentada, por lo demás, desde el mismo principio en el que el movimiento progresivo de la conciencia se establecía conforme a los caracteres de su propia esencialidad conceptual,²²¹ esencialidad que no ha resultado ser sino la nuestra.

La configuración variada que ofrece el espíritu en la vida ética de la *polis*, su primera figura, muestra ya una idea prematura de la escisión que el espíritu deberá producir y mantener en el proceso de su efectación histórica. Su primera manifestación es el desdoblamiento del espíritu en dos leyes, en un principio íntegramente unidas. La ley divina, encarnada en el espíritu de la familia, y la ley humana, presente a través del poder político del estado. Esta dualidad cobrará pronto la forma de un conflicto claramente distinguido entre mujer –Antígona- y hombre –Creonte-, presente en la contraposición de la sustancia universal consigo misma. En la acción la conciencia eleva el en sí inmediato de ambas potencias o leyes al para sí de realidades válidas y contrapuestas. En la vida ética la conciencia se sitúa a un lado de la oposición, desde el que produce, por medio de la legalidad de su acción, el detrimento del lado contrapuesto. Lo que alcanza así no es tanto “la unidad de su sí mismo” como la división de la sustancia; en sus actos la conciencia experimenta “la contradicción *de aquellas potencias*” y “su mutua destrucción”; desde luego que ha surgido la autoconciencia real, pero con ello, dice Hegel, “se ha hundido la

²²⁰ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 292. Así, sólo en el espíritu la conciencia es conciencia como mundo y no, como era característico de los procesos anteriores, conciencia contra –en la sección conciencia-, en –la autoconciencia- o con –la razón- el mundo.

²²¹ Cf. Werner, Marx, “Dialectic and the role of the phenomenologist”, en: Robert, Stern (ed), *Hegel Critical assessment*, Routledge, London, 1993, Tomo III, p. 58. Desde esta perspectiva podemos entender que, como afirma Jiménez Redondo, “el protagonista de este libro es *die Sache selbst* [el motor absoluto y permanente de la conciencia] que resultará que somos nosotros”. Aunque debamos esperar al tratamiento que la cosa misma recibe en VI, C, c, como afirmábamos antes.

eticidad”²²². Sigamos pues brevemente los rasgos generales de esta contradicción introducida por la acción consciente.

La ley humana representa la singularidad de la autoconciencia general, el pueblo, mientras que la ley divina es la universalidad suprema, es decir, la familia. El conflicto de la sustancia ética es de este modo el despliegue de los momentos entre la familia –penates- y el espíritu universal. La familia es el todo en el que los individuos se reconocen por medio de su obrar y están por encima de su singularidad contingente. El placer sensual del comportamiento amoroso no tiene lugar en la comunidad ética de la familia y por eso se subordina al comportamiento entre los individuos que tiende a la universalidad o hacia la familia en su totalidad. Lo importante es la singularidad espiritual, en virtud de la cual el individuo es miembro activo de una comunidad, y no la inmediata singularidad que resulta del trato material y de los placeres; pero esto es justamente lo que hace la familia en su procura de los bienes materiales. La verdadera acción ética se sitúa así por fuera de la propia existencia en el culto a los muertos. Sólo así muestra su verdadero estatus consistente en situar al individuo por encima de la vida contingente. La eticidad de la familia se cumple en la sepultura, pues así realiza la ley divina que la simple procura de bienes materiales no satisface y que la educación para la virtud termina poniendo fuera de sí en lo “universal” como su potencia negativa. Esta ley divina no se agota aquí ya que actúa también en el seno de la comunidad política. Por medio de la guerra la ley divina actúa en la comunidad preservándola de la disolución que acarrearía una afirmación unilateral del derecho familiar. En la guerra, que representa el poder de la muerte, la familia y el Estado se precaven de una afirmación demasiado explícita de la individualidad que excluya la universalidad, en la cual se sostiene y se establece como espiritualidad real. En la familia, esa eticidad real cobra la forma de una relación triple desigual. En la relación de marido y esposa el reconocimiento ético encierra todavía un elemento de exterioridad, el hijo. La determinación conceptual que con tanta reiteración sirve a Hegel como patrón de medida para la ponderación de cada figura, recuerda de nuevo los motivos por los cuales la naturaleza era descartada como elemento sustancial y definitivo en la consumación de la vida²²³. Así como en el animal no hay una vinculación ontológica entre la universalidad –el género- y la individualidad, así como el círculo de la reflexión no es allí completo, la relación de pareja “no encuentra en ella misma su retorno a sí”. La pareja es una *imagen* del espíritu que tiene que permanecer como imagen. Otro tanto sucede con las relaciones entre padres e hijos e hijos y padres. Pues el devenir de los padres, su ser para sí, se da en un otro que jamás puede ser recobrado, mientras que los hijos tienen la certeza de “alcanzar el ser para sí y la autoconciencia propia sólo a través de la separación del origen, separación en la cual esta fuente se seca”²²⁴. Pero existe un tercer tipo de

²²² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 262

²²³ Cf. Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, §§ 375, 376, pp. 429, 430.

²²⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 268.

relación. Una relación exenta del apetito recíproco, sin mezcla, entre las individualidades libres que constituyen los hermanos. Aunque, precisa Hegel, en razón de los dos extremos en que lo ético se escinde, corresponde más hablar de hermano y hermana. En efecto, éstos se adscriben de forma natural a las dos leyes que conforman el mundo ético. La hermana ahora forma parte de la ley divina y el hermano se adhiere, tras superar su vínculo familiar, a la ley humana o comunidad política. La sustancia universal la adquiere la familia en el Estado por medio del varón, y la familia le sirve al Estado como su propia realidad por medio del pueblo. Se trata del equilibrio sin mancha que expresa el mundo ético en la distribución de sus poderes. Pero de este modo, la relación equilibrada de la sangre, libre de la apetencia sexual, lograda por la pareja de hermanos, se trastrueca en el desdoblamiento del mundo ético conforme a la identificación, casi inconsciente, de cada una de las individualidades a dos poderes distintos. Este es el sentido destacado que tiene la conciencia de lo trágico en Hegel, consistente, no en la contraposición de dos voluntades cualitativamente diferentes, sino “en la coexistencia de dos voluntades, de dos autoconciencias que, tanto la una como la otra, se identifican plenamente con la ley y, sin embargo, se excluyen mutuamente sin reconocerse”²²⁵. Este conflicto entre lo divino y lo humano se produce entonces por la incuestionada sumisión de las individualidades a dos poderes igualmente legítimos y contrapuestos. El desdoblamiento de lo ético que caracteriza a la esencia trágica se produce por una “conciencia del deber” presente en cada una de las autoconciencias éticas. Es, en sentido estricto, una “colisión desgarrada del deber”, que no puede reducirse a la simple contradicción del deber absoluto consigo mismo o del deber y las pasiones.

Pero esta contradicción en la conciencia del deber se nos ha mostrado todavía bajo el aspecto de una simple oposición de contenido, es decir, la de dos potencias contrapuestas encarnadas en Antígona y Creonte, sin que la oposición formal, sólo bajo la cual es posible concebir el carácter propiamente trágico del *destino*, se haya mencionado. Esta oposición es la sustancia que media en la colisión del deber entre “lo *sabido* y lo *no sabido*”. El saber ético de cada individuo es unilateral y conlleva inexorablemente la ignorancia del saber opuesto. Las individualidades creen, en su ensimismamiento, poder extender su saber al saber de la individualidad contrapuesta; de hecho, toman la unidad de ambos saberes como algo dado. Pero ellas no toman en serio las diferencias. La acción de cada una ocasiona el desgarramiento del espíritu en el mundo ético, pues por medio de la acción reproducen la escisión de la conciencia. El fallo generado por la orientación claramente inmediata de la conciencia hacia la ley da lugar a la culpa y al delito. Culpabilidad de las autoconciencias por transgredir la certeza inmediata de sí mismas en la acción, y delito por renunciar e infringir la ley que, con su acción ignoraban. Estos dos caracteres se afincan en la naturaleza misma, inexorable, de la acción: “El obrar es él mismo este

²²⁵ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, pp. 325, 326.

desdoblamiento, que consiste en ponerse para sí y en poner frente a esto una realidad exterior extraña²²⁶; y del obrar solamente se excluye a las piedras. Ahora bien, como cada una de las autoconciencias tiene como fundamento de sus actos la “segura confianza en el todo”, el esencial entrelazamiento de las leyes, al infringir con su acción la ley ajena, cada autoconciencia propicia entonces la hostilidad y venganza por parte de la otra. La ignorancia no exonera de la culpa, ya que sólo reconocemos haber obrado cuando acaece el sufrimiento. De esta manera queda introducida la importante sección sobre la disolución del mundo ético. Antígona, que ha atentado contra la ley humana, y Creonte, que lo ha hecho contra la ley divina, terminan por extinguir el extremo con el que se identifican en el empecinamiento de su unilateralidad. En el reconocimiento de la otra ley, operado solamente después del obrar, cada conciencia ha echado a pique su primera identificación inmediata con la sustancia ética. En su acción, ambas conciencias quedan sometidas al derecho absoluto, representado por el destino omnipotente y justo que absorbe la parcialidad de esas leyes inmediatas²²⁷. La disolución del mundo ético es total, porque abarca por igual los dos extremos de la dialéctica anterior, y en su lugar se origina el tránsito al estado de derecho en el que surge la categoría abstracta de la persona, desprovista de los vínculos de la sangre y de la unidad política de la esencia común. “Ello no obstante, la verdad del mundo ético es la emergencia del sí mismo que todavía no existía como tal en él”²²⁸. El yo, que en la eticidad se identificaba de forma inmediata con la realidad de la ley divina, ahora ha “salido de su irrealidad”. El individuo surge como una persona de derecho que, habiendo producido el ocaso de los poderes de la eticidad, está condenada a la igualdad legal, pero sin espíritu del reconocimiento jurídico. Es un “espíritu muerto” en la que los individuos se consideran –conforme a su ser para sí– bajo la rigidez no soluble de la sustancia. Por eso, a pesar de que con la persona jurídica abstracta, que es ahora principio del derecho, la anterior individualidad del mundo ético ha depuesto la espiritualidad realizada en el culto, en el más allá de los muertos, y ha alcanzado así un lugar en la comunidad *real*, se resalta, no menos enfáticamente, cómo ese mundo consiste en la disgregación absoluta de las personas y de su mundo. “Hegel equipara la abstracta individualidad de la *persona jurídica*, con el espíritu abstracto ido, difunto, sin mundo, y con la abstracta, *moira* o destino de los griegos, que decide sobre el mundo, los hombres y los dioses”²²⁹. El referente histórico de Hegel para este nivel de desarrollo de la vida no es otro que el imperio romano.

Lo que se impone ahora es la realidad de “un *sí mismo* universal negativo”²³⁰ que desborda toda forma de sustancialidad inmediata. En lo que sigue volveremos a las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada, aunque ahora tomadas en la significación de ser momentos generales de la historia del espíritu y no

²²⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 276.

²²⁷ Cf. Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 237.

²²⁸ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 332.

²²⁹ Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo VI”..., p. 1081.

²³⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 283.

simples momentos de la formación de la autoconciencia singular. En este apartado esas figuras abstractas de la autoconciencia son abordadas bajo el aspecto real e histórico que ofrecen.

El surgimiento de la desgracia en el interior del espíritu tiene una importancia eminente en la *Fenomenología*. Se trata de una lenta y trabajosa transformación del espíritu del mundo y no de una consecuencia forjada tan sólo por el espíritu crítico del filósofo; consiste en el tránsito de la vida ética inmediata al mundo moderno o del “espíritu extrañado de sí”, a través del derecho romano. Repasemos brevemente este importante y progresivo proceso de formación. La sustancia compacta del espíritu reducida a una vida natural es trastocada por la paciencia del poder negativo del concepto, y en su lugar surge un mundo de personas subordinadas a la relación universal y formal del derecho. En un sentido claramente histórico se trata de la suplantación del ciudadano griego por parte de la *persona privada* romana. No se trata pues, de la bella individualidad que representa el ciudadano común de la polis, sino de la propiedad privada reivindicada por la persona jurídica en retención de su propia realidad. La distinción formal que surge así entre los dos polos igualmente necesarios de la reflexión llega a su extremo, y el desdoblamiento concreto entre la persona y la propiedad privada se muestra insalvable en su radicalidad presente: “La conciencia del derecho experimenta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad”²³¹. La reflexión no es completa en la medida en que existe un elemento exterior, la “esencia absoluta” o “Dios real”, que es la forma extraña que toma el amo del mundo para esta conciencia. Los espíritus vivos de los pueblos han cedido, entonces, su lugar a una comunidad sin relación mediata entre el sí mismo y lo universal. El despotismo romano funge como corolario de todo este proceso. El sí mismo vacío y abstracto que representa el déspota del mundo, es el que encarna para la historia del espíritu la libertad pusilánime del estoico y el hacer, igualmente abstracto y contingente, del escéptico. Pero con ello ya se ha producido el desgarramiento que es connatural al espíritu, surgiendo así el mundo de la *cultura*.

En cuanto momento cumbre del desarrollo de la conciencia romana, dependiente de las abstracciones estoicas y escépticas, surge la conciencia desgraciada como paradigma de la identidad entre la necesaria extrañación del espíritu y el movimiento, de ninguna manera definitivo, de la cultura. En tanto representante del poder negativo del concepto, este momento de la historia significa “la avanzada de una autoconciencia que acepta no elegir un elemento de lo real excluyendo otro, sin asumir con valor, la tensión aún sin reconciliar [pero finalmente reconciliada]”²³² del universo con su realidad futura. El carácter absoluto y necesario de ese desdoblamiento supone para el espíritu la posibilidad de una mediación racional entre su inmediata manifestación, “la eticidad”, y la “moralidad”, cierta de sí, que constituye una verdad más plena del sí mismo. La

²³¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 285.

²³² Labarrière, Jean Pierre, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 176.

cultura exige la renuncia a toda forma de sustancialidad autoconsciente y a toda forma de existencia cosificada que no sea capaz de reconocer el poder, inmanente a su constitución, de objetivación del *self* en el que se disuelve toda sustancia y consistencia²³³. Formalmente hablando, esta dialéctica es el desdoblamiento de los poderes entre la conciencia real, extrañada de sí, y la conciencia pura, marcada por la reconciliación. Por encima de la separación del mundo de la cultura, la fe, que constituye el otro elemento de esta oposición en lo referente al contenido, representa la exigencia de una unión real aunque trascendente al mundo de la presencia. La dialéctica de la fe no es equivalente aquí al necesario proceso de desdoblamiento, característico de la motilidad esciente de la vida, que Hegel había examinado ya bajo los caracteres de una subjetividad desgraciada al cabo de la sección autoconciencia. Se contraponen, precisamente, porque aquella fe implica la representación *objetiva*, aunque trascendente, de una unión más allá de la separación, mientras que la última permanece bajo el aspecto de una subjetividad todavía sin reconciliar y sin la solidez objetiva de lo real. Empero, “este mundo –el de la conciencia pura- *contrapuesto* a aquel extrañamiento –el de la conciencia real-, no por ello se halla libre precisamente de él, sino que más bien es simplemente la otra forma del extrañamiento”²³⁴; Pues éste consiste en la separación entre la fe y el concepto, entre la conciencia de la esencia más allá de la presencia y la autoconciencia como pura intelección.

En la consideración del mundo del espíritu extrañado de sí, Hegel se limita al estudio del mundo de la conciencia real y lo examina en cuanto formación o cultura. Se trata de un término de una amplitud semántica considerable y no siempre fácil de precisar; en cualquier caso, la relación de este concepto con el trabajo exterior de la conciencia servil es patente. Tiene que ver claramente con un proceso de objetivación, es decir, con el hacer de la conciencia, que es tanto formación del sí mismo como del mundo que adquieren así validez universal.

En un primer momento los dos aspectos de la cultura son fijados como determinaciones abstractas. Esta fijación no excluye la posibilidad de su valoración; de hecho se contraponen como lo bueno y lo malo. Se trata aquí de la misma diferencia que existe entre el orden universal en sí y el interés particular o para sí, respectivamente. Estos momentos fijos también se relacionan con la conciencia como lo diferente y lo igual a sí misma, como lo malo, en el primer caso, y como lo bueno en el segundo. Pero el concepto, que es la presencia consciente de la totalidad, permite una inversión del primer juicio inmediato. Surge así la diferencia entre la conciencia noble y la conciencia vil. La primera está en una relación de igualdad frente al objeto doble, que conforman el Estado y la riqueza, de la dialéctica anterior. Mira con respeto el poder del Estado y acepta agradecida los bienes otorgados. La otra conciencia mantiene para sí el estado de una desigualdad y está siempre

²³³ La alusión a la fe cristiana es expresa por cuanto es ella la que media entre Grecia y la modernidad, y la que sirve de instancia para pensar la reflexión conforme a la cual el absoluto, negándose, es y se hace hombre. Elevando así la individualidad autoconsciente convertida en *comunidad universal* al lugar del absoluto.

²³⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 289.

dispuesta a sublevarse. Esta distinción representada por los agentes contrapuestos de la cultura sólo mostrará, empero, su carácter definitivo, cuando se supere la unilateralidad excluyente que representa el juicio a este nivel de la conciencia. En este momento se supera la oposición y la realidad alcanza el nivel de una identidad mediada en el verdadero ser del espíritu, que se encuentra representada bajo la forma del silogismo.

Veamos este desarrollo y los pasos de esta inversión definitiva. La conciencia noble sacrifica sus bienes particulares en aras del poder universal del Estado. Pero esta entrega se la figura Hegel fútil y engañosa, pues se reserva la voluntad particular frente a un poder del Estado, que aparece como una simple suposición sin la realidad efectiva de lo universal. Esta subjetividad reticente es el fondo una subjetividad hipócrita. “Su *lenguaje*, si se comportase ante la voluntad propia del poder del Estado, que aún no ha llegado a ser, sería el *consejo* emitido para el bien universal”²³⁵. Permanece sin la entrega y sin el verdadero sacrificio de la vida, conservado en el ser, implicado por el genuino servicio espiritual. El alcance ontológico de la alienación en el lenguaje, pese a ello, no deja de mencionarse en su esencialidad y determinación originarias. El lenguaje contiene al yo en su pureza:

Solamente él expresa el yo –pero no el yo que yace desanimado e imperfecto en el retraimiento, siempre posible, de las acciones y de la fisionómica- (...) yo *este* yo –pero asimismo *universal*, su manifestación es, asimismo, de un modo inmediato, la enajenación y la desaparición de *este* yo y, con ello, su permanecer en su universalidad²³⁶.

Sin la consideración del trasfondo social, no sólo metafísico, del lenguaje así caracterizado, la comprensión adecuada del pasaje citado está comprometida. La desaparición del ser allí inmediato y, por consiguiente, la plena objetivación de la conciencia se examinan bajo la determinación elemental del lenguaje: el simple “ser escuchado”. Una determinación que es, al mismo tiempo, “tanto la unidad –de la conciencia- con aquellos para los que existe” y “la desaparición del ser allí” como el conservarse mediante este desaparecer: “Es su propio saber de sí, y es su saber de sí como de uno que ha pasado a otro sí mismo, que ha sido escuchado y que es universal”²³⁷. El lenguaje es la verdadera renuncia del yo, una renuncia que, en cuanto es asimilada y entendida por los otros, permite la recuperación de la personalidad, aunque ahora en su significación universal. El lenguaje es así el elemento propio de la vida, en el que el movimiento de salida es al mismo tiempo un camino de regreso y de reconciliación: “Regreso a la vida que es vida nueva, vida del yo en el Todo universal (...) que permite la realización de la comunidad, es decir, del reconocimiento mutuo”²³⁸. El grado de realidad espiritual que de este modo alcanza el concepto, supera con creces el saber, todavía individualista, del que era capaz la razón en la consabida igualdad de sujeto y objeto que representaba la “categoría”; precisamente por esto la

²³⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 298.

²³⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 300.

²³⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 300.

²³⁸ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 260.

unidad mediada de los sujetos, en la que “llegan a ser momentos del espíritu”, es descrita aquí como la “categoría que se sabe a sí misma”²³⁹.

Conviene, sin embargo, señalar los límites de esta dialéctica, que son los que impiden de momento la realización plena del lenguaje al cabo del mundo de la cultura. Esta limitación viene caracterizada, como sucede siempre, por la incapacidad para alcanzar una adecuación definitiva de los dos extremos puestos en relación. Esta desigualdad es compleja, pues representa la contraposición de los extremos en sí mismos, como también la contraposición en cada uno de esos mismos extremos considerados al margen de sus multívocas relaciones. De un lado se encuentran el Estado universal y la voluntad para sí del monarca, mientras que del otro la conciencia noble, situada entre los extremos del ser ahí superado y del ser para sí retenido y todavía en acecho. El primero es el bien universal y abstracto al que no se obedece como voluntad singular; el segundo es la voluntad singular carente del poder real del Estado. Debido al primer elemento es que, precisamente, la mediación que representa el lenguaje no se encuentra en perfecto equilibrio, pues el poder del Estado sólo es animado hacia el sí mismo, y no se halla personalizado como el otro. El que toma la palabra es el segundo, una palabra que de momento es entrega o más precisamente *adulación*. Esta entrega llena de contenido y nombre propio al poder abstracto; se trata del monarca ilimitado o de la singularidad real cierta de sí como poder efectivo. Pero al mismo tiempo, se trata también de una inversión engañosa: la de una singularidad, la del monarca, no recobrada, cuyo espíritu es el ser sacrificado o el don de la riqueza. En otras palabras, nos encontramos ante la contingencia de una conciencia ligada a la arbitrariedad en la que la alineación del noble permanece sin el cumplimiento reflexivo de la vida. Por esto, es la afirmación no superada en la cultura del desgarramiento y la desgracia en la conciencia, en la que el yo mismo se halla en la *más pura desigualdad*. Pero no dejemos que una consideración demasiado enfática del carácter trágico y discordante del proceso subvierta las perspectivas; ya que es limando las contradicciones como se alcanza, no sin trabajo y esfuerzo, el temple propio del concepto. De hecho, el lugar del desdoblamiento no tendría un interés tan destacado en Hegel de no ser por la capacidad tan propicia al genio alemán de dejar traslucir, en y a través de él, los caracteres, también requeridos, de la positividad y la conciliación presentes en la sucesión de todo el proceso.

De cualquier forma, la conciencia noble no sale indemne de esta experiencia; por encima de la contradicción ella es “la elasticidad que supera el ser superado del sí mismo”. El desgarramiento producido en su interior es justamente su progreso. Y así como ella se ha modificado en su interior al cabo de la experiencia, el lenguaje que le era útil en la configuración de aquel mundo, ahora resulta vano y superficial. Por ello la conciencia cuenta para la experiencia con un nuevo lenguaje: el lenguaje del desgarramiento. Éste es un retorno

²³⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 301.

de la conciencia misma en el que están contenidas todas las diferencias, ya *superadas*, de lo bueno y lo malo, del poder y la riqueza, de la nobleza y del envilecimiento. El lenguaje de esta conciencia es entonces un lenguaje en el que los pensamientos solidificados y “desperdigados” de la conciencia honrada son reunidos en la unidad del yo. El lenguaje del desgarramiento, verdad de todo este proceso, es, por tanto, pleno de espíritu: “Cada parte de este mundo llega, pues, al resultado de que su espíritu es enunciado o de que con espíritu se habla y se dice de ella lo que es”²⁴⁰. Bajo la unidad de la conciencia que representa esta experiencia histórica, Hegel recoge entonces las vivas contradicciones de la conciencia honrada, situada en medio de las determinaciones fijas del ser y la repetición, inapelable, de la locuacidad desgarrada de la conciencia en la imposibilidad de un lenguaje monosílabo.

Del mundo de la cultura sólo queda la verificación de la vanidad del mundo, posibilitada por el retorno del espíritu a sí en *este sí mismo* de la conciencia; pero éste es sólo un lado de la reflexión, cuya otra cara es la “universalidad de este sí mismo” o el pensar, el cual opera negativamente contra este mundo, “alejándose en parte de él para volverse hacia el cielo y teniendo como su objeto el más allá”²⁴¹. Este movimiento no es otro que el extrañamiento que resultó del mundo de la cultura, en la constitución de una conciencia pura como verdad y esencia de la conciencia real. A esa conciencia, a diferencia de ésta, le corresponde un mundo meramente pensado. Un mundo pensado y representado por la conciencia real incapacitada de momento para “pensar el pensamiento”; ella es incapaz de reconocer, en definitiva, la unidad dialéctica con su similar, verdad y sentido último de la representación actual, característica de toda afirmación y asentimiento de la desgracia como verdad de la conciencia. El pensamiento de esta conciencia real tiene, sin embargo, la forma de una *esfera común*, dice Hegel, que ha sido elevada simplemente a otro elemento y que, por tal razón, debe diferenciarse con claridad del solipsismo excluyente del estoico y del idealismo eternamente postergado del virtuosismo y de la razón legisladora. Si de la religión se trata aquí, y siempre se ha tratado de ella²⁴², no es acaso de la religión, piensa nuestro filósofo, en cuanto ella es *en y para sí misma*, sino de la fe de la conciencia pura extrañada de su ser ahí²⁴³.

²⁴⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 308.

²⁴¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 310.

²⁴² Nicolai Hartmann se muestra particularmente susceptible a reconocer el carácter eminentemente religioso del pensamiento hegeliano, hasta el punto de afirmar, incluso, que “todo el sistema es una filosofía de la religión”, aunque, como sostiene inmediatamente, el problema quede opacado en la consideración especial de los aspectos parciales del sistema, propia del mismo. El carácter eminente de esta forma del pensamiento debe cobrar, no obstante, los caracteres de un panteísmo dinámico, en el que el idealismo y la dialéctica teleológicamente ascendente, puedan considerarse a partir de su reverso o presupuesto ontológico: “Pues la dialéctica avanza porque en su curso imita el curso de la razón absoluta hacia sí misma, porque ella “es” el curso de la razón finita del hombre hacia la razón absoluta, [y por ende hacia Dios] y porque la conciencia filosófica (...) es la razón absoluta que se alcanza así misma”. *Op Cit.* pp. 39-40.

²⁴³ Se trata, sin más, del cristianismo que toma cuerpo como fe en el mundo social de la cultura y de sus instituciones, y que por tal razón, a pesar de constituir un avance significativo con respecto a la fe –subjetiva y singular- estudiada a propósito de la conciencia desgraciada, no es empero la reconciliación plenamente realizada que representa la religión entendida como la autoconciencia misma del absoluto. Cf. Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 267. Esta visión, no obstante, no debe crear confusiones respecto al lugar que le concede Hegel al cristianismo como momento esencial de los tiempos modernos,

El modo de este extrañamiento característico de la fe cobra sin duda la forma de una representación abstracta. No se trata desde luego de que en el reino de la fe no coexistan los momentos del espíritu, que hemos estudiado antes a propósito de la caracterización hegeliana de la sustancia entendida como sujeto; de hecho estos momentos se los figura la conciencia creyente bajo el aspecto del dogma de la trinidad cristiana, sólo que para ella estos momentos cobran la forma de una “diversidad estática”, sin la motilidad y sin la autoconservación propias de la determinación ontológica de la vida. Pues solamente en cuanto a estos dos elementos la vida puede ser caracterizada como “unidad refleja mediada” o como simple infinitud. La vida, en efecto, es “una unidad que se produce en el unificar la escisión, un ser que se vuelve a inclinar sobre sí mismo partiendo de la multiplicidad de los diferentes entes, y que se comporta como autoigualdad [esta autoigualdad se concibe como la tranquila agitación –motilidad- del puro automoverse] en las diferencias”²⁴⁴. De ahí que, a pesar de que el pensar es el elemento absoluto de la fe, como dice Hegel, en ella la reconciliación cae por fuera de la conciencia: “La conciencia desgarrada es *en sí la igualdad consigo misma* de la pura conciencia para nosotros, pero no para sí misma”²⁴⁵. En efecto, sólo nosotros estamos en condiciones de reconocer la unidad constitutiva de la conciencia en su absoluto ser otro, esto es, de reconocer el espíritu según su verdad o vínculo originario con la vida. Este vínculo entre el espíritu y las determinaciones ontológicas del ser originario, queda garantizado una vez más por una nueva definición del espíritu, aquí en los albores de su cumplimiento, que no sorprende tanto por su simplicidad como por la evidente semejanza con la infinitud, establecida desde el origen, en cuanto caracterización provisional del ser de la vida: “El espíritu es en una unidad inseparable tanto el *movimiento absoluto* y la *negatividad* de su manifestarse como su esencia en sí *satisfecha* y su *quietud* positiva”²⁴⁶.

Pero esto sólo ha sido la presuposición de un concepto, de hecho no cumplido, y que tiene que pasar de momento por la duplicación en el interior de la conciencia pura entre la fe, como conciencia pura de la esencia, y la intelección, entendida al modo del negativo ser para sí de la pura conciencia sin contenido. Se trata del importante pasaje de la lucha entre la fe y la intelección. La confrontación entre los polos aislados de la objetividad y la subjetividad, representados por el creyente y el ilustrado respectivamente, sólo puede concluir en una síntesis superior de las contradicciones, la dialéctica de la libertad absoluta o de la revolución francesa.

pues, como bien señala Carla Cordua, ya representa una primera versión acerca de la verdad de la época moderna como era de la subjetividad; sólo que mientras el cristianismo pone el énfasis en la relación discordante de Dios y el mundo, y lo entiende “como una relación entre dos entes finitos” y, por ende, “mutuamente externos”, la filosofía, encargada de llevar a cabo la interpretación del sentido especulativo de la modernidad, supera la oposición “concibiendo la verdadera infinitud del espíritu creador”. La modernidad, que representa la conciencia más elevada de sí que ha alcanzado la subjetividad histórica del espíritu, consistiría, así, en la realización del cristianismo en una filosofía del sujeto sin precedentes. Cf. Cordua, Carla, *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía del Hegel*, Anthropos, 1989, pp. 149, 155.

²⁴⁴ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 233.

²⁴⁵ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu...*, p. 311.

²⁴⁶ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu...*, p. 313. El énfasis es de Hegel.

En un primer momento, la intelección se representa a la fe como un prejuicio sin verdad ni razón. Aunque la intelección apela inmediatamente a la racionalidad como a una realidad universal, inconsciente en la fe, que debe ser despertada. Esta fe se apoya en la ignorancia del pueblo, “la masa” dice Hegel, y en la persistencia interesada de la iglesia, particularmente de los sacerdotes. Comparten el interés de estos últimos los tiranos, déspotas opresores, interesados nada más que en el poder. De este juego de fuerzas malintencionadas son los últimos quienes sacan la mejor parte, pues, como afirma Hegel, son ellos los que, “como unidad sintética (carente de todo concepto) del reino real y del reino ideal –y por tanto, como un ser extrañamente inconsecuente-, se ponen por encima” tanto de la ignorancia de la masa como de la mala intención de los curas y “extraen la ventaja de dominarlos tranquilamente a todos y de poder realizar todos sus gustos y todos sus caprichos”²⁴⁷. Sea cual fuera la verdadera influencia de estos textos en el pensamiento de Marx, y de sus seguidores, la cuestión requiere al menos ciertas consideraciones. Pues mientras que consideran el despotismo como un poder real ilegítimo referido al mundo ideal, con la intención de legitimarse y perpetuarse simplemente, y por eso constituye para ambos “la misma superstición y el mismo error”, para Hegel es inaceptable una reducción completa de lo divino a lo humano, como sucede en Marx, que “elimina todo lo especulativo y que (...) conduce a una consciencia de la finitud insuperable”²⁴⁸, y que, consiguientemente, se limita a la afirmación de una parcialidad limitada e independiente por fuera de los vínculos internos conceptuales, que relacionan, pero de ningún modo identifican, en qué consiste la verdadera armonía especular del todo. Conviene, no obstante, reconocer expresamente que la situación de la reunión hegeliana de los problemas metafísicos y antropológicos, de Dios y el hombre, no es “sólo una consecuencia de la universalidad de los intereses científicos del autor”, sino “también la consecuencia de su concepción de la filosofía (...) llamada a reunir lo separado”²⁴⁹. Pero mientras que las relaciones entre el concepto absoluto y el hombre parecen estar claramente establecidas, como lo demuestra nuestro análisis genético de la vida, la aseveración de una posible prioridad del saber absoluto sobre el saber humano, o del pensamiento que hace la experiencia de pensarse a sí mismo sobre el pensar finito, no implica tanto la negación del cumplimiento cabal de una filosofía de carácter reconciliador, como piensa Cordua, como la afirmación de las diferencias, inherentes también a la sustancia, una vez sentada la unidad necesaria del pensamiento.

Pero continuemos con la relación que busca entablar la ilustración con el pueblo, esa racionalidad en sí que constituye la comunidad creyente. La ilustración opera precisamente sobre este aspecto racional de la fe. Su intención es poner el énfasis en el aspecto que es común a ambas para poner de manifiesto la contradicción

²⁴⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo..., p. 644. Esta unidad, en cuanto sintética [en sentido peyorativo], no es igual, como sugiere correctamente el traductor, a la representada por la fuerza trabajosa del concepto.

²⁴⁸ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 397.

²⁴⁹ Cordua, Carla, *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía del Hegel...*, p. 38.

inherente a una afirmación que considere la exclusión como definitiva. Ya habíamos insistido antes en la identidad concreta de la autoconciencia y del mundo como la determinación característica de la vida en su acaecer como razón, por eso Hegel puede afirmar ahora: “La razón, cuando habla de otro de lo que ella es sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo, no sale de sí misma”²⁵⁰. Con respecto a la razón no puede existir, entonces, algo tan absolutamente otro como se presupone inicialmente. La lucha entre la ilustración y la fe no sale de este modo del campo de la razón, y en este sentido puede afirmarse que el ilustrado en realidad combate consigo mismo²⁵¹. Todas las acusaciones en contra del pueblo por eso no pueden más que perder importancia. En la medida en que el culto religioso expresa la inmediata certeza “de mi ser para mí” en Dios, queda excluida toda posibilidad de engaño y de error. La contradicción se hace más manifiesta si consideramos específicamente los tres tópicos sobre los que versa la lucha ilustrada. Respecto de Dios, que es el primer momento, la ilustración acusa a la fe de antropomorfizar la esencia absoluta, cuando pretende hacerla representable bajo el escueto aspecto de lo sensible. Pero el objeto de culto, y eso lo sabe bien el creyente, no lo constituye sin más la piedra, la madera o el pan, que siempre hace valer aquél en la justificación de su acusación. Si, por otro lado, el ilustrado intentara atacar a la fe, reduciendo simplemente los fundamentos de ésta a justificaciones históricas y contingentes, habría que decir, con igual valía, que en su conciencia de la esencia la fe no inmiscuye “letras, documentos ni transcripciones y no se mediatiza con semejantes cosas”²⁵². Para la conciencia creyente son una sola cosa la historia, los testimonios de Dios a través del Cristo encarnado, y el sentido eterno y universal que se devela en ella. Y si, en un tercer momento, la intelección pura encuentra absurda la tentativa del creyente de unirse con la esencia a través del culto, de la renuncia al goce y la posesión, la fe afirma en cambio que la negación de la acción y de la elección de los medios conformes a un fin determinado, no son más que la hipocresía de la intelección que, por un lado sostiene la necesidad de superar la existencia natural, pero que, de otro, se niega a ponerse en obra para conseguir tal fin. De donde resulta que de esta lucha la conciencia ilustrada cae en una contradicción: por un lado, la esencia absoluta se la figura como un *vacuum* sin determinaciones, mientras que, de otro, ve el contenido sensible como la única verdad de la conciencia. Se trata de una reafirmación de las verdades de la certeza sensible, pero sin duda, este nuevo retornar se halla aquí justificado: “La conciencia humana vuelve a la experiencia sensible, pero vuelve con la convicción de que cualquier otro camino resulta impracticable (...) el empirismo y el sensualismo están

²⁵⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 322.

²⁵¹ Y si ello resulta ser así es porque la intelección pura, en cuanto es la negatividad absoluta, representa, en este nivel de conciencia, la naturaleza del concepto que todo lo determina desde el inicio: ella consiste “en tener en ella misma el ser-otro. [en esto consiste el ser ella concepto, aunque se empiece ignorando en ese su carácter] Por tanto, aquello que la intelección pura declara lo otro que ella (...) no puede ser otra cosa que ella misma. (...) Lo que no es racional no tiene verdad ninguna, o lo que es lo mismo: lo que no está entendido y comprendido [lo que no está transido por el concepto] no es”. Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo..., p. 648. Lo que significa que, la realidad que no puede pensarse bajo la estructura del yo, o el ser que no puede pensarse como vida, simplemente no existe.

²⁵² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 327.

justificados por las rutinas de la investigación filosófica anterior²⁵³. La escisión entre la esencia absoluta y el mundo finito que toma cuerpo en esta filosofía de la *Aufklärung*, tiene un claro referente en el idealismo formal de corte kantiano, sólo que, al situarlo como un momento necesario del despliegue de las determinaciones ontológicas del concepto, Hegel cree haber ofrecido una justificación plena de su aparición y, en tal medida, también de su necesaria negación y conservación dentro de la historia general del espíritu.

De momento, agreguemos que la negación de la verdad de todas las demás figuras de la conciencia, de todo lo que quede más allá de la certeza sensible, constituye a su vez la afirmación de ésta como la verdad absoluta. De donde resulta que es “sencillamente cierto para toda conciencia que ella *es*, y que hay *otras cosas reales* fuera de ella y que ella misma es, en su ser *natural*, así como estas cosas, *en y para sí o absoluta*”²⁵⁴. La reivindicación de la verdad inmediata del concepto que así opera la conciencia ilustrada, y que, en un sentido general, constituye el sentido último de toda la obra de 1807, ya nos pone al tanto sobre el momento conclusivo en el que nos encontramos. ¿A qué se debe pues, el que la vida, en cuanto sujeto concreto del acaecer, no haya cumplido aquí en plenitud sus determinaciones, y que, consiguientemente, requiera todavía de un modo superior de realización? La respuesta, en toda su generalidad, es muy sencilla, y es expresada por Hegel sin ninguna concesión:

La ilustración es (...) la actividad todavía carente de conciencia del concepto puro, que aunque llega así misma como objeto, toma a éste por *otro* y no conoce tampoco la naturaleza del concepto, de que precisamente lo no diferenciado es lo que se separa absolutamente²⁵⁵.

El error de la ilustración se debe entonces a la absolutización de su propio punto de vista. Frente al derecho divino, frente a la igualdad absoluta, como la caracteriza Hegel, de la fe, la ilustración reivindica el derecho humano, el derecho de lo desigual consigo mismo; el error, tanto de la una como de la otra, no consiste, pues, en la falsedad de sus aseveraciones, sino en la consideración de que sus postulados, tomados de forma aislada, pueden constituir la única verdad definitiva. Cuando lo verdaderamente “decisivo es —acierta Valls Plana— que ambos permanezcan, porque ambos son derechos del espíritu, es decir, de la totalidad humano-divina, que es el único sujeto real”²⁵⁶. Este asunto es de una importancia capital, pues pone en evidencia la reticencia hegeliana frente a toda reducción simplificadora del problema del hombre a una mera antropología de lo *a posteriori* y de lo temporal. Asimismo, llama la atención frente a toda tentativa de fundamentación del ser exclusivamente *a priori*.

²⁵³ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 404. Confirmación, por lo tanto, de la afirmación que habíamos sentado como la verdad del espíritu en cuanto es el fundamento de todas las experiencias fenomenológicas anteriores.

²⁵⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 330. A lo que, con pertinencia, Jiménez Redondo comenta: “Y la conciencia consiste en eso que está ahí con independencia de ella, como siendo eso precisamente ella (de nuevo, pues, otra versión de la noción de *concepto* de Hegel, aquí en el sentido de un quedar inmediatamente ahí el *concepto* mismo”. Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo VI”..., p. 1102.

²⁵⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 333.

²⁵⁶ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 279.

Como quiera que sea, otra vez el límite de la experiencia de la conciencia, al cabo de la lucha entre fe e ilustración, viene prefijado por su incapacidad para captar la totalidad reflexiva de la vida, que implica siempre una síntesis en la oposición. En la medida en que la negatividad es la potencia propia de la ilustración, Hegel le concede un derecho absoluto sobre la fe, consistente en hacer valer en ésta aquello que es necesario para ella misma y lo que ella misma tiene ya. ¿Qué cosa? El reconocimiento de que “la conciencia creyente es ella misma el concepto”²⁵⁷. El resultado de este reconocimiento es sin más, la superación de las supuestas diferencias existentes entre ambas conciencias. Superación que, como es natural en el pensar dialéctico, no puede nunca ser definitiva; de momento, dice Hegel, la fe se muestra como una ilustración insatisfecha, mientras que la otra es una ilustración satisfecha; pero es necesario que supere esta satisfacción y que se eleve a la conciencia más alta que representa la revolución francesa. Este mundo que, realmente, es la reconciliación de dos mundos: “El cielo [de la fe] ha descendido sobre la tierra [de la intelección] y se ha trasplantado en ella”²⁵⁸.

Veamos este desarrollo de la ilustración, el lado positivo de ella, como dice Hegel. La ilustración, según sea la idea que tenga de la esencia absoluta, puede dividirse en materialismo y deísmo. Esta división no es tal, sólo que la captación de la unidad requiere de una agudeza cartesiana, de la que esta conciencia ciertamente carece. Para la primera, la esencia absoluta es la cosa pura, el sujeto abstracto y carente de determinaciones; para la segunda, es el más allá negativo de la autoconciencia humana, el ser supremo. Pero, para ser pensada como naturaleza, este “tejido inconsciente”, este sustrato, cuya naturaleza ya fue descrita por Berkeley, requiere del despliegue necesario de la vida; el espíritu o Dios, requiere, a su vez, de la conciencia que se diferencia a sí misma. La ausencia de una determinación más concreta del ser, como acaecer esciente o como vida, impide que tanto el materialismo como el espiritualismo, propios de esta conciencia dual ilustrada, puedan esclarecerse bajo los parámetros de un pensamiento propiamente sistemático y racional. Ciertamente la conciencia efectiva ilustrada, da un paso decisivo cuando considera estas determinaciones abstractas del concepto como diferencias desplegadas ante sí, pero este movimiento nos introduce de lleno en el importante concepto de “utilidad”. Éste surge, más concretamente, cuando el mundo o lo en sí, es negado en su determinante independencia con respecto a la conciencia, cuando se niega que el sentido de ese mundo pueda situarse allende a los intereses de ésta. Como señala magistralmente Hyppolite:

De la misma manera que la vida se dispersa en una multitud de seres vivientes y especies particulares que poseen la efectividad, pero apuntan a un género que está más allá de ellos para explicar su esencia, así también el mundo de la cultura era el mundo en que la autoconciencia efectiva se realizaba sin poder encontrar su verdad en ella misma. (...) La verdad que le ofrecía el mundo de la fe como un más allá carecía de la certeza efectiva de la conciencia. El tercer mundo del espíritu [el mundo de lo útil], el que actualiza la pura intelección (...), junta esta verdad y esta certeza; hace perder al en sí todo contenido positivo y lo reduce a un momento que desaparece; hace del mundo que se opone a la

²⁵⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 333.

²⁵⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 343.

consciencia un mundo que se disuelve en ella y además eleva esta autoconsciencia singular hasta la universalidad del pensamiento²⁵⁹.

En el reconocimiento expreso de que en el útil no sólo ha sido vencida la oposición característica del espíritu extrañado de sí, del sujeto y el objeto, sino de que el sí mismo deja de ser solamente sí mismo individual y se convierte en voluntad universal, el espíritu llega a la conciencia de la libertad absoluta. Pero ella misma es el resultado de una aporía. En efecto, se origina como producto de la contradicción existente entre una obra que, “sólo es voluntad real en un sí mismo que es uno”, y la evidencia de que, el obrar y el ser así considerados, “dejarían de ser una autoconsciencia en verdad universal”²⁶⁰. Deficiencia, pues, que resulta de una identificación bastante ordinaria entre lo singular y lo universal, y que, en consecuencia, no reconduce a ninguna obra o acto positivos. El resultado de todo esto es que a dicha libertad absoluta sólo le resta el poder de lo negativo y la furia del desaparecer, como dice nuestro filósofo.

En la medida en que la universalidad se identifica de forma inmediata con la singularidad, ahora elevada a la categoría de rey absoluto, el obrar particular y limitado pierde todo sentido para la conciencia; en esa misma medida también se desvanece la alteridad esencial de todo acto social efectivo o real. Esta acción no recíproca de la libertad ilimitada sólo puede resultar, dice Hegel, en el terror, que no es más que la universalidad abstracta y sin cumplimiento reflexivo de la muerte. Esta universalidad que se cumple en la negatividad abstracta de la libertad revolucionaria está, por lo tanto, distante del verdadero acto de reconocimiento intersubjetivo, en el que se identifican, mediándose, las diferentes autoconsciencias. Pero sólo en la medida en que el advenimiento de la libertad es irrevocable, podemos afirmar la transitoriedad de este estado y la necesidad de una nueva figura del espíritu, más acorde con las exigencias de una identificación mediada de las diferencias entre lo singular y lo universal.

Sólo si retomamos brevemente el camino seguido por la vida, en cuanto sujeto activo del acaecer, en algunas de las experiencias fenomenológicas, podremos entender con claridad en qué sentido este ser es el verdadero *télos* de la exposición y en qué sentido, también, es en la moralidad en donde se cumplirán más específicamente las determinaciones ontológicas del ser originario. Ahora bien, en la observación se establecía por vez primera una razón positiva de la autoconsciencia al mundo, porque su esencia consistía fundamentalmente en mostrar que lo inmediato, lo negativo de ella, “en general tiene la forma de lo superado”. Sin embargo, esa identificación se mostró como una simple abstracción inmediata y que, en cuanto tal, debía superarse en el acaecer más concreto de la vida que suponía el mundo en cuanto actuado y conceptualizado por la autoconsciencia. De este modo, hablábamos allí de la realización de la vida como “medio universal” y sustancia de

²⁵⁹ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel...*, p. 411.

²⁶⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 346.

toda la realidad, pues la autoconciencia reconocía que el mundo no era más que el ámbito necesario de su obrar. Desde este momento ya era manifiesto que el verdadero ser de la vida, aquel en el cual podía y debía cumplir sus determinaciones esenciales, era la autoconciencia en cuanto acaecer –motilidad- cognoscente. La contraposición entre la universalidad actuante de la conciencia y la particular contingencia de la obra, permitieron en su momento examinar la transformación del concepto de obra en el de “la cosa misma”: esa penetración hecha objetiva de la individualidad y de la objetividad, como dice Hegel. En un primer momento, empero, ella no era más que la predicación abstracta que relacionaba sin necesidad ni cumplimiento de la vida a la individualidad singular con las circunstancias contingentes de su obrar. Pero esta no era la verdadera naturaleza de la cosa misma, ya que ella no es solamente algo contrapuesto al obrar en general y al obrar singular, ni obrar que se contrapone a la subsistencia, “sino una esencia [decíamos allí] cuyo ser es el obrar del individuo singular y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato para otros o una cosa, que es cosa solamente como obrar de todos y de cada uno”. De este modo parecía cumplirse la autoigualdad en el ser otro como forma de la vida y, cosa esencial, en el elemento del obrar autoconsciente universal o intersubjetivo; parecía, simplemente, pues esta caracterización no explicitaba la significación de esencialidad espiritual puesto allí a la cosa misma. Este carácter sólo se resolvía en el acaecer esciente de la vida como espíritu, esto es, como realidad ética. Como dirá más adelante Hegel: “La sustancialidad en general la tiene la cosa misma en la eticidad, existencia exterior en la cultura, y en la moralidad la esencialidad del pensamiento que se sabe a sí mismo”²⁶¹.

Aclaremos un poco más esto que acabamos de mencionar. Mientras que la razón solamente puede realizar la reconciliación exigida por la vida, en la forma inmediata del observar y en la acción singular del obrar contingente, la autoconciencia “se diferencia todavía de la sustancia como algo singular”. En el espíritu ético la cosa misma se realiza inmediatamente en la unificación de la autoconciencia universal y el mundo concreto de un pueblo, realiza su sustancia si se quiere, mas como esta realización sólo es posible en la categoría del pueblo libre, es decir, como acaecer histórico, y como la “historia del Espíritu es sólo la alienación ya dada con la acción, objetificación y, por lo tanto, exteriorización de la verdad y esencialidad de la vida (...)”²⁶², la cosa misma debía adquirir todavía una determinación esencial en la diferenciación y el extrañamiento del mundo de la cultura²⁶³, pues sólo a partir de allí cobraría la profundidad de la subjetividad moral, en la cual la cosa misma “es sujeto que ha puesto en él todos los momentos de la conciencia y para el que todos estos momentos, la sustancialidad en general, la existencia exterior, y la esencia del pensamiento se hallan contenidos en esta certeza de sí mismo”²⁶⁴.

²⁶¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 375.

²⁶² Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p 290.

²⁶³ La forma de esta exterioridad de la cosa misma se hizo presente en el mundo de la cultura en el extrañamiento del espíritu con respecto a sus sucesivos objetos: poder, riqueza, cielo, etc..

²⁶⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 375.

En el concreto acontecer moral de la vida se manifiesta el principio ontológico de la sustancia como sujeto y llega a su realización plena en cuanto perfecta autoigualdad en el ser otro. Sin embargo, esta realización del ser de la vida no se cumple de forma inmediata en la concepción moral del mundo, primera figura del espíritu cierto de sí, pues aunque ella sea el resultado de una identificación inmediata entre la singularidad y la voluntad universal en la que el saber es “plenamente igual a su verdad”, ahora como verdad misma de la autoconciencia y ya no solamente nuestra, todavía debemos ver cómo esta experiencia es “la injusticia que la limita a tener su objeto solamente como puro deber, pero negándole el verle realizado y verse realizada ella misma”²⁶⁵. Veamos rápidamente esta dialéctica que corresponde, de forma concreta, a la propia descripción que hace Hegel de la moral kantiana, y de manera general, a la visión del mundo que está presupuesta en esa filosofía²⁶⁶.

El defecto fundamental de esta moral consiste en la conciencia que tiene de su separación con respecto a la naturaleza y de la necesidad de una reunificación que plantea como necesaria, pero jamás puede llegar a realizar. Desde luego intenta hacerlo, pero esa identidad es identidad postulada, sólo pensada y no real. Esta conciencia realiza un doble postulado de la armonía de la moral con la naturaleza objetiva, como fin último del mundo, y de la armonía de la moral con la voluntad sensible, como fin último de la autoconciencia. La crítica a estos postulados puede resumirse así: la indiferencia de la naturaleza con respecto a los fines de la moralidad, no permite una identificación postulada, expresada como felicidad, a pesar, incluso, de que la moralidad no descarte la dicha de su fin absoluto. Todo esto sucede en virtud del carácter radical del mero ser postulado y de la lejanía concomitante de la necesidad de lo real. De otro lado, se experimenta la contradicción entre la sensibilidad, la naturaleza interna de la autoconciencia, en la que se cumple la realidad de la moral en cuanto acción, y la moralidad pura, la única verdadera, que es contraria por definición a esa acción. Frente a esta doble forma de oposición surge, en cambio, la acción real como contenido concreto de la oposición y de su superación, pero el objeto de tal acción se muestra así como un “caso múltiple” en la pluralidad de las leyes y de los deberes. Pero en cuanto el deber sólo es para una conciencia, en virtud de cuya acción vale en y para sí, se postula otra conciencia en la cual lo universal y lo particular se identifican de una forma que no sucede en la moral humana, el legislador divino. Este funciona como tercer postulado. ¿No se le niega así la posesión inmediata del deber puro a la conciencia humana? Precisamente. “Establecido así que la validez del deber como de lo sagrado en y para sí cae

²⁶⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 353.

²⁶⁶ Pues más precisamente es una crítica al carácter fundamentalmente engañoso y errado que se deriva de la visión filosófica general del mundo del filósofo de Königsberg. Esta filosofía está condicionada por una época a la cual da una adecuada conceptualización [en la que, por lo demás, Hegel encuentra la plena realización del ideal que ha conducido la época moderna], pero que, por ello mismo, debía ser superada, *Aufhebung*, llegado el momento preciso de hacerlo. Díaz, Jorge A, “Kant y el idealismo alemán”, en: *Estudios sobre Hegel*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986, p. 93. Cf. Kant y el idealismo alemán, p 119.

fuera de la conciencia, ésta queda de lado en general como la conciencia moral imperfecta²⁶⁷. Pero al mantener la conciencia del deber como lo esencial, ella no puede más que considerarse perfecta, con lo cual surge otra contradicción. Señalando la agudeza de esta interpretación hegeliana de la moral kantiana, Valls Plana comenta lo siguiente:

Ha puesto de relieve (...) esa interpretación que la antinomia entre presencia y ausencia de lo Absoluto en la conciencia moral finita no queda satisfactoriamente resuelta: Kant se mueve siempre entre dos extremos: el puro deber y la realidad. (...) Entonces se postula su unidad perfecta más allá de la conciencia finita. (...) Eso equivale en la terminología de Hegel, a representar esa esencia, proyectarla según un tipo de conocimiento radicalmente dualístico, queriendo por otra parte superar la dualidad por medio del postulado²⁶⁸.

Habíamos visto, por otro lado, que la vida en su determinación más originaria era, en cuanto acaecer esciente y cognoscente, objetivación y desobjetivación o, más precisamente identidad consigo mismo en el ser otro. Y esa caracterización delimita la experiencia moral ahora considerada, por cuanto ella es considerada “solamente como pensamiento, no como concepto, (...) el único que capta el ser otro como tal o que capta su contrario absoluto como sí mismo²⁶⁹. La conciencia moral que se atiene al deber puro permanece encerrada en sí misma, en la libertad del puro pensamiento, frente a la cual “surge al mismo tiempo la naturaleza como un algo igualmente libre”. La contradicción, evidentemente, consiste en enunciar o postular la posibilidad de una identificación entre términos desde el mismo inicio separados. Este intento no es más que un intento hipócrita de la conciencia moral, como dirá Hegel. ¿Existe alguna salida? Acentuar el carácter real, no reconocido como tal por Kant, de la acción consciente y humana como verdadero acaecer de la vida o del concepto absoluto en el mundo.

En la buena conciencia, que ahora pasamos a considerar, se realiza, por el contrario, el contenido concreto de la acción; ella es el “espíritu moral concreto” en el que “el puro deber, al igual que la naturaleza contrapuesta a él, [contrario a lo que pasa en Kant] son momentos superados²⁷⁰. Y en cuanto en ella se resuelven todas las oposiciones en las que caía la vida anteriormente, se destaca por retener y asegurar la realidad presente del obrar como verdad y fin necesario del espíritu: “El espíritu moral es, en unidad inmediata, esencia moral que se realiza, y la acción figura moral inmediatamente concreta²⁷¹. Esta transformación del espíritu está

²⁶⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 357.

²⁶⁸ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 297.

²⁶⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 358.

²⁷⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 370.

²⁷¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 370. Las cursivas son nuestras. Atendiendo al realismo hegeliano que fácilmente se deja sentir en estas duras afirmaciones, citamos la aguda aclaración con la que Jiménez Redondo determina este aspecto como el factor esencial y característico de la modernidad, según es entendida por Hegel: “El serse ahí la libertad en su ser absoluto no consiste en ninguna lejanía neblinosa, sino que o bien es presente o actualidad, o bien es nada. La radicalidad que cobra en Hegel la exigencia de actualidad, que le lleva a borrar y a desmontar inmisericordemente de la conciencia moderna el elemento mesiánico o toda proyección de infinitud implicada por los postulados kantianos, proviene de la noción aristotélica de *nous*, de la noción aristotélica de *theós* que es *nóesis nóeseos*, que en definitiva sólo puede serse como

garantizada en Hegel por la evolución del concepto *Moralisches Bewusstseyn* en el de *Genissen*. Al surgir este concepto, de hecho ve la necesidad de exponer su génesis histórica bajo la forma tripartita del sí mismo; no es, instancia superada hace rato ya, la subjetividad jugada en el reconocimiento abstracto y jurídico de la personalidad romana –primer sí mismo-; y, mucho menos, la libertad absoluta que daba como resultado de la identificación sin mediaciones de la singularidad y la universalidad –segundo sí mismo-; sino la subjetividad que en la “certeza de sí misma” se otorga para sí un contenido moral concreto –tercer sí mismo-. El progreso de la conciencia moral corresponde no sólo a la forma de la subjetividad, representa también una evolución en el objeto. Frente a la realidad carente de existencia libre del sí mismo, y de la universalidad devenida independiente y constantemente trastocada por la forma pura del deber, la buena conciencia sabe el ser objetivo “en el modo del saber de la realidad como producido por la autoconciencia”. No insistiremos más en el carácter destacado que la acción consciente tiene en el despliegue, y como condición irrevocable suya, del acaecer del ser originario²⁷². La mencionamos de paso para hacer manifiesto el contenido que a partir de su efectuación está en condiciones de desplegarse. En efecto, en la medida en que la buena conciencia puede otorgar, a partir de su propia convicción, un contenido real a su deber moral, sin necesidad de detenerse en la consideración de las circunstancias que correspondería “en cada caso”, y, consecuentemente, puede renunciar a las contradicciones del deber y de la realidad, es la esencia que consiste en “comportarse respecto a los demás en términos de universalidad”. La conciencia moral, *Genissen*, es “el elemento comunitario [*gemeinschaftliches*] de la autoconciencia, y ésta es la sustancia en la que la acción, el acto, es decir, lo que se hace [*That*] cobra consistencia y realidad; la conciencia es el momento del ser reconocido por los otros”²⁷³. Con lo cual se recogen las dos determinaciones fundamentales de la vida a partir de la conciencia. 1. El devenir objetivo o carácter real de la contraposición en el ser, precisamente el obrar de la autoconciencias. 2. El referirse todo desde su diferencia absoluta a la unidad del sujeto, es decir, el reconocimiento intersubjetivo como verdad del obra consciente.

habiéndose dado alcance a sí misma en consumada y perfecta actualidad. La libertad moderna, en ese su tenerse ahí delante en su ser absoluto, es absoluta actualidad, allende la cual no hay nada más”. Evocando el reino religioso que así tiene que terminar reinando como verdad de la época moderna, Redondo concluye diciendo que, ello, lo que acaba de decir, tiene que ver con la “religión del espíritu, la del Dios-hombre” y, por ende, con la síntesis del “cristianismo (la idea de Dios hecho hombre) con Grecia en este ponerse inmisericordemente la actualidad delante de sí misma, en este darse la actualidad conceptualmente pleno alcance a sí misma”. Cf. Manuel J. Redondo. “Notas al capítulo VI”..., p. 1122.

²⁷² De hecho, el entrelazamiento es tan profundo que “no es simplemente que el absoluto se manifieste en la experiencia histórica, sino que, recíprocamente, solo mediante una genuina experiencia esta manifestación se hace posible”. Cf. Gama, Luis, Eduardo, “El camino de la experiencia: la Fenomenología del espíritu”..., p. 153.

²⁷³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo..., p. 741. De nuevo, pues, el motivo del *reconocimiento*, presente desde el inicio de la obra, exigido para el cumplimiento del espíritu en cuanto verdad de la vida. Si el papel fundamental de la apercepción trascendental en la *fenomenología*, ya antes destacado también, dista mucho de ser definitivo, como a bien tiene en señalar Robert Williams, ello se debe simple y llanamente a que cuando “Hegel introduce el concepto de espíritu en la *Fenomenología*, muestra que el espíritu no es una estructura trascendental *a priori*, un “Yo pienso” que puede acompañar todas mis representaciones, sino más bien, el resultado de la intersubjetividad. La transición de la conciencia a la autoconciencia no es simplemente el resultado reflexivo que puede hacer el yo en sí mismo; en cambio, esa transición es el resultado de un proceso de reconocimiento intersubjetivo”. Cf. Williams, Robert, “Hegel’s concept of *Geist*”, en: Robert Stern (ed), *Critical Assessments*, Routledge, London 1993, Tomo III, p 540.

El nivel culminante de desarrollo alcanzado aquí por el espíritu no es ocultado por nuestro filósofo, incluso, en este punto evoca nuevamente el importante concepto de la cosa misma, *die Sache selbst*, ahora como forma misma del yo. En la cosa misma todos los momentos abstractos o predicados del obrar contingente de la conciencia racional actuante que estudiamos antes, son reconocidos como tales, y, por ende, absorbidos en la unidad del sujeto universal. ¿Reducida así a la subjetividad universal, ya cierta de sí, podrá considerarse esta experiencia moral como definitiva? Todavía no: existe un halo de inconsciencia y arbitrariedad en el obrar singular de la conciencia. En razón de una identificación no suficientemente aclarada de lo singular y lo universal, esta conciencia adhiere a su convicción la certeza de que su obrar contingente es en beneficio de lo universal, de los otros, cuando en realidad ella se experimenta como la autarquía “de atar y desatar”, en la que lo que se quiere contraponer, también los otros, “vale solamente como superado, solamente como momento”²⁷⁴. De donde resulta que los otros sólo pueden tomarla como mala. En esta experiencia la negatividad y el terror de la libertad absoluta quedan traídos a su fundamento. Lo que de ahora en adelante vale para esta conciencia como “lo reconocido no es lo determinado, no es lo que es en sí sino solamente el sí mismo que se sabe como tal”²⁷⁵. Solamente el lenguaje, como ya se dejaba presentir, es la autoconciencia que es para otros, en donde el espíritu cierto de sí deviene realmente real, y la autoconciencia se hace universal y es reconocida como tal.

Con este nuevo tránsito a la dialéctica del lenguaje, no se pretende restar importancia al carácter real de la acción como verdadero sujeto del acaecer de la vida en el espíritu moral, sólo se hace hincapié en la necesidad de confirmar la validez de la acción en tanto universal, lo cual solamente puede ocurrir por medio de la palabra. “El lenguaje es la autoconciencia que es [verdaderamente] para otros, que es inmediatamente dada como tal y que es universal como ésta”. Es necesario que el lenguaje acompañe la acción de la *Gewissen*, pues gracias a él la vida se realiza plenamente: “Es el sí mismo, que se objetiva como yo = yo y que en esa objetividad se mantiene como este sí mismo”²⁷⁶. A partir de este elemento se mencionan una vez más las diferencias entre esta *Gewissen* y la conciencia moral kantiana anterior; mientras que ésta permanecía encerrada en sí misma, pues era el *self* todavía inexistente, mudo, como dice Hegel; aquélla reafirma, en virtud del lenguaje, la realidad tanto de sí misma como del objeto contrapuesto; pues en la garantía de su cumplimiento “el lenguaje aparece como siendo el medio de conciencia autónomas y reconocidas [es decir, como el medio en que cobran o pueden cobrar existencia y pueden moverse o se mueven autoconciencias autónomas y reconocidas], y ese *self* que queda ahí [ese *self* que en

²⁷⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 378.

²⁷⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 380.

²⁷⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 380.

el lenguaje cobra existencia] es un ser-reconocido que es inmediatamente universal, que es múltiple, pero simple en esa multiplicidad”²⁷⁷.

Pero la universalidad que garantiza la buena conciencia por medio del lenguaje, no da de lleno ni directamente con la figura definitiva del reconocimiento intersubjetivo, pues lo reconocido en ella es el saber de su sí mismo como lo esencial, esto es, la voz interior que refleja la voz divina, como el solitario culto del alma bella. Esta nueva conciencia pone, frente al contenido concreto de la acción de la *Geniessen*, el propio saber de sí misma “en la majestad de su altura”, y por eso está condenada a hacerse más contemplativa que activa. El enunciado que expresa la convicción de esta alma es resultado de la conversación que ella sostiene consigo misma, con lo cual la autoconciencia retorna a su refugio más íntimo, permaneciendo sujeta al eco que resuena en una interioridad desprovista de realidad. Ella permanece conforme en el descubrimiento de la interioridad de su propia voz, y pretende mantenerla indemne al desproveerla de cualquier acción que pudiera mancillarla. Su situación no es diferente a la de la conciencia moral kantiana, pues, a pesar de la plena certeza que le brinda su voz interior, la buena conciencia guarda, en realidad, silencio; un silencio en el cual evita pronunciarse sobre sí misma²⁷⁸: pero aún así su acción es la contemplación de su propia divinidad, y en tal medida ella no está exenta del carácter religioso que será la verdad definitiva del reconocimiento. Por eso no es simplemente “culto divino en sí mismo”, sino también “culto divino de una comunidad”²⁷⁹. La conciencia sabe, por tanto, la identidad inmediata de la esencia y de ella misma. Y en esta inmediatez, entiende su saber como saber realizado de la vida en ella: “Sabe su sí mismo como el en sí vivo [idéntico en su diferencia], y este su saber como la religión”²⁸⁰.

Resulta, empero, que la objetividad de esta alma bella no es conservada en su realidad u otredad, ya suficientemente destacada como característica esencial y necesaria para la realización del ser. Reducida así a su subjetividad vacía, termina por deshacerse en la irrealidad hecha objetiva de su sí mismo y de su mundo. El alma bella es la dialéctica vacía que se deshace en los extremos “volátiles” y “abstractos” que ya no tienen para la conciencia “ningún punto de apoyo” y “ninguna sustancia”. Debería entender de una buena vez que no actuar es imposible, pero ella representa en cambio la incapacidad de la conciencia para expresar la verdadera vida del espíritu, consistente en confiarse a la diferencia absoluta, en poner lo distinto como absoluto. En la informe interioridad de su sí mismo ella expresa más bien su verdad como conciencia desgraciada. Para salir de la contradicción en la que incurre al comportarse como alma bella, la buena conciencia tiene que actuar, esto es, producir la desigualdad en el interior de su sí mismo. Pero como no puede atentar contra la pureza descubierta de

²⁷⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo..., p. 755.

²⁷⁸ Cf. Másmela, Carlos, *La desgraciada reconciliación del espíritu...*, p. 88.

²⁷⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 382.

²⁸⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 383.

éste, acude de nuevo a la universalidad del deber puro, un deber que radica en las palabras y que sólo puede encontrar un contenido determinado en el retornar a la “individualidad natural”. Así confirma su maldad, al mantener una desigualdad entre su ser y lo universal. Es además la hipocresía que enuncia falsamente su obrar como igualdad consigo misma. Atendida a la universalidad del deber, la conciencia moral juzga en lugar de actuar, y así cree adecuar la universalidad del deber a su singularidad. Pero con ello no deja de ser menos hipócrita, pues “quiere que se tomen los juicios por hechos reales y que se muestre la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones”²⁸¹. Con lo cual se enfrenta a la conciencia que actúa conforme a una obra que es asumida como deber.

Cuando la conciencia enjuiciadora afirma obrar, un obrar que coincide con una intención carente de acción, en función de la moral, la convicción de su intención se agota en la interioridad egoísta, a partir de la cual busca, según la conciencia oponente, fama, gloria y goce. La buena conciencia termina siendo una conciencia vil desprovista de la universalidad de su lenguaje, y una conciencia hipócrita que hace pasar por justo lo que es otro modo de la maldad. Termina confesando que ha obrado mal y espera que la otra haga lo mismo, pero el alma bella es ahora el corazón duro que, en la unilateralidad del ser para sí, rechaza la continuidad con lo otro, contrario a la conciencia actuante que intuye la igualdad de la otra con respecto a ella. El alma bella expresa de este modo la rebelión más alta del espíritu cierto de sí y se convierte en un obstáculo existencial para que se realice la vida. Pues ella “es esta continuidad absolutamente fluida del saber puro que se niega a mantener su comunicación con él, que ya en su confesión había renunciado al ser para sí separado (...)”²⁸². Si reniega del espíritu es porque el alma bella no reconoce el valor de la confesión, capaz de invertir la culpa y de exigir el proceso de un todo en el cual el espíritu, en cuanto es la realidad universal, puede rechazar y hacer que no haya acaecido ninguna acción. Se trata sin más de la importante dialéctica del perdón de los pecados que, en el poder absoluto del espíritu, puede superar las heridas sin dejar cicatriz, y reencontrarse consigo a partir de la más radical oposición.

Recordemos que la caracterización originaria del ser como independencia, exigía considerar la totalidad y universalidad de la vida en los términos de una infinitud capaz de contraponer y de superar en sí misma la totalidad de lo dado. Fuera de la vida no hay y no puede haber nada, pues ella es sencillamente la independencia misma que disuelve todas las diferencias en su permanente mismidad y estar cabe sí. En razón de esto, la dialéctica que contrapone a la buena conciencia y al alma bella no puede considerarse definitiva, ya que el espíritu que se realiza, como verdad de la vida, terminará por mostrarse como la totalidad que deviene real en la

²⁸¹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 387.

²⁸² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 389.

unificación de todas las diferencias. El corazón duro del alma bella cree poder, en un primer momento, afirmarse en la contradicción de su inconciliada inmediatez y desgarrarse hasta la “locura” y “una nostálgica tuberculosis”²⁸³, pero sin comprender que, de suyo, esta locura es “la ruptura del corazón duro y su exaltación a universalidad”, es decir, “el mismo movimiento ya expresado en la conciencia que se confesaba”. Ese juicio manifiesta que a pesar de las oposiciones, por radicales que puedan parecer, no existen con independencia del “medio universal”, de la “sustancia fluida simple” que, como vida, constituye su única y suprema realidad. Y como si aún fuera necesario acentuar el carácter, por fuerza relativo, de la negatividad –el hombre- del concepto, el filósofo alemán llega a mencionar, en el extremo de su optimismo que, “el hecho [la obra propiamente humana o la negatividad] no es lo imperecedero, sino que es devuelto así mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él (...) es lo que desaparece”; es la acción unilateral lo que inmediatamente es negado en la necesaria unidad unificante del espíritu: “Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz”. Retengamos este elemento como esencial a la hora de aclarar las relaciones entre lo absoluto y lo humano en la fenomenología; si la vida sólo puede constituirse en cuanto tal afirmando el carácter real de la contraposición, es decir, a partir de la acción humana, resulta de igual forma necesario que esa acción sea considerada bajo el espectro que permite reabsorberla en la unidad de Dios, ya que allí, y sólo allí, dicha acción adquiere sentido. Hegel pone lo absoluto como lo presente y actual en la experiencia moderna humana, pero se rehúsa a identificarlo simplemente con el devenir histórico; es una identidad dialéctica, una identidad en la diferencia. Comentando el final del capítulo dedicado al espíritu, Valls plana afirma con precisión:

Hegel termina el capítulo dedicado al espíritu diciendo que el espíritu es la oposición de dos espíritus: el de la universalidad, como pura continuidad, y el de la singularidad, como pura discontinuidad. Esa oposición fundamental es una oposición que se manifiesta como oposición entre Dios y hombre, entre saber universal y saber particular, entre deber absoluto y acción concreta, entre hombre y hombre que identifican demasiado rápidamente su saber o querer particulares con el saber o querer universal. Pero una identificación que debe lograrse, después de haber reconocido la diferencia absoluta, para que la comunidad humana pueda existir²⁸⁴.

La identidad es, así, tan necesaria como la absoluta oposición. Por eso se exige, como condición de la universalidad reinante del todo, que el corazón duro del alma bella rompa con la unilateralidad excluyente de su juicio condenatorio, y que en una palabra que se llama perdón, precisamente la del alma buena, se produzca la reconciliación plena de las autoconciencias. Esta reconciliación es, nada menos, la manifestación –en la diferencia- de Dios –la vida-, en el mundo. “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”²⁸⁵. Y, más adelante dice: la

²⁸³ Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 390.

²⁸⁴ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 319. Las cursivas son nuestras.

²⁸⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 391.

reconciliación que confiere el sí del perdón “es el Dios que se manifiesta en medio de ellos [de los hombres], que se saben como el puro saber”²⁸⁶. Las oposiciones siguen existiendo en la discreta singularidad de la conciencia, pero como una realidad ya allanada y traspasada, y el yo=yo que parece expresar la inmediata continuidad de la conciencia, manifiesta en cambio la verdadera naturaleza del yo como verdad del ser: “Es el yo real, el universal saberse a sí mismo en su absoluto contrario”. Se trata de la religión, que es el cumplimiento, no la simple negación, del espíritu moral.

²⁸⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 392. Las cursivas son nuestras.

2. Lo absoluto en el elemento de la autoconciencia absoluta

Al considerar el ser como vida o como la autoigualdad en el ser otro, ¿no quedaba implicado desde el inicio que esa determinación esencial hallaba su cumplimiento pleno en el reconocimiento de las autoconciencias libres, es decir, el momento al que ahora arribamos a través de la palabra del perdón? ¿No denomina Hegel a ese reconocimiento, con perfecta consciencia de su plan estructural y sistemático, como el puro intuir del saber de sí mismo en su contrario? ¿De dónde viene entonces el que este carácter de ultimidad que representa el espíritu, la presencia misma de Dios entre los hombres, no sea empero definitivo? Para responder a esto se hace necesaria una mirada retrospectiva al problema de la religión en algunos de los momentos en los que se ha presentado como momento constitutivo de la conciencia, pues sólo así podremos comprender la limitación de aquellas figuras y la necesidad de considerar y de desplegar un nuevo momento de la vida, en cuanto es el sujeto vivo del acaecer, precisamente el que se designa en la *Fenomenología* con el sugerente título de la Religión.

Aunque no es el único estado al que Hegel le reconoce un estatuto religioso, mencionaremos simplemente la fe tal y como es estudiada en el camino por el que la conciencia pasa del mundo ético –mundo griego- al mundo de la cultura o de la alienación. Allí se decía lo siguiente: “La religión –pues es claro que de ella se habla- se presenta aquí como la fe del mundo de la cultura; no se presenta todavía tal y como es en y para sí”²⁸⁷. Y eso es así porque en el mundo de la cultura la conciencia se hallaba presa de un mundo alienante que no le permitía sentirse segura en la organización inestable de sus configuraciones culturales. Como consecuencia de ello la fe permitía a la conciencia una huida del mundo hacia el tranquilo y estable reino del pensamiento. Esta huida suponía una afirmación tácita de la desgracia en el interior de la conciencia. Restituir el lugar que la religión ocupa dentro del sistema de la realidad implica una superación de ese más allá incognoscible de la fe, en la afirmación de un más acá implicado también por la dialéctica fenomenológica. Esto sirve, a su vez, para caracterizar el lugar que la vida ocupa como momento del acaecer religioso. En la religión, a diferencia de lo que ocurría en las instancias anteriores de la simple fe –Hegel reconoce esta dimensión religiosa también en la conciencia de lo suprasensible a nivel del entendimiento, en la conciencia desgraciada, en la religión del destino en el mundo griego, entre otras-, la esencia absoluta no es considerada desde el punto de vista limitado e histórico de la conciencia, sino como la esencia absoluta que es en y para sí misma o como la autoconciencia del espíritu²⁸⁸. “En la religión, viene a decir Hegel, es Dios mismo el que a través del tiempo, va tomando conciencia de sí, y lo

²⁸⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 312. Para entender la limitación de la fe, como opuesta a la religión, tal vez sea propicio recordar el sugerente comentario que nos ofrece de esta cita Jorge Aurelio Díaz. De ella dice que, en cuanto es una experiencia de la conciencia, la fe representa simplemente un fenómeno cultural de adhesión no razonada –un dogma si se quiere- a una ortodoxia que se impone por autoridad o de forma externa. Cf. Díaz, Jorge, Aurelio, “Hegel y la religión”, en: *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, p.226.

²⁸⁸ Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 395.

hace al ritmo del desarrollo de la cultura humana²⁸⁹. Esta equivalencia entre religión y cultura humana viene a significar aquí que, si bien la religión es la autoconciencia del espíritu, es decir, el lugar donde cobrar conciencia de sí mismo y no de otra cosa, esa figura se presenta todavía bajo la forma de la “representación” de la conciencia. El dualismo constitutivo de la conciencia persistirá y se hará necesaria una instancia superior y definitiva en la que, no obstante las diferencias, lo esencial sea la síntesis y la reconciliación²⁹⁰.

Ahora bien, por cuanto el sentido y devenir de la realidad está orientado desde el inicio por el concepto originario del ser –la vida o lo absoluto–, el carácter religioso de la experiencia de la conciencia no se oculta en ningún momento, pero en cuanto ese sentido sólo se realiza o hace consciente en la reconciliación de la conciencia y de la autoconciencia, como lo muestra en un nivel particular la sección razón y en una más general y universal el saber absoluto, ese sentido solamente puede cumplirse en la realidad del presente, en el saberse y buscarse en el presente inmediato como dice Hegel, y esa realidad definitiva es por principio “irreligiosa”²⁹¹. En efecto, por más elevado y abstracto que pudiera parecer el significativo concepto de “saber absoluto”, en nuestro filósofo dicho concepto sólo viene a significar que el sentido último de lo real se realiza nada más que en el presente, es decir, en la realidad social e histórica que posibilita su cumplimiento. Pero para ver cómo y bajo qué circunstancias ocurre ello todavía debemos esperar al capítulo III del presente escrito.

Es importante notar que la religión no se contraponen al espíritu simplemente como se oponen conciencia y autoconciencia, esa diferencia atiende a la transformación esencial que se ha producido en el interior de la experiencia de la conciencia. Como dice Mariano de la Maza: “Hegel no concibe la religión como una dimensión del hombre al lado de otras –como podrían entenderse la anteriores figuras de la conciencia–, sino más bien como la síntesis suprema de todas aquellas experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad”²⁹². Y esta nueva y original dimensión de la experiencia, pues es claro que todavía no hemos abandonado ese nivel, tiene importantes implicaciones en la consideración temporal de la experiencia fenomenológica. La historia humana ya se nos ha mostrado como el elemento en el que lo absoluto puede llegar a ser perfectamente transparente para sí o llegar a conocerse en cuanto tal. Él sólo es saber de sí cuando se diferencia de sí mismo y en esa diferencia permanece sin embargo en o cabe sí mismo. Y esa realidad exterior del

²⁸⁹ Díaz, Jorge, Aurelio, “Hegel y la religión”..., p. 228.

²⁹⁰ Del mismo modo que la sección autoconciencia no era suficiente para realizar en su verdad el sentido limitado de la conciencia, y por eso requería de la reconciliación de la razón como la instancia en la que ambas se realizan de manera plena, la sección religión en cuanto representa tan sólo la autoconciencia del espíritu, por oposición a su conciencia, la estudiada en el capítulo I de esta investigación, todavía debe esperar una dimensión superior en la que se lleve a cabo por fin el cumplimiento del sentido que las orientaba a ambas desde un principio pero sin llegar a comprenderlo.

²⁹¹ Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*..., p. 395.

²⁹² De la Maza, Luis Mariano, “La religión como autoconciencia del espíritu en la Fenomenología de Hegel”. En: *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, (1999-2000), Santiago, 1999, p. 249.

espíritu, en la que puede reconocer su propia existencia y actividad, es el tiempo²⁹³. Esta consideración es relevante pues señala el tránsito, importante para reconocer la necesidad de la vida en un nuevo nivel de su acontecer, por el que la religión –más allá de ser autoconciencia de la esencia absoluta- es “la simple totalidad o el absoluto sí mismo de ellos [de todos los momentos precedentes]”²⁹⁴.

Antes de que esta simple totalidad haya llegado a su fundamento, los momentos precedentes (conciencia, autoconciencia, razón y espíritu), que hasta aquí habían sido las determinaciones por las cuales adquiriría realidad el absoluto, se encuentran desgajados los unos de los otros y cada uno para sí. Lo cual quiere decir que la vida que se realizaba en esos momentos no podía llegar allí hasta su perfecta autotransparencia, ya que el espíritu sólo es real como tal después de hacerse consciente como un todo. Nada más que en la religión esos momentos aparecen en una totalidad unificada y adquieren realidad. La vida, que es sujeto en esta instancia definitiva de la religión, nos abre así a las dimensiones esenciales del tiempo y de la realidad, pues “solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo” y “sólo lo total tiene realidad en sentido propio”²⁹⁵. No se trata de que la religión se entienda como el simple resultado de los anteriores momentos, precisamente por constituir el todo de la conciencia, de la autoconciencia, de la razón y del espíritu, la religión es más bien el sujeto o lo que está contenido en ellos –nuestra investigación ha querido ser la justificación de esto-, sino del hecho más fundamental de que es únicamente a partir de ella como las diferentes figuras del espíritu muestran su carácter temporal. En otras palabras, éstas son aprendidas en el tiempo en virtud de la totalidad en la que actúa el espíritu, con respecto a la cual ellas se manifiestan en su despliegue y se ordenan en la sucesión de los momentos singulares²⁹⁶. Esta determinabilidad una de la religión se manifiesta en su totalidad en cada una de sus realizaciones parciales, de tal modo que en ellas se deja presentir el rasgo de su sello común que impide que el principio singular se convierta equívocamente en totalidad. Sin embargo, como enseguida sostiene Hegel, la religión no está acabada con su inmediato aparecer y manifestarse, sino que debe hacer surgir por medio de su movimiento sus figuras como los espíritus que deben constituir el acabamiento de su manifestación.

Pero si en cada manifestación singular del espíritu de la religión, es éste el que impide una errada absolutización del principio parcial que rige en cada caso, ello no se debe al hecho de que la religión pueda

²⁹³ El espíritu es en sí eterno pero al salir de sí se temporaliza. Por eso, siguiendo a De la Maza, el autoconocimiento del espíritu implica una medición entre eternidad y temporalidad, aunque sea una eternidad que recoge el tiempo finito en su interior. Así, el espíritu eterno es supratemporal, pero no atemporal, pues tiene un antes y un después del tiempo finito. No puede ser sempiterno o una prolongación indefinida de lo temporal, ni intemporal, aunque esto último es lo que le corresponde al espíritu eterno antes de exteriorizarse en el tiempo finito. Cf. De la Maza, Luis Mariano, “Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu de Hegel*”, en: Ideas y Valores, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Abril, 2007, No 133, p. 10.

²⁹⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 397.

²⁹⁵ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 397.

²⁹⁶ Cf. Masmela, Carlos, *La desgraciada reconciliación del espíritu...*, p. 98.

ofrecer un contenido que vaya más allá de la estructura social que le corresponde. De hecho, la religión se halla condicionada por la organización social que le es connatural. En un decisivo párrafo de la Enciclopedia, Hegel expresaba esta convicción del siguiente modo: “La eticidad es el espíritu divino como inabitante en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de ésta como presente de un pueblo y de sus individuos”; y remata diciendo: “ambas cosas son inseparables; no puede haber dos clases de conciencia, una religiosa y otra ética, que se distingan entre sí según su haber y contenido”²⁹⁷. Por eso el trabajo de interpretación no puede estar encaminado a mostrar la comprensión del contenido absoluto e ilimitado del que es capaz la conciencia por fuera de las condiciones y condicionamientos que la época le impone. Se trata más bien de describir el fenómeno religioso en relación con la génesis histórica que acompaña de forma inmanente el devenir de dicho fenómeno. En un primer momento, entonces, estudiaremos la religión natural –propia de la época prehelénica-; en un segundo, la religión del arte –propia del mundo helénico-; y por último, la religión cristiana o revelada –propia del mundo moderno-²⁹⁸.

2.1. El mundo oriental y su comprensión natural de lo absoluto

Las tres figuras religiosas que Hegel estudia en la religión natural corresponden a las tres figuras de conciencia estudiadas en los primeros capítulos de la *Fenomenología*. De este modo, la primera figura religiosa corresponde a la conciencia sensible. Pero además, corresponde también a la dialéctica del amo y el esclavo que se estudió en la sección autoconciencia. Eso es posible porque si bien se distinguen entre sí, la religión es realmente una; por eso cada una de las religiones tiene que ver con las demás y puede contener elementos de las otras. Desde luego todas mantienen el carácter de representación que les es característico, pero en cuanto que se trata de la autoconciencia del espíritu las figuras en que se manifiestan son mantenidas en el elemento del pensamiento. Esto no anula las diferencias sino que las afirma de manera contundente. “La dimensión que cada religión destaca o acentúa como principio de su diferencia específica –dice Valls Plana- es precisamente aquel elemento que la conciencia histórica realiza en cada caso”. Por eso, afirma más adelante que “la dimensión

²⁹⁷ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas...*, § 522, p. 573. El sentido del término *inhabitare* que recoge aquí el autor para su filosofía de la religión, comenta el traductor, designa el modo, teológicamente hablando, de estar presente el espíritu en la comunidad de los creyentes.

²⁹⁸ Es obvio que este orden de exposición tiene un carácter ascendente y progresivo, conforme sea el grado de comprensión alcanzado por cada cultura de la divinidad. Por eso, si bien es cierto que la religión es el conocimiento de sí que alcanza el espíritu absoluto a través de la conciencia humana, que de ese modo participa en la vida divina, ese conocimiento llega a un momento culminante en la revelación cristiana. En ésta el espíritu se sabe tal cual es: en unidad indisoluble con el hombre. Cf. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 490.

verdaderamente “real”, por tanto, de una religión, está dado por el grado de desarrollo histórico del pueblo que la profesa²⁹⁹.

En la primera figura de esta religión natural, lo absoluto, o Dios, es concebido como luz. El espíritu en esta primitiva religión se intuye como “el ser” y por eso Hegel puede establecer un paralelismo con el carácter objetivo que marcaba a la certeza sensible. Este ser, empero, no es el “ser carente de espíritu que pertenece a la certeza sensible y está pleno de fortuitas determinaciones de la sensación, sino del ser pleno del espíritu³⁰⁰”. Pues aunque el objeto en ambos casos conserva el carácter de la representación, en el segundo se halla enriquecido con las determinaciones espirituales del concepto. De hecho, esta espiritualización se manifiesta en el hecho patente de que este objeto religioso tiene el sentido de ser experiencia de una comunidad, y no simplemente objeto de una consideración individual o sensible como es el caso de la otra experiencia. A pesar de ello, en la esencia luminosa la vida se halla presa de un dualismo irreductible, pues el ser es entendido como lo absoluto interiormente simple y no diferenciado, el señor y amo absoluto, en el que la figura permanece externa o es lo simple inexistente. En su indeterminación esta luz es la aurora que todo lo tiene y todo lo llena, pero que es en su sustancialidad lo carente de forma. De ahí que el motivo básico de todo este capítulo, como bien afirma Jiménez Redondo, no pueda ser otro que seguir el camino por el que la conciencia tratando de tenerse ahí, delante en su carácter absoluto, va descubriendo cómo el ser absoluto representado va cobrando él mismo autoconciencia —o va liberándose de su inicial indeterminación—, hasta que al fin la conciencia que se tiene de él coincide con la conciencia que ese absoluto tiene de sí³⁰¹. Este camino de antropomorfización, señala el medio por el que la aurora oriental se realiza o determina en la representación religiosa de la encarnación, que constituye la máxima perfección alcanzada en el occidente cristiano.

En el culto a la planta y el animal, el paralelo es el de la percepción. Las múltiples propiedades de la cosa son asimiladas ahora con la pluralidad de espíritus con que se ofrece el mundo vegetativo. Empero, esta diversidad de la vida vegetal no ofrece justicia al poder de la negatividad que se requiere para retornar a la unidad del sí mismo, que es fundamental en la realización ontológica del ser. Es necesario que “el candor de la religión de las flores, que es solamente representación carente de sí mismo del sí mismo, pase a la seriedad de la vida combatiente, a la culpa de la religión de los animales (...) al ser para sí destructor³⁰²”. Debido a este carácter destructivo, Hegel asocia la religión animal con la representación de los insociables espíritus de los pueblos que,

²⁹⁹ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 334.

³⁰⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 403.

³⁰¹ Jiménez, Redondo, Manuel, “Notas al capítulo VII”..., p. 1143.

³⁰² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 404.

sin universalidad y determinaciones en sí, se pelean hasta la muerte y la disociación irreconciliada de sus miembros.

Pero así como de la lucha a vida o muerte resultaba, en la sección autoconciencia, la instancia superior de la formación cultural o de la negatividad retenida, así también del poder abstracto de la muerte, propia de la religión de los animales, veremos surgir el hacer pacífico y positivo del artesano. La elaboración del sí mismo en la cosa producida en este nivel es inconsciente y por eso no se reconoce en ella, al igual que en el entendimiento – instancia que Hegel equipara con esta nueva dimensión religiosa- en donde la identificación entre conciencia y naturaleza todavía permanecía ignorada. En las pirámides el sí mismo se reconoce solamente como espíritu difunto, mientras que el templo y las estatuas de la arquitectura y de la escultura, respectivamente, carecen de un verdadero lenguaje que sea capaz de mostrar hacia el exterior el sentido infinitamente profundo que contienen. Una mediación adecuada entre esta interioridad abstracta y la exterioridad, ya reclama un nuevo estadio de la religión.

2.2. El mundo helénico y su comprensión espiritual de lo absoluto

La religión del arte surge cuando el artesano abandona el relacionar imperfecto de las formas del pensamiento y de lo natural, y se eleva a la forma misma de la actividad autoconsciente. Se trata de la religión griega tal y como se refleja en sus expresiones artísticas y literarias. A esta religión del arte le corresponde la bella armonía de la polis como su adecuada manifestación social y política. En la producción artística de Grecia “nos acercamos ya a la actividad perfecta, a la producción espiritual de lo humano-divino que no mezcla ya ‘formas extrañas’ (naturales) y formas inteligibles”³⁰³. Pues la naturaleza es aquí de forma inmediata la expresión adecuada del sí mismo espiritual. Pero esta inmediatez debe ser mediada, y por eso la religión del arte anuncia, más allá de la conservación perpetua de esta bella armonía, la separación del sí mismo individual respecto de la sustancia universal. En la religión del arte la eticidad se va a pique ya que el movimiento absoluto de la autoconciencia resiste dejarse atrapar por la inmutabilidad en la que la sustancia ética se basa. La alegría ilimitada y el goce de sí misma, que quiere restablecer esta autoconciencia del espíritu, señalan el tránsito por el cual la confianza en la sustancia del pueblo se trastoca en la autoconciencia que se capta ahora como la esencia. Desde esa subjetividad pura deberá ganar, sin embargo, un nuevo orden social que manifieste de forma real los verdaderos ideales de una conciencia que de este modo a profundizado en lo más íntimo de sí misma.

En un primer momento, la actividad pura de esta autoconciencia debe luchar con la esencia no configurada de la divinidad, que amenaza con arrebatar la libertad inalienable del sí mismo; finalmente se hace

³⁰³ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 339.

dueña de ella, hasta el punto de transformar esa forma exterior absoluta en la materia concreta de su actividad, la cual se concreta, más específicamente, como el espíritu universal individualizado y representado. En la obra de arte abstracta Hegel estudia las estatuas, los himnos, y el culto de la Grecia antigua. Las estatuas se refieren a las imágenes de los dioses y sus templos. Contrario a lo que pasaba con la religión de los animales, lo divino adquiere aquí forma humana, pero esta forma está al margen del artista que desinteresadamente se pone a un lado de la obra. El intento por vincular la subjetividad creadora con la obra se inicia en el himno. Éste retiene en él la singularidad de la conciencia que, al ser escuchada, es al mismo tiempo universal; en el himno, la conciencia se sabe igual al obrar de los demás; en palabras de Hegel, es la “devoción encendida de todos”³⁰⁴. Se contrapone claramente al carácter de cosa, de la estatua, de donde resulta que el himno constituye un avance en el camino de espiritualización de las determinaciones objetivas de lo divino. Pero por ese carácter inmaterial el himno cobra muy poca configuración y es, más bien, la determinación que tiende con el tiempo a desaparecer. El culto pretende ser una instancia mediadora entre la estabilidad de la estatua y la inestabilidad móvil del himno. Por medio del culto el hombre purifica su singularidad contingente y participa de la beatitud; pero esta purificación es aún exterior y la reconciliación permanece ajena a la conciencia. En el sacrificio la conciencia pretenderá renunciar definitivamente a su singularidad, mientras que los dioses descienden al ser consumidos en los dones que se ofrecen. Aquí se produce ya, una primera identificación entre lo humano y lo divino, sentido último de toda la dialéctica religiosa³⁰⁵, pero al ser una identificación mediada todavía por un sacrificio inauténtico la identidad no será aún definitiva.

La obra de arte viviente es el resultado del culto gracias al cual resulta una primera identidad entre Dios y el hombre. El culto helénico refleja la magnificencia de la obra alcanzada por un pueblo que goza de la libertad, y que permanece en la unidad de los ciudadanos. Viven en armonía, y esa paz que reina entre los hombre es la presencia divina que se les manifiesta. Pero este dios que se realiza en el culto es identificado de forma inmediata con la naturaleza, pues es el fruto alimenticio del pan y del vino que se le ofrece a los hombres. No es todavía el misterio de la carne y de la sangre que será la verdad espiritual del Dios cristiano. Al llevar el lastre de ese componente natural, el griego todavía celebra su existencia corporal: la del atleta. Es en su propio cuerpo donde espera hallar la imagen realizada de la esencia. “El bello gimnasta es sin duda el honor de su pueblo particular, pero es una singularidad corpórea en la que han desaparecido el desarrollo y la seriedad de la significación y el

³⁰⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 413.

³⁰⁵ Hemos avanzado en lo que Hyppolite considera es la característica principal del pensamiento hegeliano, el esfuerzo por superar el dualismo cristiano del más allá y del más acá. La consecuencia que extrae de dicha consideración es fundamental para nuestra investigación. Lograda esa identidad “ya no hay trascendencia alguna, fuera del devenir histórico”. Pero entonces la doctrina del cristianismo se ve gravemente afectada, “pues la fenomenología aparece como un heroico esfuerzo por reducir la “trascendencia vertical” [insuperable] a una “trascendencia horizontal” [ya que sería el sentido hacia el cual avanza la humanidad; un sentido que se sitúa en el futuro pero se realiza en el presente]”. Cf. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 492. N. 29.

carácter interior del espíritu³⁰⁶. Y esta interioridad que se media de forma recíproca con la exterioridad es, ya lo hemos visto, el lenguaje.

El lenguaje del poeta sustituye así al culto exterior de la obra viviente. El lenguaje es el *médium* por el que se universaliza la comunidad griega y adquiere una adecuada representación de los dioses, y por el que, consiguientemente, éstos descienden a la singularidad. En la representación épica se logra la unidad sintética y, sin necesidad conceptual, de lo divino y lo humano que permanecía inexpressiva en el culto. La relación de todas las fuerzas de la realidad no es aclarada de forma perfecta en este nivel, por eso los hombres y los dioses expresan la contradicción de una mezcla que divide de modo inconsecuente la unidad del obrar, y envía la acción, superfluamente y sin necesidad aparente, de un lado para otro. Esta relación imperfecta pretende ser aclarada por el lenguaje más elaborado de la tragedia. Pero en ésta el coro se limita a contemplar sin opciones el aplastante poder del destino que le resulta extraño y desolador al héroe, sin lograr reconocer y concebir en él la presencia anónima del concepto que todo lo rige desde el inicio. El héroe, por su parte, adquiere una voz propia que no logra desasir la máscara de su personaje y que por ello se deshace en un arte carente del sí mismo verdadero y propio. Esta división trágica afecta a la divinidad misma que se muestra en una pluralidad irreconciliable de dioses: de lo bajo y de lo alto, de la luz y de las tinieblas, etc.. Como resultado de estas divisiones, en la tragedia, como sucedía también en el estado ético, las diferencias se disuelven en la acción delictiva y culpable de la autoconciencia. El héroe trágico se desprende de la máscara que le era connatural, al reconciliarse con la conciencia universal del pueblo, y de la divinidad desaparece el obrar indigno que le era propio por cuanto no superaba la mezcla de individualidad contingente y esencia universal. De este proceso resulta finalmente el personaje cómico que es el amo y el señor, el único Dios. Ahora no hay nada que sea esencial fuera de la subjetividad humana; ni los dioses, ni el pensamiento de lo universal se resisten a la fuerza y poderío del pensamiento. Por eso el pensamiento cómico es la seguridad confortable que consiste en no ser aplastado por ninguna fuerza exterior, pues él se reconoce como todas las fuerzas. En efecto, es en la comedia donde la humanización de la religión llega hasta lo profundo de la subjetividad humana. Con esto entramos al estado definitivo de la conciencia religiosa, el Cristianismo.

2.3 El mundo moderno y su comprensión absoluta de lo absoluto

Hegel abre este definitivo apartado anunciando como cumplido el proyecto general que se proponía su obra: “El espíritu ha pasado desde la forma de la sustancia a la del sujeto”³⁰⁷. Este proceso es el resultado de un camino por el que la conciencia termina afirmando la realidad de la certeza de su sí mismo, a partir de la

³⁰⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 421.

³⁰⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 433.

universalidad abstracta pero aplastante de la luz. La religión griega del arte ha realizado por medio de su actividad consciente la humanización de esa esencia divina, hasta alcanzar la completa alienación de la sustancia en el sí mismo. La contundencia de la proposición que anuncia esta verdad dista mucho de la ligereza, *leichtsinn*, que Hegel quiere conferirle, dice así: “El sí mismo es la esencia absoluta”³⁰⁸. La sustancia se ha hecho predicado al descender a esta pura autoconciencia sin contenido objetivo esencial. La unilateralidad de este juicio irreligioso sólo puede completarse por medio de una proposición que invierta su contenido e iguale los extremos contrapuestos. Es igualmente necesario, entonces, que la esencia absoluta sea el sí mismo, sin que la mismidad se degrade a predicado y pierda el sentido vital de la reflexión. Desde el inicio mismo de nuestro trabajo hemos insistido en este carácter reflexivo del pensar hegeliano; al movimiento de salida y exteriorización le es connatural un proceso inverso de interiorización y retorno. La vida sólo se constituye como tal en el proceso completo y total de su reflexión, y no en la afirmación absoluta o excluyente de sus determinaciones contrapuestas. Tan necesario como el juicio irreligioso, es el religioso. Esta es la verdad fundamental que expresa la vida a este nivel: “La naturaleza divina es lo mismo que la naturaleza humana”³⁰⁹.

Ya antes habíamos insistido en la esencial determinación en que se encuentran la organización social y la conciencia religiosa. De ahí que Hegel asocie aquí la verdad inmediata de la conciencia irreligiosa del cómico, con la afirmación unilateral de la persona jurídica –no reconocida- del derecho romano. Y, más significativamente, con la conciencia vacía y formal del pensamiento estoico; y éste, como sabemos, sólo encuentra su verdad cuando, atravesando el movimiento de la conciencia escéptica, arriba a la conciencia desventurada. En ésta, empero, “ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumando, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe”³¹⁰. Pero la desgracia de la conciencia no se cumple sin más con el venirse a pique de la antigüedad clásica, tiene que ser además su reverso, es decir, el movimiento por el que la certeza satisfecha del griego aliena su autoconciencia y restaura la sustancia. La conciencia desgraciada es, en definitiva, el presupuesto histórico del cristianismo en el que se sostiene, al igual que antes, la dura sentencia de que Dios ha muerto, pero que designa más bien el destino trágico de la conciencia de no poder encontrarse tal y como se busca, antes que la pérdida absoluta de toda sustancialidad.

Pero lo clásico debía morir. La maduración de la conciencia cómica hasta convertirse en conciencia desgraciada es el advenimiento del nuevo espíritu. Los espíritus de la antigüedad aguardan algo nuevo. Todos ellos han sido penetrados por el dolor de la ausencia de lo esencial. Pero ese dolor es el dolor de parto del espíritu.

³⁰⁸ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 434.

³⁰⁹ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo..., p. 857.

³¹⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 435.

Y así nace, en su versión “hegeliana”, Cristo³¹¹. De este modo anuncia Hegel su propia navidad especulativa. Alemania es la Jerusalén de los tiempos modernos. Y la conciencia desventurada es la anunciación de este nuevo reino que tiene en la manifestación de Cristo el signo de una revelación inmediata. “Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta”³¹². Se trata de la doctrina fundamental de la encarnación que Hegel anuncia como la verdad fundamental del cristianismo. No se trata tan sólo de que el espíritu haya llegado a saber de la unidad de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, sino del hecho de que esta verdad es para la autoconciencia objeto de su sensibilidad más inmediata. Pero si bien es cierto que esta exterioridad es el elemento en el cual el creyente comprueba fácticamente la presencia misma de Dios, y se reconoce en unidad indivisa con Él, esa verdad es la limitación que consiste en olvidar su verdadera naturaleza: el ser esencia espiritual. Ésta, “al devenir sabida como espíritu es sabida como esencia que es esencialmente autoconciencia”³¹³. Y solamente así deviene tal cual es; como autoconciencia, Dios es precisamente esa esencia que, en lo absolutamente otro, se mantiene idéntico consigo.

De este modo podemos ver por qué es sólo en el acaecer religioso del espíritu, es decir, en la manifestación autoconsciente –ya no sólo consciente como en el capítulo I de nuestra investigación- de su ser, en donde sale perfectamente a la luz la verdad del ser de la vida que todo lo guía y sostiene desde el principio. “El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que [ahora y sólo ahora] deviene intuida”³¹⁴. Por ello, se hace necesario ahora, llevar a cabo el movimiento por medio del cual el objeto inmediato de la certeza sensible, se convierte en el universal abstracto de la percepción. Pero, al desaparecer la inmediatez del objeto, la conciencia debe volver sobre sí para recuperarlo dentro de sí misma. En este proceso, sin embargo, ocurre una transformación de la mayor importancia. Pues, según un principio fundamental del movimiento de la *Fenomenología*, recuerda el profesor Díaz, un cambio en el objeto implica también una transformación semejante en el sujeto; por eso, al desaparecer el objeto inmediato de la creencia, al morir Cristo, la conciencia de los creyentes deja de ser la conciencia inmediata que lo ve y lo oye, para convertirse en la conciencia de la comunidad creyente, que mantiene el recuerdo de haberlo visto y oído³¹⁵.

³¹¹ Cf. Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 350.

³¹² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 439.

³¹³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 439.

³¹⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 440.

³¹⁵Cf, Díaz, Jorge, Aurelio, “Hegel y la ‘superación’ de la Religión”. En: *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, Universidad nacional de Colombia, LVI, 133, Bogotá, p. 29.

En el recuerdo de este haber sido, se supera la inmediata presencia de Dios que, en cuanto tal, resultaba todavía extraña a la conciencia creyente que no se reconocía en Él. En el recuerdo de la comunidad la presencia de Dios se hace espiritual; Pero si bien esto es cierto, no lo es menos el que en el culto la comunidad creyente retiene el elemento de una distancia irreductible entre su sí mismo y la divinidad. Esta distancia se expresa en el carácter representativo del que todavía está presa. Esta es la razón por la que, pese al carácter de ultimidad señalado en la instancia religiosa de la vida, deba aún superar el elemento de su representación en el saber especulativo del concepto.

Desde el inicio sabemos que a la unidad de la vida le es tan connatural el desdoblamiento y negatividad interior, como el retornarse siempre a sí misma desde el constante estar levantando sus diferencias. Ella es, entonces, un ser esencialmente idéntico consigo mismo en la diferencia absoluta. Y es esa identidad la que se escapa en la representación de la comunidad creyente. “Pasado y alejamiento –dice Hegel- son sólo la forma imperfecta en que el modo inmediato es mediado o puesto universalmente. Este modo sólo se sumerge superficialmente en el elemento del pensamiento, se conserva en él como modo sensible y no se unifica con la naturaleza del pensamiento mismo”³¹⁶. La comunidad cristiana afirma de manera contundente la realidad de lo sensible, la encarnación, pero como un pasado lejano y extraño a la conciencia. La inmediatez con la que se le presenta el contenido a la conciencia creyente, impide que ésta se reconozca en él, mientras que el concepto o la verdadera mediación abarca dentro de sí ese momento de alteridad. “Se da, por tanto, en esta conjunción del ser y el pensamiento, el defecto –continúa Hegel- de que la esencia espiritual lleva todavía consigo un desdoblamiento no reconciliado en un más acá y un más allá”³¹⁷. La comunidad creyente no se comprende como la realización misma de Dios, ya que si bien se representa el contenido verdadero, ese contenido se deshace en un pasado y un futuro, un más acá y un más allá irreconciliables.

La elevación de la forma representativa al concepto, implica para la comunidad creyente que ella misma se reconozca como la realización efectiva de Dios, pero en el ahora y el aquí del presente. Nada menos es lo que exige Hegel al afirmar la realidad autoconsciente como única verdad del espíritu cristiano. “Esto significa que Dios y la comunidad creyente sean diferentes, pero que lo sean en el sentido de que esta última venga a ser la realización concreta de aquél”³¹⁸. Pero la manera en que esa diferencia pueda mantenerse, a pesar de la afirmación, igualmente necesaria en Hegel, de una completa y real afirmación de la identidad, es lo que resulta – señala magistralmente Barth- realmente dudoso. Aclaremos esto retomando la explicación que da nuestro filósofo de la importante doctrina de la trinidad. Para él, ésta consiste en el proceso por el que la esencia simple

³¹⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 442.

³¹⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 442.

³¹⁸ Díaz, Jorge, Aurelio, “Hegel y la ‘superación’ de la Religión” ..., p. 31.

igual a sí misma o el padre, en cuanto es entendida como espíritu absoluto o negatividad, engendra un otro, es decir, al hijo. Pero de tal modo que en este ser otro ha retornado también de un modo inmediato a sí, pues la diferencia es inmediatamente diferencia de sí misma y es, por lo tanto, la unidad retornada dentro de sí³¹⁹.

Como resultado de esto, tenemos que “la doctrina hegeliana sobre la trinidad viene a identificarse con el principio fundamental de su antropología y su doctrina de la vida”³²⁰. Ciertamente esto no supone ningún descubrimiento, toda nuestra investigación se reduce de hecho a este simple resultado. Pero las consecuencias de esta verdad, sólo desde el punto de vista de la religión, claramente observables, no pueden subvalorarse. A la afirmación de Kojév de que la filosofía de Hegel es una filosofía de la negatividad y, por lo tanto, del ateísmo, abría que recriminarle, visto desde este nuevo y privilegiado mirador, no tanto la afirmación de que la antropología es el nudo y el eje central de la propuesta fenomenológica hegeliana, cuanto la pretensión de hacer legítima esa afirmación como una verdad única y excluyente. Como vemos ahora, en efecto, su *Fenomenología* es, además de ello, una teología de la realidad humana, o una filosofía de la religión antropológica. Más complicado que esta precisión semántica, son las consecuencias que se derivan de este pensamiento o concepción. Es claro que la relación entre lo humano y lo divino, sólo pensable de forma adecuada desde el concepto originario de la vida, está garantizada en Hegel a partir del importante concepto cristiano de la revelación. Y más concretamente, es la persona histórica de Cristo en donde esa verdad adquiere toda su significación positiva. Es cierto que esa certeza empírica de la conciencia creyente que ve y oye a Cristo, supera ese dato irreflexivo y empírico sólo en la medida en que lo asume en el pensar universal de la comunidad cristiana. Pero, al pretender superar el elemento representativo en el que esa comunidad creyente se mueve, ¿no se convierte Hegel en la osadía del pensamiento racional y especulativo que, antes que nada, debe ser descartada como lo falso y carente de seriedad? Dejemos abierta esta pregunta, al condicionarla a una mejor comprensión de la superación hegeliana de la representación por el concepto. Veamos qué dice Jorge Aurelio Díaz a este respecto:

Para la primera [la representación] el objeto de conocimiento es algo inmediato, o mediado de manera imperfecta, ya que se muestra extraño y opuesto a la conciencia, de modo que se hace presente como algo otro para ella, y sus elementos se muestran igualmente como diversos y dispersos entre sí. (...) El concepto, en cambio, retoma dichos elementos, y con ellos al objeto mismo, para comprenderlos como momentos de su propia constitución. Para lo cual la autoconciencia debe extenderse hasta poder abarcar dentro de sí ese momento de alteridad³²¹.

Esto debe entenderse a partir de la doble exigencia metodológica que Hegel pone a todo verdadero saber. Es necesario, como primer paso, que el objeto del conocimiento tenga un carácter objetivo. Esto es claro si, además del caso positivo de la revelación cristiana de Dios en Cristo, recordamos que en la primera figura de

³¹⁹ Cf. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 444, 445.

³²⁰ Barth, Karl, “Hegel”..., p. 67. (¿Sin más?)

³²¹ Díaz, Jorge, Aurelio, “Hegel y la ‘superación’ de la Religión”..., p. 30.

conciencia el mundo se nos ofrecía tal y como inmediatamente es. Pero ni siquiera esto es suficiente, es necesario además que ese hecho positivo y representable sea superado en la unidad del concepto. Esto no tiene ningún problema en el nivel de la sección conciencia. Incluso, allí teníamos la sensación de estar presenciado un hecho decisivo dentro de la historia del pensamiento filosófico: nada menos, que la desaparición razonada de la cosa en sí. Pero, consideradas en el nivel de la representación religiosa, estas exigencias resultan verdaderamente escandalosas. La “objetividad de la revelación, ni más ni menos que cualquier otra objetividad –con sorpresa anota Barth- es por completo suprimible”. Retomando lo que dijimos antes, en el nivel del concepto todas las diferencias, a pesar de conservarse, son superadas y comprendidas como simples momentos del proceso en constitución. Continúa Barth:

La razón, llamada a ejecutar esa operación y que tiene que ejecutarla sin poderse resistir, es también ella revelación divina no menos que la representación. En cuanto Dios se revela, ya el filósofo de la religión lo comprende en la provisionalidad de esa acción divina, y tiene en sus manos el botón que le basta apretar para llegar, más allá de ese revelarse de la divinidad, hasta el nivel superior de la revelación ya efectuada, donde todo lo dado, toda dualidad [ojo: TODA] ha sido ya superada, y donde todo hablar y escuchar carece de objeto y se ha convertido de nuevo en puro saber, en el saber del sujeto humano, así como este había brotado originariamente de aquel saber³²².

En el saber absoluto, en efecto, llega a su fundamental realidad la identificación de los polos que en nuestra exposición sobre la vida ya se nos mostraba en los términos de un claro inmanentismo. Pero esta identificación no deja indemne a Dios. Pues éste necesita de la comunidad, en la cual puede ser espíritu y Dios. Fuera de la historia de la comunidad creyente, lo absoluto no es más que una idea vacía e ininteligible; pero dentro de esa comunidad, en la cual se realiza y es pleno, es un ser maniatado y dependiente.

³²² Barth, Karl, “Hegel”..., p. 68.

3. El saber absoluto como síntesis general de historia y religión

El sentido de esta última y definitiva figura fenomenológica está directamente emparentado con la figura que acabamos de estudiar. Así lo confirma Hegel al inicio de este importante capítulo: “El Espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia; (...) lo único que aún resta es la superación de esta mera forma [del representar]”³²³. La comunidad creyente, a pesar de reivindicar el sentido espiritual de la encarnación de Dios, mantiene sin embargo una postura objetiva y exterior con respecto al objeto de su culto, y en eso consiste estrictamente el carácter representativo que es propio de su pensar.

Contrario a ello, en el saber absoluto lo que cobra toda la importancia es la forma conceptual de la realidad. Así, mientras que para aquélla el objeto de conocimiento es aún ajeno a los cánones de su comprensión subjetiva, en el concepto ese mismo carácter objetivo de la realidad es asumido, pero a la luz de la propia estructura de la autoconciencia, con respecto a la cual el objeto mantiene una relación de fundamento. En este sentido, la vida cobra una especial significación para la conciencia fenomenológica al explicitar las determinaciones que ésta debe cumplir en la efectuación de su acaecer como saber absoluto. La vida, decíamos al principio, sólo lograba constituirse en cuanto tal en la medida en que, al ser la “independencia misma”, lograba relacionarse consigo misma a partir de la afirmación radical y consecuente de las diferencias. Pero esta relación de autoigualdad en el ser otro, estaba permitida allí sólo en la medida en que esas diferencias quedaban establecidas a partir del ser mismo de la vida. Pues bien, es este carácter de posición del objeto el que la conciencia debe resaltar para alcanzar la forma de la autoconciencia que le corresponde ahora en cuanto es expresión del concepto. Esta posición o movimiento de objetivación de la conciencia tiene un sentido doble, pues “*para la autoconciencia* lo negativo del objeto [el ser el objeto lo distinto de ella], o el suprimirse y superarse eso negativo a sí mismo, tiene significado positivo, o la autoconciencia *sabe* a esta nihilidad del objeto porque es ella misma la que se enajena, pues es en este enajenarse donde (...) pone al objeto como a sí misma”³²⁴. La diferencia se mantiene, pero se ha hecho transparente, y es por eso que, más allá de toda oposición, en el saber absoluto es la identidad lo que finalmente se muestra. “El saber absoluto –dice Marcuse– no es un modo de ser en el mundo o más allá del mundo, sino el ser del mundo mismo, revelado y acaeciente en su plena verdad”³²⁵.

³²³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 461.

³²⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo..., p. 890. “Pero por otro lado, –completa Hegel– en ello [en el poner la autoconciencia el objeto como así misma] se contiene a la vez ese otro momento, a saber: el de que la autoconciencia ha suprimido y superado también esta enajenación [*Entäusserung*] y objetualidad [*Gegenständlichkeit*] y la ha retomado en sí, y, por tanto, en su ser otro como tal, la autoconciencia es cabe sí misma”.

³²⁵ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, pp. 299, 300.

Pero Hegel no pretende que el sentido del ser que de este modo se realiza en el saber absoluto, sea considerado como un simple resultado de la dialéctica anterior; de ser así, desconocería el carácter circular de la exposición que, en régimen dialéctico, es el único criterio capaz de justificar la sistematicidad orgánica y viviente de la filosofía. Por eso recoge nuevamente los elementos estructurales de la vida, pero ahora bajo las determinaciones elementales de la lógica clásica, tal y como se han venido cumpliendo sucesivamente en las configuraciones de la conciencia de la *Fenomenología*. El primer momento es la singularidad o lo inmediato, el segundo es la particularidad o el momento de la negatividad, en el que el ser deviene lo otro de sí, y, finalmente, está la universalidad o el proceso por el que se retorna al primer momento a través de la mediación. En estos momentos se muestra el camino por el que la forma exterior del objeto ha ido cobrando de manera progresiva la forma del sí mismo o de la autoconciencia. De tal modo que al final se hace presente lo mismo que era desde el inicio, pero ahora con plena conciencia de sí.

Veamos este proceso rápidamente. La razón observante representada por el juicio infinito de la fenomenología: “el ser del yo es una cosa”, viene a significar aquí el momento de la singularidad inmediata y, por ende, el de la realidad escueta o carente de espíritu. La inversión de este primer juicio se produce en la conciencia activa, que anuncia por el contrario: “la cosa es yo”; aquí la cosa queda efectivamente suprimida como cosa, pues sólo tiene significado en relación con el sujeto; este momento esencial también tiene que ver con la dialéctica de la intelección pura, en donde el objeto es asumido como útil. En efecto, la autoconciencia de la ilustración que recorre el mundo de la alienación o del espíritu extrañado de sí, engendra la cosa mediante su negatividad, y en ella no sale de sí o permanece cabe a sí misma, para usar la expresión de Hegel. Este es el momento de la particularidad, o el momento en que la cosa se muestra bajo la determinación del *ser para otro*. El momento de la universalidad es aquel que permite una identificación o reconocimiento del objeto consigo mismo desde la particularidad o su realidad exterior; en el camino de la *Fenomenología* se da en la autoconciencia moral. La *moralisches Bewusstsein* es la contradicción que consiste en intercambiar sin solución de continuidad las determinaciones contrapuestas de la existencia y del *self*; por eso sólo en la *Gemissen* la conciencia moral realiza la verdad de su sí mismo, pues, en cuanto ella se enajena o pone fuera de sí, permanece en la unidad del puro saber que el *self* tiene de sí³²⁶. Pero es, por eso mismo, la unilateralidad excluyente y solipsista del yo. De esta manera llegábamos a la reconciliación final del espíritu, esa certeza *singular* que, al recoger todos los momentos anteriores en la unidad del sí mismo, es inmediatamente saber puro y *universal* en la exteriorización de la acción *particular* que es perdonada.

³²⁶ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 462, 463.

Pero Hegel corrige la unilateralidad de esta primera reconciliación realizada en el espíritu, al recordar que ella debía representar tan sólo el proceso por el que sujeto y objeto se identifican en la forma del simple ser para sí, mientras que el capítulo de la religión, que representaba esa misma reconciliación en la forma del ser en sí, permanecía en algún sentido exterior a la primera. “Tal como se han considerado esos lados [el de la religión, cap. VII, y el de la conciencia como tal, cap. VI] empiezan siendo lados que de entrada están bien lejos de coincidir”³²⁷. Pero esta escisión no es igual a las anteriores, pues su superación ya será definitiva y a partir de ella no cabrá esperar una nueva escisión en la que la conciencia deba todavía mediar la certeza de su saber con la verdad del objeto, sino que en esa unión el espíritu llega a saberse tal como él es *en y para sí*. No obstante, esto no parece posible mientras no hayamos aclarado el sentido determinado que ha llegado a cumplirse en cada una de esas totalidades parciales.

En la religión, y más precisamente en el cristianismo, la reconciliación del objeto de la conciencia con la autoconciencia, tiene una forma objetiva o en sí como dice Hegel, es decir, depende de la figura de Dios que se ha hecho hombre. Lo que se busca mostrar “es cómo la religión cristiana, en su pleno desarrollo conceptual, una vez que sus doctrinas fundamentales han podido ser comprendidas como conceptos acerca del sentido último de lo real”³²⁸, nos muestra cómo el hombre, en la figura encarnada de Jesús, consiste en la realidad objetiva de lo absoluto, una realidad que sin embargo mantiene un carácter irreductible de exterioridad con respecto a la conciencia. En el espíritu, por otra parte, esa misma reconciliación tiene lugar en el proceso por el que la conciencia educada europea se reconoce como autoconciencia moral. Debido a esta prevalencia subjetiva es una reconciliación en la forma del para sí. Más precisamente, ésta se da cuando el alma bella, la “autointuición” de la divinidad, después de haber rehusado la palabra del perdón de quien, en la precariedad de su cocimiento, no puede evitar la unilateralidad de su acción, al final se reconcilia con éste en la unidad integral del espíritu y del Estado de derecho que es su propia figura histórica, pero sin llegar aún a superar el formalismo constitutivo de su conciencia. “El pensamiento filosófico moderno –dice De la Maza– permanece atado a la concepción ilustrada de un saber racional para el cual la conciencia de la identidad de la esencia divina y del yo individual es meramente formal, pues considera que los contenidos históricos no son portadores de ninguna verdad esencial”³²⁹. Pero es ese contenido esencial de la historia el que se reivindica precisamente en la religión.

Para entender esto, tal vez sea necesario recordar el papel que desempeñaba el tiempo histórico en la determinación fundamental de la conciencia religiosa antes estudiada. Allí se dijo que era sólo a partir de la religión como el carácter temporal y real de las anteriores figuras de conciencia se hacía manifiesto. Y si esa

³²⁷ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo..., p. 895.

³²⁸ Díaz, Jorge, Aurelio, “Lo absoluto del saber absoluto”..., p. 16.

³²⁹ Luis Mariano, “Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”..., p. 17.

caracterización servía para justificar el sentido de un nuevo sujeto del acontecer de la vida, ello no era sino porque en los momentos precedentes del espíritu no había, estrictamente hablando, historia alguna. “Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo (...). Pero los *momentos* del todo, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no tienen, por ser momentos, ningún ser allí distinto los unos con respecto a los otros”³³⁰. Y si bien es cierto que las figuras de la conciencia que se suceden en el interior de cada una de esas secciones pueden representarse de tal modo que “se diferencien en el tiempo”, no lo es menos el que, como sostiene De la Maza, la temporalidad de esas figuras “no coincide con el tiempo histórico real, ni con la totalidad de este tiempo interiorizado por la conciencia”³³¹. Por eso la religión ofrece una exposición de conjunto en la que las figuras particulares, situadas por separado en el interior de cada uno de los momentos estructurales, adquieren una continuidad en *relación con la totalidad del espíritu*. La reconciliación entre el sí mismo y el ser, presupone como condición necesaria que las diferentes instancias por las que la autoconciencia ha llegado a la mayor formación posible de sí, hayan devenido realmente en la totalidad de las determinaciones históricas del espíritu. Y ahora debe ser claro que ello sería imposible entre tanto el espíritu no hubiese alcanzado una perfecta y adecuada comprensión consciente de sí mismo, es decir, hasta que el espíritu se haya hecho autoconsciente, lo que sólo podía ocurrir en el estadio de la religión. En la religión, y solamente en ella, están dadas las circunstancias para que el tiempo, en la completitud acaecida de sus determinaciones internas, pueda “captarse a sí mismo” y ser lo que “concibe lo intuitivo y es intuición concebida y concipiente”³³². En palabras más claras, “el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu autoconsciente hasta de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo. Por eso el contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia lo que *es el espíritu*; pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo”³³³.

¿En qué consistirá pues, la reconciliación científica o filosófica que deberá todavía efectuar el saber absoluto tanto en la subjetividad desarrollada de la conciencia moral europea, como en el contenido objetivo y sustancial que la experiencia humana ha realizado en el tiempo histórico, en general, a través de las religiones y, en

³³⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, pp. 397, 398.

³³¹ Luis Mariano, “Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”..., p. 11. Esto se debe al doble criterio de selección sistemática con el que opera Hegel al recurrir a ejemplos tomados de la historia universal. Por un lado está el criterio lógico de la sucesión necesaria de las categorías a las que las figuras exponen en cada caso bajo un ropaje particular; y, por otro lado, está el criterio más fundamental de los momentos estructurales del espíritu, como son: conciencia, autoconciencia, razón y espíritu.

³³² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 468.

³³³ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 469. Hyppolite señala cómo el saber absoluto o la filosofía, “parece destinada [en la *Fenomenología*] en Hegel a desempeñar el papel que antaño correspondía a la religión”. Y señala cuál ha sido el proceso de maduración de esta idea desde el joven Hegel: “En los escritos de juventud apenas si se trata de otra cosa [en el saber absoluto] que de la religión que permite a un pueblo concebir en la historia su reconciliación con su destino. Pero a partir de su llegada a Jena Hegel concede a la filosofía al menos la misma importancia [que a la religión] (...)”. En la *Fenomenología* es a la filosofía a quien “corresponde resolver las contradicciones de una cultura y reconciliar las rígidas determinaciones en que el entendimiento ha fijado los momentos de la vida espiritual”. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 540.

particular, gracias al Cristianismo? En tanto que la religión designa en el tiempo lo que el espíritu realmente es, antes de lo que lo hace la filosofía, ya podíamos al final del capítulo anterior anticipar las consecuencias de una subsunción de los contenidos objetivos de la fe por parte del concepto. Sin embargo, sólo ahora que estamos en el elemento propio del saber: el concepto, cuando las consecuencias definitivas de esta importante reconciliación son esclarecidas.

Atiendo a lo que ya hemos mencionado, habría que recalcar en el hecho de que, si bien el Estado de derecho es la máxima reconciliación que es capaz de alcanzar la reflexión moral de la filosofía alemana, es en la comunidad creyente donde, como acabamos de decir, se da la plena realización de esa sociedad en su devenir histórico³³⁴. De ahí que a la hora de la reconciliación, lo que resulta realmente significativo del acaecer religioso de la conciencia es su capacidad para *manifestar y hacer concretas* las circunstancias por las que, a través del tiempo, el hombre ha llegado a ser consciente de que por él y en él llega Dios a ser plenamente real. Mientras que, considerada según su otro aspecto, es decir, por el que ella se figura la encarnación de Dios en Cristo como una realidad pasada y por ende siempre referida a un futuro lejano inaprensible que estaría por venir, ella es más bien el elemento a superar, en la triple acepción semántica del término alemán *Aufheben*³³⁵.

Así, pues, si todavía tiene alguna importancia el cristianismo en la mentalidad de Hegel, no es, ciertamente, por eso que lo sitúa en condiciones de restaurar un contenido trascendente a las circunstancias concretas del devenir histórico del hombre. No en vano, la figura del perdón que busca instaurar la filosofía moral al cabo del espíritu como único fundamento posible de una situación política estable y perdurable, y con la que necesariamente está emparentada la realidad histórica de la religión, y en especial la del Cristianismo³³⁶, tiene por asidero figuras de conciencia del mundo, como señala bien Valls Plana, con referencias concretas a la historia profana –como es el caso de la revolución francesa, por nombrar la más importante-³³⁷. Así y todo, esa superación de la religión, implicada por la reconciliación operada entre ella misma y el espíritu a manos del concepto, no supone tanto una anulación definitiva de la religión, como una transformación del sentido esencialmente religioso, que es connatural a la comprensión conceptual de la realidad. Esa superación es, más concretamente,

³³⁴ Cf. Díaz, Jorge, Aurelio, “Lo absoluto del saber absoluto”. p. 29.

³³⁵ En el sentido de suprimirla, elevarla, a la vez que conservarla.

³³⁶ Este vínculo lo señala Hegel muy claramente al final del capítulo anterior: “El concepto del espíritu había llegado ya a ser para nosotros cuando entramos en los dominios de la religión, a saber como el movimiento del espíritu cierto de sí mismo que perdona el mal y, con ello, se despoja al mismo tiempo de su propia simplicidad y de su dura inmutabilidad, o como el movimiento en el que lo absolutamente *contrapuesto* se reconoce como *lo mismo* y hace brotar este reconocimiento como el *sí* entre estos extremos; -este concepto es el que ahora intuye [realiza concreta e históricamente] la conciencia religiosa [en la doctrina de la redención]”. Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 455.

³³⁷ Cf. Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 362.

Una *elevación*, ya que la nueva figura religiosa, configurada ahora por la comunidad creyente, le quita a la doctrina religiosa su carácter de exterioridad y facticidad, para convertirla en la tarea que deberá orientar nuestro quehacer. Y, a su vez, esa elevación significa una *conservación* de la religión cristiana y de la realidad moral reconciliada con ella, ya que una y otra cumplen, cada una a su manera, la tarea de llevar al ciudadano común a la comprensión práctica de sus funciones³³⁸.

En efecto, en esta reconciliación general del saber absoluto, ambas totalidades son conservadas y, en esa misma medida, corregidas en su deficiencia parcial. El formalismo abstracto y sin contenido del espíritu, y el carácter representativo y externo de la esencia, característico de la religión, son mediados de manera plena en esta instancia definitiva de la vida. De tal modo que el primero se libera de su abstracción al alcanzar las condiciones históricas y reales de su realización en la comunidad creyente, mientras que ésta termina por comprender, al facilitar e impulsar el estado de cosas proclamado por aquél, que esa aspiración última y definitiva del hombre que se llama Dios, aunque siempre ha orientado su devenir como una realidad más allá de ella, se realiza empero sólo en el más acá de su historia y de su comunidad. En toda su profundidad, esta respuesta definitiva a las relaciones entre lo antropológico y lo divino en la *Fenomenología*, es la finalización de un proceso que, como señala Bloch, “tiende a esa autenticidad que puede ser designada también en sentido realista como [identidad entre sujeto y objeto], como aquella identidad con la cual y en la cual, cuando el objeto desaparece y [la sustancia se convierte en sujeto], éste igualmente se supera, por encima de su insatisfacción, en un mundo objetual suficientemente adecuado a él, y alcanza así su sustancia”³³⁹. De tal manera que permanece idéntico consigo precisamente por ese proceso de desdoblarse y de identificarse a sí mismo a través de sus sucesivas etapas.

Como queda dicho, la realidad acabada y absoluta del saber al final de la obra fenomenológica, constituye así la verdadera mediación entre la sustancia y el sujeto, entre hombre y Dios. Pero esta transformación operada en la conciencia más desarrollada del conocimiento, es lo suficientemente importante para Hegel, como situarla en el tránsito por el que el tiempo o “el sí mismo puro *externo* intuido, *no captado* por el sí mismo; al captarse a sí mismo, (...) concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente”³⁴⁰. En la medida en que el ser no se ha reconciliado de forma adecuada con el sí mismo, es decir, en la medida en que la ciencia no ha llegado a cumplirse, la totalidad de las figuras de la conciencia en que consistía la historia de la vida, son realizaciones parciales y por lo tanto todavía temporales de la manifestación histórica del espíritu. En cuanto no ha llegado a la transparencia de sí mismo, el tiempo se manifiesta como “el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí”, y en esa misma medida también, como una figura intuida sólo de forma exterior. Pero cuando los polos de la subjetividad y de la objetividad han llegado a reconciliarse y, por lo tanto, la totalidad de las figuras imperfectas de la conciencia han sido superadas en la igualdad del espíritu que se concibe como tal, se hace presente un nuevo tiempo histórico que representa el fin del anterior, o, por lo menos, del modo en el que se lo

³³⁸ Díaz, Jorge, Aurelio, “Lo absoluto del saber absoluto”. pp. 29, 30.

³³⁹ Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, p. 102.

³⁴⁰ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 468.

representaba antes. En el saber concipiente del espíritu, la realidad finita y contingente de la historia es negada, pero no sencillamente eliminada, en el sentido de “que ha llegado el tiempo en que los conceptos filosóficos han alcanzado un grado tal de autotransparencia y decantación lógica que ya no tiene importancia el momento histórico en que se los descubrió, ni los sujetos que llevaron a cabo este descubrimiento”³⁴¹. No se trata, pues, de que dejen de ocurrir o de pasar dichos sucesos, sino del hecho más significativo de que seguirán ocurriendo, aunque con un sentido cualitativo diferente, precisamente porque ya no son, como hasta el momento, instancias parciales y singulares encaminadas hacia una meta o realización aún no logradas. Finalización significa aquí culminación, no aniquilación.

No tiene ningún sentido entrar a discutir aquí más profundamente la concepción hegeliana de una historia concebida, o la noción, relacionada con ésta, de un supuesto fin de la historia. Baste con decir que si en el saber absoluto ya no es posible hablar de una historia real o temporal de los acontecimientos, en alguna medida, parciales y limitados de la conciencia, ello no sólo se debe al hecho de que las nuevas circunstancias de la historia así lo requería, sino también a la situación, está sí más profunda y radical, que impedía al filósofo alemán, según su propia concepción de la filosofía, anticipar hechos y realidades todavía por venir, más allá de lo irrestrictamente verdadero del presente aquí y ahora. Más importante que esto, parece ser la relación que Hegel entabla entre ese estado culminante de la historia y la concepción sistemática y estructural de su proyecto: “La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de enajenar de sí la forma pura del concepto y el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la *certeza de lo inmediato* o la *conciencia sensible*”³⁴². Se cierra por fin el círculo y, en consecuencia, también nuestra investigación.

³⁴¹ De la Maza, Luis Mariano, “Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”..., p. 18.

³⁴² Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*..., p. 472.

CONCLUSIONES

La tarea que nos propusimos desde el principio de esta investigación era determinar el lugar preciso que ocupa el hombre en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Una conclusión se impuso con notable claridad: el hombre es visto como un modo esencial del ser, no como un modo de ser junto a otros, sino como el modo en el que lo absoluto cumple todas sus determinaciones fundamentales. El absoluto es considerado de manera preliminar al final de la sección conciencia como infinitud, y al inicio de la sección autoconciencia como la esencia simple de la vida. Para esta esencia simple, el absoluto es la diferencia inmediatamente externa de sujeto y objeto, es el producto de la reflexión del concepto que se opone de manera consciente en la realidad, pero con el fin de afirmar la igualdad de su sí mismo, precisamente en el acto de superar y de levantar las diferencias. Es el género simple o la autoigualdad del sí mismo en el ser otro, pero el género, según vimos, sólo cumple estas determinaciones ontológicas en la figura específica de la conciencia humana.

Esto no quiere decir que la obra esté dividida en dos partes distintas, una ontológica o absoluta y otra contingente y humana. Más bien, se trata de ver cómo esas dos dialécticas se copertenecen necesariamente, de tal manera que ninguna puede existir sin la otra. “Ya con el primer paso de la Fenomenología –afirma Marcuse– se ve la vida como objeto histórico, pero también con ese primer paso esa historicidad se ve desde la idea del [saber absoluto] que la levanta”³⁴³. A lo largo del presente trabajo, hemos mostrado con suficiencia que esta es la única manera de plantear correctamente el problema de la antropología en la obra de 1807, aunque con plena conciencia de que allí reside precisamente su mayor dificultad. Se trata entonces de reconocer que lo que rige y orienta el devenir de la experiencia de la conciencia no es otra cosa que la identidad suprema de la absoluto que, al ser un identidad compleja, se desdobra necesariamente en sus elementos particulares, pero de tal modo que en los elementos superiores retorna a sí mismo para cerrar el círculo de la reflexión. Con el afán de demostrar la circularidad y, consiguientemente, la necesidad sistemática de la exposición, identificamos esta única dialéctica absoluta incluso ya desde la certeza sensible. Allí vimos cómo, en contra de la convicción espontánea de la conciencia ingenua que cree poder afirmar un conocimiento inmediato de la realidad, lo que se manifiesta es la universalidad de todo objeto de conciencia que se muestra de forma temporal. En esta universalidad el objeto no es lo inmediato, sino *algo reflejado en sí* o *algo simple*, que permanece en el ser otro lo que es.

Pero la necesidad del concepto no es aún algo patente de forma inmediata para la conciencia ingenua que realiza la experiencia del objeto. La conciencia no reconoce esta composición absoluta y universal del objeto, pero es esa composición, precisamente, la que impide que ella se reconozca y satisfaga en esta primera y limitada

³⁴³ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 226.

estructura particular. En el proceso por captar la verdad del objeto, la conciencia da un paso fundamental cuando en la figura del entendimiento, la realidad, presuntamente inmóvil y externa, termina por deshacerse en un juego de fuerzas contrapuestas y en tensión. Pues la conciencia que reflexiona sobre la experiencia de ese objeto termina por identificarse con él. Se trata de una identificación dialéctica, es decir, que sostiene y reafirma las diferencias, pero estas diferencias se han hecho transparentes y la conciencia ya no puede sostenerse. La unidad de la conciencia con el universal, que nosotros veíamos surgir desde el inicio, ha devenido también para la conciencia que así renace como autoconciencia. En esta unidad diferenciada de sujeto y objeto surge el concepto absoluto, pero también como un objeto de reflexión subjetiva que la autoconciencia designa como vida. Esta es, ya lo dijimos, el escindir del concepto en lo enteramente otro como idéntico a sí mismo.

Hemos puesto el concepto pero todavía no lo desarrollamos. Un primer intento de realización de esa base ontológica es la naturaleza. Sin embargo, la unidad refleja que se produce en el unificar la escisión no existe para sí en el movimiento de la vida misma, que sólo es como figura o de forma exterior. En este resultado la vida remite, por eso mismo, a la alteridad: “a la conciencia para la cual es en cuanto tal, o en cuanto género” para sí. La vida que se refleja a sí misma y es como la unidad de las diferencias se realiza pues en el modo de la autoconciencia. La autoconciencia retorna a sí misma a partir de un objeto que goce de la misma libertad e independencia que ella misma, esto es, otra autoconciencia. Esta identidad en la diferencia de las autoconciencias implica la conocida dialéctica del reconocimiento, y enmarca el terreno del espíritu y de la historia como el elemento en el que la vida absoluta -o Dios- puede realizarse de manera plena. Así entendemos lo que la vida es: reconocimiento o identidad de las autoconciencias, en la plenitud de sus diferencias.

Pero este reconocimiento tampoco se cumple en la inmediatez de su aparecer, y por eso el espíritu debe soportar el poder negativo de la desgracia y la no reconciliación, no sólo en la dialéctica del amo y esclavo, enfrascada en una lucha a vida o muerte, sino en las figuras de la libertad de la autoconciencia, situadas en una relación negativa con respecto a un ente siempre contrapuesto: ya en la forma del pensamiento, de la negatividad destructora o del la proyección devota. La razón adquiere esta orientación positiva porque sabe el mundo en ella y sólo quiere reencontrarse en él. Pero en la medida en que la idea rectora de todo el desarrollo fenomenológico es, como queda dicho, el ser pleno del concepto absoluto o de la vida, y que ese concepto presupone el reconocimiento recíproco, y por consiguiente, el *hacer* cooperativo de las autoconciencias, en la razón debe consumarse esta igualdad, no precisamente a la luz de la observación y del comportamiento teórico, sino como “hacer de todos y cada uno” *Die sache selbst*. Este objeto definitivo de la reflexión racional es, según dijimos, la penetración hecha objetiva de subjetividad y objetividad, pues este objeto consiste en ser objetividad cuanto objetividad levantada y superada -ya no simplemente un ente ahí exterior-, precisamente por ser producto de la

acción conceptuante de la conciencia. Un mundo que llega a ser por medio del hacer recíproco de las autoconciencias es, con toda claridad, una sustancia ética. En ésta, la vida se realiza en su determinación de ser omnipresente o toda realidad, más allá de la cual no querrá ni podrá ir la autoconciencia. Al acaecer la vida como espíritu se consume plenamente en la unidad de sí misma y de su mundo. Y en este mundo llega a ser sustancia ética y fundamento de todo lo anterior.

Antes dijimos que en cuanto hacer autocognoscente la vida llega a cumplirse como realidad histórica y devenida, por eso en la sustancia ética debe todavía producirse el momento de la alienación y del extrañamiento. Sin este movimiento de enajenación, la sustancia ética terminaría por deshacerse en una sustancialidad inerte que es incapaz de reconocer la fuerza mediadora de la actividad subjetiva. Con la realidad ética alcanzamos, en efecto, el momento definitivo de la sustancia, pero no la totalidad del proyecto fenomenológico que consistente en hacer de la sustancia también sujeto. El cristianismo recobra para la reflexión este momento esencial de la singularidad absoluta, pero no precisamente para restaurar el insustancialismo de un más allá informe y sin sentido, sino para recobrar nuevamente y desde ella misma la sustancia de la cual había salido originariamente. Pero, ¿a qué hace referencia este nuevo mundo, capaz de reconciliar en su interior la objetividad de la sustancia con la subjetividad libre y autónoma de la individualidad? Ciertamente a este reino espiritual del presente en el que es posible por fin el reconocimiento pleno de las autoconciencias en la afirmación expresa de sus diferencias. Al anunciar este nuevo tiempo que está por nacer, Hegel no tiene dudas de estar asistiendo a la realización de la vida que venía orientando todo este devenir de la historia desde sus orígenes remotos en Grecia. “La palabra de la reconciliación –dice entusiastamente Hegel- 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”³⁴⁴.

Pero no olvidemos que esta reconciliación total del espíritu se ha desarrollado bajo el elemento parcial y unilateral de la conciencia humana, es decir, esta reconciliación está afectada por el polo de la objetividad que todavía no se ha mediado con la subjetividad. Este último polo es el que recupera para la reflexión el estudio de la sección religión en la *Fenomenología*. El espíritu que se realiza en los momentos de la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, todavía “no se ha manifestado bajo aquellas formas de la esencia absoluta *en y para* sí misma, no se ha manifestado la autoconciencia del espíritu”. Esta afirmación está muy lejos de coincidir con la apreciación de Valls Plana, según la cual los dos últimos capítulos de la *Fenomenología* no añaden nada esencial al tema del reconocimiento intersubjetivo alcanzado en la sección espíritu³⁴⁵. Por el contrario, como sostuvimos en

³⁴⁴ Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu...*, p. 391.

³⁴⁵ Cf. Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros...*, p. 388.

el capítulo final de esta investigación, es en la religión donde el carácter temporal y real de las anteriores figuras de conciencia cobra todo su significado, pues solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo y el espíritu no es total mientras no se haya completado como saber de sí mismo. Fuera de la autoconciencia del espíritu, todos los momentos del saber analizados anteriormente carecen, precisamente por ser simples momentos del todo, de una real independencia los unos con respecto a los otros. Por eso la identidad que alcanza la conciencia al cabo del espíritu es meramente formal y abstracta. Lo que todavía no se ha producido es una exposición que pueda reunir en la totalidad del espíritu las diferentes figuras de la conciencia que fueron estudiadas con independencia en los momentos anteriores de la sección inmediatamente precedente. Mientras que la reconciliación de la vida que se realiza en el espíritu sea simplemente en la forma del para sí, el absoluto no ha completado su proceso de formación y, por ende, no está en condiciones de reconocerse a sí mismo en su contrario. Este contenido en sí es el que realiza la motilidad esencial de la vida en la historia de las religiones que acompaña el desarrollo de las figuras abstractas del espíritu. En efecto, la religión no se desarrolla en un orden cronológico con respecto a la sección espíritu, sino que recoge el contenido sustancial de la experiencia que la humanidad ha desplegado a lo largo de la historia. La historia de las religiones es coextensiva a las figuras tan sólo formales que estudiamos en la conciencia moral kantiana, y viene precisamente a corregir la falta de contenido histórico concreto de esas figuras contingentes. Por eso no es cierto, como cree Valls Plana, que el contenido concreto del reconocimiento espiritual ya esté logrado con el estado de derecho que surge del perdón de las autoconciencias. Es más, tampoco lo alcanzamos simplemente con la religión cristiana, ya que la conciencia de esta religión que corresponde a la figura del Estado de derecho, todavía proyecta como un más allá la esencia absoluta que debería ver realizada en la comunidad creyente. Por eso, concluiremos al fin, se hace preciso un último y definitivo nivel de desarrollo de la vida, pero este estadio ya no será aspiración sino plenitud y realidad concretas. Se trata del saber absoluto que se hace transparente a sí mismo, precisamente en la identidad que conserva la diferencia, entre la trascendencia de la conciencia religiosa cristiana y la inmanencia contingente del Estado de derecho. Esta motilidad absoluta de la vida constituye el estado pleno de su realización, aquella que se proyectaba simplemente en la conciencia inmediata, por eso ya no quiere y ya no puede ir más allá de sí misma. “Pero como –de acuerdo con el principio del sentido del ser– no es extirpar la motilidad misma, se impone la exigencia de una motilidad atemporal, que sólo puede ser la motilidad del saber absoluto”³⁴⁶.

³⁴⁶ Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad...*, p. 296

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

1.1 Obras de Hegel

Hegel, G.W.F, *Creer y saber*, trad. Jorge A. Díaz, Norma, Bogotá, 1992.

Hegel, G.W.F, *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982.

Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997.

Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 2006.

Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel J. Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006.

Hegel, G.W.F, *Prólogo a la Fenomenología del espíritu*, trad. Jorge A. Díaz, El buho, Bogotá, 1994

1.2. Otras obras

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1995.

Leibniz, *Sistema nuevo de la naturaleza*, trad. Enrique Pareja, Aguilar, Madrid, 1963.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2000.

2. Comentarios a la *Fenomenología del Espíritu*

De la Maza, Luis Mariano, “Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, en: *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Abril, 2007, No 133. pp. 3-22.

-“La religión como autoconciencia del espíritu en la Fenomenología de Hegel”. En: *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, (1999-2000), Santiago, 1999. pp. 249-265.

Díaz, Jorge A, “Introducción al prólogo a La *Fenomenología del espíritu*” en: Hegel, G.W.F, *Prólogo a la Fenomenología del espíritu*, trad. Jorge A. Díaz, Buho, Bogotá, 1994. pp. 7-16.

-“¿Qué es la *Fenomenología del Espíritu*?”, en: *Estudios sobre Hegel*, Universidad nacional de Colombia, Bogotá, 1986. pp. 65-93.

Gama, Luis, Eduardo, “El camino de la experiencia: la Fenomenología del espíritu”, en: *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008. pp. 143-166.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, Península, Barcelona, 1974.

Labarrière, Jean Pierre, *Structures et mouvement dialectique dans la «Phénoménologie de L'esprit» de Hegel*, Aubier, Paris, 1968.

-*La fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. Guillermo Hirata, Fondo de cultura económica, México, 1985.

Másmela, Carlos, *La desgraciada reconciliación del espíritu*, Trotta, Bogotá, 2001.

Pinkard, Terry, *Hegel's phenomenology the sociality of reason*, Cambridge University, Cambridge, 1996.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros* Laia, Barcelona, 1971.

Vásquez, Eduardo, *Para leer y entender a Hegel*, Universidad de los Andes, Venezuela, 1993.

-“El concepto en la *Fenomenología del Espíritu*”, en: *Revista Venezolana de Filosofía*, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1980, No. 12.

Werner, Marx, “Dialectic and the role of the phenomenologist”, en: Robert, Stern (ed), *Hegel Critical assessment*, Routledge, London, 1993, Tomo III. pp. 57-63.

3. Estudios sobre Hegel

Barth, Karl, “Hegel”, trad. Jorge A. Díaz, en: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Universidad Santo Tomás, No. 68-69 de agosto-diciembre, Bogotá, 1996. pp. 37-70.

Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 1983.

Cordua, Carla, *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía del Hegel*, Anthropos, 1989.

D'hont, Jacques, *Hegel y el hegelianismo*, México, 1992.

Díaz, Jorge, Aurelio, “¿En qué consiste para Hegel el idealismo?”, en: *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Mayo, No 2, 1984. pp. 119-130.

-“Hegel y la ‘superación’ de la Religión”. En: *Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*, Universidad nacional de Colombia, LVI, 133. Bogotá. pp. 23-37

-“Hegel y la religión”, en: *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008. pp. 219-246.

-“Lo absoluto del saber absoluto”. En: *Eidos*, Universidad del Norte, No. 11, 2009. pp. 10-34.

-“Kant y el idealismo alemán”, en: *Estudios sobre Hegel*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986. pp. 105-122.

-“La dialéctica hegeliana como método”, en: *Estudios sobre Hegel*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986. pp. 131-147.

Duque, Félix, *Hegel-La especulación de la indigencia*, Granica, Barcelona, 1990.

Gadamer, Hans George *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*, trad. Manuel Garrido, Cátedra, Madrid, 1981.

Georges, Noel, *La lógica de Hegel*, trad. Jorge A. Díaz, Universidad Nacional, Bogotá, 1995.

Glockner, Hermann, *El concepto en la filosofía hegeliana*, trad. Guillermo Floris Margadant, Centro de estudios filosóficos, México, 1965.

Hartmann, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, trad. Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1960.

Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Monte Avila, Caracas, 1987.

-“Hegel y Hölderlin”, en: *Hegel en su contexto*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Monte Avila, Caracas, 1987.

-“Lógica hegeliana de la reflexión”, en: *Hegel en su contexto*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Monte Avila, Caracas, 1987.

Kojeve, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, La Pleyade, Buenos Aires.

Kojeve, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Leviatán, Buenos Aires, 1982.

Lugarini, Leo, “La refutación hegeliana de la filosofía crítica” en: *Creer y saber*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Norma, Bogotá, 1992.

Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. Manuel Sacristán, Martínez Roca, Barcelona, 1972.

-*Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julieta Bombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1984.

Pippin, Robert, “Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom”, en: Karl Ameriks (ed), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, New York, 2000. pp. 180-195.

Restrepo, Luis A, “Comentarios a Creer y Saber de Hegel” en: *Universitas Philosophica*, No. 2. Bogotá, 1984. pp. 9-24.

Rivera de Rosales, Jacinto, “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento”. En: Moisés, Gonzáles García, comp. *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 233-262.

Rosen Stanley, *G.W.F. Hegel An introducción to the Science of Wisdom*, St. Augustine’s press South Bend, Indiana. 2000.

Vásquez, Eduardo, “Dialéctica y libertad”, en: *Para leer y entender a Hegel*, Universidad de los Andes, Venezuela, 1993. pp. 15-23.

Williams, Robert, “Hegel’s concept of *Geist*”, en: Robert Stern (ed), *Critical Assessments*, Routledge, London 1993, Tomo III.

