

La comunidad en la memoria de las víctimas
Melancolía y duelo en la Fenomenología del espíritu

Gustavo Adolfo Sanabria Galvis

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Bogotá, 10 de agosto de 2014

Gustavo Adolfo Sanabria Galvis
Estudiante de la Facultad de Filosofía

La comunidad en la memoria de las víctimas
Melancolía y duelo en la Fenomenología del espíritu

Trabajo de grado dirigido por Roberto Solarte Rodríguez
presentado como requisito parcial para optar al título de
Filósofo

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, 10 de agosto de 2014

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	4
Introducción.....	5
1. Hegel contra el romanticismo de Freud	15
1.1 Breve historia de la melancolía y el duelo	16
1.2 El melancólico Freud.....	18
1.3 La conciencia desdichada y la melancolía.....	24
1.4 fracasos y desgarramientos en la Fenomenología del espíritu.....	29
1.5 La melancolía y el duelo de Dios.....	34
1.6 El fracaso del reconocimiento del otro.....	40
2. VIOLENCIA Y MELANCOLÍA.....	51
2.1. El cadáver insepulto	51
2.2. La unión bajo la amenaza de muerte.....	58
2.3. Antígona: la ley y el mártir	62
2.3.1. La división de la comunidad.....	63
2.3.2. La división del individuo.....	67
2.3.3. El sacrificio de sí.....	71
2.4. El Estado democrático y la insignificancia de la muerte.....	76
2.4.1. La Ilustración, el olvido del cristianismo.....	76
2.4.2. La libertad.....	80
2.4.3. La democracia.....	83
2.4.4. La muerte.....	89
3. EL DUELO Y LA RECONCILIACIÓN	93
3.1. La desacralización del ego y el perdón	93
3.2. La comunidad del Espíritu Santo.....	100
3.3. El saber absoluto.....	109
4. CONCLUSIONES.....	118
Bibliografía	124

AGRADECIMIENTOS

A papá, por enseñarme el amor a los libros. A mamá, por criarme en el amor al prójimo. A ambos, por la contradicción. A Nani y Ame, mis hermanos, por caminar delante de mí. A ésta mi familia que, a pesar de la distancia y los años durante mi estancia en Bogotá, mantiene su unión.

A mis amigos del colegio, por la diversión sin sentido. A Eduardo, por ser tan propenso. A Sam, por las noches de dibujo. A los politólogos y, en particular, a Diego por las discusiones teóricas. A Pablito, por el punk y la melancolía. A Lucía, porque en sus estrellas he encontrado un norte. Al orfanato y al manicomio. A Alejandra, por un libro y una lágrima. A todos los desocupados de la biblioteca de teología, la sala de parto de esta trabajo de grado. A Andrés, por ser más que un bibliotecario. A Roberto Solarte, por ser mi maestro en Hegel. A Hegel, por tener un hijo bastardo y, por último, a la asociación de bares de cuatro parques.

También dedico este escrito a mis muertos. A mis primos, Gabriel y Patricia, que no se fueron sin dejar en mí un dulce recuerdo. A mi amiga Marta, mi diosa de la literatura. A Sasha, que me enseñó a portar la barba. A Sara, que no vio la luz. A mi adolescencia, que yace sepultada bajo este trabajo.

Y sin ganas de olvidar, hay que nombrar a los asesinados y desaparecidos en este país, así como aquellos cadáveres que fundamentan las democracias.

INTRODUCCIÓN

Una curiosidad me presentó a un monstruo. Me pregunté, ¿qué puede decir la filosofía acerca de las masacres y las desapariciones forzadas en Colombia? Jamás esperé que responder esto implicara plantear una ontología completa. Tampoco sabía que por ese camino tendría que relacionarme con ese filósofo que, según los rumores, no reía porque la rigidez de su pensamiento no se lo permitía. Con el pasar de las páginas, los prejuicios se esfumaron y he conocido un Hegel demasiado humano e incluso borracho. Un filósofo con todos los rasgos de nuestra común finitud que no oculta la contingencia humana como si fuese una vergüenza ante Dios. La humanidad de su pensamiento me ha permitido una posible respuesta a esa pregunta que, para muchos filósofos, no hace más que rebajar la dignidad de la disciplina. Diré entonces que esta respuesta tiene tanta carga filosófica como social, no obstante, debo advertir al lector que no encontrará aquí un estudio de caso o una interpretación filosófica de la historia de Colombia. Este trabajo es la antesala teórica para desarrollar trabajos así. Debo advertir también al estricto lector filosófico, pues, aunque he digerido el contenido de la *Fenomenología del espíritu*, me niego a imitar la jerga hegeliana, tan enigmática para los profanos. Quizá por ello este texto sirva de introducción a la obra hegeliana, ya que me he esforzado por apropiarme de ella de tal manera que una persona sensata pueda comprenderla. Para satisfacer el gusto académico, la mayor parte de las citas de la *Fenomenología* las he ubicado en los pies de página y sirven como apoyo al cuerpo explicativo del texto.

El objetivo de mi trabajo de grado es hacer una lectura interpretativa de la *Fenomenología del espíritu* a partir de dos conceptos, melancolía y duelo. Por esta razón no abordo otros textos de Hegel, que si bien pueden aportar a la discusión, extenderían este estudio más allá de sus límites razonables. Además, me he propuesto no imitar la compleja jerga hegeliana con el fin de hacer patente la fuerza de la *Fenomenología* para pensar nuestra época.

El problema del cual me ocupo en este trabajo es, ¿qué relación tiene la muerte de Dios con la muerte del otro? Me arriesgo a afirmar que, de acuerdo con Hegel, la única manera de comprender la muerte del otro es comprender la muerte de Dios, y viceversa. ¿Cómo un acontecimiento histórico —la Crucifixión— da luz para comprender la violencia en la historia? La muerte de Dios en la Cruz es el acontecimiento que abre la posibilidad a los hombres de un

verdadero reconocimiento mutuo y de la creación de comunidad a través de la memoria. Frente a la Crucifixión, el ser humano puede llevar a cabo un proceso de duelo que acabará enseñándole que su dolor no es propiedad privada ni pertenece al enclaustrado ámbito de la interioridad únicamente. El dolor se trabaja en la comunidad y de él surge una apuesta política, que podemos llamar, en términos cristianos, el Espíritu Santo.

En este escrito expongo una manera de interpretar la *Fenomenología del Espíritu* a partir de dos conceptos claves para comprender la muerte ajena, estos son, duelo y melancolía. Argumentaré entonces que la Crucifixión denuncia las construcciones sagradas como ocultamiento de la contingencia humana, y, por este camino argumentativo, concluiré que la melancolía es violencia. A través del uso fantasioso de lo sagrado, la melancolía violenta la realidad efectiva y, gracias a su vanidad, produce el no-reconocimiento del otro que, en su forma más radical, implica su muerte. A su vez la melancolía logra violentar la propia conciencia pues la desgarrar, tanto por rechazar que el otro es parte constitutiva de sí, como por fijar su esencia en fantasías trascendentes. Con esto resumo mi apuesta conceptual.

A finales del siglo XVIII la melancolía fue el síntoma de la época. En el territorio que hoy conocemos como Alemania, durante la juventud de Hegel, era común que escritores y pensadores elogiaran con nostalgia la civilización de la Grecia clásica. Para esta mirada nostálgica, la sociedad moderna –individualista y utilitaria– ha perdido el sentido clásico de belleza y armonía. Muchos de estos románticos fueron jóvenes entusiastas de la Revolución Francesa, guiados por la ilusión de un orden social bello, en el cual el individuo no se viera alienado por las instituciones. Su ideal fue traer a la modernidad los principios de la polis, para que así coexistieran la libertad y la belleza (Pinkard 2002: 67). Por tanto, la añoranza de la Antigüedad Clásica configuró los ideales que los románticos blandían contra el individualismo moderno.

Durante sus años de seminarista y de estudiante, Hegel se impregnó de estos ideales románticos, pero los abandonó con el tiempo, cuando se percató de que no respondían de manera adecuada a sus más preciadas preguntas. Una de ellas fue la pregunta por la época que estaba viviendo, el surgimiento de la contemporaneidad. Hegel estaba presenciando la

formación de la sociedad contemporánea, así que grandes cambios como la Revolución Francesa despertaron admiración desde su juventud. Al mismo tiempo, rescataba el pensamiento de la Reforma, pues en él descubrió la posibilidad de una revolución sin las consecuencias violentas que los franceses vivieron en sus tierras. El pensamiento religioso reformista invitaría a Hegel a pensar cómo es posible transformar una sociedad sin que ésta rompa violentamente con su pasado, ni someta su realidad al ideal de un deber ser.

Pronto Hegel rechazaría la nostalgia romántica. Por supuesto que la modernidad tiene parte de sus raíces en la Grecia clásica, pero ello no justifica regresar a los ideales helénicos como si no hubiese transcurrido el tiempo. La modernidad tiene sus características particulares que son interpretadas como logros para la humanidad; uno de estos logros es el individuo. Hay que reconocer que el logro de la existencia individual tiene consecuencias adversas, tales como una sociedad fragmentada, individuos egoístas en competencia violenta. En sus escritos de juventud, Hegel se pregunta cómo rescatar a la modernidad de su fragmentación social sin por ello sacrificar al individuo. A diferencia de los nostálgicos que anhelaban una utopía rousseauiana, Hegel reconoció el logro moderno de la libertad individual (Pinkard 2002: 99), pero con ello no justificaba una guerra de todos contra todos, sino que se preguntaba por la posibilidad de una comunidad moderna cohesionada, aunque ya no a la manera griega. La pregunta que inquietaba a Hegel era, ¿cómo forjamos una comunidad libre, sin confundir la modernidad con la antigua Grecia? Con la pregunta así formulada Hegel abandona la melancolía por la antigüedad clásica.

Otra de las preguntas que acosaron a Hegel durante su vida fue aquella por la religión, en particular, el cristianismo. Siendo joven se cuestionó si el cristianismo podría llegar a ser una religión moderna, es decir “si podía llegar a ser una genuina «religión del pueblo» y servir por tanto de vehículo a la renovación social y moral” (Pinkard 2002: 194).

En el intento por responder estas preguntas, Hegel escribió diversos libros, artículos, fragmentos, hasta que por fin encontró su voz en la *Fenomenología del Espíritu*. Allí respondió simultáneamente sus dos preguntas, aquella religiosa y aquella por la identidad moderna. Su respuesta es corta: “Dios ha muerto” (Hegel 2010: 833). El cristianismo, en tanto es la religión

que afirma la pérdida de Dios en la historia humana, permite a Hegel pensar la modernidad. Su lectura del cristianismo no consiste en la simple afirmación de que la modernidad ha matado a Dios, sino que Dios mismo se entrega a la muerte para exponer el vacío fundamental en la historia. Dios es aquello que la humanidad ha perdido y, sin embargo, anhela recobrar. El mundo que ha surgido de la Revolución Francesa—la contemporaneidad—, por su parte, es la posibilidad de extinguir este anhelo. De esta manera Hegel responde a las dos preguntas que lo acosaron desde su juventud. La *Fenomenología* piensa nuestra época desde una perspectiva cristiana, sin por ello caer en los dogmatismos con los que la derecha hegeliana ha difamado la filosofía de nuestro autor.

Como ya quedó consignado, los conceptos centrales de esta interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* son duelo y melancolía. Sufrir el dolor de un verdadero duelo no es sólo perder a un ser querido, sino que una parte de sí mismo se va con el muerto. Hegel se percata que la identidad de Occidente ha perdido un elemento crucial con la muerte de Dios ¿Qué es, entonces, Occidente sin Dios? Esta misma es la pregunta por la contemporaneidad. Si con esta muerte Occidente ha perdido una parte de sí, significa que la humanidad occidental ha quedado desgarrada.

Hegel diagnostica melancolía en el espíritu de los individuos y sociedades contemporáneas, es decir, queremos que Dios regrese como el gran significado trascendente para nuestras vidas. Aun así, Hegel es consciente de la necesidad de un duelo. Hay que asumir la pérdida, pero ¿cómo separarnos de Dios sin olvidarlo y sin caer en melancolía? Occidente no puede olvidar su pasado porque es evidente que constituye su identidad, tampoco puede aferrarse a ese pasado pues está perdido ¿Cómo asumir entonces el presente? El duelo hegeliano presenta una propuesta de memoria del pasado recolectando la propia identidad, recogiendo aquello que alguna vez nos incumbió, bajo la advertencia de que no podemos regresar a lo que ya se perdió. Eso perdido hace parte del presente en cuanto perdido. La melancolía pretende lo contrario, esto es, incluir en el presente aquello perdido como si la pérdida nunca hubiese ocurrido.

Por tanto, los conceptos de duelo y melancolía cumplen un papel central en el pensamiento hegeliano y mi tarea es explicitar su importancia. Este trabajo de grado se ocupará de ello

haciendo una interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* de acuerdo a estos conceptos que se ocupan de la muerte ajena. No es fantasioso interpretar la *Fenomenología* como una obra impregnada de melancolía que hace una propuesta final por un duelo efectivo. Esta interpretación se inscribe en una línea particular de las discusiones que se han generado en torno a Hegel en las últimas décadas. De gran ayuda han sido los libros de Brent Adkins, Rebecca Comay, Judith Shklar y Slavoj Žižek. En particular, Adkins y Comay hacen central la noción de duelo en la obra hegeliana, no obstante, hay puntos de encuentro y discrepancia con respecto a la lectura que quiero presentar. De estas obras presentaré mi traducción.

En el primer capítulo presento una discusión con Freud para explorar los significados de los conceptos duelo y melancolía. Luego me arriesgo a expandir estos conceptos, para hacerlos el núcleo de una interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*. Desarrollo entonces la idea de que el desarrollo de la conciencia y el espíritu está impregnado de melancolía, teniendo como resultado la escisión de la realidad entre un más allá y un más acá, además de la escisión del sujeto que, debido a que no está dispuesto a reconocer al otro, cae en una lamentable individualidad sin contenido, mientras anhela el inalcanzable infinito. Me permito explicitar el concepto de sagrado para subrayar la ruptura que Cristo representa en la obra hegeliana. El cristianismo muestra a los hombres la posibilidad de superar la melancolía y realizar un proceso adecuado de duelo. Resumiré en los próximos párrafos la argumentación del primer capítulo.

Usualmente los conceptos de melancolía y duelo se comprenden como fenómenos emocionales que responden a la pérdida de un ser querido. La melancolía es una pesadumbre que llega a niveles patológicos, mientras el duelo es la manifestación del dolor y la aceptación de convivir con la pérdida. Durante el siglo XX se impuso la versión freudiana del duelo que consiste en un proceso individual que tiene por fin el reemplazo del objeto perdido. Para Freud, el doliente sólo puede superar la melancolía si logra encontrar un sustituto para aquello ya muerto. No obstante, un examen cuidadoso nos muestra que el concepto freudiano de duelo aún permanece en la condición melancólica, pues la tarea del objeto sustitutivo es aferrarse patológicamente al pasado y rechazar la comprensión de lo que se ha perdido. La pérdida se oculta en una incesante búsqueda por encontrar un sustituto que llegue a prodigar

los mismos goces que aquel objeto que se ha perdido. El desarrollo de mi trabajo de grado debate con la versión freudiana del duelo, aunque parte de ella porque uno de los estudiosos que sigo realiza una lectura freudiana de Hegel. Adkins entiende el avance de la *Fenomenología* como un proceso de internalización de la pérdida, pero se limita, junto con Freud, al duelo en tanto proceso personal, a una relación del doliente consigo mismo. Mi apuesta es relacionar los conceptos de memoria y comunidad, de tal manera que la internalización de la pérdida se realiza a través de la comunidad que hace memoria de su pasado.

Además, utilizo a Freud para nutrir el concepto hegeliano de melancolía, pues ambos tratan a ésta como un desgarramiento al interior del sujeto: aquello perdido se lleva consigo toda mi esencia, dejándome con un vacío insoportable. Ambos pensadores señalan que la melancolía es una violencia que ejerce el sujeto contra el mundo y contra sí mismo por la incapacidad de aceptar la pérdida.

Hegel expone su concepto de melancolía a lo largo de su descripción del cristianismo institucionalizado, es decir, de la conciencia desdichada. El individuo espera obtener toda la plenitud de su existencia de las manos de dios, así que entrega su vida entera al espacio trascendente e inmutable en donde considera está la Verdad. En pocas palabras, el más allá es lo real y el melancólico anhela ser real. Sin embargo, Hegel señala que el tan deseado más allá es inalcanzable. Para explicar esto permítanme hablar en primera persona: descubro en mi ser un vacío, una carencia, algo que me falta y que lo tiene otro ser, bien otro individuo, bien una realidad trascendente. Percatarme de mi vacío me sumerge en la tristeza de mi propia miseria. También me impulsa a buscar aquello que no tengo. Una vez lo obtengo, la satisfacción es efímera. Esto por dos razones. La primera, el objeto de deseo obtenido pierde su cualidad de deseable y ya no puede satisfacerme. La segunda, un nuevo objeto de deseo aparece; y aparecerán más infinitamente, dejando al sujeto en una insatisfacción permanente. Por tanto, el deseo de unirse con el más allá se convierte en una búsqueda sin posible satisfacción, porque, una vez se obtiene lo deseado, se convierte en una indeseable contingencia y, subsecuentemente, aparece algo que está aún más allá.

En el primer capítulo desarrollo una lectura de la *Fenomenología del espíritu* a partir del capítulo sobre la conciencia desdichada en el que se descubre esta lógica melancólica. La melancolía es

el motor que moviliza el viaje que es la *Fenomenología*, pues es un camino guiado por el deseo de unidad que fracasa una y otra vez. El deseo de unidad supone que la realidad está incompleta, que a la multiplicidad de contingencias le hace falta un suplemento sagrado que las reúna. Cada apuesta por comprender la realidad de manera unitaria acaba en una metafísica dualista que contrapone dos mundos incompatibles, el eterno y el contingente. Este es el desgarramiento entre una ilusión a la que se considera más real que la realidad misma, la cual es reprochada por su contingencia y humanidad. Al final de la obra de Hegel, el deseo de unidad persiste, e incluso se satisface, pero da un giro para ello. Ya no se busca la unidad y significado de la realidad a partir de una entidad extramundana, sino que se aceptan las contingencias y apariencias como dadoras de sentido. Este dar sentido se realiza en el ejercicio de la memoria.

¿Qué relación tiene todo esto con el duelo? Para Hegel, el vacío frente al cual se lamenta el melancólico es la pérdida de Dios. El melancólico rechaza la pérdida del espacio trascendente. Un adecuado duelo frente a la muerte de Dios conserva vacío el más allá, no obstante, el melancólico intenta construir un nuevo infinito que busca reestablecer una entidad inmutable, eterna y trascendente. Este tipo de construcciones se acuñan bajo el concepto de lo sagrado. Para Hegel, lo sagrado es la manera en que la humanidad esconde el vacío que ha dejado la muerte de Dios, pues sobre éste se construye un artificio humano que se hace pasar por realidad dada y eterna. En términos de Freud, lo sagrado es el objeto sustitutivo. En pocas palabras, el melancólico transforma lo finito en un infinito falso que rechaza la pérdida de la trascendencia y cree que lo sagrado realiza las mismas tareas que un dios que ahora está muerto. Este rechazo señala un duelo insatisfactorio. Así pues, la apuesta del primer capítulo es rescatar el pensamiento hegeliano para pensar la época contemporánea: se trata de una filosofía cristiana que permite pensar las relaciones humanas en su contingencia, con una fuerte crítica a las idolatrías que buscan ocultar la frágil condición humana.

El segundo capítulo explora este ocultamiento. La vanidad del ser humano lo lleva a ocultar su propia contingencia, esconde su debilidad bajo construcciones metafísicas trascendentes e ideales políticos inalcanzables. Hegel señala que el origen de la violencia es la vanidad. La vanidad se manifiesta de diversas maneras, por ejemplo, en la búsqueda individual de la autonomía, en el cumplimiento del deber o en la construcción colectiva de la nación. Toda vanidad acaba produciendo violencia pues es incapaz de reconocer al otro. El vanidoso sólo

puede mirarse al espejo. Hegel es también un crítico de la violencia cuando subraya que el otro es parte esencial de la propia identidad. Así que la violencia contra el otro es también violencia contra sí mismo. El aporte hegeliano para comprender la violencia es encontrar que su origen es la incapacidad de las partes en conflicto para identificarse mutuamente, pues hay un rechazo que niega al otro su humanidad.

A los hombres y mujeres se nos dificulta aceptar la finitud de nuestra humanidad, pues sufrimos una melancolía por el infinito. Esta melancolía nos lleva a idolatrar objetos e ideales que hemos sacralizado; y dado que tenemos la mirada puesta sobre los ídolos, nos olvidamos del otro. Cuando el otro adquiere una condición inesencial para nuestras vidas, usamos la violencia para eliminarlo. Hegel señala que asesinar al otro es, primero, la manera que el individuo tiene para afirmarse a sí mismo y, segundo, es la manera radical que una comunidad tiene para excluir definitivamente a aquellos que ya no acepta como miembros. Una vez el asesino ha cometido su crimen, la sensación de victoria se transforma en fracaso. El asesino se percata que en la construcción de su propia individualidad es importante la participación del otro. Ahora bien, puesto que el otro está muerto hay que rescatar su significado para los vivos a través de la memoria.

No todo intento por realizar un duelo es efectivo. Hegel explora distintas maneras que los vivos tenemos de relacionarnos con nuestros muertos. Una de ellas es la indiferencia, capaz de olvidar lo que un ser humano significa para la vida individual y colectiva, abandonándolo para que la naturaleza devore su cuerpo en putrefacción. Una segunda manera es la venganza, sin embargo, es absurdo morir para rescatar la memoria de un muerto. El mártir vengador no puede detener el ciclo de muerte y violencia. La tercera manera es la memoria nacional, es decir, la creación de héroes patrios en contraste con los grandes enemigos de la nación. Hegel denuncia la perversión de una memoria que no busca rescatar la vida de los individuos que han muerto, sino que idolatra la abstracción de la patria. La narrativa nacional subordina la vida de los individuos a la historia de la patria, reduciendo las múltiples dimensiones de la vida del individuo a una versión mutilada, aquella de servidor del estado. Para Hegel, el estado democrático es el elemento sagrado de la época contemporánea, que sacrifica a los ciudadanos para mantener su propia existencia. Es interesante anotar que, para Hegel, las instituciones no garantizan armonía para la sociedad pues son ellas también culpables de movilizar la violencia.

La democracia sólo puede funcionar si homogeneiza la población, es decir, si elimina violentamente la diferencia.

El tercer capítulo explora la posibilidad de un duelo efectivo. El primer elemento de éste es el perdón que sucede una vez se renuncia a la vanidad. Hegel no es un profeta que anuncia un momento en que los conflictos llegarán a su fin. El conflicto se transforma a partir del reconocimiento mutuo de las partes encontradas. El perdón es un cambio de perspectiva que, primero, confiesa y acepta la contingencia propia y ajena, y segundo, establece una relación de continuidad con el otro. Es decir, la relación con la diferencia no está ya mediada por el rechazo, el resentimiento o la venganza, sino que se acepta que tanto el yo como el otro están hechos de la misma materia, la contingencia. El contenido esencial de la identidad es la diferencia. El segundo elemento de un duelo efectivo es la comunidad. Una vez acontece el perdón, el tejido social cicatriza sus heridas porque existe una continuidad entre el yo y el otro. En otros términos, la vanidad se cambia por el amor y el reconocimiento. Hegel desarrolla su concepto de comunidad reconciliada a partir de su análisis de la Trinidad. La comunidad cristiana se forja a partir de la memoria de la víctima, Cristo crucificado. Los miembros de un colectivo abandonan su yo egoísta para comenzar a construir un nosotros en torno a la memoria de los muertos. El tercer elemento del duelo es la memoria. Toda comunidad tiene una narrativa de sí misma de acuerdo a la cual funciona. Ahora bien, la comunidad que hace memoria de su pasado logra construir una narrativa que incluye a sus muertos y con ello reconoce que ha ejercido violencia sobre sus propios miembros.

Hegel señala dos vacíos ontológicos: la muerte de Dios que significa la ausencia de una entidad trascendente, y la muerte de los otros que significa una ausencia para la construcción de la propia identidad (individual y colectiva). Ante la muerte de sus semejantes, individuos y comunidades han tratado sus cadáveres con indiferencia porque avanzan obnubilados por la vanidad y la realización propia, es decir, sin otorgar un genuino reconocimiento al otro. Sólo la muerte de Dios revela la importancia que tienen los muertos para la comunidad de los vivos. Un efectivo duelo de Dios impide que sujetos y comunidades reconstruyan una entidad sagrada. Una vez eliminada esta nostalgia, el otro emerge en su diferencia y la contingencia emerge como la condición de toda la humanidad. Asimismo, el duelo de Dios posibilita el

duelo del otro, pues se trata del reconocimiento en la memoria colectiva del otro muerto, es decir, es poner a circular una narrativa abierta que recoge y comprende la violencia pasada.

1. HEGEL CONTRA EL ROMANTICISMO DE FREUD

Antes de abordar a Hegel, el uso de los conceptos melancolía y duelo me obliga a rastrear históricamente la manera en que han sido comprendidos y transformados desde la época clásica (1.1). Luego, con el fin de entablar una discusión con el concepto imperante de duelo en la contemporaneidad, expongo un ensayo de Sigmund Freud titulado “*Duelo y melancolía*” (1976: 235-255), para concluir que este concepto psicoanalítico de duelo es insuficiente ya que vuelve a caer en la melancolía (1.2). El siguiente paso es darle cuerpo al concepto de melancolía en la vecindad entre Hegel y Freud. Para ello expondré las páginas que Hegel dedica en la *Fenomenología* a la conciencia desdichada y lo relacionaré brevemente con la propuesta freudiana (1.3). Una vez estructurado el concepto de melancolía, entraré a analizar la *Fenomenología del Espíritu* como un movimiento melancólico de la conciencia y el espíritu. Para esto, la tarea es rastrear cómo la caracterización de la melancolía se repite en los desgarramientos de las diversas figuras de la conciencia y el espíritu¹ (1.4). A su vez, este desarrollo me permite complejizar los conceptos de duelo y melancolía a la luz de Hegel. El fin de esta sección (1.5) es, por un lado, relacionar el concepto de melancolía con el concepto de lo sagrado, y, por el otro, relacionar el concepto de duelo con la lectura hegeliana de la muerte de Dios. Por último (1.6), me encargo de explicitar cómo la melancolía es violencia, o, en otras palabras, cómo la vanidad es incapaz de reconocer al otro.

En resumen, en este capítulo presento una apuesta interpretativa de la *Fenomenología del Espíritu* teniendo como punto de partida la muerte de Dios. Hegel considera clave la muerte de Dios para pensar la modernidad, sin embargo, afirma que el hombre rechaza asumir las consecuencias de esta muerte. Este rechazo se entiende como melancolía del infinito. Frente a la pérdida de Dios, los hombres anhelan volver a tener un referente trascendente al cual

¹ No sólo son figuras de la conciencia. A lo largo de la *Fenomenología*, la conciencia sufre transformaciones, llegando a ser autoconciencia, razón y espíritu. Con el fin de simplificar las expresiones que hacen referencia a cada uno de estos mundos espirituales, puede utilizarse el término “figuras de la conciencia”. Esta expresión es ya clásica, sin embargo, una expresión más adecuada es “figuras del espíritu”. Esta última expresión subraya el elemento colectivo e histórico del pensamiento de Hegel y nos recuerda que las figuras anteriores al espíritu (estas son, conciencia, autoconciencia y razón) son sólo abstracciones del espíritu, es decir, subsisten al interior de la experiencia colectiva.

entregar el sentido de su existencia personal y colectiva, sin embargo, se encuentran a sí mismos en un espacio insoportablemente finito y contingente. La melancolía del infinito es el deseo de encubrir que se vive en la contingencia a través de construcciones sagradas. Lo sagrado es una ilusión y un remedo de infinito, un constructo artificial que pretende hacer pasar lo finito como un infinito. Este elemento fantasioso de lo sagrado puede rastrearse a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*. Cada figura de la conciencia acaba desgarrada gracias a que lo sagrado cumple la tarea de dividir aquello que la conciencia de hecho es y su concepto. Los desgarramientos se siguen uno tras otro en un intento por hacerle un entierro adecuado a Dios, pero la estrategia de la melancolía consiste en reemplazar lo perdido por un objeto similar. Hegel plantea una realización efectiva del duelo distinguiendo entre lo sagrado y el Dios revelado del cristianismo. Lo sagrado pretende esconder el vacío que Dios ha dejado a través de lo sagrado, mientras que Cristo es capaz de dejar expuesto ese vacío, descubriendo así que el espacio trascendente es una nada. Por ello, el cristianismo es para Hegel el camino para comprender la desdivinización del mundo.

1.1 Breve historia de la melancolía y el duelo

De acuerdo con la Real Academia Española (2001), la melancolía es una tristeza profunda que conlleva desinterés por la vida. Su etimología responde al latín *melancholia* y al griego *μελαγχολία* que significa bilis negra. Por otro lado, el duelo, también llamado luto, es definido como la manifestación de dolor frente a la pérdida de un ser querido. Su etimología en latín es *dolus*, mientras que luto responde al latín *lutus*. Estos dos fenómenos emocionales, sin embargo, no han tenido la misma configuración a lo largo de la historia. Para esto haré un breve recorrido de sus transformaciones de la mano del detallado libro de Stanley Jackson, *Historia de la melancolía y la depresión* (1986).

Desde la Grecia de Hipócrates, la melancolía ha sido una enfermedad caracterizada por el miedo y la tristeza. Junto a la manía, la melancolía era una forma de locura sin fiebre, acompañada de insomnio, causada físicamente por el enfriamiento de la sangre que se estancaba como bilis negra, y se la relacionaba con ideas fijas, mórbidas, suicidas o misantrópicas (Jackson, 1986: 233-254). Es notable que a partir del siglo XVII la melancolía encontraría su explicación en la pérdida de un ser querido, de dinero o incluso de una

comprensión de sí mismo; hasta entonces, esta pesadumbre patológica no tenía razón alguna, pues no se consideraba como causada por un hecho adverso. Así, con la referencia a pérdidas, desengaños, fracasos, la melancolía fue progresivamente intimando sus relaciones con el duelo, hasta convertir en un lugar común que una profunda tristeza, motivada por una pérdida, se trataría como la enfermedad de la melancolía (Jackson 1986: 292). Así, un duelo que desbordara en tristeza y se prolongara en el tiempo se entiende como melancolía. En consecuencia, la melancolía se transformó, pasó de ser una tristeza sin causa a una enfermedad explicada por un duelo sin término adecuado.

Por otro lado, antes de convertirse en la antesala de la melancolía, el duelo se rastrea históricamente en la literatura de consolación. Durante la época clásica y el comienzo de la cristiandad, el duelo no entraba en la lista de patologías, pues sus penas y dolores, aunque fracturaban la vida usual de los dolientes, no los convertía en enfermos ni anormales. Entonces el dolor por pérdida no merecía un trato médico sino literario. Con autores como Plutarco, Séneca y Cicerón, se forjó la literatura de consolación destinada a confortar la tristeza del doliente que ha perdido un ser querido. En general, en estos textos se sostenía que la tristeza, como cualquier sentimiento, debía mantenerse dentro de los límites de lo apropiado y que, si bien el tiempo cura las heridas, el sabio encuentra alivio en la razón (Jackson 1986: 288-290). Luego, el duelo, que se entendía simplemente como un profundo dolor, se fue convirtiendo en la entrada a la locura de la melancolía y, durante el siglo XX, pasa a ser el signo prohibido de la muerte. Según Phillipe Ariès (2008: 218-229), el duelo es el dolor que la prohibición social no permite ostentar. La manifestación pública del dolor está prohibida porque la tristeza puede contagiar a los médicos y compañeros de trabajo, lo cual puede entorpecer la eficiencia del día a día, la productividad².

En resumen, el duelo, que comenzó siendo la tristeza esperada frente a la pérdida de un objeto significativo para la existencia, acabó asociándose con un tipo de locura, la melancolía, aunque, por supuesto, no toda pérdida implica melancolía. A su vez, la melancolía logró salir del oscurantismo, es decir, médicos y psicólogos pudieron acercarse a ella sin la excusa de que era

² El historiador francés concluye lo siguiente: “El duelo, entonces, no es ya un tiempo necesario y cuyo respeto impone la sociedad; se ha convertido en un estado mórbido que es preciso controlar, abreviar, borrar” (Ariès 2008: 83).

una tristeza inexplicable. Freud marcará un hito en la comprensión de estos fenómenos emocionales.

1.2 El melancólico Freud

En 1917, Freud publicó su artículo “*Duelo y melancolía*” (1976) en el cual expone su comprensión de las reacciones ante la pérdida³. En este breve texto, Freud hace propia la explicación que ya se ha hecho usual en la historia, aquella que distingue duelo como reacción normal y melancolía como reacción patológica. A nadie se le ocurriría, dice Freud, enviar al médico, a alguien que sufre un duelo. En breve expondré el contenido de este artículo para luego entrar a explicar por qué la concepción freudiana de duelo es insuficiente. La pregunta que quiero responder en esta sección es, ¿cómo la comprensión de duelo freudiana es incapaz de superar la melancolía?

Primero explicaré la reacción normal frente a la pérdida, el duelo. Todo comienza con la muerte. El ser querido, a quien a la manera freudiana llamaremos el objeto amado, muere. Freud escribe que el trabajo del duelo con un examen de la realidad: “El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto” (Freud 1976: 242). La muerte nos separa del ser querido, aquel investido libidinalmente, y nos deja frente a su inexistencia. La realidad de la inexistencia del objeto amado golpea a aquel que está en duelo y, más temprano que tarde, podrá reemplazar este objeto. Se trata de buscar “algún nuevo objeto de amor –en reemplazo, se diría, del llorado” (Freud 1976: 242). Es decir, frente a la pérdida, la libido investida en el objeto amado quedará gradualmente libre para buscar un objeto sustitutivo, aliviando así su dolor (Jackson 1986: 210). Por tanto, según Freud, el duelo se consuma una vez se encuentre un nuevo objeto en el cual se obtengan los mismos goces que con el objeto perdido. Ahora bien, Freud considera que mientras el doliente encuentra un nuevo objeto, el objeto perdido tendrá una existencia psíquica en el recuerdo doloroso, pero dejará de existir una vez sea reemplazado (Allouch 1997: 125-128).

³ Freud señala así que ambas reacciones tienen el mismo origen: “El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc. A raíz de idénticas influencias, en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía” (Freud 1976: 241).

También hay otro camino para enfrentar la pérdida, el camino patológico de la melancolía. Para Freud, el melancólico es incapaz de “dejar ir” al muerto, es incapaz de invertir la libido en otro objeto que no sea el ya perdido. La melancolía se diferencia del duelo por “una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en auto-reproches y auto-denigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (Freud 1976: 242). Más adelante Freud vuelve sobre la diferencia entre duelo y melancolía con estas palabras: “En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo” (Freud 1976: 243). Este odio contra sí mismo sucede debido a que el doliente se ha identificado con el objeto perdido. Esta identificación conlleva que la pérdida del objeto amado sea también pérdida del yo. No obstante, esta identificación no es consciente puesto que la melancolía pretende ocultar la pérdida⁴, mantener el objeto amado como si nunca hubiese ocurrido su muerte y con ello se crea una fijación patológica con el pasado. Entonces, el melancólico, en la medida en que rechaza la pérdida, distorsiona el presente pues vive en un pasado que es incapaz de dejar atrás.

Con esto ha quedado expuesta de manera sucinta la comprensión freudiana del duelo y la melancolía; ahora hay que abordarla de manera crítica⁵. Para ello basta preguntarnos, ¿es Freud un romántico? Una pregunta más precisa sería, ¿la concepción freudiana de duelo es romántica? Puesto que no pretendo abordar la totalidad de la pregunta por el romanticismo, bastará subrayar dos de sus características. La primera, la exaltación del individuo, bien como genio, bien como héroe, que se encuentra aislado en su excepcionalidad. La segunda, la asunción de que la muerte es la felicidad. El romanticismo afirma que después de la muerte nos encontraremos con los nuestros. La muerte será el reencuentro con aquellos que hemos perdido (Allouch 1997: 142). Para un espectador ingenuo, la esperanza de un reencuentro futuro parece de origen cristiano, sin embargo, según el historiador Philippe Ariès (citado por Allouch 1997: 143-157), el más allá como promesa de felicidad surgió con el positivismo y,

⁴ Sobre el rechazo de la pérdida, Freud escribe: “él [el melancólico] sabe a *quién* perdió, pero no lo *que* perdió en él. Esto nos llevaría a referir de algún modo la melancolía a una pérdida de objeto sustraída de la conciencia, a diferencia del duelo, en el cual no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida” (Freud 1976: 243)

⁵ Para la crítica a Freud me he basado principalmente en el libro *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Su autor, Jean Allouch, reconocido psicoanalista francés, dedica un análisis largo y detallado al ensayo “*Duelo y melancolía*”. Aunque Freud advierte en su texto que sus observaciones son hipotéticas y se fundamentan en pocos casos, Allouch señala que la versión freudiana de duelo se ha convertido en la comprensión imperante en nuestros días. Por eso, Allouch critica fuertemente la concepción freudiana de duelo, examinando cada debilidad y cada absurdo. Yo, por mi parte, me sirvo de él para exponer cómo Freud no sale de la melancolía.

luego, el romanticismo la adoptó y difundió durante el siglo XIX. La inclusión de este postulado en la vida cristiana sería posterior y llegó a impregnar los postulados psicoanalíticos.

A la luz de estos dos rasgos del romanticismo podremos afirmar, sin duda, que Freud tiene una concepción romántica del duelo. En primer lugar, habla del duelo como de una relación aislada del individuo con su muerto (Allouch 1997: 130), excluyendo cualquier relación con otros, con los ritos y la comunidad. El individuo, de acuerdo al artículo "*Duelo y melancolía*", es el único responsable de hacer el trabajo del duelo. Al contrario, como ya veremos, Hegel habla de un duelo que realiza la comunidad. A este respecto, el antropólogo Geoffrey Gorer acusa a Freud de inaugurar la:

Tendencia a escribir como si la persona de duelo estuviera completamente sola, sin otra preocupación en la vida que acostumbrarse a su aflicción y elaborar su duelo (...) esa imagen del enlutado solitario, solo con su dolor, parece resultar de una notable simplificación. Por supuesto, la aflicción es una experiencia psíquica personal y el trabajo del duelo una cuestión psicológica. Pero sostengo que el trabajo del duelo es favorecido u obstaculizado y su evolución se ve facilitada o se torna peligrosa de acuerdo a la manera en que la sociedad en general trata a quien está de duelo (citado por Allouch 1997:54).

Con respecto al segundo rasgo romántico, hay que ser más cuidadosos. Comenzaré ilustrando la cuestión con una situación hipotética. ¿Qué pasaría si Freud se encontrase con una madre que ha perdido a su hijo? La madre, como cualquier doliente, se fastidiaría con la afirmación de Freud de que el muerto tiene el estatuto de inexistente. La madre reclamaría por la existencia de su hijo en la memoria, pero Freud le respondería que dejara de ser infantil, que sí, es cierto que el objeto perdido tiene una existencia psíquica temporal en la memoria, pero esto sólo sucede mientras aparece un objeto nuevo que lo reemplace. Señora madre, reclamaría Freud, abandone todo lazo libidinal que tiene con su hijo pues éste ya no existe: "lo normal es que prevalezca el acatamiento a la realidad" (Freud 1976: 242). Con esta exigencia violenta de enfrentar la dura realidad, el psicoanalista vienés parecería poco romántico. No obstante, Freud vuelve sobre el postulado romántico de un feliz de reencuentro en el futuro.

Recordemos entonces los rasgos generales de los conceptos freudianos. El primero de ellos, el duelo, se presenta como un proceso que tiene por fin acatar la realidad, esto implica que el objeto perdido será dejado atrás gracias a su inexistencia. Freud subraya que el duelo llega a su término una vez el objeto perdido es reemplazado por uno nuevo. El segundo concepto, la

melancolía, supone que el doliente no puede mirar a objetos nuevos pues se encuentra atorado libidinalmente en el objeto perdido. La pérdida es rechazada y se oculta bajo la ilusión de un presente en el que todavía sobrevive lo perdido en el pasado. La prestidigitación freudiana pretende hacer creer al público que estos dos conceptos se encuentran separados, contrapuestos. Sin embargo, mi intención es mostrar cómo este concepto de duelo es una manera soterrada de replantear la melancolía. Es decir, cómo el trabajo de duelo, que se supone es la superación del dolor melancólico de la pérdida, es la prolongación de la melancolía. El punto clave para este giro es el concepto de objeto sustitutivo, aquel objeto real que viene a reemplazar el objeto inexistente que la memoria melancólica mantiene aún vivo en el recuerdo. No obstante, la caracterización freudiana de este objeto sustitutivo consiste en aquel que cumpla los mismos goces libidinales. Puede decirse entonces que el objeto sustitutivo no se separa del objeto perdido, sino que lo repite. Aunque Freud plantea que el duelo es la separación de una vez por todas del objeto perdido, su caracterización del objeto sustitutivo no implica este olvido. La libido que fue investida en el objeto amado ya perdido, una vez este desaparece de la realidad, se retrae en una existencia psíquica, esto es, pervive en el recuerdo doloroso. Por supuesto esto es melancolía en la medida en que se rechaza la pérdida, pero la solución que plantea Freud es buscar el objeto perdido en objetos reales, ¿no es esto también melancolía? El duelo no será más dejar atrás el objeto perdido sino volver a buscarlo en la realidad, ver que un nuevo objeto es su repetición. Por consiguiente, la concepción de duelo freudiana no es la búsqueda de la novedad y la diferencia, sino la búsqueda de lo mismo y de la repetición. Quizá podría decirse que el duelo es una proyección melancólica de lo que fue sobre lo que es, para así eliminar la diferencia de lo presente y satisfacerse en el recuerdo de lo perdido.

Por este camino Freud coquetea con un romanticismo que promete una esperanza, no celestial sino material y libidinal, de volver a encontrarse con el muerto. Jean Allouch anota lo siguiente:

Como el positivismo, la versión freudiana del duelo afirma que una segunda vida sigue siendo posible; a diferencia del positivismo, acceder a ella en Freud no pasa por el mantenimiento de la relación fetichista con el objeto perdido, con los objetos (Freud dice: recuerdos) de ese objeto, sino por una separación de todo eso. La nueva vida toma en Freud la forma del objeto sustitutivo ¿Es una diferencia esencial? No, debido a que el concepto de objeto sustitutivo no puede ser más que el de un objeto fetiche (Allouch 1997: 157).

Cuando Freud afirma que el duelo se culmina con un objeto sustitutivo, no está afirmando que el alivio del dolor sea el olvido, al contrario, está prometiendo un feliz reencuentro con el muerto, con el objeto perdido. Esta ambigüedad de la propuesta freudiana se encuentra en el concepto de objeto sustitutivo. Por un lado, Freud afirma que el objeto perdido será inexistente cuando el doliente deje de fijarse en él y esto sucederá al llegar un reemplazo que lo aleje de ese dolor ya tan añejo. Una lógica sencilla: ya no me duele su pérdida porque ha sido reemplazado. Pero la intercambiabilidad del objeto no significa su extinción. Este objeto sustitutivo cumple las mismas tareas que el objeto perdido, ofrece los mismos goces que aquel y esto, en últimas, muestra que no estamos hablando de dos objetos distintos sino del restablecimiento del mismo (Allouch 1997: 167). De esta manera, para dar otro ejemplo, el enamorado que pierde a su novia realizará el duelo buscando otra mujer que le otorgue los mismos placeres, que satisfaga las mismas necesidades y expectativas que aquella que ya ha perdido. ¿Es esto un duelo real? Me arriesgo a decir, siguiendo este orden de ideas, que el duelo de Freud es una continuación de la melancolía.

Freud utiliza también la expresión “objeto amado” para nombrar al objeto de deseo. ¿Qué sucede entonces con el amor bajo esta concepción melancólica? Dado que el objeto perdido está condenado a ser reemplazado, el fin del duelo es acabar la existencia de lo amado perdido⁶. El amor, así entendido, es una carga libidinal que puede investirse en uno u otro objeto, objeto que puede ser reemplazado. Con ello Freud pretende que el amor sea asunto de saltos de rayuela, ¿qué clase de amor es aquel que salta de un objeto amado a otro? Ningún enamorado estará dispuesto a aceptar una visión tan mercantil del amor. Lo amado es centro del universo para el amante y, por tanto, encontrar un sustituto es mezquindad y bajeza. Freud supone que el amor por un muerto, al que se amó en vida, puede extinguirse como si ese pasado no fuese constitutivo del sujeto doliente. Esto sucede porque el objeto perdido es sustituible ya que no es esencialmente deseable, no suscita el deseo (Allouch 1997: 131). Una vez se ha marchado,

⁶ En otro breve artículo, titulado “La transitoriedad”, Freud se ocupa brevemente del duelo con las siguientes palabras: “poseemos un cierto grado de capacidad de amor, llamada libido, que en los comienzos del desarrollo se había dirigido sobre el propio yo. Más tarde, pero en verdad desde muy temprano, se extraña del yo y se vuelve a los objetos, que de tal suerte incorporamos, por así decir, a nuestro yo. Si los objetos son destruidos o los perdemos, nuestra capacidad de amor (libido) queda de nuevo libre. Puede tomar otros objetos como sustitutos o volver temporalmente al yo” (Freud 1976: 310).

podemos satisfacer nuestro deseo en otro objeto. En este sentido, el olvido nos permite amar de nuevo. No obstante, hay que ver qué sucede con esta afirmación luego del examen en el que hemos concluido que el duelo freudiano es melancólico. El olvido implicaría una renovación de la capacidad de amar, sin embargo, la tesis freudiana del objeto sustitutivo no nos permite afirmar esta renovación, tan airosa como Freud quisiera, de la capacidad de amar. Como ya vimos, en la medida en que cumple las mismas tareas libidinales, el objeto sustitutivo es el mismo objeto perdido, de modo que lo amado perdido no se olvida sino que se busca revivir en un objeto similar. En otras palabras, el amor se convierte así en una obsesión delirante que busca lo irremediablemente perdido. Esta búsqueda por lo inalcanzable es la melancolía. Así el amor no será más que un amor melancólico, un lamento que busca en objetos semejantes lo que no volverá a tener. La capacidad de amor se encuentra así estancada en el pasado.

Volvamos sobre el planteamiento freudiano: mientras se realiza el trabajo de duelo el objeto perdido tiene una existencia psíquica en tanto recuerdo; y el duelo culminará cuando ese objeto haya desaparecido al ser reemplazado por otro objeto real. Freud es aquí un ilusionista: ese objeto perdido no desaparece sino que reaparece (Allouch 1997: 143). Esta reaparición del objeto perdido, ahora bajo el apelativo de objeto sustitutivo, es la forma de ocultar la pérdida y permitir al melancólico aferrarse al pasado, como si éste pudiese ser reestablecido de nuevo, sin cambio y con los mismos resultados. Jean Allouch escribe, escandalizado con la propuesta de Freud:

Podemos recobrar el objeto, nos dice Freud, no en la muerte, sino decididamente en este mundo, en la realidad a la vez material y psíquica, lo que es el colmo, lo que nunca se había osado antes de él. La tesis freudiana de la sustitución del objeto es la más estafalaria que se haya propuesto nunca a ese respecto; es el colmo de la versión romántica del duelo, porque a pesar de la muerte, más allá de la muerte y por lo tanto en la muerte, les promete a todos la felicidad de un nuevo encuentro con su objeto, no en la vaguedad de alguna especie de lugar extra-terrestre más o menos espiritualizado, ¡sino en lo más concreto de la satisfacción pulsional carnal! (1997: 144).

Freud esconde su romanticismo presentándose como un científico. Aunque su intención sea la salud del doliente, esto es, que pueda salir del dolor patológico, el resultado de su planteamiento es la continuación de la melancolía. Se suele leer el texto "*Duelo y melancolía*" como prescribiendo la intercambiabilidad del objeto, no obstante, el nuevo objeto es el recuerdo melancólico del objeto perdido. Esta esperanza de recobrar lo perdido tiene como

resultado una separación de sí, o en términos hegelianos, un “desgarramiento”. Ahora veremos cómo Hegel utiliza a lo largo de la *Fenomenología* un movimiento melancólico, cercano a la propuesta freudiana, que, sin embargo, logra plantear un duelo verdadero y no se queda, como Freud lo hace, en una relación romántica con la muerte.

1.3 La conciencia desdichada y la melancolía

“Lo más trágico es que el melancólico tiene libre acceso a todo lo que desea pero no encuentra satisfacción en ello.”
Slavoj Zizek

El objetivo de este apartado es darle solidez al concepto de melancolía. Para ello, cotejaré el concepto freudiano arriba expuesto con la descripción hegeliana de la melancolía. Galimberti resume la posición freudiana en esta frase: “la melancolía, que surge cuando el sujeto siente el objeto perdido como una parte ineliminable de sí, del cual no se puede separar más que separándose de sí mismo. En este caso, el dolor del duelo, el normal, se vuelve patológico” (Galimberti 2002: 359). Esta patología de un yo dolorosamente dividido en dos es también diagnosticada por Hegel como un desgarramiento de la conciencia. Exploraré, entonces, la caracterización hegeliana de un yo dividido.

En las páginas dedicadas a la conciencia desdichada, Hegel nos describe una “nostalgia infinita” (Hegel 2010: 291)⁷. Los traductores al español han vertido la palabra alemana “*Sehnsucht*” como nostalgia, no obstante, yo utilizaré el término melancolía con el fin de radicalizar la expresión y emparentarla con la visión psicoanalítica ya expuesta antes e incluso señalada en el epígrafe de esta sección. Como ya veremos, para Hegel la melancolía es el deseo de lo inalcanzable que implica una dolorosa división en mi interior.

Hegel llama conciencia desdichada al individuo religioso. Los comentaristas coinciden en que Hegel hace referencia aquí a creencias de la tradición católica, incluso llegan a sugerir que hay referencias al protestantismo y al kantismo (Kain 2005: 59; Pinkard 1996: 69; Solomon 1983:

⁷La cita completa dice: “Lo que hay aquí es el movimiento interior de un ánimo puro que se siente a sí mismo, pero dolorosamente, como escisión en dos: el movimiento de una *nostalgia* infinita que tiene la certeza de que su esencia como tal es ese ánimo puro, pensar puro que se piensa como singularidad” (Hegel 2010: 290).

465). Lo importante, sin embargo, es tener presente que estamos tratando con un individuo que dedica su vida al más allá, un espacio trascendente al que atribuye toda la verdad y toda la realidad. Este más allá puede recibir el nombre católico de Yahvé (Solomon 1983: 466) o el nombre neoplatónico de lo Uno (Pinkard 1996: 70) o inclusive puede ser el postulado kantiano de Dios (Kain 2005: 60). Se trata de una conciencia religiosa que describe a individuos que consagran su vida a una entidad trascendente e impersonal de la que confían vendrá su felicidad y su verdad. No se puede confundir este estudio de la conciencia religiosa y de la religión institucionalizada con la apuesta que Hegel hace desde una lectura de la Trinidad, tema que expondré más adelante.

La conciencia desdichada comienza su historia con felicidad, o mejor dicho, con la esperanza de una gran dicha. El más allá guarda para ella la realidad inmutable con la que la conciencia religiosa quiere fusionarse. Llamaré a esto el deseo de unidad. La conciencia desea elevarse al espacio etéreo de la Verdad Inmutable, desea ser una con Dios, pues está convencida de que lograr la unidad traerá para ella la plenitud de ser, o en palabras de Hegel, logrará “su libertad como elevación por encima de toda confusión y toda contingencia de existir” (Hegel 2010: 282) En este sentido, la esperanza de ser dichoso reside en el anhelo de abandonar la contingencia para entrar al reino de lo Inmutable, sin embargo, este deseo quedará permanentemente insatisfecho. Escribe Hegel que la esperanza permanecerá sin cumplimiento pues la conciencia “en cuanto cree haber llegado al triunfo y al reposo de la unidad tiene inmediatamente que verse de nuevo expulsada de ella” (Hegel 2010: 283). Con esto comienza a esbozarse la melancolía en tanto el deseo de lo inalcanzable.

La desdicha de la conciencia comienza cuando somete su existencia a una metafísica dualista, es decir, cuando busca explicar el mundo a partir de la interacción de dos mundos, un más allá y un más acá. Esta división en dos mundos surge de la comparación entre la eternidad de Dios y lo efímero que somos todos nosotros y las cosas que valoramos (Solomon 1983: 469). Por un lado, se encuentra lo Inmutable y allí, en lo eterno, la realidad encuentra su fundamento y explicación lejos de los caprichos del tiempo y de los hombres. Este espacio trascendente es

entendido bajo el concepto de lo sagrado (Hegel 2010: 294)⁸. Por otro lado, se encuentra lo mutable, o el mundo de las cosas humanas, irremediamente atado a la contingencia, al cuerpo y a los deseos (Kain 2005: 59).

Esta metafísica dual plantea dos mundos, el eterno y el contingente, cada uno de estos a su vez es una parte esencial del yo. Soy un ser mortal y contingente, un cuerpo que desea otros cuerpos, y a la vez tengo la posibilidad de pertenecer a lo eterno, de arribar a un mundo libre de cambio y confusiones. El individuo, que de hecho es carne y contingencia, proclama ser al mismo tiempo eterno. La conciencia se divide entonces entre aquello que ella de hecho es y aquello que proclama ser. En otras palabras, el individuo se divide entre aquello que efectivamente es y el discurso que ofrece para explicar la realidad y a sí mismo. Por un lado, proclama su unidad con lo Inmutable. Por el otro, es un ser cambiante. Gracias a esto, la conciencia piensa que liberándose de su ser mundano llegará a ser otro. Este otro, sin embargo, es también su propia esencia (Kain 2005: 59). Por tanto, la tarea del individuo religioso es aniquilar su sí-mismo para entregarse a una realidad totalmente otra y en la unidad con Dios alcanzará para sí una realidad estable⁹.

Ahora bien, el ser de carne anhela la unión con lo Inmutable (Solomon 1983: 616) a través de tres estrategias. La primera es la devoción, esto es, prácticas religiosas que funcionen para retirarse a su interior. Estas prácticas buscan la santidad y con ello buscan someter la voluntad a la pureza de pensamiento y de corazón (Kain 2005: 61). Esta primera estrategia niega la mundaneidad y la contingencia del deseo. La segunda estrategia consiste en trabajar para santificar el mundo. Sin embargo, el individuo religioso considera que no es él quien actúa en el mundo sino lo eterno. Por tanto, la responsabilidad de las acciones no es de cada uno sino de Dios y con ello esta segunda estrategia niega al sí-mismo (Solomon 1983: 619). La tercera estrategia es la completa negación de sí-mismo, el ascetismo. Estas tres estrategias suponen que

⁸ Para Hegel la expresión mundo sacralizado designa el mundo inmutable: “la conciencia misma es una realidad efectiva rota y escindida en dos, que sólo por un lado es nula en sí, por el otro, sin embargo, es también un mundo sacralizado: es una figura de lo inmutable, ya que éste último ha obtenido en sí la singularidad, y como, en tanto que lo inmutable, es universal, su singularidad tiene, en general, el significado de toda realidad efectiva” (2010: 294).

⁹ En palabras de Hegel: “ella misma, por ser la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia mudable, y es lo inesencial; pero, en cuanto conciencia de la inmutabilidad, o de la esencia simple, a la vez tiene que buscar liberarse de lo inesencial, esto es, de sí misma” (Hegel 2010: 283).

mientras menos espacio tenga el sí-mismo humano, más espacio habrá para que lo Inmutable sea capaz de llenar ese vacío.

Todas estas estrategias para alcanzar lo unidad con lo Inmutable fracasan. Una primera conclusión es aquella que Nietzsche llamará años después el resentimiento del cristiano contra la vida. Cuando la conciencia religiosa entrega su vida a lo eterno, abandona una parte esencial de sí, a saber, el lado humano y contingente. Empero, la descripción hegeliana de la conciencia desdichada no se queda en examinar la negación de la vida humana a través de escapismos metafísicos, también busca examinar cómo el deseo llega a contagiarse de melancolía.

Resumiré lo hasta ahora dicho sobre la conciencia desdichada y con ello explicitaré el sentido hegeliano de la melancolía. La conciencia señala como su esencia una entidad trascendente o un más allá. Este más allá funciona para que el individuo pueda escapar de las contingencias y confusiones humanas y así lograr una plenitud eterna. No obstante, cuando Hegel caracteriza el más allá como algo inalcanzable¹⁰ está caracterizando también la nostalgia infinita. El deseo de unidad busca lo infinito y cada una de las estrategias religiosas busca elevar el individuo al nivel de lo Inmutable. Sin embargo, cuando lo infinito es alcanzado por el ser humano se convierte en finito. Aquel objeto de deseo que seducía con su divinidad, una vez alcanzado, una vez en nuestras manos, pierde toda su esencia divina. Los humanos hemos buscado a Dios en el sepulcro donde se supone fue enterrado Jesús, en reliquias, en prácticas devocionales y ascéticas, pero nada de esto logra eliminar nuestra condición contingente y corporal. En esto consiste la melancolía, un deseo que no puede satisfacerse en lo que obtiene pues aquello que busca ya ha desaparecido. Hegel nos habla, en particular, de una melancolía que busca a Dios y esto nos sugiere que de alguna manera Dios ha desaparecido. De esto nos ocuparemos luego, por ahora basta anotar que el anhelo por llegar a lo infinito permanecerá siendo un anhelo, eternamente insatisfecho.

Ahora bien, esta insatisfacción es doble. Por un lado, cualquier esfuerzo por elevarse al más allá será siempre insuficiente pues éste es caracterizado como un vacío inalcanzable. Lo eterno

¹⁰ La distancia de aquello inalcanzable es tan amplia que desaparece del tiempo y el espacio: “Por la naturaleza de lo uno que es, por la realidad efectiva de que se ha revestido, acontece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y en el espacio, y que haya sido lejos, y que siga estando, simple y llanamente, lejos”.

es inalcanzable porque cada vez que creemos haberlo obtenido ya se ha convertido en contingencia. El melancólico permanece insatisfecho pues lo que desea permanece siempre como inalcanzable. Por otro lado, y como consecuencia de lo primero, la inevitable e inesencial condición humana será despreciable pues lo más esencial para el hombre reside en un más allá inalcanzable. Por tanto, por más que desee lo contrario, el melancólico no podrá salir de su condición contingente y mutable, que ha llegado a condenar como miserable y vil en contraste con lo eterno. Este otro lado de la insatisfacción es el dolor que surge porque aquello que efectivamente uno es, esto es, un ser humano contingente, es rechazado en el anhelo de llegar a ser infinito. El hombre vive así un anhelo infinito por el infinito, una esperanza de llegar a ser que nunca será satisfecha y que oculta su condición de contingente. Esto sucede porque su esencia, ubicada en el más allá, se le escapa cada vez más lejos.

Para Freud, la melancolía se caracteriza, primero, por la incapacidad de retirar la investidura libidinal del objeto perdido. Es decir, el melancólico insiste en darle existencia a lo que ya está perdido para siempre en el pasado. Segundo, el yo se divide internamente en dos pues considera que lo que ha perdido es una parte que no se puede eliminar de sí mismo. Esto mismo ocurre en la caracterización hegeliana de la melancolía, ilustrada en un individuo religioso. Primero, la melancolía del infinito busca otorgarle existencia a un espacio vacío, esto es, el espacio de lo trascendente. Este individuo religioso es incapaz de bajar la mirada sobre su situación contingente pues ha ubicado su esencia en el más allá. Segundo, esta escisión del yo en dos es denominada por Hegel desgarramiento. Este desgarramiento sucede porque el individuo se define a sí mismo por dos esencias contradictorias, estas son, la mutable y la Inmutable. La parte Inmutable es para él esencial, es decir que no se puede eliminar, sin embargo, Hegel señala que esto eterno no se puede encontrar, se ha perdido. Por tanto, el melancólico persigue lo perdido con la esperanza de volverlo a recobrar para sí, pero, con este esfuerzo, sólo logra dividir su interior pues persigue como esencia algo que ya no es él.

Otro rasgo que comparten los análisis de Freud y Hegel es el desprecio por sí mismo. Freud escribe, “El cuadro nosológico de la melancolía destaca el desagrado moral con el propio yo” (Freud 1976: 245). El melancólico es pródigo en reproches y críticas mordaces contra sí mismo. Para Hegel se trata de un desprecio a la contingencia. Este desagrado por la

contingencia caracteriza al hombre religioso que dedica su vida a lo eterno. La búsqueda de lo Inmutable le impone como tarea limpiarse de su ser mundano. En consecuencia, el individuo religioso comparte con el melancólico la tendencia a la auto-aniquilación.

1.4 Fracasos y desgarramientos en la Fenomenología del espíritu

La *Fenomenología del Espíritu* es, según expresión de Hegel, “el camino de la desesperación” (2010: 149). A lo largo de este camino se exploran diferentes maneras de comprender la realidad y la conciencia que la comprende. Cada capítulo expone una manera de comprender la realidad. Grosso modo, el primer capítulo—titulado la conciencia— se ocupa de cómo los objetos se imprimen en la percepción del sujeto. En el segundo capítulo —la autoconciencia— el sujeto asume el papel activo como forjador de la realidad. En el tercer capítulo —titulado la razón— la realidad tantea su unidad pues tanto sujeto como objeto son racionales. En el cuarto capítulo —el Espíritu— la realidad busca comprenderse de acuerdo a la experiencia social e histórica de un pueblo. En esta sección me ocuparé primero de mostrar cómo cada uno de estos capítulos¹¹ tiene un objetivo que fracasa. En general, el objetivo de cada capítulo es buscar una comprensión unitaria de la realidad. No obstante, esta búsqueda de la unidad fracasa. El nombre hegeliano para estos fracasos es “desgarramiento”, pues la conciencia se encuentra dividida en dos. Una vez realizado esto podré conceptualizar estos cuatro desgarramientos bajo el concepto de melancolía.

Antes de exponer brevemente cada uno de los primeros cuatro capítulos de la *Fenomenología del espíritu*, quiero exponer cómo funciona la estructura de esta obra. A la manera de una muñeca rusa, Hegel presenta un libro en el que el primer capítulo es incluido en el siguiente. El capítulo final, el Saber Absoluto, recoge todos los anteriores, hace una memoria de la experiencia que ha atravesado la conciencia y el espíritu. De principio a fin, el libro consiste en el viaje de formación de la conciencia, impulsado por el deseo de unidad. La conciencia busca una comprensión unitaria de la realidad. Todo este viaje transforma la posición inicial de la conciencia. En cada nueva sección, la conciencia presenta una nueva manera de comprender la

¹¹ La enumeración de Hegel de las secciones de su obra es distinta. Estas cuatro grandes secciones que he nombrado son marcadas con letras mayúsculas y sus subsecciones con números y letras minúsculas. Con el fin de ser más claro, me permitiré enumerar estas secciones en capítulos.

realidad y se posiciona en ella como si de un absoluto se tratara. Sin embargo, cada comprensión de la realidad fracasa pues se encuentra en contradicción consigo misma. Por esto, el camino de la *Fenomenología* no es una marcha triunfal sino una serie de fracasos. La conciencia, que buscaba la unidad, se encuentra ahora escindida en dos. La escisión se da entre aquello que la conciencia (o el espíritu) de hecho es y aquello que proclama ser. Para ilustrar esto me valdré de un ejemplo quizá ingenuo y bastante simple. Un misántropo proclama odiar a la humanidad y en ese odio dice encontrar la singularidad de su existencia, su ser único. Sin embargo, su discurso rabioso y las razones para este no están en consonancia con su disfrutar un café entre amigos, o, en términos hegelianos, con su necesidad de reconocimiento. Cada búsqueda de la unidad de la conciencia fracasa en una contradicción similar. Pero el fracaso no detiene el movimiento de la *Fenomenología*, pues la conciencia presenta un nuevo intento por lograr la unidad.

El viaje de la *Fenomenología* comienza en el nivel más básico de la conciencia, luego pasa a la autoconciencia y a la razón, y finalmente llega al Espíritu que consumará su verdad en el Saber Absoluto. Haré un rápido recorrido de estos pasajes con el fin de mostrar cómo cada uno de estos niveles comienza convencido de su propia unidad pero acaba en un desgarramiento doloroso.

El primer capítulo es titulado la conciencia. La conciencia es la proclama de un sujeto aislado que puede conocer de manera inmediata el objeto que tiene enfrente. Así, podemos decir “esto es una roca”. La conciencia busca la unidad del objeto, asumiendo que éste es independiente de ella, es decir, que el objeto subsiste por sí mismo. Pronto, sin embargo, esta proclama caerá en contradicción siguiendo sus propios términos. La primera arremetida es que si se nombra una cosa –en este caso una roca– en realidad no se está diciendo que esta roca sea diferente y única sino igual a todas las rocas. Además, el objeto también pierde su unidad cuando la conciencia comienza a nombrar sus propiedades: la roca es negra, pequeña, dura, áspera, etcétera. Por ello, el objeto es una multiplicidad para la conciencia. El último intento de la conciencia por salvar la unidad del objeto es el entendimiento, que explica el mundo de los fenómenos a partir de leyes relacionadas con fenómenos físicos como la gravedad, la electricidad, etcétera; no obstante, esta explicación no logra unidad alguna. Hegel llama a estas leyes ‘el mundo suprasensible’, aquel en el que reside la verdad de manera estable, contrapuesto

al mundo inestable de los fenómenos. El entendimiento desgarrar el mundo, dividiéndolo en un mundo suprasensible de la verdad, que por abstracto no dice nada de los fenómenos, y los fenómenos mismos, que por inestables no se pueden conocer. Este primer desgarramiento, que comienza con la pobre unidad entre sujeto/objeto, acaba creando un mundo suprasensible, al cual Hegel llama explícitamente “lo sagrado” (Hegel 2010: 217). Lo sagrado es un vacío el cual es ocultado con “ensoñaciones, apariciones que la conciencia se engendra para sí misma”. Para Hegel, el mundo suprasensible es el “mundo invertido” (Hegel 2010: 231). Esta expresión del mundo al revés condensa el primer desgarramiento de la conciencia.

Ya abordaremos el asunto de lo sagrado con más extensión, por ahora continuemos con nuestro recorrido por la *Fenomenología*. La conciencia fracasó abordando al objeto como unidad, ahora la autoconciencia abordará al sujeto en tanto unidad, volcándose en su autonomía y en su interioridad. El capítulo segundo se levanta sobre la proclama “yo soy yo”, un grito que busca afirmar al individuo. La unidad de la autoconciencia está en que toda la realidad está a disposición del sujeto, está allí para que él la consuma. El desgarramiento ocurrirá cuando el individuo se encuentre escindido en su propio interior y completamente extirpado del mundo exterior. El estoicismo y el escepticismo son, para Hegel, formas de negar el mundo exterior que permiten al individuo recluirse en su interior, donde el pensamiento tiene la entera libertad de dudar de lo que quiera. El desgarramiento con que acaba la autoconciencia—la conciencia desdichada— repite la división entre lo esencial e inmutable y lo inessential y mutable, pero ahora en la figura de un catolicismo institucionalizado. Este individuo pone su esencia en un más allá vacío, es decir, un Dios inalcanzable que le otorga el gozo de su propia existencia; pero el individuo jamás logrará la unidad consigo mismo si para ello tiene que ubicarse en los cielos. En consecuencia, la conciencia se descubrirá vacía pues aquello que es (esto es, Dios) yace inalcanzable y así se hundirá en el sentimiento de su propia miseria. Con este desgarramiento, Hegel expone el mecanismo de la melancolía. La melancolía se ocupa de buscar algo que no está, de desear algo que una vez obtenido desaparece, de retener la esperanza de lo desaparecido como si fuese efectivamente real. La conciencia desdichada desea con desespero a Dios, pero una vez logra, a través de sus prácticas religiosas, tener en sus manos la esencia divina, ésta pierde su divinidad. Una vez que el mortal haya tocado lo divino, tan anhelado por él como su propia plenitud, eso divino se confunde ahora con la miseria

mundana y así pierde aquello que suscitaba el deseo en la conciencia. La conciencia, desgarrada entre lo divino y su realidad efectiva, es deseo eternamente insatisfecho, ya que una vez obtiene lo que quiere no lo desea más, no lo satisface. En palabras de Hegel, “la esperanza de llegar a ser una con él tiene que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin cumplimiento y sin presencia” (2010: 287). Hay que resaltar la presencia de lo sagrado (Hegel 2010: 295), de nuevo en tanto mundo suprasensible vacío.

La razón es el tercer pasaje que la conciencia atraviesa. La razón tiene la certeza de que es una con la realidad, la cual, a su vez, es racional. Entonces, la razón, buscando aquello que de racional tiene la realidad, se ocupará en clasificaciones, descripciones, taxonomías, en la creación de leyes lógicas y psicológicas. En otras palabras, el sujeto racional se busca en lo que percibe, sabe que eso otro es ella misma; pero con este ejercicio llegará a la absurda conclusión: “soy un hueso” (Hegel 2010: 425)¹². La autoconciencia se objetualiza a sí misma hasta convertirse en un hueso y, con ello, la razón fracasa porque no logra unir racionalmente el sujeto y el objeto¹³. Al contrario, Hegel nos advierte que el ejercicio de la razón resultará en la locura. Hegel escribe que la locura llega a la conciencia cuando “su sí mismo lo experimenta, entonces, más bien, como lo efectivamente irreal, y la irrealidad la experimenta como realidad efectiva” (Hegel 2010: 457). En la locura el sujeto se desgarrar por una fantásica comprensión de sí mismo. Por un lado, asume que su realidad efectiva, aquello que él de hecho es, es una irrealidad, una nada despreciable. Por otro lado, el sujeto introduce un elemento no-real, llamémoslo ensoñación o fantasía, que admite como su esencia y verdad. Aunque lo sagrado aquí no hace una aparición explícita, sí encontramos su figura en tanto el constructo fantásico al que el sujeto se adhiere pues cree encontrar en él distinción y validez.

¹² La conclusión, expresada en palabras de Hegel, es la siguiente: la razón “le da al ser muerto el significado de espíritu” (Hegel 2010: 425). La realidad efectiva y todas las manifestaciones de lo humano encuentran su fundamento en el cráneo. Es evidente que esta afirmación es absurda: “Sin duda, con una calavera se le pueden ocurrir a uno muchas cosas, como a Hamlet con la de Yorick, pero el hueso craneal, por sí mismo, es una cosa tan indiferente y tan simple que en él no cabe ver y opinar inmediatamente otra cosa que él mismo, nada más” (Hegel 2010: 413).

¹³Hegel expresa así el resultado de que la razón se haya propuesto identificar el yo autoconsciente y el mundo exterior: “una proposición permanente, cuyo sujeto y predicado valen cada uno para sí, el sí-mismo fijado como sí-mismo, la cosa como cosa, debiendo, sin embargo, lo uno ser lo otro” (2010: 428).

El cuarto capítulo es el Espíritu donde arribamos a la unidad buscada entre sujeto y objeto. El mundo objetivo ya no es algo extraño, independiente en sí mismo, sino que es un todo que es producto de la actividad de todos. Con el Espíritu abandonamos la experiencia individual para entrar en la experiencia colectiva, y encontramos su primera unidad en la polis griega. La unidad de una comunidad primitiva, como la Grecia Clásica, se establece gracias a que se rige de acuerdo a los principios dados por la tradición y los dioses. Hegel muestra de la mano de Antígona cómo estas comunidades terminan en tragedias. Más adelante expone al monarca europeo, quizá el último espacio para lo sagrado en la historia. El rey es llamado un “nombre vacío”, una persona igual a las demás que es enaltecida como lo sagrado a través de adulaciones, ornamentos, regalos, riquezas. Durante la Revolución Francesa, el sagrado monarca, que funcionaba para unificar una sociedad de cortesanos, nobles y burgueses, perderá la cabeza. Se acaba la monarquía y llega la democracia. La unidad moderna de la comunidad llega así bajo la forma de un Estado republicano. De acuerdo a Hegel, la democracia brota de la violencia, del Terror. Aunque el Estado moderno busque unificar una comunidad, no podrá hacerlo sin desgarrarla ya que su existencia se fundamenta en la violencia. La comunidad se desgarrará entre lo abstracto y lo concreto, entre lo sagrado y lo mundano. Por un lado, el Estado, una entidad fetichizada y abstracta, la cual se supone responde a la voluntad general; por el otro, los hombres y mujeres en concreto que mueren y son sacrificados en nombre de dicho Estado. Por otra parte, hay un quinto desgarramiento en la sección del Espíritu, el alma bella. En esta parte Hegel se arma contra Kant y contra el romanticismo, señalando que un alma que no guíe sus acciones por inclinaciones y deseos, jamás será capaz de acción alguna. Esta alma es un juez, un crítico histórico, que condena toda acción pues la considera impregnada de egoísmo, mientras que él mismo, sin mancha, sin acción, se mantiene puro y bueno. El desgarramiento del alma bella corresponde, por tanto, a una interioridad que aleja de sí todo lo exterior, lo corporal, lo realmente efectivo para satisfacerse con su belleza interior, con su fascinante racionalidad.

En resumen, los desgarramientos señalan el intento fallido por lograr la unidad de la conciencia y la realidad. La conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu fracasan, pero esto no significa que se trate de experiencias inútiles. A medida que avanza, aunque el fracaso es más estruendoso, la conciencia ha aprendido de su pasado y se reconfigura en una nueva figura con

la que espera dar cuenta de manera adecuada a la realidad. Puede que vuelva a fracasar. El fracaso es, entonces, la unidad desgarrada y tiene un elemento que explica la razón del fracaso, esto es, lo sagrado, del cual nos ocuparemos ahora.

1.5 La melancolía y el duelo de Dios

Con este recorrido, la *Fenomenología* no se agota, aún nos falta recorrer los últimos capítulos, titulados la Religión y el Saber Absoluto. Hemos presenciado los dolorosos desgarramientos del mundo invertido (para la conciencia), la melancolía (para la autoconciencia), la locura (para la razón), el Terror y el alma bella (para el espíritu). El objetivo de esta sección es agrupar esta serie de fracasos bajo el mismo nombre de melancolía. Si logro este objetivo, podré afirmar que la experiencia de la conciencia tiene un recorrido melancólico, y, por tanto, que se trata de una repetición del mismo fracaso (aunque a diferentes niveles). El fracaso de la melancolía se debe a que su objeto de deseo es algo ya perdido. ¿Qué es aquello que la conciencia anhela y no logra nunca alcanzar? Hegel responde: Dios. La conciencia sufre la ausencia de Dios, se angustia ante ese vacío fundamental. Antes de desarrollar la comprensión hegeliana de Dios, saldaré la deuda con el concepto de lo sagrado que apenas hemos señalado en la sección anterior. Lo sagrado, en tanto está presente en cada desgarramiento, me permitirá hablar de cada uno de ellos como melancolía.

La conclusión que obtuvimos de la anterior sección (1.4) es que los desgarramientos señalan el fracaso de las pretensiones de unidad y también indican la presencia de lo sagrado. Pero, ¿qué es lo sagrado? Hegel lo describe con las siguientes palabras:

Para que, pues, en esto *totalmente vacío*, que también se llama lo *sagrado*, haya algo, no quedaría más que rellenarlo con ensoñaciones, *apariciones* que la conciencia se engendra para sí misma; y esto vacío tendría que dejarse tratar así de mal, pues no sería digno de nada mejor, toda vez que las ensoñaciones mismas son mejores que su vaciedad (Hegel 2010: 217).

Lo sagrado es, pues, una ensoñación que oculta un vacío. Lo sagrado es, en expresión hegeliana, “la noche vacía del más allá suprasensible” (Hegel 2010: 256). Este vacío

corresponde a la ausencia de Dios. La muerte de Dios nos ha dejado a los hombres sin ningún referente trascendente del cual podamos extraer significado para nuestras vidas individuales y colectivas. Esta es la soledad del ser humano en su contingencia, pero este tema lo profundizaré más adelante. Basta aclarar aquí que Hegel distingue lo sagrado del Dios revelado del cristianismo. Lo sagrado es un constructo humano para ocultar el vacío ontológico y el Dios cristiano es precisamente aquello que expone ese vacío.

Ahora bien, lo sagrado es el elemento que explica por qué la conciencia se desgarran. Los desgarramientos ocurren puesto que la conciencia misma introduce un elemento fantasioso, una ensoñación que ubica en el trono de la realidad suprema. Me desgarran porque persigo una fantasía que quiero para mí como mi propia esencia pero que nunca alcanzaré por estar ubicada en el más allá. Ilustraré este punto explicando rápidamente la conciencia desdichada. La conciencia es devota a un mundo sacralizado en los cielos, otorgándole la plenitud del ser a un dios¹⁴ trascendente, pero con ello sólo logra ver su realidad efectiva como despreciable, esto es, considera su cuerpo, su mundanidad, su humanidad, como inesenciales para su propia existencia. La conciencia religiosa se desgarran porque, aunque pertenece a la tierra, pretende arrancarse de ella para llegar a los cielos. A raíz de esto, la conciencia distorsiona la comprensión de sí, subordinando aquello que efectivamente es a una realidad que él mismo ha construido y, sin embargo, considera sagrada, encima de sí mismo ¿No es esto lo mismo que la locura¹⁵, de la que ya hablamos? Para Hegel, la locura es subordinarse a lo irreal pues el loco ha hallado en ello su propia esencia. Tanto el loco como la conciencia desdichada tratan lo irreal como si tuviese el estatus de lo “más real”. Esto irreal es el mundo suprasensible o trascendente que la Crucifixión señala como inalcanzable para el hombre.

Lo sagrado es, en otra expresión hegeliana, “la noche vacía del más allá suprasensible” (Hegel 2010: 256). Este tipo de fantasías que Hegel denuncia son diversos tipos de “más allá”; quiero decir, la noción de sagrado no sólo responde a un dios eterno y fuera de éste mundo, sino a cada una de las construcciones a través de las cuales la conciencia se desgarran, llámense leyes de

¹⁴ En orden a separar la comprensión del dios sagrado y del Dios revelado utilizaré minúscula para señalar el concepto de una finitud sacralizada y mayúscula para referirme a la infinitud presentada por el cristianismo.

¹⁵ La locura es el desgarramiento de la razón y Hegel caracteriza así la melancolía de la razón: “La razón sigue siendo un inquieto buscar, declara que la satisfacción de encontrar es simplemente imposible” (2010: 314).

la física, pensamiento puro, buenas intenciones, Naturaleza, monarca, voz del pueblo, bella interioridad, etcétera¹⁶. Todas estas son abstracciones separadas del mundo que desgarran a la conciencia misma. Ahora bien, hay que llamar a esta locura melancolía porque cada una de estas construcciones sagradas viene a ocupar el lugar que ontológicamente Dios ha dejado vacío. Esto es lo que Hegel llama nostalgia (o melancolía) del infinito. Podría decirse que Hegel sugiere que no sólo el hombre religioso sufre de melancolía, sino que también el científico, el político, el teórico de la ética, el artista, y en últimas toda la modernidad, anhelan que Dios vuelva. En este sentido, la modernidad ha sido incapaz de asumir la muerte de Dios.

Para Freud, la melancolía es el deseo de regresar el objeto perdido reemplazándolo por uno que cumpla sus mismas funciones. El objeto sustitutivo no consiste en olvidar al muerto para reemplazarlo por una nueva persona, sino que se trata de la búsqueda de un nuevo objeto que nos recuerde aquello ya perdido. En la *Fenomenología*, cada vez que la conciencia fracasa busca un objeto sustitutivo, un objeto cada vez más amplio en el intento de capturar una esencia con la misma fuerza de Dios. Bajo este sentido freudiano, la conciencia se entiende como incapaz de asumir la pérdida de Dios y, por ello, busca reemplazarlo con objetos sagrados. Esto implica que el papel de lo sagrado es ocultar con ensoñaciones el vacío de Dios. No todas las construcciones fantasiosas y sagradas que la conciencia se hace a lo largo de la *Fenomenología* responden a las mismas funciones divinas. Cada figura de la conciencia introduce un elemento que nos recuerda a Dios, pero, evidentemente, nunca satisfarán todas las condiciones del ya perdido Dios. Así, a las leyes físicas les damos el carácter de inmutable, a los sentimientos del corazón los llamamos la Verdad, al rey lo ubicamos sobre nuestras cabezas, y la voluntad del pueblo es oída en todos los rincones de la democracia. Todos ellos son objetos sustitutivos, pero insatisfactorios pues lo que la conciencia busca es la unidad y cada figura del espíritu acaba desgarrándose en dos. Esta permanente insatisfacción es la parte dolorosa de la melancolía. Esta insatisfacción Hegel la describe así: “[La conciencia] en cuanto cree haber llegado al triunfo y al reposo de la unidad, tiene inmediatamente que verse de nuevo expulsada

¹⁶ Esta breve lista son elementos que se pueden considerar sagrados o fantasías que la conciencia introduce en algunas de las figuras de la conciencia. Bien podría hacerse un estudio más detallado de cada uno de estos elementos en cada una de las figuras de la conciencia, pero la extensión de este trabajo de grado no lo permite. Puesto que mi objetivo es hacer un recorrido rápido para exponer mi apuesta interpretativa, me limitaré a nombrarlas suponiendo que el lector tiene algún conocimiento de la *Fenomenología del Espíritu*.

de ella” (2010: 283). Con esto se explica por qué la obra de Hegel es “el camino de la desesperación”.

Para Hegel, la melancolía es la desdicha de un deseo eternamente insatisfecho pues desea lo inalcanzable, lo ya perdido para siempre. Esta desdicha se entiende en tanto desgarró (la conciencia escindida en dos), en la medida en que lo que yo soy no coincide con lo que considero es mi esencia. Esto ocurre porque la introducción de lo sagrado distorsiona aquello que de hecho soy¹⁷; a pesar de esto, lo sagrado es deseado como la plenitud que otorgará al individuo su singularidad, su realidad, su comprensión y, finalmente, su unidad. La melancolía de Dios dirige el deseo de la conciencia hacia lo sagrado, en tanto *parece* suplir las importantes tareas de un ser supremo; lo desea con desesperación pues allí encontrará su plenitud. Pero pronto fracasa, porque una vez tiene el objeto deseado en sus manos, una vez alcanza lo sagrado, ocurre que no logró la unidad tan deseada y que aquello sagrado resultó una fantasía inútil o un ente finito encubierto. Ahí ocurre el desgarramiento, el dolor de la división. Cuando la conciencia se dirige entusiasmada a su ilusión de unidad pero se percata que asumiendo sus presupuestos ontológicos, coherentes en un primer momento, resultará dividiéndose en dos, entre aquello que de hecho es y aquella fantasía que proclama ser.

Las concepciones que Freud y Hegel tienen sobre la melancolía no son exactamente iguales pero su cercanía las hace complementarias y dan luz para comprender el movimiento de la *Fenomenología del Espíritu*. Ambos señalan que el melancólico encuentra su conciencia dividida en dos, por un lado el yo y, por el otro, la ilusión de un objeto que sustituye la pérdida. Ambos hablan también de un encubrimiento: aquello que se ha perdido no se asume como perdido y su ausencia se oculta buscando un objeto que lo remplace; Freud asume este ocultamiento del trauma como represión y Hegel lo entiende como lo sagrado. Este ocultamiento es lo que está ocurriendo en la *Fenomenología* una y otra vez: la muerte de Dios no es asumida por los hombres, quienes de manera repetitiva construyen un nuevo objeto sagrado como promesa de

¹⁷ Hegel, después de afirmar que “el ser verdadero del ser humano es su acto”, afirma a su vez la posibilidad de distorsionar la comprensión de sí, esto es, la posibilidad del autoengaño: “la obra ha de verse como su realidad efectiva verdadera, aunque él mismo se engañe acerca de ello y desde su acción vuelva hacia dentro de sí, pretendiendo que en esto interno es otro distinto de lo que es en el acto”. En este caso, aquello que la conciencia es (el acto) es distorsionado por la presencia de una interioridad sacralizada; aquí las buenas intenciones son el templo que desgarró la conciencia y le imposibilita ver su propia realidad. Esta cita también vislumbra la relación de la cual ya nos ocuparemos entre melancolía y no-reconocimiento.

unidad. Ahora bien, desde Hegel se puede argumentar contra Freud afirmando que esa promesa de un nuevo objeto sustituto es una farsa, nunca se podrá reemplazar lo perdido. Freud, como ya quedó anotado, se estanca en la melancolía, incluso con su visión del duelo. Hegel busca superar la melancolía. Si bien el movimiento de la *Fenomenología* sigue este oscilar melancólico y sigue esta repetición del fracaso de un intento por lograr la unidad a través de ensoñaciones, solo al final encontraremos la posibilidad de un duelo verdadero. En otras palabras, gracias a su melancolía, cada figura de la conciencia oculta la ausencia de Dios, pero en el duelo se trata de permanecer frente a su vacío.

Hasta ahora he entretendido los conceptos de melancolía, en tanto anhelo de lo ya perdido y su consecuente desgarramiento, y lo sagrado, que es aquello que la melancolía de Dios hace pasar por su reemplazo, es decir, hace pasar algo finito por infinito. Ahora hace falta terminar la distinción entre lo sagrado y el Dios revelado. Esta distinción entre lo sagrado y el Dios cristiano es, en general, la misma distinción entre la melancolía y el duelo consumado. Esta distinción la explica perfectamente Jean Allouch (1997: 14) hablando del Antonio de Shakespeare. Antonio dice “My hearth is in the coffin there with Caesar”. Esta frase puede ser leída a la manera del melancólico diciendo, “sufro porque mi corazón está en ese ataúd, no está en su sitio pues me fue arrancado por la muerte”. Esta lectura ilustra, además, lo que Hegel llama desgarramiento ya que aquello que soy yo, mi corazón, no está dentro de mí. Para ilustrar el duelo, la segunda lectura de esta frase, diríamos “bueno, sí, está allí, y lo abandono en ese sitio que ahora reconozco que le corresponde”. Es decir que el duelo otorga a lo perdido la calidad de perdido, pero no de inexistente.

Contrastemos, pues, lo sagrado frente a Dios. La melancolía de Dios invita a las fantasías a participar en la realidad como si tuviesen el estatus de verdad y esencia, esto ocurre pues la conciencia rechaza asumir la pérdida de Dios. En cambio, para Hegel, el cristianismo invita a asumir la muerte de Dios, a hacer el duelo mirando directamente su ausencia pero sin pretender reemplazarlo. Rápidamente explicaré cómo Hegel asume a Dios.

Los tres momentos de Dios son Padre, Hijo y Espíritu Santo. En cuanto Padre, Dios es el pensamiento puro, que en su movimiento crea todas las determinaciones posibles de la realidad

hasta negarse a sí mismo y ponerse como naturaleza espacio temporal. En el desarrollo del mundo natural emerge la vida, y de allí emerge la humanidad en la que el Hijo se encarna. Jesús permite a Dios ser verdadero Dios, pues tiene presencia entre los hombres, empero, a la vez pierde su condición divina ya que ha dejado de ser universal para ser un hombre singular. La muerte de Dios es entonces la crucifixión. Dios, hecho carne en Jesús, muere para recobrar su condición de universal pero no lo recobra ya como un ente trascendente (esto es, Dios Padre) sino como un ente inmanente (esto es, el Espíritu Santo). La lectura que Hegel hace del cristianismo subraya que Dios ha muerto para dejar los cielos vacíos y así los hombres podamos reconocer nuestra contingencia. Lo sagrado otorga a los hombres la ilusión de que pueden ser infinitos, pero una vez los mortales nos reconocemos en un Dios muerto (Cristo) vemos nuestra propia finitud. Que uno se pueda reconocer en Dios no significa que pueda ser Dios, al contrario, Dios se hace carne para mostrarnos a los hombres que no somos más que hombres. Cristo desacraliza el mundo, es decir, permite a los hombres asumir su contingencia sin fantasías ni disfraces que oculten su finitud. Una vez Dios ha muerto, los seres humanos nos quedamos solos sin la esperanza de ninguna entidad trascendente, pero queda entre nosotros el Espíritu Santo. El Evangelio nos recuerda que “donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mateo 18:20). El Espíritu Santo es, por tanto, la memoria de un Dios muerto, es el amor que de esa memoria nace. Hegel, aunque habla de la muerte de Dios, no es un ateo sino que subraya que Dios hace presencia entre los hombres con su ausencia. El vacío que dejó Dios no puede ser rellenado con nada, tiene que quedar vacío y esto es el duelo que Hegel nos propone. Por tanto, el Espíritu Santo es un duelo que elabora la memoria del Dios muerto que crea comunidad, lo que es inseparable del duelo a una víctima que permite el reconocimiento del mal y la renuncia a la violencia.

En este punto Hegel se distancia de Freud. Freud tiene una visión melancólica del duelo en la que lo perdido retorna. Para Hegel, en cambio, lo perdido no puede ser remplazado. El vacío fundamental hay que dejarlo vacío, sin pretender ocultarlo. Esto quiere decir que una vez muerto no podemos desenterrar a Dios. Sin embargo, el duelo para Hegel no es olvido; se trata, más bien, de tener presente la ausencia. Así, para Hegel el vacío de Dios nos señala a nosotros los hombres. La ausencia de Dios nos hace presentes a nosotros mismos en la posibilidad del amor. La pérdida tiene un lugar entre nosotros y a esto le llamamos Espíritu

Santo. El duelo es, por tanto, la memoria de la ausencia de Dios que nos recuerda a nosotros mismos. Podría decirse que Dios reaparece en nosotros mismos, sin que sea necesario el resurgimiento de un más allá; o mejor aún, no aparece nada sino que se hace patente la nada. Una vez superada la melancolía, que es una mirada adherida al pasado, podemos mirar con claridad nuestro presente: un vacío fundamental del cual nos hacemos cargo en tanto seres humanos. Considerar que lo perdido merece ser olvidado o remplazado no permite al doliente hacer nada, es decir, no le permite hacerse ni subjetivarse en el acontecimiento de darse cuenta del desaparecido (Allouch 1997: 79).

Con todo lo dicho hasta ahora puedo afirmar que la *Fenomenología del Espíritu* sigue un movimiento desgarrador que entiendo como melancolía de Dios. Cada desgarró responde a una lógica melancólica. Esta melancolía, que desea la unidad, funciona construyendo objetos o estructuras sagradas que ocultan el vacío de la muerte de Dios e instalan como esencial aquello que es irreal. Lo sagrado no sólo oculta el vacío fundamental sino que también distorsiona la comprensión de sí de la conciencia, es decir, no le permite ver su propia contingencia. La conciencia fracasa a través de las secciones de la conciencia, la autoconciencia, la razón y hasta el final del Espíritu encontramos el comienzo del duelo. Con la figura del perdón vislumbramos la posibilidad del duelo que se establece claramente con Cristo. La muerte de Dios es pensada como el acontecimiento de desacralización en que la realidad no tiene ya más recursos fantasiosos para rechazar la pérdida. El vacío de Dios ha de quedar vacío y el recuerdo de su muerte es lo que nos permite este duelo genuino. Este problema lo abordaré en el tercer capítulo.

1.6 El fracaso del reconocimiento del otro.

Un pastorcito entró al vestíbulo. Preguntó: ¿Quién está ahí? –Yo. – ¿Quién es yo? –Pues yo. – ¿Quién eres tú? –Pues yo soy yo. Para él, único ser viviente en el mundo, resultaba absolutamente incomprensible que alguien pudiera no saber quién era. Lo mismo pasa con todos.

Lev Tolstoy, Diarios

Para terminar de explicar la melancolía en la *Fenomenología del Espíritu* hace falta abordar un elemento crucial que está en juego a lo largo de toda la obra, esto es, el reconocimiento del

otro. En este apartado me ocupo de aproximar el concepto de melancolía con el concepto de no-reconocimiento. El no-reconocimiento se entiende como la violencia que el yo ejerce contra el otro con el fin de abrirse campo para sí. Esta violencia es producto de la melancolía pues ella se ha encargado de sacralizar al yo. Así como la melancolía se puede rastrear en los primeros cuatros capítulos de la *Fenomenología*, de la misma manera se puede rastrear allí la sacralización del yo.

El melancólico, por supuesto, busca aquello que no encontrará. Sabemos ya que subordina su vida a la búsqueda del infinito, aunque la muerte de Dios señala que el infinito se ha perdido. Gracias al rechazo de esta pérdida, la melancolía buscará con desesperación el objeto perdido en nuevos objetos que puedan reemplazarlo. La humanidad ha perdido el infinito de Dios, pero la melancolía de la modernidad buscará el infinito en el interior del sujeto. La terquedad del pensamiento moderno insiste en que el individuo puede encargarse de las infinitas tareas de las que Dios se ocupó. Así, el yo es sacralizado como fuente de toda la realidad. El yo es todo. En palabras de Fichte: “cualquier cosa que tenga existencia para mí, la tiene a través de mí” (citado por Solomon 1983: 430). En este apartado me ocuparé de esta sacralización del yo, característica de la modernidad, que implica un no-reconocimiento del otro.

Hegel entiende la sacralización del yo como “vanidad” o “yo puro”. El yo se erige a sí mismo como la realidad suprema, se nutre de elogios y títulos que se da a sí mismo; pero para mantenerse en ese pedestal debió primero huir de los demás y de la realidad misma. En la *Introducción a la Fenomenología*, Hegel escribe lo siguiente sobre este tipo de cobardía:

El temor a la verdad puede ocultarse de sí y de los otros detrás de la apariencia de que es justamente el ardoroso celo por la verdad lo que le hace tan difícil, incluso imposible, encontrar otra verdad que la verdad única de la vanidad de ser siempre más listo que cualquier pensamiento que pueda tenerse, ya venga de uno mismo o de otros; esta vanidad que sabe cómo frustrar toda verdad para retirarse dentro de sí misma, y que se solaza en el entendimiento propio, el cual siempre sabe cómo disolver todos los pensamientos para encontrar, en lugar de cualquier contenido, sólo el escueto yo, esa vanidad es una satisfacción a la que hay que dejar abandonada a sí misma, pues huye de lo universal y sólo busca el ser para sí (Hegel 2010: 153).

Es decir, el individuo se aísla de la verdad proclamando que él solo es fundamento de la verdad. El vanidoso oculta su miedo a la verdad con la excusa de que encontrará la verdad en su interior. La verdad de la que huye es la unidad del yo y el otro. No quiere confesar que el

otro es parte fundamental del yo pues la vanidad persigue la identidad del yo consigo mismo. Para este fin siempre encuentra alguna estrategia para afirmar que todo lo que existe de verdad pertenece a su propiedad. El yo vanidoso busca eliminar todo lo otro y todo lo diferente, convirtiéndolo en extensiones de sí mismo. La vanidad se encuentra a sí misma repetida en toda la realidad; todos los demás son como yo o deben subordinarse a mí porque yo soy esencia para ellos. Esto es, en palabras generales, la vanidad.

Si uno se pregunta quién soy yo y responde sensatamente, responderá con una historia colmada de personajes, una historia en la que uno ha compartido con otros, ha adoptado costumbres, ha sido criado y educado, se ha enamorado y se ha alejado, en fin, una profunda relación con lo que Hegel llama el Espíritu. El individuo no es, por tanto, una monada cerrada sino la encrucijada donde se encuentran los otros, la historia, la cultura. El vanidoso, en cambio, espera responder la misma pregunta contando una historia en que él es el único personaje, excluyendo cualquier participación del otro como un igual. En pocas palabras, la vanidad se fundamenta en el no-reconocimiento. Aislada así, la conciencia que pretende definirse a sí misma a través de sí misma, se retira a explorar su interioridad en la que no encontrará absolutamente nada. Y no encontrará nada porque eliminará todo contenido que provenga de la otredad, buscando así su esencia en un yo vaciado de todo contenido real.

La vanidad se entiende emparejada a la melancolía por dos observaciones. Primero, la vanidad sacraliza. Segundo, esta sacralización produce un desgarramiento. Ya ha quedado expuesto cómo la búsqueda melancólica se vuelve sobre la interioridad del sujeto para buscar allí el infinito perdido. El yo oculta su contingencia y su necesidad del otro a través de ensoñaciones de autonomía y autosubsistencia, para así proclamarse fundamento de la realidad. Este orgullo autista disfruta de su vacío interior llamándolo infinito y misterioso, no obstante, es un terco incapaz de reconocimiento verdadero. Ahora hace falta explicar el desgarramiento que esto produce.

La vanidad (también podemos llamarla “no-reconocimiento”) no es solamente la violencia contra el otro sino también un desgarramiento, una violencia contra sí mismo. Vale recordar que, para Hegel, un desgarramiento es una conciencia fragmentada dolorosamente en dos. Por

un lado, tenemos aquello que la conciencia de hecho es, pero es considerado como irreal; por el otro, encontramos la fantasía a la cual le agradece otorgarle su existencia e individualidad. Así ocurre con el no-reconocimiento, pues la intersubjetividad es tomada por irreal mientras que el individuo se satisface en las ensoñaciones de su vanidad. La exigencia de la vanidad es la unidad consigo mismo, no obstante, el resultado de la tautología “yo soy yo” es el fracaso de un yo dividido. Aquella esencia que otorga la singularidad al individuo, aquello donde la individualidad busca su propia definición, se encuentra tan apartada que acaba desgarrando la conciencia. Puede encontrarse lejos en un más allá inmutable, o lejos en las profundidades del interior del sujeto, pero cuando la conciencia va en busca de ello abandona lo que efectivamente es para entregarse a una ensoñación. Estas ensoñaciones o fantasías son lo que hemos llamado, al decir de Hegel, lo sagrado.

La melancolía convierte lo finito en infinito a través de una fantasía. Una vez Dios se ha marchado, los hombres, incapaces de asumir su soledad, buscan un fundamento para la realidad que funcione tan bien como Dios. La modernidad proclamó como tal al individuo, por su autonomía, por su capacidad de creación, porque es la unidad que no se puede descomponer, etcétera. Pensadores modernos lograron aislar al individuo caracterizándolo como la unidad autónoma que se forma a sí mismo. La fantasía moderna que enaltece al individuo es la de un yo aislado de sus relaciones con los demás. Con ella la modernidad convirtió a un mortal en el responsable del infinito, el agente de la fundamentación de la realidad. Sin embargo, Hegel advierte a los modernos y románticos que si buscan la verdad en el interior del yo, caerán en un profundo vacío, no encontrarán nada. La tautología yo=yo no tiene ningún contenido. La identidad del yo necesita del otro para existir. Por tanto, si el yo busca la verdad en sí mismo, no habrá reconocimiento genuino del otro, lo cual es necesario para la constitución efectiva del sí mismo. El yo sólo puede afirmarse como unidad interpersonal. En pocas palabras, sin el reconocimiento del otro no habrá reconocimiento de sí mismo.

Como ya quedó anotado, la melancolía de Dios no nos permite ver nuestra realidad efectiva, es decir, no asumimos nuestra contingencia porque tenemos los ojos ilusionados con la promesa de un nuevo infinito. Pero nuestra realidad efectiva no sólo es nuestra contingencia

sino también nuestra relación con los otros. O, en otras palabras, nuestras relaciones con los otros hacen parte de nuestra contingencia. Solomon (1983: 437) anota que no puede hablarse de la identidad de uno si no es en el contexto de una discusión sobre las relaciones de uno con otra gente. Con esta afirmación la posición hegeliana arremete contra el solipsismo y contra toda la tradición moderna que busca afirmar al yo como primer objeto de conocimiento. Para esta tradición, cartesiana y kantiana, la conciencia es definida como un reino clausurado en sí mismo y es la fuente del mundo percibido (Solomon 1983: 430). Para Hegel, esta ausencia de los otros es arrogancia y vanidad. Su apuesta ontológica es que la autoconciencia se hace determinada sólo a través de la interacción con otra autoconciencia, es decir, el yo es una construcción interpersonal (Solomon 1983: 428).

Es claro, entonces, que mi identidad está permeada por seres que no soy yo. Una persona que busque afirmarse a sí mismo no tiene otra manera de hacerlo que afirmar a los demás. Si hace lo contrario, si persigue imponerse como un yo que sólo mantiene relaciones consigo mismo, caerá en el solipsismo. El solipsismo es la vanidad de no querer reconocer a los demás como esenciales para la fundamentación de la identidad propia. En la filosofía hegeliana, es necesario ser reconocido para ser autoconciencia ya que el yo no puede sostenerse por sí mismo¹⁸. El concepto de autoconciencia corresponde a un sujeto corpóreo, pero para ese capítulo Hegel no ha desarrollado el concepto de persona, en tanto sujeto actuante y relacional sumergido en un mundo concreto. El reconocimiento es, primero, que el otro me asuma como otro yo y no como su objeto, y, segundo, que yo reconozca en él un yo que, aunque es diferente, es igual en tanto humano. El reconocimiento genuino es la relación en que se afirma la diferencia del otro y, a la vez, se confiesa que ese otro es parte constitutiva de mi identidad. El melancólico no ve con claridad esta verdad. No le es fácil admitir que la conciencia se forma intersubjetivamente. Por tanto, el reconocimiento que otorga el melancólico no es genuino sino truncado o fracasado. Este reconocimiento incompleto ocurre pues la vanidad no ha sido eliminada, o, en otras palabras, la relación con los demás tiene como centro hegemónico al yo.

¹⁸ Una perspectiva de lectura sobre el tema de la autoconciencia es resaltar la relación especular entre dos autoconciencias, es decir, la manera en que dos sujetos se copian el uno al otro. Uno desea lo que el otro desea, aunque se proclame autónomo. Esta lógica especular se podría rastrear como origen de la violencia, pero debido a la extensión de este trabajo no me ocuparé de ello.

En la lectura que hago de la estructura y movimiento de la *Fenomenología del Espíritu* la melancolía ocurre durante los primeros cuatro capítulos hasta la aparición del perdón y allí comienza propiamente el duelo. De la misma manera, sucede con el no-reconocimiento y el reconocimiento. Hasta el final del capítulo del Espíritu, cada figura de la conciencia se centra, a su manera, en una relación del yo consigo mismo. Aunque se intente lo contrario, cada tentativa de la conciencia logra crearse a sí mismo como un yo aislado, un individuo que enfrenta a la realidad con solipsismo y autismo. Esto sucede porque la conciencia considera que para afirmarse a sí misma tiene que separarse (desgarrarse) de sus relaciones con los otros y con la realidad efectiva, de manera tal que quede sola para proclamarse fundamento de la realidad. Sin embargo, la insistente presencia y necesidad del otro socavará una y otra vez las pretensiones de la vanidad.

Para mostrar esto haré otro nuevo recorrido por los primeros capítulos de la *Fenomenología*, esta vez rastreando cómo cada uno configura una forma de la vanidad que niega el reconocimiento al otro. La vanidad no es la terquedad de una sola figura de la conciencia, sino que va reconfigurándose a través de la *Fenomenología* hasta el final de la sección del Espíritu¹⁹. En otras palabras, el no-reconocimiento se repite y se reconfigura de acuerdo a cada figura de la conciencia.

Es evidente que el primer capítulo de la *Fenomenología* –la conciencia– no está volcada hacia la interioridad del sujeto, al contrario, se concentra en la auto-subsistencia del objeto. Sin embargo, también se rastrea aquí un sujeto vanidoso que proclama, como cualquier empirista ingenuo, que el conocimiento es inmediato. De acuerdo a esto, el yo puede conocer ese árbol que tiene en frente independiente de sus relaciones con otros objetos o personas. Hegel (2010: 169) le objetaría a este ingenuo que no demora en llegar otro sujeto a reclamarle que lo que él tiene en frente no es un árbol sino una casa²⁰. Con esto entramos en las reflexiones hegelianas en torno al lenguaje y las reflexiones intersubjetivas. Una vez un individuo nombra algo,

¹⁹ Hegel lo manifiesta así: “La conciencia determinará su relación con el ser-otro o con su objeto de maneras diversas, según el nivel preciso en que se encuentre del espíritu del mundo que se va haciendo consciente de sí” (2010: 308).

²⁰ El otro entra en escena por primera vez en esta cita: “Yo, éste yo, veo el árbol y afirmo el árbol como estando aquí; otro yo, empero, ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sin, más bien, una casa. Ambas verdades tienen la misma acreditación, a saber, la inmediatez del ver, y la seguridad y la aseveración de ambas acerca de su saber; pero una desaparece en la otra” (Hegel 2010: 169).

abandona su singularidad para entrar a usar el lenguaje, el cual es creación histórica de una cultura²¹. La vanidad pretende decir lo que ella íntimamente guarda dentro de sí, pero al pronunciarlo fracasa pues no es un individuo el que habla, más bien el individuo está siendo hablado por el lenguaje (Zizek 2012: 208). En el momento en que comienzo a hablar, no soy más un yo concreto, pues soy capturado por un mecanismo impersonal que siempre me hace decir algo diferente de lo yo quería decir (Zizek 2012: 208). El vanidoso rechaza esto afirmando que su relación inmediata con el objeto le permite nombrarlo de manera directa, sin tener en cuenta que usar el lenguaje significa pertenecer a una comunidad concreta o a un mecanismo universal. Por tanto, al nivel de la conciencia no hay reconocimiento del otro. El yo se encierra en sus sentidos y en lo que íntimamente quiere decir, de tal manera que pretende que el otro no entre en sus sensaciones y en su habla.

Con la autoconciencia entra a escena el esfuerzo explícito de afirmarse a sí mismo. En este segundo capítulo, la conciencia busca afirmar su existencia individual y por ello se enfrenta en una lucha a muerte con otro. Aunque matando al otro uno puede convencerse de haber salido vencedor, en el triunfo pronto se puede uno percatar de que no se obtuvo lo buscado: para afirmarme como individuo necesito alguien que me reconozco como tal. Es decir, lo necesito vivo. La necesidad de reconocimiento contrarrestada por el miedo de que el otro sea tan real y tan individual como yo, convierte al otro en esclavo. El sometimiento significa reconocer al otro pero como inferior a mí. Es evidente, pues, que la esclavitud no es tampoco un reconocimiento genuino, así que la conciencia seguirá buscando cómo afirmarse y lograr el reconocimiento del otro de otras maneras. La autoconciencia continúa con las formas del estoicismo y el escepticismo²²; en ellas prescinde completamente del otro. El yo se desprende del exterior y se sumerge en su libertad interior de pensamiento. Luego la autoconciencia dará toda la importancia a un Dios inalcanzable, de tal manera que los otros como ella misma no

²¹ Hegel expresa su comprensión del lenguaje en diversas partes de la Fenomenología; basta una cita que condensa lo que estoy explicando: “El lenguaje y el trabajo son externalizaciones, manifestaciones en las que el individuo ya no se retiene ni se posee en él mismo, sino que deja que lo interior venga a salir totalmente fuera de sí, y lo abandona al otro” (2010: 388). Es decir, el lenguaje no es una realidad interior ni privada sino que tiene su realidad objetual en tanto creación de la actividad de los otros. Por ello, cuando uno habla, se abandona a los otros.

²² Hegel escribe al respecto: “Al pensar, yo soy libre, porque no soy en otro, sino que, simplemente, permanezco en mí mismo, cabe mí, y el objeto que es esencia es, en una unidad inseparable, mi ser-para-mí; y mi movimiento en los conceptos es un movimiento dentro de mí mismo” (2010: 272).

son más que seres despreciables. Por consiguiente, al nivel de la autoconciencia²³ tampoco hay un reconocimiento genuino. Hasta ahora el otro ha aparecido a través de reconocimientos truncados; el otro sólo se tiene en cuenta en función de mi propia vanidad de tal manera que elimino su diferencia.

La autoconciencia ha huido del mundo, ahora, en el tercer capítulo, la razón buscará tener la experiencia de sí en el mundo. El mundo le pertenece a la razón, pero no se trata de la razón de un colectivo sino de un individuo incapaz de reconocer las verdades de otros individuos²⁴. La razón individual afirma, entonces, que la realidad es “mía”. Hegel escribe: “la individualidad es lo que su mundo sea en cuanto que es el suyo” (2010: 384). Con el fin de apropiarse de la realidad, la conciencia introduce elementos sagrados (sagrados en tanto son una explicación racional que pretende ocupar el puesto esencial de Dios), tales como descripciones y taxonomías, leyes lógicas y psicológicas, leyes del corazón y morales. Este tercer capítulo se divide en razón que observa y razón que actúa. Por el lado de la razón observante, sus observaciones son la manera en que el individuo se apropia de todo aquello que es otro. Esto termina cuando el yo acaba siendo un objeto más, un hueso, y en estas condiciones la relación con el otro es una relación con otra cosa. Hegel llama a este tipo de relaciones, indiferencia²⁵. Por tanto, no hay reconocimiento, ¿o es que alguna vez hemos visto un objeto dirigirse a otro? Por el lado de la razón actuante, sus buenas intenciones son la manera en que el individuo somete la realidad a sus opiniones. La razón se convierte así en un dictador que elimina la opinión de los otros pues aquello que él tiene es la verdad moral que todos deben seguir. Por consiguiente, la diferencia del otro queda aniquilada.

²³ Hegel resume el no-reconocimiento de la autoconciencia de la siguiente manera (2010: 304): “Hasta ahora, lo que importaba a sus ojos [para la autoconciencia], era únicamente su autonomía y su libertad, a fin de salvarse y conservarse a sí misma al precio del mundo o de su propia realidad efectiva, los cuales le parecían, ambos, como lo negativo de su esencia”. Es decir, la búsqueda de autonomía de la autoconciencia es un desgarramiento, acaba separándola del mundo y aquello que ella de hecho es.

²⁴ Hegel explicita el no-reconocimiento de la razón así: “La razón invoca la autoconciencia de cada conciencia: yo soy yo –mi objeto y esencia es yo– y nadie podrá negarle esta verdad. Pero al basarla en esta invocación, sanciona la verdad de otras certezas, a saber, la de: es otro para mí –otro que yo, distinto de mí, me es objeto y esencia, o bien, al serme yo objeto y esencia, lo soy sólo en cuanto que yo me retiro del otro como tal” (2010: 308).

²⁵ Recordemos que esta relación de indiferencia entre objetos entra en escena siendo la relación de indiferencia entre las propiedades de un objeto (en el apartado sobre la Percepción): “Cada propiedad es para sí, mutuamente indiferentes, libre de la otra” (Hegel 2010: 180).

En el capítulo del Espíritu uno podría pensar que por fin se ha logrado el reconocimiento genuino pues es el terreno del “yo que es *nosotros*, y *nosotros* que es yo”. Sin embargo, es precisamente este el espacio donde la ausencia de reconocimiento se consume en la tragedia y en la violencia, es decir, donde el no-reconocimiento se expone radicalmente en la historia. En el recorrido, la conciencia se ha cargado ya unos cuantos cadáveres pero al atravesar las experiencias históricas del Espíritu saldrá habiendo presenciado masacres enteras (incluso, siendo culpable de ellas). Para no alargarme en detalles expondré sólo aquellas secciones del capítulo que más incumben a mi investigación.

Al comienzo del capítulo cuarto Hegel presenta una comunidad en armonía, una polis griega que se ordena de acuerdo a las leyes naturales y divinas. Pronto este paraíso romántico cae en la tragedia. Se trata del encuentro entre Antígona y Creonte, en el que cada cual actúa de acuerdo al deber colectivo que le corresponde y, a pesar de ello, la muerte los espera. Aunque el individuo se encuentra inmerso en una comunidad e incluso responde a un deber con dimensiones sociales, esto no implica que se consume un reconocimiento genuino. Al contrario, el no-reconocimiento se va configurando dentro de la comunidad.

Saltaré a la sección sobre el Terror, pues allí vuelven a aparecer los muertos como resultado de un no-reconocimiento. Luego de que la Ilustración forjara una razón individual capaz de juzgar por sí misma toda la realidad, entrega sus ideales a los revolucionarios. La instauración del Estado moderno, aunque se pretende incluyente, está constituida por el no-reconocimiento en su forma más radical de quitarle la vida al otro, de cortarle la cabeza. Esta observación la extrae Hegel comprendiendo el acontecimiento fundacional del Estado democrático, la Revolución Francesa. Aunque una democracia pretende reconocer a todos los ciudadanos a través de un consenso, la única manera de lograr esto es homogeneizando la población por medio de la exclusión y la muerte. Por tanto, un consenso democrático es el no-reconocimiento en el que, por un lado, un grupo, que dice ser la totalidad del pueblo, impone sus costumbres y políticas a los demás; y, por el otro, realiza esta imposición buscando un consenso, es decir, busca que el pueblo esté de acuerdo con la vanidad de este grupo, y esto gracias a medios violentos. En resumen, el Estado de derecho sólo emerge como la eliminación de la diferencia.

El último no-reconocimiento ocurre al final del Espíritu y es el que dará paso, finalmente, a una relación reconciliadora con el otro. El alma bella mira su interioridad como fuente de toda bondad y, así, asume el papel de juez de todo lo otro. Este juez considera que toda acción es egoísta, por lo que se estanca elogiando sus buenas intenciones sin nunca llegar a actuar en realidad. A sus ojos, todo hombre que actúa es un inmoral. A su vez, el hombre que actúa no reconoce al juez porque le parece que su ineptitud es más perversa, que la inacción aporta peores males que la acción. Este encuentro entre dos sujetos que no se reconocen no acabará en la tragedia (como el encuentro entre Antígona y Creonte) sino en el perdón mutuo, en el reconocimiento genuino y, por tanto, en el comienzo del proceso de duelo. El reconocimiento genuino puede darse pues ha caído la vanidad, el yo no se encuentra ya sacralizado.

Los reconocimientos fracasados o truncados se repiten a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu* en el intento por alcanzar la unidad del yo. No obstante, la conciencia sólo logrará ser lo que ella efectivamente es y comprenderse de manera adecuada si reconoce al otro; pero este objetivo (inconsciente) está en lucha con el objetivo (consciente) de la vanidad. Si bien para el individuo se hace patente la necesidad del otro, no por ello habrá de inmediato un reconocimiento genuino. Al contrario, la conciencia intenta diversos reconocimientos que buscan incluir al otro sin una entrega total, sin renunciar a su vanidad. El vanidoso podría llegar a confesar su necesidad del otro y, sin embargo, construir estrategias para tratar al otro sin socavar su orgullo y su auto-subsistencia. Si el individuo hace tal concesión al otro, siente que se pierde a sí mismo, que su definición no es consistente. En este sentido, para la conciencia vanidosa, reconocer al otro significa el peligro de diluir al yo en sus relaciones; cuando su objetivo es precisamente lo contrario: atrapar al yo en una comprensión cerrada que le permita ser el fundamento de la realidad. Como contrapuesto a la vanidad, el Saber Absoluto es el saber de que la consistencia del individuo no se logra más que en sus relaciones.

En este punto tenemos que hacer conexiones conceptuales con los apartados anteriores. La melancolía de Dios es aquella encargada de enmascarar lo finito bajo el disfraz de lo infinito, es decir, produce lo sagrado. Esto sagrado son las diversas explicaciones que la conciencia se otorga con el fin de comprenderse a sí misma y su realidad; con la particularidad de que son comprensiones fantásticas que distorsionan la realidad efectiva de la contingencia y la

intersubjetividad. Estas comprensiones pretenden hacerse pasar por absolutos, explicaciones de la totalidad de la realidad, así como pudo haber sido Dios. La vanidad surge porque la conciencia construye un falso absoluto, un falso infinito, del cual puede extraer para sí ese mismo infinito. Es decir, todas las construcciones sagradas de las que hablé en la sección (1.5) son a su vez construcciones vanidosas. Cada una de las apuestas ontológicas que presenta cada figura de la conciencia es incapaz de dar cuenta del otro. En otras palabras: esta fantasía que la conciencia considera como lo real la conduce a otorgar reconocimiento sólo a sí misma. De esta manera lo real es propiedad individual (a la manera del autismo), bien sea como lo que íntimamente quiero decir, bien sean mis deseos y pensamiento, bien sean mis construcciones teóricas y científicas, bien mi deber o mi facción política. Y a la vez que la vanidad levanta el orgullo individual, no tiene un trato amoroso con la realidad del otro pues de inmediato lo convierte en una cosa que me es indiferente, un esclavo, un cadáver o un contradictor que no tiene ninguna validez epistemológica. En breve, lo sagrado infla la vanidad de tal manera que los demás sufren la violencia del no-reconocimiento.

Lo sagrado no sólo oculta el vacío de Dios sino que también oculta al otro en tanto es diferencia y además oculta lo que yo tengo del otro en mí, su realidad efectiva en mí. El otro es oculto detrás de las exigencias vanidosas y la vanidad es producto de las construcciones sagradas. Una vez lo sagrado desaparezca no habrá nada que se interponga entre el yo y el otro. En otras palabras, una vez Cristo muere emerge la posibilidad del reconocimiento genuino del otro y, en concreto, del amor y el perdón.

2. VIOLENCIA Y MELANCOLÍA

En este segundo capítulo expondré las secciones de la *Fenomenología* en las cuales la muerte sube al escenario como un personaje fundamental. Como dice Adkins, cada una de estas presentaciones tiene una manera distinta de acercarse a la muerte. Estas secciones corresponden al comienzo del capítulo de la autoconciencia dedicada al sistema de la vida (2.1) y a la relación entre amo y esclavo (2.2); y luego, en el capítulo del espíritu, las secciones dedicadas a la eticidad (2.3) y al Terror (2.4). La primera de estas secciones pone de manifiesto la necesidad que tenemos los vivos de incluir a los muertos en nuestras vidas. Esta necesidad no es asumida en todo su peso, pues la vanidad es incapaz de reconocer al otro completamente. Las secciones de la eticidad y el Terror intentan ser más inclusivas en su reconocimiento del otro, en particular del muerto, sin embargo, dado que no han salido de su vanidad, ambas acaban en tragedia. Por tanto, en este capítulo mostraré cómo estas tres secciones son un mal intento de duelo, pues aunque intentan acoger al muerto acaban produciendo más muertos.

2.1. El cadáver insepulto

El objetivo de esta sección es mostrar cómo en la *Fenomenología* se abre la pregunta por el muerto, que seguirá dando vueltas en secciones posteriores. A su vez hay que rastrear los elementos que hacen de esta apuesta de la Autoconciencia un melancólico anhelo del infinito. Lo primero entonces será exponer la sacralización del ego y cómo la vanidad se configura a partir del deseo. Gracias a la melancolía, el sujeto construye el ideal de la autonomía con el cual se satisface en la falsa infinitud de definirse como un individuo aislado, sin embargo, el encuentro con el otro hace que la autonomía fracase y se haga patente la necesidad de reconocimiento. Luego, la supuesta unidad del individuo se desgarrará entre la inalcanzable autonomía y su miserable necesidad del otro. Al final, exploraré el tipo de relación que el individuo autónomo establece con el muerto.

Antes de que nos hallemos frente a un muerto, es necesario examinar cómo la vanidad se forma en el comienzo del capítulo de la Autoconciencia. En este capítulo Hegel utiliza la expresión “certeza de sí mismo” para denominar esto que yo he conceptualizado como

vanidad. La certeza de sí es la búsqueda del individuo por imponerse como hacedor de la realidad. Este sujeto busca separarse de toda la realidad que no sea él mismo con el fin de obtener un yo aislado y autónomo. El yo se impone como fundamento de la realidad excluyendo todo lo que él considera diferente de sí, esto es, la naturaleza y otros individuos. Según Hegel, no hay otra manera de lograr este yo autónomo sino a través de la violencia. En su *Fenomenología* nos habla de la venganza con las siguientes palabras que ilustran la construcción violenta del yo:

La venganza del enemigo es la suprema satisfacción de la individualidad lesionada (...) Ante aquel que no me trata como alguien que es un ser autónomo, yo [debo] mostrarme como esencia contra él, y suprimirlo como esencia (...) el restablecimiento de mí como esencia por la supresión de la esencia extraña (Hegel 2010:233).

El yo busca diferenciarse a través de la violencia, o, en términos hegelianos, a través de la negatividad; pero, ¿de qué busca diferenciarse? Hegel hace una compleja descripción de lo que él llama el sistema de la vida. Todo aquello que pertenece al reino de lo vivo y de lo inerte, como lo son animales y minerales, pertenece al sistema de la vida. La naturaleza es un sistema cíclico en el que todo es dependiente de todo. Por ejemplo, el cadáver de lo que una vez estuvo vivo se convertirá en materia orgánica que alimentará la vegetación.

En el sistema de la naturaleza, los “individuos” son sólo la manera en que pervive la especie. Dentro de la naturaleza, el individuo no tiene una existencia autónoma. Su existencia se entreteje en relaciones de dependencia con la naturaleza y su singularidad se pierde en el todo de la vida. El individuo, entonces, no tiene más dignidad que ser una parte ínfima de la naturaleza, una parte que no tiene ninguna relevancia para la vida. Bajo estas condiciones, el individuo no es autosuficiente sino un subordinado a lo que la naturaleza dicte sobre él, es una amalgama de relaciones de dependencia que confunden y constituyen su singularidad. Por tanto, puede decirse que el ser humano está lejos de lograr la dignidad de ser humano ya que no ha avanzado de una existencia natural a una existencia espiritual. Este avance es alcanzado en la formación de la autoconciencia, característica humana por excelencia para Hegel.

El ser humano se encuentra completamente subordinado a las fuerzas de la naturaleza. Como bien señala Adkins (2007: 79), la muerte es una de estas fuerzas naturales. La muerte es una fuerza que el humano no puede controlar, que pertenece a un ámbito completamente fuera de

su poder, la naturaleza. Esta es la primera aparición de la muerte en la *Fenomenología*, caracterizada por Hegel como negación natural de la conciencia²⁶. En este punto, la conciencia es una cosa viviente que es consciente de sí misma como una cosa viviente (Adkins 2007: 79). La muerte es la manera en que la naturaleza niega al individuo su existencia individual aún natural. Una vez muerto, el ser humano es reabsorbido por la naturaleza; es el inevitable tránsito que une nuestro cuerpo, ya convertido en materia orgánica, al sistema de la vida. El cadáver ya no es humano, no puede ser un individuo, sino que su individualidad se ha perdido en el dominio de la naturaleza.

La muerte es aquello que destruye la conciencia, antes que desarrollarla ¿Cómo, entonces, puede la conciencia desarrollarse si su destrucción es inevitable? Para Adkins (2007: 79), la relación con la muerte no puede seguir siendo una relación con una fuerza externa e incontrolable. La conciencia debe, por tanto, hacer suya esta fuerza. Este proceso de internalización es lo que Adkins (2007: 78) denomina el proceso de duelo que está en juego a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*. Por ello, la conciencia debe hacer frente a la muerte, pero no lo logrará de manera eficaz en tanto conciencia individual; hace falta que se comprenda como conciencia colectiva o espíritu. Para llegar a esto hace falta un largo trecho, por ahora volvamos a la formación de la autoconciencia.

La vanidad surge porque el individuo humano persigue una existencia autónoma, libre de sus relaciones con la naturaleza. El individuo no logrará su autonomía mientras esté sumergido en el sistema de la vida. Por tanto, tiene que separarse de la naturaleza. En otras palabras, el individuo trastoca su relación con la naturaleza al subordinarla a él mismo. Toda la vida se encuentra a disposición de este sujeto solitario y aislado. Este individuo autoconsciente es caracterizado por Hegel como deseo. “La autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo a esto otro que se le presenta como vida autónoma: es deseo” (Hegel 2010: 253). El deseo permite a este individuo convertir todo lo otro en partes de sí mismo. Es decir, la naturaleza, que en un primer momento se oponía a la existencia del individuo e incluso lo anulaba, ahora es una extensión de la individualidad. Los frutos y los animales son alimento para el individuo, las

²⁶ Hegel escribe: “así como la vida es la posición natural de la conciencia, la autonomía sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la vida, la negación sin la autonomía, la cual, por tanto, se queda sin el significado de reconocimiento que estaba exigiendo” (2010: 263).

tierras son su propiedad, las piedras sus armas. De esta manera, no hay obstáculo para que el hombre tenga toda la realidad subordinada a él.

Por supuesto, la negación del mundo natural nos hace más humanos (Solomon 1983: 435), sin embargo, esta negación nos es presentada como el deseo que simplemente consume. El deseo es, por ahora, el afán insaciable de consumir, devorar, aniquilar al objeto que tengo enfrente. De esta manera, el objeto ya no tiene una existencia auto-subsistente, sino que es totalmente dependiente del sujeto. Todo objeto tiene una existencia subordinada a los caprichos del individuo. Si el objeto tiene existencia en la medida en que satisface las necesidades del sujeto, por tanto, toda diferencia es transformada en identidad (Kain 2005: 45). La vanidad es aquí configurada como un yo que somete toda la realidad para su satisfacción. Se puede decir, en la terminología desarrollada en el primer capítulo, que el ego se sacraliza negando todo lo otro a través del deseo. El individuo tiene la infinita capacidad de determinar qué es real de acuerdo a aquello que complazca sus necesidades.

En un primer momento, no hay obstáculo alguno para la satisfacción de la autoconsciencia. Ella puede utilizar lo que desee, deleitarse en lo que guste, aniquilar lo que le plazca, pues toda la realidad se encuentra compuesta por objetos dispuestos para su placer. El individuo es así infinito. Pero este infinito se detiene cuando aparece otro individuo: “un individuo entra en escena frente a otro individuo” (Hegel 2010: 261). Todos los objetos están completamente a disposición de la autoconsciencia, hasta que aparecen otras autoconsciencias (Kain 2005: 39). El individuo pierde su independencia y su sentido de omnipotencia por la intrusión de otro individuo (Solomon 1983: 446). La aparición de otras personas hace tambalear la sacralización del ego, tiembla el falso infinito pero sin destruirse, al contrario, es replanteado. El deseo ya no tiene todo a su disposición, pues encuentra que el otro individuo ejerce resistencia a cumplir sus caprichos. Incluso que aquello que desea es también deseado por otro. De hecho, este otro individuo busca someter al primer individuo a sus caprichos, tratarlo como un objeto.

Para el individuo vanidoso, la alteridad es un estorbo para su satisfacción. El individuo no puede afirmarse a sí mismo como infinito si otro individuo busca también posicionarse como la realidad suprema. Por tanto, si el individuo quiere proclamarse como individuo autónomo, tiene que vencer al otro en un combate a muerte (Solomon 1983: 450).

La autonomía, entendida como autodeterminación, es el ideal que el individuo busca alcanzar. En este sentido, la autonomía es la fantasía que el sujeto construye para satisfacer su deseo melancólico de infinito. Un ideal que empuja al sujeto cada vez más lejos, más profundo, en la exploración de su yo en tanto yo. El sujeto sacraliza la autonomía pues piensa que en la persecución de este ideal encontrará plenitud y validez para su existencia. La autonomía, por tanto, es la fantasía que otorga realidad al individuo, sin embargo, esto implica necesariamente la violencia contra el otro.

El yo autónomo busca imponerse como única fuente de la realidad; en consecuencia, el otro debe morir ya que es un obstáculo para extender mi vanidad a gusto (Shklar 1976: 59). Se levanta así el combate a muerte. “Cada uno va por la muerte del otro” (Hegel 2010: 261) en nombre de su autonomía, de su vanidad. Luego del combate encontraremos, como es de esperar, un vencedor y un vencido. Este último, una conciencia que ha perdido su estatus de conciencia para convertirse en cadáver, es reabsorbido por el sistema de la vida (Adkins 2007: 81). El perdedor vuelve a ser parte de la naturaleza. Por otro lado, el vencedor, un yo que no encuentra ya más obstáculos para extender sus caprichos, puede afirmarse, en la soledad de su victoria, como un individuo real.

Buscando realizar su autonomía, el individuo ha matado al otro. Su soledad le hace patente su victoria pues ahora puede proclamarse, sin que nadie lo contradiga, como el más prestigioso, respetado y honorable ser humano. Es la afirmación del individuo con la que ha probado no depender de nada ni de nadie; siendo entonces auto-subsistente, puede decir: “soy simplemente lo que yo digo que soy, no dependo de otro, ni siquiera me importa el otro” (Kain 2005: 46-47). La muerte del otro permite que la autonomía satisfaga su vanidad básica, pues se ha alcanzado la identidad del yo consigo mismo²⁷.

Sin embargo, Hegel señala que la violencia que ha salido victoriosa es, a la vez, un fracaso estruendoso. Una vez muerto el otro, ¿quién otorgará reconocimiento al individuo? Si el vanidoso busca prestigio y honor, ¿quién le dará estos títulos de los que depende su existencia?

²⁷ La vanidad de la Autoconsciencia es descrita por Hegel como una tautología que fracasa en su objetivo sin la participación real del otro: “La autoconsciencia no es más que la tautología sin movimiento del «yo soy yo». En tanto que, a sus ojos, la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, ella no es autoconsciencia” (Hegel 2010: 247).

Hegel escribe entonces que “la autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia” (2010: 253). Es decir que ningún individuo puede darse existencia a sí mismo, como pretende el ideal de la autonomía. Con este argumento Hegel señala que el contenido real de la identidad individual proviene de los otros. Uno logra la conciencia de sí mismo, esto es, su autoconciencia, gracias a la existencia de otros en tanto otros (Solomon 1983: 438). El individuo no es la unidad dada que funciona como punto de partida para conocer toda la realidad; al contrario, el yo es una construcción de las dinámicas sociales y de las interacciones con otros individuos. Por tanto, el reconocimiento del otro es fundamental para la formación del individuo.

Puesto que el yo no puede existir sin el otro, ¿qué le sucede al individuo que ha matado al otro? Su victoria es una profunda soledad insatisfecha. Si su objetivo es ser reconocido en tanto individuo, la muerte del otro implica que no llegará a ser reconocido. Lo único que ha logrado es la identidad “yo soy yo”, la cual no tiene ningún contenido real. Se trata de una tautología vacía. Puede que el individuo se explore a sí mismo, pero en las profundidades de su interioridad no encontrará más que un enorme vacío. Sin el otro, el yo no encontrará nada en sí mismo que le sea esencial. Esta búsqueda puede entenderse como el esfuerzo infinito por el cual el yo intenta buscar algo en su interior que le otorgue identidad. Esto es una búsqueda sin término pues el yo no puede definir por sí mismo su propia identidad. Por supuesto, el sujeto que logra la autonomía alcanza el infinito, pero es un infinito que se muestra falso una vez el individuo se percata que permanecerá insatisfecho buscando algo que no encontrará jamás, esto es, su identidad en tanto autonomía. Esto ocurre porque el yo, aislado de sus relaciones con los otros, no tiene ningún contenido real a partir del cual forjar su identidad.

La victoria de la autonomía no sólo es la insatisfacción por la eterna búsqueda de la identidad, es también un desgarramiento. Si bien el ideal de la autonomía persigue la unidad del individuo consigo mismo, el resultado es un yo escindido en dos. Si nuestra esencia depende del otro, matarlo implica también negarnos a nosotros mismos. Siguiendo a Kain (2005: 43), si mi realidad depende del reconocimiento de otro, y consideramos que ese otro es nadie, una nada inesencial, ¿cuán importantes, significativos o reales puede hacernos su reconocimiento? Para este comentarista, mientras más significativo y real consideramos al otro, más real es el reconocimiento que el otro puede darnos. Es evidente, entonces, que matando al otro lo

hemos convertido en una nada inesencial. El cadáver, que es una cosa más de la naturaleza, no puede reconocerme. Si el otro muerto no puede otorgarme ningún reconocimiento, yo mismo rebajaré mi existencia a algo inesencial por haberlo matado²⁸.

Por consiguiente, la existencia del individuo vencedor no tiene ningún valor ya que no ha logrado su objetivo de ser reconocido. De hecho, no hay manera de que sea considerado como individuo sin el reconocimiento de otro. A pesar de todo esto, este sujeto mantiene como ideal su autonomía. En esta situación podemos comprender cómo el yo se divide en dos. Por un lado, el ideal sacralizado de la autonomía que lo empuja a un falso infinito bajo la promesa de una existencia individual plena; por el otro, la condición miserable e insatisfecha de nunca ser capaz de constituirse a sí mismo como una unidad individual.

La muerte del otro hace patente, quizá demasiado tarde, la necesidad del otro. La única manera en que el yo puede lograr su unidad es que se reconozca en un “nosotros”, sin embargo, la muerte imposibilita tal comunión. La posibilidad de una humanidad reunida en un “nosotros” está perdida (Shklar 1976: 28). El cadáver pone de frente al sujeto vencedor su necesidad de un nosotros, pues es la única manera de ser reconocido como individuo.

Mientras el otro estuvo vivo, la verdad de la necesidad del otro se mantuvo oculta. El objetivo consciente fue la autonomía, sin embargo, el gran tamaño de esta vanidad escondió la realidad del otro. La vanidad piensa de acuerdo a la siguiente lógica: si el otro no hace falta para satisfacer mis exigencias de autonomía y expansión individual, entonces, aniquilarlo no significaría nada para mí. Esta afirmación anterior sería cierta si el yo pudiese sostenerse a sí mismo, aislado de las relaciones con los demás. Sin embargo, la realidad del otro se hace patente cuando éste ya ha perdido la vida. Una vez muerto, la ausencia del otro se impone también como ausencia de mí mismo. La muerte del otro, en resumen, revela que no podemos ser autoconscientes a menos que seamos reconocidos (Solomon 1983: 438).

¿Qué hará entonces el individuo que ha quedado vivo? ¿Qué puede hacer con el muerto? Habrá quien suponga que, puesto que ha descubierto un sentido de humanidad, el vencedor se

²⁸ En palabras de Hegel, la autoconsciencia “primero, tiene que enderezarse a cancelar a la otra esencia autónoma, para así llegar a estar cierta de sí como esencia; con lo que, segundo, a lo que se endereza es a cancelarse a sí misma, pues esto otro es ella misma” (2010: 257-259).

dispone a hacer la memoria y el duelo del muerto. Sin embargo, aunque este individuo ha descubierto su necesidad del otro, no por ello se entregará completamente al otro. Aún sostiene su ideal de autonomía, y, aunque este ideal sagrado ha producido la muerte del otro, el individuo no está dispuesto a abandonarlo sino que sabe que debe reformularlo. No puede comprenderse ya como un sujeto que subordina toda la realidad a sus deseos y aniquila así todo lo otro. De alguna manera, necesita ser reconocido pero sin renunciar a su autonomía. Sabe que necesita del otro pero de ninguna manera abandonará su vanidad. Por tanto, el individuo autónomo necesita ser reconocido por un esclavo.

¿Y el muerto? Puesto que ya no es de provecho, el cadáver no merece ningún reconocimiento en la memoria. Hay que seguir adelante en el intento por realizar el ideal de la autonomía. Considerar a los muertos significa mirar al pasado, lo cual estorba en la consecución de este objetivo. El individuo autónomo deja atrás al muerto, continúa con su esfuerzo por afirmarse a sí mismo. No es difícil encontrar relación entre esta conclusión y la ambición del progreso por construir un futuro lleno de las maravillas de la ciencia y la economía.

De esta manera cruel se deja una pregunta abierta para el resto de la *Fenomenología*, ¿qué hacemos con los muertos? La primera respuesta es la indiferencia. El cadáver es un objeto más que vuelve a la naturaleza. Yo no tengo ninguna relación con él. La autoconsciencia sigue su camino en la búsqueda de la autonomía, pero ha dejado atrás un cadáver insepulto.

2.2. La unión bajo la amenaza de muerte

El objetivo de esta sección es explorar la relación entre el amo y el esclavo con miras a mostrar cómo se replantea la vanidad y el no-reconocimiento. En la sección anterior, el no-reconocimiento del otro posibilita el surgimiento del individuo, con el resultado de matar al otro. Ahora, una vez el ego descubre su necesidad de relacionarse con el otro, el no-reconocimiento exige mantener con vida al otro. Principalmente, me ocupo aquí de exponer qué transformaciones ha sufrido nuestra relación con la muerte. La muerte es, por un lado, la condición necesaria para entablar una relación de dominación y, por el otro, la posibilidad de un reconocimiento genuino, pues permite negarse a sí mismo para ver al otro.

El reino del yo sólo se puede extender con la violencia, esto es, la negación de todo lo otro para afirmarse a sí mismo, sin embargo, esta violencia acaba atacando la propia identidad del

yo. La búsqueda de la autonomía ha entablado un combate entre dos sujetos que buscan afirmar su individualidad a toda costa. Cada uno tiene que mostrarse superior frente al otro y para ello debe arriesgar su vida. Con la muerte de uno, el vencedor cree haber logrado su existencia autónoma, pero pronto su victoria se convierte en fracaso, pues sin el reconocimiento del otro no puede llegar a ser un individuo. La verdad que descubre, ante el cadáver del otro, es que el individuo es la encrucijada de las relaciones con otros individuos. Esta verdad no hace que el individuo renuncie a su vanidad, lo cual significaría un genuino reconocimiento del otro; al contrario, si el otro es necesario, sólo es necesario en la medida en que satisfaga mis exigencias individuales.

El cadáver no le interesa a este sujeto que persigue su autonomía. El vencedor necesita de otro sujeto que luche contra él, pero esta vez el combate no acabará con la muerte de alguno de los dos. Sabe que si el otro muere, su individualidad no podrá ser afirmada a través del reconocimiento. Necesita, por tanto, que el derrotado se mantenga con vida. El vencido es caracterizado como aquel que, durante el combate, temió por su vida y fue incapaz de arriesgarse para imponerse sobre el otro. El sujeto victorioso es aquel que, con su valor en el combate, ha demostrado su superioridad. Con esto hemos presenciado cómo se configura la relación entre el señorío y la servidumbre. A sus ojos, la superioridad del amo es su independencia, su autonomía. El amo, dado que ha arriesgado su vida, no depende del sistema de la naturaleza. Su independencia es la posibilidad de definirse a sí mismo tal cual lo desee; en cambio, el esclavo es definido por el criterio del otro que reconoce como superior (Solomon 1983: 446).

En la relación entre el amo y el esclavo existe un reconocimiento truncado. El amo es reconocido como un ser humano independiente, pero el esclavo es tratado como un objeto más a disposición del amo. Gracias a la muerte del otro, el amo ha llegado a la conclusión de su necesidad por el otro, pero asume esta verdad de manera unilateral. Para él, el otro no puede existir en tanto otro, pues si reconoce la humanidad y la independencia del otro, su propia autonomía estaría en peligro. El otro sólo merece vivir en la medida en que satisface mis deseos; por tanto, es convertido en un, llamémoslo así, objeto autoconsciente. Su diferencia es anulada ya que se busca controlarlo, usarlo, dominarlo. El esclavo elimina sus propios deseos para trabajar en orden a satisfacer los deseos del amo. La esencia del esclavo, por tanto, son las

órdenes que debe cumplir para su señor, son los deseos que no son suyos. En otras palabras, el otro (esclavo) es una extensión del yo (amo). En este sentido, el reconocimiento que está en juego en la relación está truncado, pues la alteridad no surge en su diferencia.

Hay que concluir que la búsqueda de la independencia del individuo es un no-reconocimiento. Esto es así porque la autonomía, que continúa sacralizada, es capaz de reconocer al otro sólo en tanto objeto de uso. El esclavo merece vivir sólo en la medida en que su vida gire en torno a mi vanidad y mis caprichos.

El amo mantiene firme la sacralización del ego. Para él, el yo sólo puede existir siendo independiente, es decir, adquiriendo la capacidad de constituirse a sí mismo. La autonomía es el ideal que otorga existencia al individuo. Este ideal se realiza negando todo lo otro para poder así afirmarse a sí mismo. No obstante, la negación más radical –la muerte– no es una opción. Así que el otro debe mantenerse vivo para poder ser negado una y otra vez en su esclavitud (Kain 2005: 46). Cada vez que el amo grita una orden al esclavo, está negando a este otro la posibilidad de satisfacer sus propios deseos. Cada vez que el amo degusta los servicios que el esclavo le ofrece, está disfrutando de su autonomía.

Desde el punto de vista del amo, la independencia es entendida como la satisfacción del deseo en el consumo de los productos que el esclavo ha hecho para él. Bajo esta premisa, el amo se convierte en un vago satisfecho, ya que recibe satisfacción sin esfuerzo alguno. El problema, bien señalado por Solomon (1983: 452), es que ésta satisfacción no satisface. El consumo inmediato de placeres y productos lleva al amo a buscar cada vez más extravagantes satisfacciones. Para el amo, que es un holgazán que devora y devora, cualquier nueva satisfacción será una futilidad. El deseo no busca ser satisfecho sino prolongado, repetido hasta el infinito, y, por tanto, la búsqueda de independencia ha caído de nuevo en una insatisfacción permanente.

En cambio, el esclavo, gracias al servicio y al trabajo dedicado al amo, ha formado una autodisciplina. El trabajo exige que el deseo sea controlado. Si uno desea una determinada cosa, debe concentrarse para hacerla por medio del trabajo y esto conlleva también ignorar otros deseos que solicitan satisfacción. El deseo, entonces, tiene que esperar hasta el final del proceso de labor (Adkins 2007: 48). Con la autodisciplina, el esclavo va descubriendo el

sentido de su independencia. En un primer momento dependió de la naturaleza pues temió por su vida en el combate, pero ahora descubre que la naturaleza es transformada en sus manos. El esclavo, por tanto, controla en cierta medida el deseo y la naturaleza al subordinarlos a los fines de su autoconsciencia.

El amo, por su parte, descubrirá que su independencia es una mascarada. Aquel que se proclama superior no estaría vivo sin los placeres que le prodiga el esclavo. El amo es completamente dependiente del esclavo. Con esto podemos ver cómo la conciencia que persigue la independencia también se encuentra dividida en dos. Por un lado, una inalcanzable independencia; un ideal que una vez cree haberlo alcanzado descubre su condición de dependencia de manera incesante. Por otro lado, el amo se encuentra en esta situación no deseada, incluso agobiante para su orgullo. Su realidad efectiva no es el ideal que ha anhelado sino lo opuesto, la dependencia. A pesar de que persiguiendo el ideal de su independencia el individuo ha logrado lo opuesto, no por ello abandona su anhelo. El anhelo por la independencia dará paso a las siguientes formas de la autoconsciencia, escepticismo y estoicismo, de las cuales no me ocuparé. Baste decir que esta continuidad del anhelo es la insistencia de la melancolía.

Por último me ocuparé de examinar qué significa la muerte en la relación entre el amo y el esclavo. Con la muerte del otro se ha descubierto la necesidad de reconocimiento para ser determinado como individuo. Puesto que el amo descubre que un cadáver sería inútil para sus fines, el poder de la muerte no puede ser llevado hasta sus últimas consecuencias: el asesinato. El amo utiliza la amenaza de muerte para entablar una relación de reconocimiento unilateral con el esclavo, pero no puede cumplir su amenaza. El sometido pasa sus días temblando de miedo pues en cualquier momento, si no obedece correctamente las órdenes, puede perder su vida. Con la amenaza de muerte, el amo fuerza al esclavo a reconocerlo, a que trabaje para él (Solomon 1983: 455). La muerte continúa siendo la negación natural de la conciencia, pero el amo es capaz de utilizar este poder extraño para sus propios fines (Adkins 2007: 82).

El miedo a la muerte es lo que mantiene esta relación, pues mientras el amo profiere la amenaza, el esclavo prefiere conservar su vida. Con esta relación, Adkins (2007: 83) señala un desarrollo en el concepto de muerte, pues la muerte surge como una condición necesaria para

la relación entre dos autoconsciencias. Por supuesto, el amo no es un instrumento de muerte, es decir, no puede convertir el poder negativo de la muerte en su propio poder, porque esto implicaría matar al otro y, por tanto, perder el reconocimiento que busca. La muerte continúa siendo un poder de la naturaleza, un fin inevitable; lo que hace el amo es blandir este poder frente a la cara del esclavo, sin nunca consumarlo. El amo no puede utilizar la muerte, sólo puede amenazar de muerte.

Aunque la amenaza de muerte mantiene sometido al esclavo, Hegel advierte que “el temor al señor es el comienzo de la sabiduría” (2010: 269). Kain (2005: 48) señala que el esclavo no es un valiente que derrocará violentamente al amo para lograr su libertad. Para Hegel, el esclavo se desarrolla interiormente más que el amo. El miedo a la muerte permite este despliegue de la interioridad, que ya no es una interioridad completamente vacía sino una en la cual se comienza a vislumbrar el otro. El esclavo presenta un nuevo significado de la independencia al entenderla como ser-para-sí a través del ser-para-otro (Kain 2005: 48). Es decir, con esta figura vislumbramos la posibilidad de una relación de reconocimiento mutuo genuino, pues el esclavo comienza a descubrirse a sí mismo una vez que, habiéndose negado sus propios deseos y renunciado a su vanidad, se vuelca sobre el otro.

2.3. Antígona: la ley y el mártir

En las primeras dos secciones de este segundo capítulo he presentado porqué el muerto es indiferente para el individuo que se define vanidosamente por su autonomía. Para el individuo que busca sólo la satisfacción de sus deseos egoístas, que persigue comprenderse a través de la exclusión de todo otro, el muerto es un objeto más del mundo. Hegel presenta un nuevo giro en la relación del vivo con el muerto en el capítulo del Espíritu, bajo los subtítulos de “*Eticidad*” y “*El saber humano y el saber divino*”. En estas páginas encontramos la lectura hegeliana del mundo griego antiguo a través de una interpretación de la obra de Sófocles, *Antígona*. La relación con el muerto se presenta como una responsabilidad que tiene la familia de realizar los ritos fúnebres. El muerto no es ya un objeto más del mundo, sino un miembro de mi familia, que, por lo tanto, hace parte de la propia esencia. La conclusión será que el duelo que realiza Antígona es inefectivo por su condición de mártir.

2.3.1. La división de la comunidad.

Dado que mi objetivo es rastrear el desarrollo de las relaciones entre vivos y muertos, he dado un enorme salto del capítulo de la autoconciencia al capítulo del espíritu. Este salto se comprende como el paso de la conciencia entendida como experiencia individual al espíritu comprendido como experiencia colectiva. Ya no estamos tratando con un individuo autónomo (yo=yo), sino con individuos que se definen por sus relaciones sociales. Incluso, y esta es la apuesta radical de Hegel, la realidad está configurada no por individuos, sino por pueblos. Si el individuo no puede existir de manera aislada, necesita subsistir al interior de una comunidad concreta, pues relacionándose con los demás encuentra su propia coherencia, su identidad²⁹. El individuo ha fracasado en su intento de comprenderse a sí mismo como unidad; objetivo que tampoco logra comprendiéndose a sí mismo como un ser racional que entiende la realidad objetiva como siendo igualmente racional. Con la entrada del espíritu, el deseo de unidad ya no pertenece al individuo sino a la comunidad. Por eso, este capítulo de la *Fenomenología* nos presenta comunidades en la historia (occidental) que buscan comprenderse como unidad; un pueblo unificado bajo una comprensión que ha elaborado de sí mismo.

La unidad del pueblo griego antiguo es el orden producto de la ley. La ley es la racionalidad que rige las acciones de los miembros de la comunidad; este orden ha emergido, a partir de la lucha entre el siervo y el amo, como un orden simbólico y cultural que media las relaciones humanas. En este sentido, la ley es el elemento que otorga existencia a la comunidad y, en la misma medida, a los individuos. Por tanto, la ley es el elemento sagrado que funciona como un falso infinito. Me permito llamarlo “falso infinito” porque siendo la ley un constructo artificial de la comunidad, no obstante, la comunidad no lo entiende como tal sino como un orden eterno. La humanidad tendrá que esperar hasta la modernidad para comprender que su realidad es fabricada por ella misma.

Para el mundo griego, la ley es la esencia impersonal e intocable de acuerdo a la cual se rige la comunidad. Por “orden intocable” quiero decir que los ciudadanos no pueden dudar ni

²⁹ Hegel lo pone en estas palabras: “En cuanto substancia efectivamente real, es un pueblo, en cuanto conciencia efectivamente real, es ciudadano del pueblo. Esta conciencia tiene su esencia en el espíritu simple, y la certeza de sí misma, la tiene en la realidad efectiva de ese espíritu, en el pueblo entero, e inmediatamente en él tiene su verdad; esto es, no en algo que no sea efectivo, sino en un espíritu que existe y tiene vigencia” (2010: 529).

cuestionar el orden dictado por la ley³⁰. La polis griega no es igual que la sociedad moderna, es decir, su ordenamiento no es susceptible de cambio a través de la reflexión individual de sus miembros. El orden eterno de la comunidad griega no permite que nadie haga lo que dicten sus caprichos individuales. Al contrario, las leyes asignan a cada miembro de la comunidad qué tarea tiene que cumplir al interior de la misma (Pinkard 1996: 138). Siendo así, el individuo no tiene la agobiante preocupación de preguntarse cuál es la manera correcta de guiar su vida pues las diferentes instituciones le asignan su deber. Este deber es incuestionable ya que es herencia de un orden tradicional que se asume como eterno. Precisamente a esto responde el concepto de lo sagrado, un orden eterno e incuestionable al cual la comunidad debe su existencia y unidad.

A su vez, la ley se comprende de dos maneras. La primera es la ley no escrita, es decir, las inveteradas costumbres dictadas por la tradición. La segunda es la ley escrita, que corresponde a los decretos y mandatos que el gobierno promulga. Hegel entiende la primera bajo el nombre de “ley divina” y la segunda bajo el nombre de “ley humana”. Por un lado, la ley divina rige la familia y de ella se encarga la mujer; por el otro lado, la ley humana rige la comunidad y de ella se encarga el gobierno. Por tanto, familia y gobierno son las dos instituciones sagradas que consolidan el pueblo griego. Cada una de estas dos instituciones promueve igualmente el orden de la polis, de la comunidad entera. La ley humana y la ley divina no son leyes excluyentes, sino que se complementan en un equilibrio proporcional (Hegel 2010: 542). La armonía entre ambas leyes se da porque ni el Estado puede existir sin la familia, ni la familia puede existir sin el Estado. La familia, por su parte, se encarga de criar a aquellos que serán los ciudadanos para que deliberen las decisiones políticas y aquellos que serán soldados para defender al Estado. El Estado, a su vez, se encarga de proteger a las familias con buenas leyes y con la guerra (Kain 2005: 145).

Para Hegel, la unidad armónica de la comunidad griega es una fachada. La verdadera estructura de la polis es trágica. Para mostrar esto Hegel, interpreta la historia de *Antígona* como el conflicto entre la ley humana y la ley divina.

³⁰ Hegel anota al respecto: “En tanto conciencia ética, es la orientación pura y simple hacia la esencialidad ética, o hacia el deber. No hay en ella nada de arbitrario, ni tampoco ninguna lucha ni indecisión al renunciar a legislar o a examinar leyes, sino que, a sus ojos, la esencialidad ética es lo inmediato, lo que no vacila ni tiene contradicción alguna” (2010: 548).

Hay que tener presente la literatura para leer a Hegel, así que en este párrafo resumiré la tragedia escrita por Sófocles. Los dos hermanos de Antígona se encontraban luchando por el trono de Tebas, tiempo después de que Edipo, su padre y legítimo gobernante, muriera. Durante el combate, ambos hermanos –Eteocles y Polinices– mueren uno a mano del otro. El nuevo gobernante de la ciudad –Creonte, tío de Antígona– decreta que el cuerpo de Eteocles sea honrado como héroe de la patria, mientras que el cadáver de Polinices debe permanecer sin entierro para que sea devorado por perros y aves de rapiña. La palabra de Creonte es la ley humana que prohíbe enterrar al traidor, Polinices, quien atacó la ciudad. En cambio, el deber de Antígona, puesto que ella obedece la ley divina, es enterrar a su hermano. Cumpliendo así su deber, Antígona es condenada a morir encerrada en una gruta. El prometido de Antígona e hijo de Creonte –Hemón– se suicida al contemplar el cadáver de su amada. A su vez, la esposa de Creonte –Eurídice– se quita la vida al enterarse de la noticia de la muerte de su hijo. Al final encontramos que Creonte ha cumplido su deber como gobernante de Tebas, ha hecho respetar la ley humana, pero su victoria es la muerte de todos sus seres queridos.

Vale recordar que ya no estamos tratando con individuos que buscan su identidad aislándose de sus relaciones con los demás, ahora los individuos reconocen estar inmersos en una cultura. La identidad del individuo ahora es buscada en sus relaciones sociales. De esta manera, las instituciones de la polis son las encargadas de asignar a cada ciudadano el deber o la tarea que este asume como su identidad³¹. El deber de la mujer la define como la encargada del hogar y la familia; el deber del hombre lo define como el encargado del gobierno y las buenas leyes³². Si cada uno –mujer y hombre– cumple con el deber que las leyes le han asignado, entonces, la comunidad tendrá una vida saludable y armónica.

El cumplimiento de las leyes, humana y divina, no sólo implica la unidad de la comunidad, también del individuo (Kain 2005: 146). Si sigo la ley, esto me permite ser uno con la comunidad, pues obedezco sus tradiciones, costumbres y maneras correctas de actuar que han sido institucionalizadas. Podría decirse que no me guío por mi razón personal, sino por la razón colectiva o tradición, que es la experiencia histórica de un pueblo. En el caso de la polis,

³¹ Hegel escribe: “el espíritu ético es la unidad inmediata de la substancia con la autoconsciencia” (2010: 542).

³² No hay vacilación en aceptar el deber que asigna también su identidad: “la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer; y está decidida a pertenecer a una ley, sea la divina o la humana” (2010: 548).

igual que en cualquier pueblo clásico, la tradición es representada no como un producto humano sino como un orden forjado por los dioses. En resumen, si hago lo correcto (que un orden eterno ha definido como una ley), entonces mantengo la armonía de la comunidad. ¿Qué sucede, entonces, con esta unidad en la lectura hegeliana de *Antígona*? La respuesta es de esperar: se desgarran.

Tanto para Creonte como para Antígona no hay nada más importante que cumplir su deber. El deber de Creonte, siendo el gobernante de Tebas, es proteger el orden de la ciudad. El amor por su patria subordina todas sus decisiones y emociones a la defensa de la ley humana. Al comienzo de la obra, Creonte expone sus razones a los viejos de la ciudad:

CREONTE.—Todo aquel que considera a un amigo más importante que a la propia patria, a ese no lo tengo en cuenta en parte alguna (...) ni haría jamás amigo personal mío a un enemigo de la ciudad, consciente de esto: de que ella es la que nos salva, y de que navegando en cubierta de ella, avanzando derecha sin inclinarse ni a un lado ni a otro, es como conseguimos los amigos. Estas y no otras son las normas con que voy a acrecentar yo el poder de la ciudad (Sófocles 2004: 531).

Estas son las premisas para prohibir el entierro de Polinices. Es notable, además, que Creonte nombra la ciudad como si fuese *una* nave en la que viajan todos los miembros de la comunidad, resguardados del peligro de las aguas. En otras palabras, si la entidad sacralizada se salva, nos salvamos todos. Por tanto, fortalecer la ley humana es fortalecer la patria que nos salva. Si alguien no sigue los decretos del gobierno, entonces pone en peligro la unidad de la comunidad y debe ser considerado un enemigo. Por estas razones, Creonte asume estar haciendo lo correcto y entiende que sus decisiones son universales, es decir, válidas y buenas para todos los miembros de la comunidad que gobierna. En consecuencia a su obediencia a la ley humana, Creonte prohíbe el entierro de los traidores —como Polinices—, pues amenazan la seguridad de la patria. Para Creonte, esto es justicia.

Por su parte, Antígona es fiel a la ley divina. Para ella es un deber enterrar a su hermano, no importa que pierda la vida por dicho acto, pues logrará el afecto de sus seres queridos y de los dioses familiares. Por tanto, el cumplimiento del deber de Antígona es el desacato de la ley humana. Antígona responde con las siguientes palabras cuando Creonte le acusa por desobedecer la ley humana:

ANTÍGONA.—Es que no fue Zeus, en absoluto, quien dio esta orden, ni tampoco la Justicia aquella que es convecina de los dioses del mundo subterráneo. No, no fijaron ellos entre los hombres estas leyes. Tampoco suponía que esas tus proclamas tuvieran tal fuerza que tú, un simple mortal, pudieras rebasar con ellas las leyes de los dioses, anteriores a todo escrito e inmutables. Pues esas leyes divinas no están vigentes, ni por lo más remoto, solo desde hoy ni desde ayer, sino permanentemente y en toda ocasión, y no hay quién sepa en qué fecha aparecieron (Sófocles 2004: 539).

Para Antígona, la ley del gobierno, que Creonte supone universal, es el capricho de un simple mortal (Kain 2005: 146). El decreto de prohibir el entierro de alguien, no importa quién sea, es delito frente a la ley divina. El mandato de la ley divina es que Antígona debe hacer los ritos fúnebres a su hermano. Para ella, Polinices no es un traidor, es ante todo su hermano, por el cual debe responder para obedecer a una entidad sagrada, no por amor.

Con este encuentro entre Creonte y Antígona, Hegel quiere mostrar cómo la relación entre dos instituciones —la familia y el Estado— no es complementaria y armónica, sino conflictiva y trágica. La supuesta unidad que debía lograr el cumplimiento del deber —sacralizado como una instancia a la que no cabe duda obedecer— acaba siendo un desgarramiento. La ley humana, por su parte, se opone a la ley divina, pues aquello que es justo para Antígona es un crimen para Creonte. Asimismo, la ley divina acusa a Creonte de cometer un acto vil e inhumano. Así, la familia y el Estado acaban siendo dos instituciones que se contraponen y buscan eliminar la legitimidad de la otra. Las instituciones, creadas para asegurar la convivencia, no permiten esta armonía al interior de la comunidad, al contrario, posibilitan la destrucción de la misma³³. La comunidad se encuentra desgarrada porque en su interior hay dos tipos de justicia, dos ideales de comunidad distintos y en lucha. Solomon (1983: 549) anota que este conflicto de dos sociedades al interior de una es el comienzo de una guerra civil.

2.3.2. La división del individuo.

Aunque el espíritu es la primacía ontológica de la comunidad sobre el individuo, este surgimiento de la comunidad no implica necesariamente un reconocimiento genuino. Creonte y

³³ Hegel lo escribe en estos términos “El movimiento de las potencias éticas una contra otra, y de las individualidades que las ponen en vida y acción, sólo alcanzaba su verdadero final en el hecho de que ambos lados hacen la experiencia del mismo hundimiento (...) Tal es su ser desprovisto de sí-mismo: en el acto ellas están como esencias por sí mismas, pero son algo diverso que contradice la unidad del sí-mismo y constituye su carencia de derecho y necesario hundimiento” (2010: 556).

Antígona no se rigen por caprichos individuales, sino por sus deberes para con el colectivo, pero no por ello podemos decir que logren escapar de la vanidad ¿Cómo la referencia al otro puede en realidad ser una referencia tautológica? Me centraré principalmente en la figura de Antígona para desarrollar esta idea. Antígona busca reconocer al otro, en particular a su hermano muerto. Sin embargo este reconocimiento está mediado por un elemento sagrado.

Antígona tiene fija la mirada en el deber que le impone la ley sagrada, la cual consiste en la veneración de los muertos y esto le impide reconocer la posición de Creonte. Para ella, la posición del gobernante es completamente falsa e injusta, puesto que lo único que ella reconoce es su propia verdad, su sagrada ley divina. El otro ya no es un obstáculo para satisfacer mi placer, sino un impedimento para cumplir mi deber. Si mi deber es tan imperativo como el de Antígona, quien está dispuesta a morir por obedecer la ley divina, entonces aquel otro que me impide cumplir mi deber es un ser irrelevante e inesencial. Puede que el otro esté cumpliendo también su deber, como es el caso de Creonte, pero tengo que ignorar su posición e incluso acusarla de injusta pues impide mi justicia. Igualmente pasa del lado opuesto: la búsqueda de Creonte por cumplir su deber implica no sólo anular el deber de Antígona, sino a la misma Antígona.

Este movimiento es paralelo a la expansión del yo a través del deseo. El deber de cada uno busca universalizarse, de tal manera que cada ley –humana y divina– no tenga límites en su jurisdicción. Cuando la otra ley se interpone en el avance de esta expansión, hay que eliminar su legitimidad, pero no sólo su legitimidad sino a aquel o aquella que la encarna. Precisamente esto es lo que sucede con el cadáver de Polinices. La ley humana reclama que hacerse cargo de este cuerpo es jurisdicción de ella, mientras que la ley divina proclama lo mismo, aunque no con los mismos fines. Cada uno de los personajes, Creonte y Antígona, proclama estar haciendo lo correcto y que el otro es injusto. Es en este sentido que no hay reconocimiento, pues cada uno quiere acaparar la verdad y la justicia sin reconocer nada de la posición del otro.

Con esto se comienza a perfilar el elemento trágico de la teoría de la acción hegeliana: toda acción logrará lo opuesto de lo que se ha propuesto. En este caso, Antígona y Creonte, buscando ambos hacer lo correcto, acaban cometiendo un delito (Solomon 1983: 548). Si

refinamos este concepto de delito, no estaríamos hablando solamente del crimen que cada uno comete contra la justicia opuesta, sino de un delito con estatus ontológico, esto es, el no-reconocimiento³⁴. Se trata de las heridas que se infringen en el tejido social del espíritu. Cada uno está convencido de que su acción es buena, pero esta convicción sólo nos permite reconocernos a nosotros mismos e impide reconocer al otro. La vanidad proclama que el propio deber es la única acción válida que ha de efectuarse; el deber del otro, en cambio, no es una acción correcta de acuerdo a los criterios propios de justicia.

Aunque se revelen vanidosos, estos criterios de justicia no son meramente subjetivos, pues no estamos tratando con una moral dictada por un sujeto individual; aquello que es correcto es definido por instancias exteriores al individuo, esto es, las instituciones y las costumbres de un pueblo. A pesar de que lo correcto se define intersubjetivamente, el no-reconocimiento es la culpa que carga el cumplimiento del deber social. Con este análisis hegeliano de la acción podemos afirmar que el individuo que busca realizar su existencia en el cumplimiento del deber y de lo correcto, no logrará más que la insatisfacción de obtener resultados injustos e incorrectos. En otras palabras, la búsqueda de la virtud nos hace viciosos. Salir tras la virtud, seguir la esperanza de que nuestras acciones sean justas y éticas, es el ideal que Hegel señala como inalcanzable.

Cada una de nuestras acciones tiene consecuencias que no están en nuestro poder, por lo cual es imposible responsabilizarnos de la totalidad de efectos que desencadena una sola de nuestras acciones (Hegel 2010: 741). Hegel señala que estos efectos no previstos generan daños fuera de nuestro alcance, incluso si actuamos con una buena intención. Otro elemento de la teoría de la acción hegeliana es que ninguna acción es universal, ni universalizable. Toda acción es particular, es decir, tiene motivaciones deseos e intereses individuales incapaces de abarcar la totalidad de la humanidad. Puede que nuestra acción sea bondadosa y amorosa con algunas personas, puede que sus efectos buenos cobijen a algunos, pero sus buenas intenciones quedan cortas pues siempre quedará alguien por fuera y habrá personas a las que mi acción no otorgue

³⁴ Hegel plantea así la negación del otro implicada en la acción: “Por el acto, entonces, la conciencia se convierte en culpa. Pues el acto es su obrar, y el obrar es su esencia más propia. Y la culpa adquiere también el significado de delito, pues, en cuanto conciencia ética simple, se ha vuelto hacia una de las leyes, pero ha negado la otra, la cual infringe por su acto” (2010: 552).

un adecuado reconocimiento. Por tanto, los efectos imprevistos y la particularidad necesaria de la acción son los elementos que condenan a toda buena acción a convertirse en un delito.

Volvamos con el proyecto fracasado de la polis. No sólo la comunidad se encuentra desgarrada, también cada uno de sus individuos. Estos viven en la insatisfacción por lograr lo inalcanzable, esto es, el anhelo por llegar a ser una persona ética que cumpla el deber que su sociedad le ha asignado como la manera correcta de actuar. Así, el deber se introduce como el elemento sagrado que permite la división interna del sujeto. El sujeto se rige por el objetivo de cumplir la ley, sin embargo, la ley permanece como un elemento formal que es incapaz de realizarse de manera efectiva en la realidad. La ley se plantea como la manera correcta actuar, pero una vez actuamos de acuerdo a la ley, nuestra acción acaba siendo un delito por su particularidad y efectos imprevistos. En este sentido, la ley es un ideal inalcanzable, el elemento sagrado que venimos rastreando.

El efecto de la presencia de lo sagrado en la vida del sujeto es el desgarramiento, la escisión entre el ideal que le otorgaría la realización de su existencia y su realidad concreta, carente de lo que ha anhelado. Por un lado, el deber permanece como un ideal inalcanzable pero, a su vez, es la promesa del individuo de ser virtuoso y de actuar en armonía con su comunidad; por otro lado, sus acciones concretas le impiden actuar de acuerdo al deber ya que siempre acaban en no-reconocimiento, el cual rompe la armonía de la comunidad. Su existencia sufre la insatisfacción de contemplar en la lejanía la virtud y la ley, aquellas esencias de orden moral y jurídico. Y, puesto que lo esencial permanece lejos, su vida se convierte en lo que desprecia, en lo inesencial, esto es, su vida se llena de culpa y delitos. El delito es, en una palabra, la mancha insufrible de la particularidad.

En resumen, la ley se presenta como la racionalidad que une a la comunidad, pero pronto se revela como el elemento que posibilita el conflicto al interior de la misma. Considerada como un orden eterno e incuestionable, la ley es un constructo sagrado que desgarrar tanto a los sujetos como a su comunidad. Los sujetos persiguen el ideal de ser justos y, una vez actúan, descubren que su existencia es inmoral. La comunidad, por su parte, descubre que las instituciones, que supuestamente forjaban su cohesión y convivencia, son maneras de actuar

que se oponen violentamente entre sí y, en consecuencia, son culpables de la violencia que socaba la comunidad. Retomando así los conceptos claves para esta interpretación de la *Fenomenología*, la melancolía de Dios ha instalado un objeto sustituto, la ley, el cual ha fomentado la violencia al interior de la comunidad. Es la ley la culpable de la muerte de Antígona y de que el cadáver de Polinices no reciba los ritos adecuados para su duelo. Con esto entramos de nuevo en materia; basta para ello preguntarnos, ¿los esfuerzos de Antígona son un verdadero duelo?

2.3.3. El sacrificio de sí.

Alrededor del cadáver de Polinices se libra una batalla entre la memoria y el olvido. El olvido es la condena que Creonte dicta para este traidor de la patria. Para las leyes del Estado, Polinices merece ser devorado por perros y aves de rapiña. En otras palabras, la condena no sólo es morir, es también convertirse en materia orgánica. Hegel señala que un ser humano que se convierte en materia orgánica pierde su humanidad. En esto consiste el olvido³⁵.

Pero la muerte no es sólo el poder de la naturaleza de devorar nuestra humanidad; también es el exilio definitivo a que condena el Estado a aquellos que no está dispuesto a reconocer. Con la acusación de traidores, el Estado utiliza la manera más radical de expulsar a alguien de la comunidad: la muerte destinada al olvido, es decir, la pérdida completa de su subjetividad³⁶.

Los héroes de la patria son aquellos que entregaron su vida al Estado y su memoria es rescatada en una narrativa nacional, es decir, la vida de estos individuos es reconocida como subordinada a la historia de la patria. Sin embargo, para Hegel, este tipo de memoria nacional pierde el contenido real de la vida del individuo³⁷. La existencia del héroe es mutilada y reducida a una de

³⁵ El olvido es para Hegel un “apetito sin conciencia”: “El muerto, puesto que ha liberado su ser de su actividad o de su Uno negativo, es la singularidad vacía, es sólo un ser pasivo para otro, abandonado a todas las individualidades abyectas, carentes de razón y a las fuerzas de materias abstractas que son más fuertes que él: aquellas, en virtud de la vida que ellas tienen, y éstas, en virtud de su naturaleza negativa. Esta actividad de un apetito sin conciencia y de esencias abstractas, tan ultrajante para el muerto, es lo que la familia aparta de él” (2010: 534).

³⁶ La separación entre el héroe y el traidor se hace clara en estas palabras de Hegel: “Pero a aquel que se encontraba de su lado, la cosa pública lo honrará; al otro, en cambio (...) el gobierno (...) lo castigará, negándole los últimos honores; quien vino a atentar contra el espíritu supremo de la conciencia, contra la comunidad, tiene que quedar despojado de los honores de su esencia toda y acabada, los honores rendidos al espíritu que ha partido” (2010: 558).

³⁷ El rito fúnebre no se encarga de rescatar la memoria del individuo en tanto ciudadano, dice Hegel: “Esta acción, entonces, que abraza la existencia entera del pariente consanguíneo, y a él tiene por su objeto y contenido: no al

sus dimensiones, pues es recordado sólo en la medida en que sirve al Estado. En realidad, la memoria nacional no narra la vida del individuo, sino la de la patria, y por tanto pierde la existencia del individuo al que pretende llamar héroe. La verdadera memoria, en cambio, reconoce la existencia entera de la persona, su humanidad y reconoce al individuo en cuanto pertenece a una comunidad universal (en este caso, la familia); esto lo hace, convirtiendo las contingencias de la vida del que ha muerto en un “compendio acabado”. De esto me ocuparé en el tercer capítulo. Basta decir por ahora que la memoria nacional no logra el recuerdo de la persona porque está mediada por el elemento sagrado de la patria y que la memoria verdadera, eliminando lo sagrado, posibilita un genuino reconocimiento del muerto.

La muerte de un héroe no se entrega al olvido, en cambio, la muerte de un traidor (cualquiera que no esté de acuerdo con los lineamientos del gobierno) es entregada al olvido. En vida este traidor perteneció a la comunidad, sin embargo, gracias a un acto considerado delito por la justicia humana, es excluido *definitivamente* de la comunidad. En el exilio queda la esperanza de regresar algún día a su patria, pero el muerto no tiene esperanza de volver a la vida. La muerte es, por tanto, la exclusión radical.

Hegel entiende esta expulsión radical como una expulsión no sólo de la ciudad o el país donde se habitó en vida, sino de la comunidad humana misma. El individuo pierde aquello que lo hace humano —esto es, su autoconsciencia— y es entregado a la naturaleza³⁸. El cadáver de Polinices, abandonado a la intemperie, será devorado y se pudrirá hasta unirse a la naturaleza. La vida y el significado de este individuo se habrán perdido cuando su vida llegue a confundirse con la vida de la naturaleza. El olvido significa que el apetito de la naturaleza devora no sólo el cuerpo sino también el pasado y el significado de Polinices. Así una persona se convierte en una parte más de la cosidad de la naturaleza, un cuerpo que ha perdido su conciencia para fundirse en el

ciudadano, ya que éste no pertenece a la familia, ni tampoco a aquel que debe llegar a ser ciudadano y cesar de valer como este individuo singular” (2010: 532).

³⁸ Hegel escribe: “Esta universalidad a la que llega el individuo singular en cuanto tal es el ser puro, la muerte, es el pasivo-haber-llegado-a-ser inmediato y natural, no la actividad de una conciencia. Por eso, el deber del miembro de la familia es añadir este lado, a fin de que también su ser último, este ser universal, no pertenezca únicamente a la naturaleza y se quede en algo irracional, sino que sea algo hecho, producto de una actividad y esté afirmando en él el derecho de la conciencia, o bien el sentido de la acción consiste más bien en que, dado que la quietud y universalidad de la esencia consciente de sí no pertenecen en verdad a la naturaleza, quedaría eliminada la apariencia de tal actividad, apariencia que la naturaleza se había arrogado, y se produciría la verdad” (2010: 532).

cuerpo de la naturaleza. Hegel entiende a esta fuerza irracional que devora la humanidad de los individuos como el olvido. En sus palabras, el muerto es olvidado cuando se confunde en una “universalidad abstracta”. El olvido supone que el individuo, ahora muerto, nunca existió para la comunidad. Es como si esa persona fuese inesencial para la formación y desarrollo de la comunidad.

El olvido es fundamental para la existencia del Estado³⁹. Esto es así porque la mejor manera de defender la ley humana es enviar a morir a los miembros de la comunidad. Pero ¿por qué el gobierno entrega al olvido? Hegel escribe: “Pues la cosa pública es un pueblo, es ella misma individualidad y es esencialmente para sí sólo de tal manera que otras individualidades sean para ella, que las excluya de sí y se sepa independiente de ellas (Hegel 2010: 565). El Estado cobra existencia propia, es una entidad fetichizada que subsiste independiente de sus partes constitutivas, es decir, de sus individuos y familias. La única manera en que el Estado puede lograr una existencia independiente es a través de la violencia, excluyendo y expulsando aquello que no considere adecuado para sí⁴⁰.

Si el Estado se funda en la violencia, esta violencia se entiende de dos maneras. La primera, condenar a muerte y a olvido a los traidores. La segunda, enviar a morir a sus soldados, los cuales son rescatados del olvido en la memoria épica nacional. Esta memoria nacional es una suerte de olvido porque no recuerda el significado de la persona muerta, sino que impone sobre su recuerdo los valores patrios, es decir, distorsiona el recuerdo buscando una determinada imagen hegemónica del Estado. Por consiguiente, de una u otra manera, el Estado sobrevive enviando al olvido y a la muerte. La muerte de los individuos es la vida del Estado. La vida del Estado es la producción de héroes y traidores, ambos personajes son enviados a la muerte para forjar la existencia e identidad del Estado. Por eso, “su derecho supremo es la injusticia suprema” (Hegel 2010: 560).

³⁹ Hegel lo expresa en varias ocasiones: “la muerte es la consumación y el trabajo supremo que el individuo como tal asume por la cosa pública” (2010: 532) y “la cosa pública, al no darse su subsistencia más que perturbando la plácida felicidad familiar y disolviendo la autoconsciencia en lo universal...” (2010: 562). El Estado se fundamenta en la muerte y esta muerte se entiende como olvido, como al acto de disolver la vida autoconsciente individual en la abstracción de la vida universal (la naturaleza).

⁴⁰ Hegel lo expresa a su manera: “La esencia negativa se muestra como el poder propiamente dicho de la cosa pública y como la fuerza de su autoconservación” (2010:536).

Por supuesto, el cadáver no puede defenderse por sí mismo de los buitres ni de los perros que quieren devorarlo. Depende, entonces de alguien más, para ser rescatado y, si es el caso, vengado. Antígona debe llegar al cuerpo de su hermano para rescatarlo del olvido. Este rescate tiene una profunda significación para la ontología social que plantea Hegel. Si el individuo se define por sus relaciones sociales, asimismo Antígona encuentra su identidad en sus relaciones familiares. Si ella permitiera que el olvido devore a su hermano, con ello perdería una parte de sí. Durante la vida de Polinices, la identidad de Antígona se conservaba dentro de la relación de reconocimiento entre hermano y hermana⁴¹. Pero la muerte arruina esta relación. Hay que recordar que si la existencia del individuo es lograda cuando éste logra salir de sí para reconocerse en el otro, entonces la presencia del otro es esencial ontológicamente para la existencia del yo. Si aquel de quien depende mi esencia muere, entonces mi integridad también desaparece. Por esta razón Antígona tiene el deber de rescatar a su hermano del olvido.

La muerte ha expulsado a nuestro pariente de la comunidad de los vivos, pero la memoria puede regresarlo a ella a través del recuerdo. La correcta sepultura es la tarea que Antígona tiene para evitar que la humanidad de su hermano sea entregada completamente a la naturaleza. En términos hegelianos, el muerto ha perdido su autoconsciencia, que es aquello que le otorga la dignidad de pertenecer a la comunidad humana. La memoria se encarga de regresarle al muerto su autoconsciencia, es decir, su humanidad⁴².

Esto no es ningún encantamiento para revivir a los muertos. La memoria tiene una tarea mucho más sencilla: volver a poner el significado de la vida de alguien en medio de la comunidad. La memoria recoge el pasado de una persona para presentarlo en una historia como una vida acabada. Así, la memoria de Antígona permite que su hermano muerto tenga de nuevo una presencia en su familia para de esta manera, a través de la narrativa que recuerda, reestablecer la

⁴¹ Hablando de la relación entre hermano y hermana como una relación de reconocimiento efectivo, Hegel escribe: “el momento del sí-mismo singular que reconoce y es reconocido está aquí legitimado para afirmar su derecho, porque está enlazado con el equilibrio de la sangre y con la referencia libre de deseo. Por eso, para la hermana, la pérdida del hermano es insustituible y su obligación para con él, la más alta de todas” (2010: 540).

⁴² Hegel plantea este punto con las siguientes palabras: “La consanguinidad, entonces, complementa el movimiento natural abstracto añadiendo el movimiento de la consciencia, interrumpiendo la obra de la naturaleza y arrancando al pariente consanguíneo de la destrucción (...) Lo que a través de esto se produce es que el ser muerto, el ser universal, se convierte en un ser que ha retornado dentro de sí, un ser-para-sí, o que la pura singularidad singular, carente de fuerza, es elevada a individualidad universal” (2010: 535).

relación que se había perdido. Un cadáver sin memoria es un objeto más de la naturaleza, un ente pasivo, carente de fuerza y, por tanto, irracional. El duelo devuelve el carácter racional y otorga sentido a la vida que se ha perdido. Se trata aquí de la racionalidad y el sentido que cobra una vida cuando es contada entre los que quedamos vivos. La narrativa trae al presente el significado de una vida que se podría creer perdida en el pasado.

La memoria permite traer a la presencia ese otro que es esencial para la propia identidad. Sin su hermano, Antígona no puede encontrar su propia identidad. Como ya hemos visto anteriormente, la muerte del otro socava mi propia existencia. Si el otro no existe, no puedo obtener mi identidad ¿Qué hago entonces si aquel otro, que es esencial para mí, ha muerto? Por supuesto que no puedo regresarlo a la vida, pero su presencia es necesaria para mi existencia. Este es el papel de la memoria, que trae a la presencia aquello que se ha perdido. En consecuencia, si Antígona regresa la presencia de su hermano a través del recuerdo, se reestablece la relación que era esencial para definir su identidad. No obstante, Antígona no logra un duelo efectivo porque ella misma muere en el intento por realizar los ritos fúnebres a su hermano; se hace una mártir. Por supuesto, estas muertes no responden a causas naturales sino que se contextualizan en una guerra civil. Antígona y Polinices mueren en un conflicto político.

Antígona busca reconocer a su hermano muerto, pero al mismo tiempo reproduce y continua la violencia que se ha ejercido sobre Polinices. En otras palabras, el reconocimiento de su hermano es la venganza de su muerte, no la memoria de su vida⁴³. La venganza es la vanidad herida que busca reafirmarse y, por eso, no ocurre ningún reconocimiento. Aun así quien venga cree estar actuando por el otro. El reconocimiento genuino exige que se elimine la primacía del yo para entregar lo más propio al otro, y, con ello, se reconoce su diferencia. Es decir que el reconocimiento exige un sacrificio de sí mismo. Antígona, empero, se sacrifica a sí misma hasta perder la vida. Esto no se puede entender como una entrega excesiva y generosa, sino como una entrega mal orientada. La mirada de Antígona no está puesta directamente sobre el otro, sino sobre el constructo sagrado, esto es, la ley divina. Ella entrega su vida a los dioses por deber; no se trata aquí del amor por su hermano (Solomon 1983: 547). Para el mártir existe una entidad

⁴³ Hegel lo escribe así: “Por eso, el muerto cuyo derecho se ha violado sabe encontrar los instrumentos para su venganza, y esos instrumentos tienen la misma realidad efectiva y la misma violencia que el poder que le ha agraviado” (2010: 560).

superior y eterna por la cual es lícito y honorable quitarse la vida. El suicidio de Antígona busca reconocer al otro, no obstante, este objetivo fracasa pues el reconocimiento no se puede dar si ninguno de la relación vive. Por tanto, recordar un muerto a la manera de los mártires – sacrificándose en su nombre– es el fracaso de la memoria y el duelo. No queda nadie para recordar y se mantiene una estructura sagrada que subordina y desprecia la vida de los individuos.

2.4. El Estado democrático y la insignificancia de la muerte

¿Por qué preguntan los nombres? Matan al que sea, al que quieran, sea cual sea su nombre. Me gustaría saber qué hay escrito en el papel de los nombres, esa «lista». Es un papel en blanco, Dios. Un papel donde pueden caber todos los nombres que ellos quieran.

Evelio Rosero, Los ejércitos.

En esta sección me baso en la lectura hegeliana de la Revolución Francesa para ofrecer una comprensión de la violencia inherente del Estado democrático. Para ello debo primero hacer un breve recorrido por el conflicto entablado entre la Ilustración y la fe, con el fin de mostrar cómo se configura la abstracción que determina al Estado. Luego expongo cómo Hegel comprende el Terror, momento histórico en que la Revolución Francesa comenzó a matar y decapitar, y, a partir un análisis de la guillotina, muestro cómo la muerte pierde todo significado y adquiere proporciones de producción industrial.

2.4.1. La Ilustración, el olvido del cristianismo.

El Estado moderno, caracterizado por la democracia, es hijo de la Revolución Francesa. Este acontecimiento político fue ejecutado por el pensamiento Ilustrado, pues la razón comprendió que el rey era una figura inútil en la constitución efectiva de una comunidad no alienante. Para Hegel, la Ilustración construye un proyecto político cuando entrega a la humanidad una razón limpia de supersticiones y de subordinaciones. La razón ilustrada proclama que la humanidad por fin puede pensar libremente, sin las restricciones de ninguna autoridad ni de ningún dios⁴⁴. Se puede decir, entonces, que la muerte de dios es la condición de posibilidad de una razón capaz de iluminar por sí misma la realidad entera.

⁴⁴ Hegel escribe: “Esta intelección pura es, pues, el espíritu que le clama a toda conciencia: sed para vosotros mismos lo que todos vosotros sois en vosotros mismos: racionales” (2010: 633).

Para el ilustrado, dios es una abstracción inútil que no responde a los problemas reales y terrenales que la vida nos plantea (Hegel 2010: 627); incluso los empeora, porque los enviados de dios –los sacerdotes– introducen confusión y dominación⁴⁵. El mundo ha sido oscurecido por la fe, la tarea de la razón es entonces iluminarlo. En este sentido, la Ilustración forja su identidad atacando a un enemigo –la fe–, lleno de supersticiones y fanatismos que la razón rechaza. Hegel está señalando con esto que la identidad propia de la Ilustración se forja de manera negativa, es decir, destruyendo aquello que ella no es; de tal manera que esta identidad no tiene contenido positivo, sino que su único contenido es la destrucción de ese otro. Por supuesto, la manera negativa y destructiva no es la única manera de construcción de la propia identidad. La identidad que comprende la diferencia será vislumbrada a partir del reconocimiento genuino, en el tercer capítulo.

Hegel señala que la Ilustración busca destruir los fanatismos de la fe con tanto ímpetu que logra instalar un nuevo fanatismo. Sobre el cadáver de la fe, la razón se sacraliza como un nuevo infinito omnipotente⁴⁶. Para que la razón sea libre, hay que eliminar cualquier ídolo o imagen que subordine la omnipotencia del pensamiento. La razón es autonomía, no quiere estar arrodillada ante nada ni nadie. Por tanto, la Ilustración se define negativamente, es decir, por un afán iconoclasta de destruir aquello que amenaza con subordinarla. Durante los primeros años de la Revolución Francesa, todo aquello que recordaba al *ancien regime* fue eliminado por representar un estorbo en el progreso hacia el nuevo futuro; así, no sólo reyes e iglesias fueron eliminados, también fueron cambiados el calendario y los nombres de las calles, incluso obras de arte, antes religiosas, fueron re-contextualizadas en el espacio secular del museo (Comay 2011: 61-62).

La razón ilustrada desprecia todo lo viejo bajo la promesa de un futuro renovador. La razón, si quiere ser libre, no puede cargar con el peso de ninguna tradición, de ningún pasado que

⁴⁵ Hegel resume la posición de la Ilustración con estas palabras: “La intelección pura sabe a la fe como lo contrapuesto a ella, que es la razón y la verdad. A sus ojos, igual que la fe es, en general, un tejido de supersticiones, prejuicios y errores (...) Esa masa es víctima del engaño de un clero (...) y se conjura a la vez con el despotismo, el cual (...) saca la ventaja de la dominación tranquila y de dar cumplimiento a su lujuria y su arbitrio, pero es, a la vez, el mismo embotamiento de la inteligencia, la misma superstición y el mismo error” (2010: 637).

⁴⁶ Hegel advierte que la Ilustración es incapaz de ver lo finito en tanto finito y lo convierte en falso infinito: “Saber solamente de la finitud, y por cierto de la finitud como lo verdadero, y saber este saber de la misma como de lo verdadero, como lo supremo” (2010: 659).

imposibilite su avance⁴⁷. Una vez destruidos los fanatismos, los ídolos, las tradiciones, los dioses, e incluso el pasado, la Ilustración puede avanzar en el cumplimiento de su promesa de un futuro racional y libre. Sin embargo, la estrategia iconoclasta no funciona para desacralizar, sino, al contrario, para enaltecer nuevos ídolos.

Rebecca Comay nos recuerda cómo los revolucionarios, en 1793, convirtieron la Catedral de Notre-Dame en el Templo de la Razón (Comay 2011: 61). Una vez la razón haya destruido todos los ídolos de la fe, descubrirá que ella misma ha montado unos nuevos ídolos y, en consecuencia, tendrá que destruirlos también. Por ejemplo, el ateísmo llegó a ser otro fanatismo que el mismo Robespierre señaló como un nuevo objetivo de la destrucción revolucionaria (Comay 2011: 62). Incluso la destrucción misma llegó a conmemorarse, pues hay pinturas donde se representa la destrucción de las imágenes y los ídolos. Esto se puede entender como la vanidad del iconoclasta que se pinta a sí mismo destruyendo ídolos y con ello se enaltece a sí mismo como nuevo ídolo. En este sentido, Hegel señala que el afán de libertad de la razón ilustrada acaba creando nuevas entidades sagradas, tan efímeras que, una vez descubrimos su importancia, preferimos aniquilarlas y buscar un nuevo ídolo.

En la relación que la Ilustración tiene con la fe se descubre su melancolía. Según Hegel, la razón ilustrada es la forma que niega el contenido del concepto, es decir, es un pensamiento que rechaza la tradición cristiana, la cual, en realidad, guarda la historia y la cultura que se ha elaborado en occidente⁴⁸. Por esto mismo, y para tener la certeza de no utilizar fundamentos erróneos, pretende renunciar a todos los presupuestos cristianos. La Ilustración es incapaz de reconocer al otro –este es, la fe–, pues proclama que la razón tiene la luz para explicar el mundo, mientras que todo desarrollo cristiano es la oscuridad enemiga que hay que combatir. Sin embargo, la Ilustración no se percata que ella está cometiendo el mismo delito que censura en la fe: la sacralización, la introducción de falsos infinitos en la vida terrena.

La crítica Ilustrada a la religión consiste en que, bajo el yugo de la fe, los humanos distorsionamos la comprensión de nuestras vidas con las ilusiones y mentiras que la Iglesia

⁴⁷ La Ilustración es olvido; de ella afirma Hegel que “es en sí esta simplicidad en la que todo está disuelto y olvidado” (2010: 639).

⁴⁸ Hegel anota: “El objeto peculiar y característico contra el que la intelección pura dirige la fuerza del concepto es la fe en cuanto que es la forma de la conciencia pura enfrentada a ella en el mismo elementos” (2010: 633).

impone. Pero la razón se sacraliza a ella misma, crea sus propias ilusiones, tales como creer que se puede pensar y vivir lejos de toda tradición y pasado. Además, la crítica que la Ilustración hace contra la fe es tan violenta y efectiva que la religión no tiene ya dónde fundamentarse y, por tanto, no le queda sino entristecerse ante un mundo en ruinas que no tiene ya significación espiritual (Comay 2011: 64). La religión se ha defendido racionalmente, pues ha intentado fundamentar la fe con hechos históricos y demostraciones científicas, sin embargo, este procedimiento no es propio de la religión sino del pensamiento ilustrado. En consecuencia, su propia defensa es su propia aniquilación, ya que argumentando racionalmente ha quitado todo contenido espiritual a la fe. La melancolía del religioso es así obvia, pues se lamenta ante la nada que tiene enfrente luego de la muerte de dios⁴⁹. Parece que la Ilustración celebra la muerte de dios, pero pronto se dará cuenta que también lamenta la nada que tiene enfrente.

Para Hegel, aquello que la Ilustración odia de la fe es aquello que odia de ella misma; por eso la razón es una persecución no sólo contra la religión sino contra sí misma⁵⁰. En consecuencia, el repudio ilustrado contra la divinidad ocurre porque encuentra en su propia racionalidad abstracciones e ilusiones que delatan su melancolía por un Dios que ha muerto. La renuncia a Dios significa el anhelo por un nuevo infinito: no sólo se sacraliza la razón, sino que se reestablece la religión. Esta búsqueda acaba con dos planteamientos religiosos al interior de la Ilustración, dos nuevos productos sagrados de la razón: el deísmo y el materialismo (Comay 2011: 65-66). Ambas son apuestas abstractas de un pensamiento racional. La primera propone un Ser Supremo vacío, carente de predicados⁵¹; y la segunda enaltece la realidad material pues todo significado espiritual se ha ido⁵². Nos quedamos, pues, con un ser vacío y con materia vacía. En resumen, aunque parece que la Ilustración entierra el cadáver de Dios y se aleja con

⁴⁹ La fe es un anhelar melancólico que espera volver a llenar el vacío que Dios ha dejado; Hegel es claro con esta afirmación: “la fe ha perdido el contenido que colmaba su elemento, y se hunde toda ella en un sordo y abotargado vaivén del espíritu dentro de ella misma. Ha sido expulsada de su reino, o bien, este reino ha quedado saqueado (...) Al quedarse sin contenido y no poder permanecer en este vacío, o bien, al encontrar sólo vacío cuando sale más allá de lo finito, que es el único contenido, la fe es un puro anhelar, su verdad es un más allá vacío para el que no puede encontrarse ya ningún contenido adecuado, pues todo se ha tornado otro” (2010: 669).

⁵⁰ Hegel anota: “La intelección se enreda en esta contradicción por entrar en la lucha y creerse en combate contra algo distinto (...) Lo que, por tanto, enuncia la intelección pura como su otro, lo que ella enuncia como error o mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; lo único que puede hacer es maldecir lo que ella es” (2010: 641).

⁵¹ Cuando Hegel comienza a hablar de las verdades positivas de la Ilustración, escribe: “la esencia absoluta se le convierte en un vacuum con el que no se puede conjuntar determinación ni predicado alguno” (2010: 654).

⁵² El materialismo es, para Hegel, una realidad sin espíritu: “esta certeza sensorial ya no es opinión, sino que, antes bien, es verdad absoluta” (2010: 654); y más adelante afirma que “queda la pura materia como el vaivén y el moverse abotargados dentro de sí misma” (2010: 673).

la satisfacción de que ahora sí puede crear el mundo de manera racional, este tipo de indiferencia hacia el pasado (cristiano) no permite un duelo adecuado, sino que oculta una melancolía, un anhelo de tropezarse con el cadáver para pedirle desesperadamente que regrese a la vida.

2.4.2. La libertad.

La razón ilustrada entrega un proyecto político bajo el ideal de la libertad. Hegel celebra que la Revolución Francesa logra hacer de la razón la herramienta y la medida para construir la realidad social. Kain (2005: 184) señala la relación entre la razón y la libertad con la siguiente fórmula: “podemos ser libres sólo si nosotros construimos nuestra propia realidad”. Durante la modernidad, la comunidad política busca fundamentarse a sí misma sin necesidad de apelar a otra instancia que no sea ella misma⁵³. Un rey podría apelar a Dios para organizar su reino y un griego de la antigüedad podría apelar a la tradición (la ley divina y la ley humana) para armonizar el conjunto de la polis, no obstante, el mundo contemporáneo se ha inaugurado políticamente con la decapitación del rey. No hay instancia metafísica ni sobrehumana que sea autoridad para los hombres, ahora encargados de construir sus instituciones y su vida individual con la única herramienta que les pertenece por derecho propio: la razón. A diferencia del ciudadano de la polis, el individuo contemporáneo no nace destinado a cumplir un deber que su sociedad le asigna sino que debe hacerse responsable de su libertad. A diferencia de las sociedades teocráticas, las instituciones contemporáneas no se rigen por reglas rígidas y divinas que no responden a la naturaleza humana, al contrario, sus instituciones surgen de la racionalidad humana para que los individuos puedan reconocer la realidad social como su propio producto⁵⁴. Ahora bien, si la realidad no está dada de antemano, es, entonces, un producto artificial de los seres humanos⁵⁵. A esto, Hegel da el nombre de “cultura” (*Bildung*).

⁵³ Hegel anota: “A sus ojos, el mundo es simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal” (2010: 682).

⁵⁴ Estas líneas son manifestadas por Hegel así: “Pues la voluntad [universal] es, en sí, la conciencia de la personalidad, o de cada uno, y es en cuenta esta voluntad verdadera y efectiva que debe ser, en cuanto esencia autoconsciente de todas y cada una de las personalidades, de tal suerte que cada una actúe siempre en todo de manera indivisa, que lo que entra en escena como una actividad del todo sea un actuar inmediato y consciente de cada uno” (2010: 683).

⁵⁵ Hegel escribe sobre el mundo humano que es algo que nos encontramos pero que, a la vez, hemos construido: “un éthos hallado, pero una realidad efectiva que, a la vez, es obra y hecho del que la halla” (2010: 543).

La época contemporánea, también llamada post-moderna, muestra a la humanidad que la realidad no tiene ningún fundamento. Los hombres estamos solos, parados sobre el abismo. Para Rebecca Comay, la Revolución Francesa es el acontecimiento que expone este vacío a la humanidad, pero mi apuesta interpretativa se distancia de ella en algunos puntos. No es la Revolución, sino Cristo quien ya había revelado cómo, efectivamente, toda trascendencia ha huido de la realidad humana. En este sentido, la historia occidental está impregnada de melancolía, en cada uno de sus constructos colectivos e individuales, pues es el intento por ocultar esta nada revelada por Cristo. La historia es una serie de construcciones sagradas que, aunque momentáneamente logran estructurar una realidad completa, fracasan en su intención de llegar a ser verdaderos infinitos. Cristo ha imposibilitado los falsos infinitos, denuncia la falsa trascendencia, y logra exponer la verdadera infinitud que es inmanente a la realidad humana. Por supuesto, no significa esto que los seres humanos somos lo infinito, sino momentos suyos. En este sentido, Cristo desdiviniza el mundo.

Para Comay, la pérdida de la divinidad (que para ella acontece no con Cristo, sino con la modernidad) no es tan importante como la pérdida de la polis. El fracaso del proyecto político helénico expone que los hombres no tienen ya fundamento para basar su realidad, no obstante, habría que esperar a la Revolución Francesa para que la humanidad asuma este vacío. Todas las configuraciones políticas previas a la democracia, según Comay, fueron el intento nostálgico de restablecer un orden social de acuerdo a una entidad trascendente y sagrada.

Me distancio de esta comentarista en dos puntos más. El primero, el acontecimiento histórico que señala la ausencia de fundamento, la ausencia de dioses, no es la caída de la polis sino la Crucifixión. Puede objetárseme que cronológicamente fue primero la polis, sin embargo, la Crucifixión es un elemento que retroactivamente reconfigura la historia en su totalidad, es decir, la polis adquiere un nuevo significado después de Cristo, y éste es que ya la Grecia Antigua estaba contagiada de la melancolía de Dios. El segundo punto, la última instancia sagrada no es el rey sino que el mundo posterior a la modernidad entroniza al Estado como nueva figura sagrada. Y aunque ella afirma que la democracia es a la vez una ruptura y una prolongación de la tradición teológica y monárquica europea, afirma también que con la Revolución Francesa la historia por fin puede mirar el vacío, la ausencia de fundamento. Acoger la nada de esta manera significaría efectuar un duelo adecuado, sin embargo, la

presencia de un elemento sagrado (el Estado) imposibilita aún afrontar adecuadamente la pérdida. Puede decirse que la Revolución Francesa expone el vacío pero, horrorizada ante tanta responsabilidad, inmediatamente vuelve a cubrirlo.

Luego de esta discusión, hay que volver sobre el asunto de la libertad. Sin una realidad substancial que fundamente su realidad, el hombre contemporáneo tiene frente a sí el abismo, pues no hay nada que le dicte cómo realizarse en tanto colectivo y en tanto individuo. Por tanto, tiene dos opciones: hundirse en el nihilismo o asumir la tarea de autofundamentarse. El sujeto nihilista se burla de toda pretensión de verdad y todo lo que se le presente no será más que mentiras. Hegel presenta este personaje sardónico con la figura literaria del Sobrino de Rameau, una obra de Diderot. El nihilista cree que todo es mentira, que nada es un buen asidero para comprender el mundo, y, por ende, su personalidad es cambiante, camaleónica. Al igual que el camaleón, este sujeto adquiere un color ajeno como si fuera su propio color, pero puesto que sabe que éste no es esencial, cambiará de personalidad una y otra vez. Para Hegel, el nihilista no es libre pues cada una de las personalidades que asume como su esencia, aunque sea momentáneamente, son esclavitudes a que se somete por contagio (Hegel 2010: 619).

La primera opción frente al vacío es, por tanto, arrojarse a él; la segunda, es que el hombre se encargue de construirse a sí mismo un suelo sobre el que pararse, esto es, la cultura (*Bildung*). La libertad del hombre contemporáneo implica que sea capaz de inventarse prácticas y creencias para dar suelo a su vida sin necesidad de apelar a otra instancia que no sea sí mismo (Pinkard 1996: 166). Ahora bien, ¿Cómo comprendió la Revolución Francesa la libertad? Hegel responde, como libertad abstracta.

La libertad abstracta o universal consiste en tener todas las posibilidades abiertas, todos los cursos de acción posibles, todas las elecciones disponibles. Si un sujeto pre-contemporáneo no podía elegir qué vida deseaba vivir porque un sistema social le asignaba aquello que tenía que creer y practicar, no sucede así en la contemporaneidad, cuando el individuo comienza a tener la posibilidad de labrarse su propia vida. Un sujeto contemporáneo tiene frente a sí la posibilidad de ser político, filósofo, científico, artista, etcétera, puede ser lo que quiera sin ningún obstáculo para su libertad de elección, tales como roles o clases sociales. Si un sujeto toma una determinada elección, por ejemplo, elige la profesión de filósofo, ha asumido una

“particularidad” para su vida. La libertad abstracta busca no tomar ninguna elección, evita cualquier tipo de particularidad, pues prefiere dejar todas las posibilidades abiertas. Puedo hacer absolutamente todo pues tengo infinitas posibilidades ante mí. Sin embargo, si llego yo a decidir que seré filósofo, esto inmediatamente me cierra otros caminos de acción, pues ya nunca podré ser político. Es decir, si decido una cosa sobre otra, ya no tengo todas las posibilidades abiertas y con ello he puesto en riesgo mi libertad universal (Stern 2002: 163). Para la libertad universal, una particularidad es un límite. La libertad es abstracta porque evade toda particularidad, toda determinación y contingencia, pues amenazan con cerrar el infinito campo de acción que tengo. Hay que abolir toda contingencia para mantener la libertad como universal⁵⁶. En este sentido, la libertad consiste en la completa indeterminación con el fin de no excluir ninguna posibilidad. Para Hegel, no obstante, la libertad no puede ser abstracta, la verdadera libertad es concreta, es decir, cada persona toma una decisión con la cual se identifica esencialmente; pero este ya no es el tema que nos incumbe.

2.4.3. La democracia.

La Revolución Francesa abandera el ideal de la libertad abstracta con el fin de unificar la Nación. El cuerpo de la Nación –la unidad de todos– es la comunidad de ciudadanos libres e iguales. Hay que liberarse del rey, del poder eclesiástico y de cualquier otra autoridad que busque privilegiarse sobre el poder de la Nación que ha quedado igualmente distribuido entre todos los miembros de la comunidad. Cuando la soberanía ya no le pertenece al rey sino al pueblo es porque cada miembro cree ser capaz de guiarse a sí mismo y a su colectividad gracias a la razón que le pertenece tanto a él como a todos. Ahora bien, puesto que todos han participado en la construcción de la sociedad moderna, la Nación no puede forjarse por las decisiones de una élite, ni a partir de la excluyente división de las clases sociales. La República es la unidad de todos gracias a que el conjunto de la comunidad política es libre. Si el pueblo se unifica como Nación, una masa capaz de actuar como un sujeto colectivo (Comay 2010: 77), es gracias a que el individuo que brota de la modernidad puede abstraerse de su particularidad, es decir, que en vez de satisfacer sus deseos individuales se considera a sí mismo como un sujeto universal (Stern 2002: 165). Cada ciudadano se identifica con su Nación porque encuentra su

⁵⁶ En estas líneas Hegel sugiere ya la sacralización de elevar al trono de la realidad suprema un elemento ficcional que real y violentamente se opone a la realidad efectiva: “Esta substancia indivisa de la libertad absoluta se eleva al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia” (2010: 683).

esencia en ella. Sin embargo, Hegel no es, como se ha promocionado, el más férreo defensor del Estado.

Hasta ahora he señalado cómo un ideal (la libertad) promete la unidad del Espíritu. Hegel señala que el proyecto político moderno comienza a fracasar desde sus orígenes: por supuesto, la comunidad es libre para decidirse como Nación, pero nadie sabe qué es la Nación; en otras palabras, el proyecto político moderno es indeterminado. El grito revolucionario arremete contra el orden político anterior, pero no tiene manera de responder positivamente a la pregunta, ¿qué es la Revolución? ¿Qué es lo que vamos a construir a partir de la Revolución?⁵⁷ La respuesta que obtenemos es abstracta: todos juntos vamos a construir la libertad y la democracia. Cualquiera con un poco de sensatez objetaría, ¿y cómo? Si el ideal es construir un Estado-Nación, es decir, la comunidad en tanto sujeto universal capaz de tomar decisiones buenas e incluyentes para todos, ¿qué acciones debemos ejecutar para realizarlo?

En una lectura rousseauiana, Kain (2005: 182) señala que esta indeterminación se debe a que el Estado busca realizar acciones universales, esto es, que incluyan a la totalidad de sus miembros. El Estado, guiado por la voluntad general, está impedido de actuar a favor de personas o intereses particulares, sin embargo, y desde la visión de Hegel, esto es imposible. Toda acción es particular. Cada vez que se pregunte al ciudadano cuál es el bien común es inevitable que se responda con particularidades: quién hará esta política, a quién beneficiará, qué oficina se encargará de estos asuntos, dónde se construirá dicha edificación, etcétera (Kain 2005: 182). Estos ejemplos son acciones positivas, es decir, tienen un contenido y afirman un objeto particular de la realidad, pero son precisamente éstas las acciones que el Estado –que emerge de la Revolución– se tiene vedado realizar ya que no son universales. El Estado, no obstante, continúa terco en su objetivo de abstraerse de toda acción positiva, pero entonces ¿a través de qué acciones puede construir la Nación? A través de las acciones negativas, aquellas que eliminan todo contenido y evocan al objeto sólo para destruirlo: el Terror.

Para Comay, en cambio, Hegel está indicando cómo una nación democrática logra la unidad de su identidad a través de la creación de un enemigo. Esto responde a la lógica de la definición

⁵⁷ Hegel explicita esta pregunta en relación con la Ilustración, tan vacía e indeterminada como la Revolución: “Cuando todo prejuicio y toda superstición han sido desterrados, llega la pregunta: ¿y ahora qué? ¿cuál es la verdad que ha difundido la Ilustración en lugar de la que había?” (2010: 653).

negativa: para responder qué es la Revolución, hay que responder diciendo qué no es. En otras palabras, hay que eliminar a todos los enemigos de la libertad para obtener un pueblo verdaderamente hijo de la Revolución. Durante la Revolución Francesa la única manera de construir la Nación fue la Ley de los Sospechosos, la cual enviaba a la muerte a cualquier posible criminal. No era necesario confirmar que las personas eran verdaderas opositoras al Estado y sus ideales, bastaba con ser un individuo para amenazar la universalidad del Estado. No era necesario corroborar ninguna conspiración en marcha, bastaba imaginar que cualquiera puede guardar intenciones contra la Revolución. Por supuesto un criminal es aquel que disiente en público, pero también cae bajo sospecha aquel que no disiente abiertamente pues seguramente es un hipócrita. En pocas palabras, no es claro quién es el enemigo, así que es mejor eliminar a todos. Comay escribe que en la medida en que el enemigo se hace más difuso, los signos de criminalidad proliferan (Comay 2010: 71). En este sentido, cualquier acto o incluso omisión cae bajo sospecha, y no hace falta ninguna investigación para condenar inmediatamente al sospechoso como un criminal que merece la muerte⁵⁸. La paranoia revolucionaria sospechaba de cualquiera, acusándolo de crear un *complot aristocratique* (Comay 2010: 69), y condenándolo posteriormente a la pena de muerte. Toda diferencia es leída como oposición y la oposición no se distingue de la traición y la amenaza (Comay 2010: 69). Todo aquello que se diferencie de la Nación –entidad abstracta y vacía– adquiere el aspecto amenazante del enemigo.

Muchos escritores entendieron que el Terror fue una desviación de los principios fundadores de la Revolución Francesa; no es así para Hegel, quien afirma que en el origen de la Revolución se encuentra ya la violencia y la decapitación (Comay 2010: 74). Sucede que el ideal republicano de la libertad enceguece, pues es el elemento sagrado que no deja ver la violencia y la tragedia que sostienen el orden político (Comay 2010: 59). Así enceguecidos, los Jacobinos se entregaron a la construcción del Estado-Nación, confiados en que estaban trayendo un mejor futuro para la humanidad. Hegel denuncia este romanticismo cuando afirma que la búsqueda de la libertad infinita es la producción infinita de cadáveres. La Nación sólo logra su identidad,

⁵⁸ Hegel hace una referencia que los comentaristas han relacionado directamente con la Ley de los Sospechosos: “el gobierno, en cambio, no tiene nada determinado y exterior por medio de lo cual se presentara la culpa de la voluntad contrapuesta a él; pues frente a él, en cuanto que es la voluntad general efectivamente real, está únicamente la voluntad pura sin realidad efectiva, la intención. Por eso, hacerse sospechoso ocupa el lugar de ser culpable, o tiene el mismo significado y efecto” (2010: 689).

su coherencia, su propósito, creando al interior de la comunidad un enemigo, un otro que amenaza con su diferencia (Comay 2010: 69). Por tanto, la amenaza constante que permite la existencia del Estado es el mismo ciudadano, el enemigo que habita en casa y siempre recibe un trato de criminal.

El análisis hegeliano de la Revolución Francesa no es sólo la visión sobre un evento histórico, sino también el diagnóstico de la naturaleza violenta de la democracia. Ubicándose en el origen histórico de la democracia, Hegel hace a un lado el ennoblecimiento que hacen los liberales del Estado, para desenmascarar que este proyecto político es insuficiente en el esfuerzo por lograr la reconciliación de la comunidad. Así como la Ley de los Sospechosos es la expresión esencial de los principios republicanos, la violencia es esencial para la democracia liberal. Aunque las instituciones modernas son manifestación de la racionalidad de los individuos, no por ello dejan de ser opresivas. La modernidad busca eliminar la brecha entre instituciones e individuos, ya que las instituciones son producto de la comunidad⁵⁹. Esto permitiría una relación no alienante con el Estado, sin embargo, el Estado adquiere el estatus de sagrado, es decir, se fetichiza hasta adquirir una existencia propia, independiente de sus ciudadanos e incluso más valiosa que la de ellos. Desde su lugar sagrado el Estado se encarga de recordarles a los individuos que su existencia es prescindible y su vida es accesorio (Solomon 1983: 561). Así el encuentro trágico entre Creonte y Antígona se reconfigura en la contemporaneidad como el encuentro mortal entre las instituciones y los ciudadanos.

Aunque el Estado se proclama la unidad del pueblo, su esencia es la violencia que ejerce contra éste. Como entidad sagrada, el Estado es un vacío que se muestra como la realidad más plena. El Estado democrático pregona que su esencia es el pueblo mismo, la voz de todos manifestada en un consenso o acuerdo general. Al igual que el monarca, el Estado es una instancia vacía. Según Hegel, el rey es un nombre vacío que adquiere existencia gracias a las ceremonias pomposas y adulaciones –actos y palabras vacías– que nobles y cortesanos le tributan (2010: 604-606). De igual manera, el Estado cree llenarse de existencia con la palabra “pueblo”, con ello supone acoger la totalidad de la comunidad. Abundan los ejemplos

⁵⁹ Hegel escribe: “esta conciencia singular es consciente de su voluntad tan inmediata como universal; es consciente de que su objeto es la ley dada por ella y la obra por ella ejecutada; al pasar a la actividad y crear objetualidad, entonces, no hace nada singular, sino sólo leyes, acciones del Estado” (2010: 684).

históricos en que, gracias a la retórica, se llama a la unidad bajo los ideales abstractos de patria, raza, revolución o seguridad. Sin embargo, ¿qué es el pueblo cuando es invocado por el Estado? Una palabra abstracta que no contiene nada, ya que no logra contener las vidas, las costumbres y la historia de los individuos concretos de una comunidad. Por tanto, si el Estado se define como la reunión abstracta del pueblo –es decir, como la reunión de individuos que han perdido todas sus particularidades– logra que su existencia sea una nada encubierta, una indeterminación. Como ya quedó anotado, la manera en que una indeterminación encuentra una determinación –una identidad coherente y estable– es a través de la definición negativa. Entonces, con el fin de mantenerse como un ideal sagrado y una entidad fetichizada, el Estado debe definirse en contraposición a un enemigo que no se quiere reconocer como parte de la comunidad, un individuo que no sólo deja de ser ciudadano sino también humano pues constituye una amenaza para “el pueblo”.

El Estado repite la fórmula tautológica de la vanidad (yo=yo), pues aunque busca reconocer al “pueblo”, sólo logra ser auto-referente⁶⁰. Si llegara efectivamente a acoger la vida de los individuos concretos, el Estado tendría un contenido positivo; pero dado que sucede lo contrario, esto es, el Estado se desprende de las particularidades de los individuos, entonces su contenido es negativo e indeterminado. En otras palabras, la única manera en que el Estado puede obtener un “pueblo” es considerando a los individuos libres de sus particularidades, no obstante, la manera de limpiar estas particularidades es eliminar a los individuos mismos⁶¹. Las instituciones modernas sólo pueden aplicarse de manera descontextualizada –esto es, ignorando la historia de la comunidad– y, por tanto, imponen su autoridad borrando el pasado (e incluso el presente), como si éste no fuese constitutivo de los individuos o como si el futuro ya fuese presente. Lo que Hegel está exponiendo aquí de manera radical es el poder de la abstracción, que es el poder negativo que elimina todas las particularidades que determinan una realidad.

La abstracción es el concepto nuclear para comprender la crítica de Hegel al liberalismo. Para la ideología liberal, el individuo es una realidad dada y la sociedad es el posterior encuentro

⁶⁰ Hegel lo expresa así: “lo único que hay es el movimiento de la autoconsciencia universal hacia dentro de sí misma, como una interacción de ella consigo misma” (2010: 685).

⁶¹ Hegel escribe: “La negación del individuo singular, en cuanto algo que es, en lo universal. Por eso, la única obra y acto de la libertad universal es la muerte” (2010: 689).

contractual de esta clase de sujetos que obtienen la certeza de su yo de manera a priori, esto es, antes de toda interacción con los otros. Para Hegel, un sujeto así es una abstracción, un profundo vacío, ya que el contenido real del individuo proviene de los otros, de la cultura. Hegel señala entonces que la democracia aniquila aquello que define a los individuos, incluso sus propias vidas. Sin embargo, el Estado liberal necesita destruir las diferencias y particularidades de los individuos pues exige que la construcción del colectivo se realice sin la participación privilegiada de intereses personales. El liberalismo entiende que el individuo puede llegar a ser directamente universal, es decir, la voluntad individual puede fusionarse con la voluntad general. Para Hegel no importa si el camino para realizar esta tarea de crear un sujeto colectivo es un agregado o una fusión (Comay 2010: 69). Un agregado es la manera razonable y calmada de conformar el colectivo, sumando individuos, contando votos, uniendo con cuidado las partes hasta llegar a un consenso. Una fusión consiste en mezclar todos los elementos en una misma categoría, obligar al individuo a responder lo mismo que el coro colectivo y así configurar una masa enorme y estúpida. No es difícil identificar que la manera de proceder del absolutismo es la fusión y la manera democrática es el agregado. Para Hegel, no obstante, no hay una brecha que separe la democracia del despotismo. Ambos proceden de la misma manera, a través de la abstracción. Ambos resultan con el mismo producto, la muerte. Para la democracia, la manera de construir un consenso es abstraer las particularidades de los individuos, es decir, excluir y marginar la diferencia⁶².

Hay que iluminar y abreviar lo dicho sobre el Estado bajo los conceptos principales que han quedado expuestos en el primer capítulo. La contemporaneidad promete la unidad del Espíritu al proclamar la figura del Estado como la posibilidad de una comunidad libre, es decir, la unidad está garantizada por la relación directa y no alienante entre los individuos y las instituciones. No obstante, la unidad prometida no se puede realizar si se interpone un elemento sagrado. El espacio vacío que ha dejado la trascendencia es expuesto por la

⁶² Parte de la idea de este párrafo está escrita por Hegel así: “Para que lo universal llegue a realizar un acto, tiene que compendiarse en una única individualidad, y poner a una autoconsciencia singular en la cúspide; pues la voluntad general sólo es voluntad efectivamente real cuando está en un sí-mismo que sea Uno. Pero, de esta manera, todos los otros individuos singulares que forman parte del Todo quedan excluidos de este acto, y tienen sólo una participación limitada en él, de modo que el acto no sería acto de la autoconsciencia efectiva universal. La libertad universal, entonces, no produciría obra positiva ni acto alguno; lo único que le queda es la actividad negativa: es sólo la furia del desaparecer” (2010: 687).

democracia ya que ésta encarga a los hombres la tarea de su propia fundamentación, pero con el surgimiento del Estado-Nación se crea la ilusión de un nuevo espacio trascendente. Es decir, el Estado desacraliza para poner sobre la mesa la manera en que el hombre contemporáneo sacraliza. El resultado de la sacralización es el completo desgarramiento de la comunidad: las instituciones –fundadas sobre los principios que la misma comunidad se ha impuesto– se vuelcan violentamente sobre los individuos concretos. El Estado se rige por el ideal de un universal abstracto –un consenso ordenador en que no tiene cabida ninguna particularidad– buscando incluir en su seno a todos los ciudadanos, pero la única manera de posibilitar un consenso es a través de la creación de un enemigo interno. La violencia, definida como la eliminación de la diferencia, permite al Estado identificarse consigo mismo (la vanidad)⁶³. La identidad nacional se construye sólo a partir del objetivo de aniquilar al enemigo, sin embargo, esta identidad no guarda ningún contenido real, ninguna relación con la historia y costumbres del pueblo ya que no hay reconocimiento alguno. La identidad de la vanidad tiene por contenido (negativo) la violencia, esto es, la persecución y exterminio del otro que permite el encuentro del yo consigo mismo.

En este orden de ideas se deduce que la insatisfacción permanente de la democracia es que para mantener su orden de inclusión debe excluir, marginar y asesinar. Así como los excluidos de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad fundamentaron la Revolución Francesa, asimismo los marginados y asesinados dan la base para la democracia. Puesto que muertos no tenemos ninguna particularidad que nos diferencie, la fosa común es el espacio de nuestra hermandad.

2.4.4. La muerte.

Como corolario de ésta trágica y melancólica situación contemporánea, nos encontramos con la radicalidad del no-reconocimiento. Pero antes de llegar a esta consecuencia voy a extenderme explicando una consecuencia primordial de la identidad tautológica del Estado. Como quedó ya anotado, la Revolución Francesa se entrega al impulso iconoclasta de acabar con toda la tradición cristiana que ha nutrido la identidad de Occidente; toda esta destrucción del pasado tiene por fin la fundación de un nuevo futuro. A diferencia de la polis, ni el Estado

⁶³ Para Hegel, la libertad absoluta “es justamente esta autoconciencia abstracta que aniquila toda diferencia y todo subsistir de la diferencia dentro de ella. En cuanto tal autoconciencia, se es, a sus ojos, el objeto; el terror de la muerte es la contemplación de esta esencia negativa suya” (2010: 690).

democrático ni sus individuos se rigen por la tradición, sino por la libertad y la razón que les otorga el poder de abstraerse para determinarse a sí mismo. Al igual que la polis, la democracia busca la unidad en la violencia de la ley, pero la relación moderna con la ley no se caracteriza como la irreflexiva aceptación de un deber. El presupuesto moderno es la razón. La razón permite a los individuos abandonar (abstraer) sus particularidades y adoptar entonces un punto de vista universal, sin embargo, esto implica que hay abandonar todo el pasado, la historia individual y colectiva. Hay que abandonar el pasado porque la razón promete un futuro sin vestigios irracionales, supersticiosos, sin lastres primitivos ni anticuados.

En pocas palabras, el Estado, fundado en la esperanza del progreso y el futuro porvenir, institucionaliza el olvido (Comay 2010: 62). La Revolución Francesa es un momento de abstracción radical que se libera del dominio de la tradición y con ello elimina el pasado como si nunca hubiese existido o como si no fuese determinante (Comay 2010: 77). De esta manera el Estado democrático es fundado bajo el ideal del progreso, el afán por lo nuevo que fuerza al futuro para que llegue pronto. La sociedad contemporánea mira hacia delante, se fija en un tiempo inexistente e indeterminado. En orden a jalonar el futuro, hay que sacrificar el pasado, incluso el presente pues el tiempo actual es producto del pasado⁶⁴.

El futuro es el ideal vacío del Estado que lo empuja a destruir todo lo que sea pasado. La destrucción es necesaria para alcanzar el futuro prometido. Que el futuro sea idolatrado no sólo tiene por consecuencia el olvido de la tradición cristiana que es básica para comprender la cultura Occidental, también significa un cambio en la comprensión de la muerte. El pasado que hay que aniquilar está contenido en las personas y comunidades concretas, por tanto hay que entregar estas vidas al olvido (podría decirse que el futuro exige sacrificios, como cualquier dios sagrado). Hegel habla de una muerte sin significado como la obra de la libertad absoluta que caracteriza la modernidad:

La única obra y acto de la libertad universal es la muerte, y por cierto, una muerte que no envuelve nada interior, ni tiene cumplimiento alguno, pues lo negado es el punto sin colmar ni

⁶⁴ Según Hegel, la libertad absoluta hace que el espíritu pierda su pasado: “Todas estas determinaciones quedan perdidas en la pérdida que el sí-mismo experimenta cuando está dentro de la libertad absoluta: su negación es la muerte sin significado, el terror puro de lo negativo, que no tiene en él nada positivo, nada que lo colme” (2010: 693).

cumplir del sí-mismo absolutamente libre; es, entonces, la muerte más gélida y trivial, sin más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua (Hegel 2010: 689).

El cadáver vuelve a ser objeto de indiferencia pero ahora a nivel colectivo, aunque simultáneamente fundamenta el orden político. Ante la guillotina, el individuo no es más que una verdura. Ante el Estado, el individuo es completamente prescindible. Para Hegel, la guillotina formaliza ritual y perfectamente la evacuación de la alteridad que él ubica en el origen de la soberanía democrática (Comay 2010: 72). ¿Qué significa entonces una muerte sin significado? Que todos somos igualmente sacrificables. La igualdad ante la ley es que ella puede quitarnos la vida. Al igual que la obra de arte cambia su significado con su reproducción técnica, la muerte entra a la época contemporánea con la guillotina como ejemplo para producir cantidades masivas de cadáveres. Matar es necesario para seguir adelante. Morir sin significado es abandonar al olvido. En resumen, la vida pierde su significado pues el olvido es lo que estructura al Estado.

La guillotina es el paradigma moderno del no-reconocimiento. La vanidad nos introduce en el esquema sujeto/objeto porque el no-reconocimiento impide que el otro sujeto surja en su diferencia y lo somete al mismo trato de un objeto. Incluso, la huida del mundo objetivo que emprende el melancólico impide que el objeto aparezca en su diferencia. En la sección de la Autoconsciencia, Hegel dice que el deseo se refiere al objeto sólo en la medida en que satisface las propias apetencias. Mucho después, en unos pocos párrafos, habla del utilitarismo (Hegel 2010: 656-658) que propone un sujeto para el cual la objetividad no existe sino en la medida en que sea útil a sus fines. La vanidad hace irrelevante al otro para poder así afirmar al yo y, de esta manera, el yo se va desprendiendo del otro. La alteridad es transformada en una proyección o un apéndice del yo. En la sección sobre el Terror, Hegel describe a un sujeto cuyo retiro de la objetividad parece casi completo, pues el objeto es invocado bajo su eliminación, esto es, como si ya estuviese muerto o no existiese (Comay 2010: 68). La guillotina no reconoce la alteridad, sino que la construye para aniquilarla. La otredad existe sólo en la medida en que un yo le adjudique intenciones contrafácticas, es decir, en la medida en que imagine su esencia de tal manera que es amenazante para su existencia. Bajo la Ley de los Sospechosos, cualquier intención imaginada adquiere el estatus de culpa objetiva (Comay 2010: 71). En palabras de Hegel, “hacerse sospechoso ocupa el lugar de ser-culpable” (2010: 688). La

paranoia construye la alteridad de tal manera que la diferencia sólo adquiere existencia objetiva por la culpa imaginada.

La guillotina convierte la muerte de un humano en el corte de una verdura. La muerte violenta del sujeto lo despoja no sólo de su vida, sino también de su significado⁶⁵. Bien señala Comay que el interés de Hegel en la guillotina es el interés por un asesinato que arranca la subjetividad pasada de la víctima: “La guillotina retroactivamente retira el reconocimiento mínimo que concede a su víctima (en tanto que es merecedor de sospecha) pues ella se dirige hacia una no-entidad ya aniquilada. Al quitarla a la muerte su intensidad y singularidad, provee una demostración práctica de la nulidad del objeto” (Comay 2010: 72)⁶⁶. En pocas palabras, el otro es reconocido para destruir su vida y su pasado.

⁶⁵ Hegel escribe que esta muerte moderna “consiste en la seca aniquilación de este sí-mismo que es, al cual, por otra parte, lo único que se le puede quitar es su ser mismo” (2010: 688).

⁶⁶ En inglés en el original: “The guillotine retroactively retracts the minimal recognition it concedes its victim (as worthy of suspicion in the first place) in that it directs itself toward an already annihilated nonentity. By stripping death of its intensity and singularity it provides a practical demonstration of the object’s nullity”.

3. EL DUELO Y LA RECONCILIACIÓN

3.1. La desacralización del ego y el perdón

La sección final del capítulo del Espíritu es la entrada al penúltimo capítulo de la Religión. En él Hegel aborda el examen de la moralidad, exponiendo las contradicciones a que llega la propuesta moral kantiana, sin embargo, ésta temática no es asunto de este trabajo. En la subsección titulada “*La certeza moral, el alma bella, el mal y su perdón*”, Hegel expone el último conflicto que dará claridad acerca de la posibilidad de la reconciliación. Hasta este momento de la *Fenomenología del espíritu* el conflicto que la melancolía ha establecido entre el yo –vanidoso– y el otro –marginado hasta la muerte– se ha repetido incesantemente, con resultados desastrosos y enfermizos, pero ahora se abre la posibilidad de reconciliar lo desgarrado. Igualmente la presencia de lo sagrado ha sido insistente hasta este punto de la obra de Hegel: la ficción sacralizada como entidad suprema ha fijado la mirada de la conciencia y de la comunidad en una promesa de plenitud y existencia inalcanzable, dando como fruto una existencia insatisfecha y miserable que se solaza en su vanidad. Por tanto, la deuda que la comunidad tiene consigo misma y con sus muertos se ha acumulado hasta hacerse patente: los vivos, aislados en tanto individuos vanidosos, sienten el dolor de haber rechazado su relación ontológica con el otro y los muertos se han acumulado como montañas en el transcurrir de la búsqueda por afirmarse a sí mismos en tanto sí mismos.

Hegel configura la última batalla de la *Fenomenología* como la confrontación entre la conciencia actuante y la conciencia juez, también llamada alma bella. Por un lado, la conciencia que actúa es capaz de transformar el mundo guiándose moralmente por su propia convicción, la cual enuncia como ley válida para su acción. Con esto, la conciencia actuante logra escapar de la abstracción del deber puro, esto es, del planteamiento kantiano de acuerdo al cual la acción buena es aquella acción universal que se desprende de todo contenido individual y egoísta, tales como inclinaciones personales, deseos y apetitos. Por el otro lado, la conciencia juez se rige por el deber puro. Si quiere ser moralmente correcta, no puede actuar siguiendo sus deseos e intereses subjetivos, sino sólo máximas universalizables.

Hegel construye así dos personajes en conflicto, ambos reclamando ser moralmente buenos, pero rigiéndose por concepciones del deber distintas. La concepción abstracta del deber bajo la cual se rige la conciencia juez implica la imposibilidad de actuar, pues la universalidad que exige para sus acciones debe ser pura y sin ningún contenido particular. Puesto que toda acción es motivada necesariamente por intereses individuales y deseos, la única manera de conservarse bueno es la inacción. Por eso recibe el nombre de alma bella, pues se trata de un sujeto que, con el fin de no errar, nunca efectúa ninguna acción y, así, logra preservar su interior como un recinto sagrado donde el deber puro habita. Para Hegel, esta alma bella es un sujeto histérico que, incapaz de aceptar el componente particular de la acción, reprocha a todo aquel que actúa para transformar el mundo. Para ella, todo individuo que actúe es un inmoral, un egoísta, que está actuando por sus propios intereses. Sin embargo, este sujeto llamado inmoral es el que bien entiende que la única manera de producir realidad efectiva es a través de la acción y, por esta razón, reprocha al alma bella su inutilidad⁶⁷. Para la conciencia actuante, el alma bella es inmoral porque no hace nada frente a ninguna situación y sólo se dedica a criticar. “La obsesión con la higiene moral apesta a un sucio voyerismo” (Comay 2011: 119)⁶⁸. De esta manera, entonces, se entabla el conflicto.

El elemento sagrado es aquí el deber. Cada parte del conflicto sacraliza a su manera el deber y esta unilateralidad mantiene la tensión entre las dos conciencias. Por un lado, la conciencia actuante se rige por un deber que sacraliza la subjetividad y, por ello, cae en el egoísmo de la convicción. Una vez este sujeto se afirma en su convicción, lo que hace es rechazar la convicción de los otros y con ello se aísla en su subjetividad. Para Hegel, aislarse en su propia subjetividad (no importa que se trate de una convicción que efectivamente se realice en la acción) es romper la continuidad con el otro y, por tanto, es complacerse en la irrealidad de la vanidad. Por otro lado, el alma bella se rige por un deber que sacraliza lo universal y, por ello, cae en la inacción y la histeria. El alma bella quiere que su “hablar inactivo sea tomado por una realidad efectiva excelente”, cuando sin acción, no hay ninguna realidad efectiva (Hegel 2010: 767). El alma bella se refugia en su interior como el único lugar donde su inacción le da el

⁶⁷ Hegel escribe al respecto: “El deber no es ya lo universal que se enfrenta al sí-mismo, sino que se sabe de él que no tiene ninguna vigencia es este estado de separación; ahora es la ley la que, en virtud del sí-mismo, y no de ella, es el sí-mismo” (2010: 737).

⁶⁸ En inglés en el original: “The obsession with moral hygiene reeks of dirty voyeurism”.

consuelo de que está actuando por deber. Así, aislada, el alma bella rompe toda continuidad con el otro para enaltecerse a sí misma. Por tanto, ambas conciencias se entretienen en su irrealidad, separados de la realidad del Espíritu.

El producto de esta disputa es la sacralización del ego hasta divinizarlo. Hegel nos habla del narcisismo de un dios mortal que se adora a sí mismo, o, en otros términos, el sujeto que se aísla para enaltecerse como el genio que guarda en su interior la verdad: “es la genialidad moral la que sabe que la voz interior de su saber inmediato es voz divina” (Hegel 2010: 755). Se trata entonces de un “servicio solitario divino” (Hegel 2010: 755) en el que el individuo humano, ignorando todas sus contingencias y sus relaciones con los otros, se aísla para contemplar la pureza de su interior. Rebecca Comay (2011: 113) escribe: “la moderna melancolía protestante presenta en reversa el escenario del católico medieval. Habiéndose engendrado a sí mismo como su propia divinidad, el alma bella dirige su nostalgia hacia sí mismo –un caballero de la fe viajando para siempre a la Tierra Santa en su interior”⁶⁹.

Esta extrema sacralización del ego es el resultado de la melancolía de Dios; como ya fue escrito, el vacío que ha dejado la muerte de Dios empuja al hombre para que busque un nuevo infinito que no va a encontrar y, puesto que no va a encontrar nada que reemplace a Dios de manera adecuada, entonces transforma las cosas finitas en infinitas. La modernidad ha llegado a convertir al individuo humano en un dios con la misma capacidad creadora, sin embargo, Hegel denuncia que, una vez el individuo se ha sacralizado, éste se descubre completamente vacío:

Por eso, el objeto hueco que ella se genera lo rellena únicamente con la conciencia de la vaciedad; su actividad es el anhelar que, en el llegar a ser sí misma, no hace sino perderse hasta quedar en objeto sin esencia, y saliendo de esta pérdida para volver a caer dentro de sí, sólo se encuentra como perdida (Hegel 2010: 759).

Frente a la pérdida de Dios, el sujeto ha pretendido reemplazarlo; sin embargo, persiguiendo aquello perdido, también se pierde el mismo sujeto. La pérdida de Dios es la posición ontológica del ser humano: no hay ninguna referencia trascendente que pueda ayudarnos. La nostalgia del infinito crea la ilusión de que hubo un Dios infinito y, además, despierta el anhelo

⁶⁹ En inglés en el original: “Modern Protestant melancholia stages this medieval Catholic scenario in reverse. Having engendered itself as its own divinity, the beautiful soul directs its nostalgia towards itself –a knight of faith forever traveling to the Holy Land within”.

de encontrar un nuevo elemento infinito que satisfaga este deseo. La modernidad es la experiencia que busca instalar al individuo como el nuevo infinito, en tanto tiene en sí mismo la capacidad de crearse sus propias leyes. Por su parte, Hegel se encarga de denunciar al individuo como un falso infinito. Lo que describe Hegel en esta cita es cómo el individuo busca rellenar lo que ha quedado vacío con su propio vacío. El individuo, que se ha posicionado a sí mismo como fundamento de la realidad, se ha descubierto como un elemento sin esencia, como “una cáscara vacía”. La melancolía sale a buscar lo que ha perdido, pero en esa búsqueda se pierde a ella misma. Rebecca Comay escribe al respecto:

El vacío tallado por el objeto perdido se transforma en un relleno para sí mismo: incluso la ausencia provee su propia consolación amarga. El sí-mismo vacío es la creación final de un sujeto cuya acción no conoce límite. El ego se convierte en el jarrón de un alfarero, una urna bien tallada, un vacío exquisito del cual emerge, pero de manera momentánea, la promesa de plenitud (2011: 114).⁷⁰

En tanto producto de la melancolía, el ego se ha posicionado como realidad suprema, pero al final su vanidad descubre que no tiene ningún contenido sin la participación efectiva del otro. Hasta ahora el ego ha ocultado su propio vacío cubriéndose en elogios y honores que se otorga a sí mismo; honores tales como ser el único fundamento de la realidad, el origen del deber y la bondad, el principio de la verdad y la acción. El ego ha producido ficciones que sacraliza con el fin de mantener su consistencia y autonomía como un yo individual. Esta vanidad se traduce en que la ficción sagrada tiene más realidad efectiva que el otro y, por tanto, el reconocimiento es otorgado no a la diferencia, sino a una proyección del yo. En otras palabras, este no-reconocimiento es la manera en que el yo se reconoce a sí mismo de manera tautológica, con la excusa hipócrita de estar reconociendo una realidad superior.

Entonces es cuando el espíritu muestra sus heridas. Podría decirse que las heridas del espíritu son de dos tipos, una horizontal y una vertical. El espíritu se desgarrá cuando se introduce un elemento irreal que se disfraza de real, esto es, lo sagrado. Lo sagrado es un más allá que obliga a la realidad a anhelar una plenitud inalcanzable y, por tanto, la realidad permanece insatisfecha e incompleta. A este desgarramiento lo llamo horizontal porque los individuos y las

⁷⁰ En inglés en el original: “The void carved by the missing object turns into a filling for itself: even absence provides its own bitter consolation. The empty self is the final creation of a subject whose agency knows no limit. The ego becomes a potter’s vase, a well-wrought urn –an exquisite emptiness from which arises, but briefly, the promise of fulfillment”.

comunidades observan una ficción sobre sus cabezas como más grande que ellos mismos y esto los motiva a sacrificar a otros individuos. A nivel horizontal, la herida se manifiesta cuando no hay un reconocimiento efectivo del otro. Sucede entonces que el yo tiene una comunicación consigo mismo a través de lo sagrado, pero su continuidad con el otro es rota y rechazada como una amenaza, una mácula, para la pureza del yo. La herida se abre cuando el individuo no reconoce la existencia del otro y más aún en la radicalidad de asesinarlo. Para Hegel, lo real es el espíritu, es decir, la red de relaciones interpersonales que tejen significados y realidades objetuales dentro de una cultura. Estos dos tipos de heridas que acabo de exponer funcionan como obstáculos para que emerja lo real, como impedimentos en la continuidad de las relaciones. En este sentido, la comunidad no puede emerger por sí misma como realidad, si un individuo o una ficción buscan acaparar y hegemonizar de manera unilateral la realidad misma.

Al final de este encuentro entre la conciencia actuante y el alma bella el ego finalmente se desacralizará, encontrando su humilde puesto en la realidad. En palabras de Hegel, el ego “ha descendido desde su significado de ser esencia absoluta al ser que no es sí-mismo, que no es para sí, que es, pues, *ser para otro*” (2010: 737). El yo abandona su comprensión tautológica para referirse al otro en tanto otro. Podría decirse, entonces, que hay un paso de la vanidad al amor, pero ¿cómo sucede esto?

La conciencia actuante sabe que su realidad humana es contingente⁷¹ y no la abstracción divina por la cual se rige el alma bella. Este conocimiento no es aún la desacralización, pero sí es la entrada a la relación del perdón que desacralizará a ambos egos. Hegel escribe que “tampoco se da en la certeza moral esa incertidumbre pendular de la conciencia que, ora pone fuera de sí la llamada moralidad pura, en otra esencia sagrada, y se tiene a sí misma por lo no sagrado” (2010: 735). Esta conciencia, no alienada por lo sagrado, tiene el conocimiento de su contingencia que le permite ver que su adversario y ella son iguales, porque ambos son unos hipócritas. El alma bella dice que actúa de acuerdo al deber puro, pero en realidad no hace

⁷¹ Hegel escribe así el conocimiento de la propia contingencia de esta conciencia: “la conciencia no moral vale como moral, se acepta que su saber y su querer contingentes tienen toda su importancia, y la felicidad le es otorgada por gracia (...) Ella misma se es, a sus ojos, lo plenamente válido en su contingencia, que sabe su singularidad inmediata como el saber y el actuar puro, como la verdadera efectividad y armonía” (2010: 731).

nada y su inacción es un mal que ella no confiesa. Por su parte, la conciencia actuante descubre que no está obrando por un verdadero deber, aunque proclame que éste es su convicción, sino por causa de meras contingencias que delatan el mal de su egoísmo. Es decir, su acción se rige por intereses y circunstancias pragmáticas.

Hegel afirma que estas dos conciencias están hechas del mismo material, comparten la misma “hechura” (2010: 766), esto es, la contingencia. No sin humor, Hegel enuncia el valor de la contingencia denunciando que aquellos hombres que se proclaman por encima de su humanidad no podrán escapar de sus contingencias:

No hay héroe para el ayuda de cámara: pero no porque aquél no sea héroe, sino porque éste es... el ayuda de cámara, con el cual el héroe no trata como héroe, sino como alguien que come, bebe, se viste y, en general, en la singularidad de las necesidades y la representación (Hegel 2010: 767).

El proceso del perdón comienza con la confesión de la conciencia actuante. Esta le confiesa al alma bella que ha actuado mal, que es tan humana e imperfecta como ella. Luego de esta confesión, la conciencia actuante espera que su adversario confiese igualmente que son iguales, es decir, espera que el alma bella se baje de su vanidad y acepte su contingencia. Sin embargo, el alma bella no se confiesa, seguramente porque sigue aferrada a su vanidad herida y, en consecuencia, cualquier reconocimiento del otro es una mácula a su limpio interior. Para Hegel, no obstante, la confesión no es humillación sino la posibilidad del reconocimiento genuino:

Su confesión no es una humillación, una degradación, un envilecimiento en la relación frente al otro; pues este enunciar no es lo unilateral por medio de lo cual sentará su desigualdad con él, sino que sólo en virtud de la contemplación de la igualdad del otro con él se enuncia, enuncia de su lado, en su confesión, la igualdad entre ellos (Hegel 2010: 767).

Ante la confesión, el alma bella se queda callada, pues ha sacralizado tanto su individualidad interior que repudia su propia continuidad con el otro y la conformación de una comunidad⁷². Mientras se mantenga la vanidad, no se puede entablar la continuidad con el otro, no puede haber igualdad con el rechazado y marginado (ni mucho menos con el muerto, sometido a la marginación radical). Si el alma bella continúa terca en su vanidad, pronto acabará en la locura

⁷² Hegel escribe: “No era eso lo que se pretendía con aquella práctica de juzgar; ¡al contrario! El juzgar repudia esa comunidad, y es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con el otro” (2010: 767).

y morirá de una “nostálgica tuberculosis” (Hegel 2010: 769). En este punto vemos que para Hegel la reconciliación no es necesaria, sino que se trata de una posibilidad dada por gracia. El conflicto, establecido entre dos individuos incapaces de reconocer al otro, puede perfectamente continuar hasta el final trágico de la muerte de ambos. De la misma manera, la melancolía no tiene una salida segura y el nostálgico puede alimentarse de su propia enfermedad hasta perderse en su propia locura. Como había quedado sugerido en el primer capítulo de este trabajo, la vanidad, que es la búsqueda del melancólico por aislarse, acabará en la locura. Rebecca Comay escribe⁷³:

El retiro resentido de la comunidad hablante marca el nadir de la *Geistesverlassenheit*, un abandono total del y por el Espíritu Santo, para el cual, hablando bíblicamente, «no hay perdón ni en esta era ni en la era porvenir» (Mateo 12:32). El fantasma de un bello y nuevo comienzo es al fin y al cabo, para Hegel como para Kant, el *crimen inexpiabile* –la transgresión imperdonable, que, sin embargo, debe ser perdonada de alguna manera (2011: 116).

Si el alma bella acaba confesándose, con ello entabla una verdadera relación con el otro. Con su confesión renuncia a condenar al otro, “renuncia al pensamiento que divide”, acepta que ha hecho mal y ha excluido al otro; de esta manera, se entabla una verdadera comunidad, una continuidad entre el yo y el otro donde la identidad adquiere contenido gracias a la diferencia. Ambos sujetos han renunciado tanto a su vanidad como a lo sagrado, para encontrarse frente a frente en una realidad desnuda y contingente⁷⁴. El otro aparece con su verdadero rostro y cada cual descubre que es su propia contingencia la que en el otro tanto ha censurado y perseguido.

Una vez se rompe el duro corazón de la vanidad, “las heridas del espíritu sanan sin que queden cicatrices” (Hegel 2010: 771). Lo que antes quedó señalado como los desgarramientos y heridas del espíritu, esto es, la vanidad y lo sagrado, quedan anuladas una vez el yo reconoce que su verdadero contenido fluye en sus relaciones interpersonales. El yo no es una substancia diferente al otro, al contrario, el perdón ha permitido reconocernos como personas llenas de

⁷³ En inglés en el original: “The sullen withdrawal from the speaking community marks the nadir of *Geistesverlassenheit*, a total abandonment of and by the Holy Spirit, for which, biblically speaking, “there is no forgiveness either in this age or in the age to come” (Matt. 12:13). The phantasm of the beautiful new beginning is in the end, then, for Hegel, just as for Kant, the *crimen inexpiabile* –the unforgivable transgression, which must nonetheless somehow be forgiven”.

⁷⁴ En la Fenomenología encontramos: “Este perdón que le otorga a la primera es la renuncia a sí, a su esencia inefectiva [su vanidad y su elementos sagrado], con la que iguala a aquel otro que era actuar efectivo, y a lo que era llamado el mal por la determinación que el actuar adquiere en el pensamiento, lo reconoce como bueno” (Hegel 2010: 771).

contingencias. Por supuesto, esto no homogeniza a las personas ni anula sus diferencias. El espíritu, antes fragmentado en individuos aislados, ahora acaba con la soledad de cada uno de sus miembros para abrir paso a la posibilidad de la conformación de una comunidad. La vanidad funcionaba como un dique que retenía el reconocimiento, pero una vez caído dicho dique, la continuidad yo-otro se puede expandir hasta crear una verdadera comunidad, el espíritu sin heridas. “un mutuo reconocerse que es el espíritu absoluto” (Hegel 2010: 771).

Por tanto, cada uno puede lograr la certeza de sí mismo en el reconocimiento del otro, pero esta irrupción del perdón y de la verdadera comunidad parece un giro inexplicable en el texto de Hegel. Me arriesgo a decir que el paso a la Religión muestra el acontecimiento del perdón. El perdón es, por supuesto, una posibilidad abierta por Cristo y por ello Hegel acaba este capítulo sobre el perdón diciendo que Dios aparece en medio de los que se perdonan⁷⁵. Ese espacio entre nosotros, que de hecho posibilita el nosotros, es el Espíritu Santo. Para algunos comentaristas el salto que Hegel hace del capítulo del Espíritu a aquel que trata sobre la Religión es un salto extraño, no obstante, yo lo comprendo como un hacer memoria. Una vez acontece el perdón, hay que preguntarse qué acontecimiento en la historia ha abierto la posibilidad de la reconciliación. La respuesta de Hegel es su examen de las religiones que culmina en el cristianismo. Con esto Hegel está haciendo memoria y, con ello, incluye la tradición cristiana en la fuerza del pensamiento filosófico.

3.2. La comunidad del Espíritu Santo

En esta apartado abordaré la subsección titulada “*Religión manifiesta*”, determinante en la culminación del proyecto hegeliano. En estas páginas, Hegel expone una lectura del cristianismo con la cual logra resolver los dualismos y desgarramientos que se han transformado a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*. En particular, haré mi exposición con el fin de mostrar cómo la muerte de Cristo desacraliza el mundo y cómo una comunidad puede forjarse a sí misma a través de la memoria de esta muerte, sin intervención de ningún elemento externo o trascendente.

⁷⁵ Hegel es claro al respecto: “El sí que reconcilia, en el que ambos yo es se desasen de su existencia contrapuesta, es la existencia del yo extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su exteriorización y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo; es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro” (2010: 773-775).

Hegel da un papel determinante al cristianismo en tanto es la religión que logra eliminar la abstracción del más allá. Para formularlo a manera de pregunta, ¿cómo es posible la religión sin que ésta implique una huida del mundo? Para responder, hay que comprender la lectura hegeliana de la Trinidad. Para Hegel, el Dios Padre es una abstracción ajena a toda realidad humana. En tanto habitante de los cielos, Dios Padre es la totalidad de la realidad en cuanto idea, por consiguiente, no tiene ningún contenido concreto. En este sentido, la totalidad tiene una realidad abstracta que busca concretarse. La única manera de lograr su existencia es materializándose y encarnándose. Hegel lo repite en diversas ocasiones, Dios sólo puede llegar a ser Dios haciéndose hombre⁷⁶.

Desde el comienzo de la *Fenomenología* hasta el momento de abordar el cristianismo, Hegel ha expuesto cómo cada intento por comprender al sí-mismo y al mundo se ha vaciado de contenido real. Cada figura de la conciencia y del espíritu ha acabado vacía, como una nada que continua anhelando un relleno real para su existencia. Esta es la melancolía de Dios o la nostalgia del infinito que busca suplir el vacío de la realidad construyéndose ficciones que toma por sagradas, esto es, por sustancias eternas que supuestamente no han sido construidas. Es llamativo, entonces, cómo Hegel anuncia la “solución” a este vacío; se trata del anuncio del nacimiento de Cristo. Luego de nombrar una serie de figuras de la conciencia, escribe que ellas:

Constituyen la periferia de figuras que se agrupan, expectantes y apremiantes, alrededor del lugar de nacimiento del espíritu que está llegando a ser como autoconsciencia, cuyo punto central es todo el dolor y todo el anhelo que atraviesan las conciencias desdichadas, los dolores comunitarios de parto de su surgimiento: la simplicidad del concepto puro, que contiene aquellas figuras como sus momentos (Hegel 2010: 857).

El anuncio del Dios encarnado invita a todas las figuras expuestas en la *Fenomenología* a satisfacer su sed de infinito. Todo el dolor de la melancolía, desarrollado en diversas maneras y múltiples desgarramientos, se congrega en la espera de su redención. La espera insaciable de la humanidad por un fundamento trascendente tiene un punto final, no obstante, su satisfacción no es la que esperaba. El melancólico anhelaba entregarle su vida a una sustancia eterna y perfecta, pero encuentra en Cristo un Dios tan lleno de humanidad que incluso muere. En este

⁷⁶ El concepto de Dios se consume haciéndose hombre: “parece haber *descendido* desde su simplicidad eterna, pero, de hecho, sólo ahora, y gracias a ello, ha alcanzado su esencia más alta (...) Lo más bajo es, entonces, a la vez, lo más alto, lo manifiesto que ha emergido totalmente a la superficie es justamente, al hacerlo, lo más profundo” (Hegel 2010: 863).

sentido, la apuesta hegeliana consiste en que el contenido real del espíritu es la contingencia humana; y esto la humanidad lo comprende sólo con la muerte de Dios.

El Dios Padre es un universal abstracto, es decir, es el creador que está separado de su creación, una entidad trascendente. Dios no puede llamarse Dios a menos que obtenga una existencia efectiva y, para esto, se pone como materia y dentro del desenvolvimiento de ésta se encarna en Jesús. Puede decirse que la totalidad ha asumido la condición humana y que el proceso de lo real (incluyendo la naturaleza) ha logrado su autoconsciencia. En Cristo, Dios se hace sensible para el hombre, podemos oírlo y verlo ya que existe en el cuerpo de un individuo. La divinidad no es ya una esencia incognoscible, sino que se ha manifestado como uno de nosotros⁷⁷. En este sentido, y siendo éste uno de los ataques que Hegel lanza contra los místicos, Dios no guarda ningún secreto⁷⁸. La revelación consiste en mostrar que la naturaleza divina coincide con la naturaleza humana, pero no es el momento para extenderme en este tema.

Jesús tiene que morir para que su naturaleza divina abandone su condición individual y adquiera así el carácter de universal. Una vez se ha hecho presente entre los hombres, Dios no puede ser entendido ya como una abstracción separada de la comunidad humana (Adkins 2007: 108), sin embargo, la figura de Jesús no reconcilia completamente la división entre Dios y el hombre. En tanto individuo, Jesús es un “Uno excluyente” (Hegel 2010: 865), es una divinidad incapaz de incluir en su cuerpo a toda la humanidad. El Espíritu Santo, que adviene a la comunidad a través de la memoria de Dios que muere en la Cruz, se encarga de esta tarea. Para que surja el Espíritu Santo es necesaria la muerte de Jesús, el “hombre divino”.

⁷⁷ Hegel escribe: “la fe del mundo es que el espíritu existe ahí como autoconsciencia, esto es, como un ser humano efectivamente real, que él es para la certeza inmediata, que la conciencia creyente ve, siente y oye esta divinidad. No es, entonces, una imaginación sino que está real y efectivamente en él. La conciencia, pues, no parte de su interior, del pensamiento, concatenando dentro de sí el pensamiento de Dios con la existencia, sino que parte de la existencia inmediata presente, y conoce a Dios en ella” (2010: 861).

⁷⁸ Dios se revela completamente: “A ojos de la conciencia, hay en su objeto algo secreto cuando este objeto es algo otro o extraño para ella, y cuando ella no lo sabe como sí misma. Este ser secreto cesa en tanto que la esencia absoluta es, en cuanto espíritu, objeto de la conciencia; pues así él es, en cuanto sí-mismo, en su relación con ella; es decir, la conciencia se sabe inmediatamente en él, o se es manifiesta a sí en él” (Hegel 2010: 861-863).

Según Hegel, el Hijo y el Padre mueren simultáneamente en la Cruz⁷⁹. Bien señala Zizek (2009: 33) que, después de la Crucifixión, no hay Padre ni hay Hijo, sólo queda el Espíritu Santo como substancia espiritual de la comunidad religiosa. Sólo en este sentido, el Espíritu Santo es la síntesis del Padre y el Hijo, de la Substancia y el Sujeto. Antes de extenderme escribiendo sobre el Espíritu Santo, voy a ocuparme de la muerte de Dios. La muerte en la Cruz no es sólo la muerte del representante de Dios en la tierra, sino que es la muerte de Dios mismo. Con ello, todo más allá, toda entidad trascendente, ha quedado aniquilada, dejando a los hombres en el plano de la inmanencia.

Esta “pérdida de la substancia” (Hegel 2010: 891) es la manera en que Dios enseña a los hombres que están solos en su contingencia, que no tienen ningún fundamento eterno y objetivo al cual referir sus vidas. Sin Cristo, caemos en el “entusiasmo alucinado” de lo sagrado (Hegel 2010: 859). Bajo el régimen de lo sagrado, la realidad se torna en una fantasía que tiende a huir de lo real con la excusa de estar buscando en el más allá una realidad suprema. Esta fantasía es la vanidad de convertir toda la realidad en una extensión del yo. Hegel nos saca de esta fantasmagoría narcisista al afirmar, a partir del cristianismo, que la realidad se produce en el encuentro. Este encuentro es el reconocimiento mutuo entre lo divino y lo humano, en el cual Dios se hace contingente para enseñarle al hombre su propia contingencia, la cual ha negado con su búsqueda melancólica de un nuevo infinito.

Aquellos que más han buscado a Dios son los desesperados que le reprochan a la divinidad su ausencia. Esta conciencia desdichada, dolorosamente desgarrada en su anhelo por un infinito que nunca alcanzará, encuentra su alivio al identificarse con la divinidad cristiana. Dios siente la ausencia de sí mismo y la soledad del hombre cuando Cristo grita: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?” (Mateo 27: 46). Si Dios se ha abandonado a sí mismo, esto señala que los cielos están vacíos. En este sentido, la distancia entre el hombre y Dios está ahora dentro de Dios mismo. Cuando los hombres claman que Dios los ha olvidado es el mismo Dios el que lo está diciendo (Zizek 2009: 48-49). El Dios del cristianismo es, por tanto, un

⁷⁹ Hegel escribe: “La muerte del mediador es muerte, no sólo del lado natural de éste, o de su ser-para-sí particular, no sólo muere la cáscara ya muerta, arrancada de la esencia, sino también la abstracción de la esencia divina” (...) “La muerte de esta representación contiene, entonces, a la vez, la muerte de la abstracción de la esencia divina, que no está puesta como sí-mismo. Esta muerte es el doloroso sentimiento de la conciencia desdichada de que es Dios mismo quien ha muerto” (2010: 891).

Dios débil y sufriente que se ha identificado con la totalidad de la existencia humana, incluido el dolor y la muerte.

La desacralización no es un trabajo del hombre sino de Dios. El hombre descubre que no puede ser dios porque descubre su propia esencia en un Dios que se ha hecho hombre. Puesto que la idea de la Encarnación hace imposible el retorno al dios sagrado y trascendente (Zizek 2009: 30-31), el hombre descubre su propia contingencia. El ser humano ha entregado su sí-mismo a entidades sagradas, teniendo como resultado el completo vaciamiento de su subjetividad; esto ha sucedido, por ejemplo, con el Estado, del cual el individuo espera garantías para su existencia pero sólo recibe su muerte. La dinámica de la alienación recibe su contenido pleno en la muerte de Dios en la Cruz, pues la verdadera subjetividad sólo se puede ganar en la completa entrega, en el vaciamiento de sí (Kain 2005: 234). Al cristiano sólo le queda contemplar en silencio este vaciamiento de Dios para poder dejar su vanidad y reconocer que el contenido de la subjetividad es contingente y humano. Sucede entonces que identificarse con Cristo –un Dios débil y contingente– implica rechazar los falsos infinitos para poner la mirada sobre la contingencia de la humanidad. En Dios, los seres humanos nos reconocemos como seres humanos.

El temor de la melancolía ha sido perder al dios trascendente que da significado al universo y, en su búsqueda, en vez de eso, ha encontrado un Dios que abandona su posición de trascendente (Zizek 2009: 25). Por ello, la enseñanza de Cristo consiste en ver las cosas tal como son, sin significado místico, no obstante, el melancólico siempre busca algo detrás de la apariencia, pues no soporta la contingencia. Esta intolerancia a la contingencia lo ha llevado a construirse ficciones sagradas y, como bien hemos visto, las ficciones tienen efectos reales en la vida de los individuos y de las comunidades. La ficción de la autonomía ha impulsado al individuo a asesinar, así como lo ha hecho la ficción del Estado a nivel comunitario. Como lo señala el divertido ejemplo de Zizek: puede que los marcianos no existan, aun así han creado muchas películas y series. Estas ficciones sagradas son un más allá que no soportan la muerte de Dios; en otras palabras, el vacío de la realidad tiene que ser suplementado con narrativas que ofrezcan al ser humano el consuelo de que existe un entidad trascendente que le ahorre la experiencia de su libertad (Zizek 2012: 14-15). En pocas palabras, la libertad consiste en que el

hombre puede determinar aquello que lo determina, esto implica que el pasado puede ser reconfigurado en una nueva narrativa.

Zizek (2009: 50-57) explica con el libro de Job cómo la desacralización del mundo consiste en enfrentar su contingencia, su falta de significado. Luego de una serie de calamidades, Job defiende que éstas no tienen ningún significado, mientras que para sus amigos, que ofrecen explicaciones teológicas, las catástrofes esconden un sentido, un designio inescrutable de Dios. La narrativa teológica de los amigos de Job cumple el papel de una narrativa sagrada que busca dar consuelo al vacío de la realidad con significados trascendentes, o, en palabras de Zizek, es la comedia que encubre el vacío y, con ello, evita el impacto con el trauma real. Estamos tratando, entonces, con narrativas ficcionales que producen un elemento sagrado e impiden la contemplación de la contingencia; estas narrativas caen con la muerte de Dios.

Al final de la *Fenomenología* no encontramos el fin de las ilusiones, sino la posibilidad de una ficción que no implique una huida de lo real. En su discusión sobre la Ilustración, Hegel afirma que la fe no se basa en hechos históricos, con lo cual asumimos que la Crucifixión es una narrativa que sirve como contenido para el pensamiento y la filosofía. Para Hegel, el cristianismo es la mejor narrativa con la cual el ser humano ha logrado explicarse a sí mismo; su problema, no obstante, consiste en que tiene la forma del pensamiento representacional y pictórico.

Muchas de las figuras de la conciencia son personajes literarios que salen a escena y el cristianismo no es la excepción. La narrativa cristiana genera una ficción sin el elemento sagrado y, por tanto, se trata de una ficción que lleva al ser humano a constituirse en su propia humanidad. Desde el primer capítulo que se ocupa de la certeza sensible, la *Fenomenología* ha mostrado que una relación directa e inmediata con la realidad es imposible; en consecuencia, nuestro contacto con la realidad debe ser mediado por una narración, bien del tipo sagrado o bien del tipo desacralizado. La necesidad humana de producir este tipo de ficciones reside en la imposibilidad de relacionarse directamente con el vacío de la realidad; sin embargo, hay dos maneras de reaccionar al trauma de lo real. La primera es la melancolía, que, incapaz de asumir la falta de significado del universo, se hunde en una búsqueda inacabable por un infinito real.

Dado que nunca hallará una substancia trascendente se ve obligada a convertir las cosas finitas en infinitas, cayendo así en la lógica de lo sagrado. Estos ídolos caen a los pies de Cristo que posibilita la segunda manera de reaccionar al vacío: el duelo. El duelo no siente nostalgia frente a la ausencia de un fundamento para la existencia, al contrario, ve en él la posibilidad de su propia libertad. Esta libertad se manifiesta en la narrativa de memoria propiciada por el Espíritu Santo. Pasaré ahora a explicar el duelo que realiza la comunidad de creyentes en el Espíritu Santo.

La tarea de Hegel hasta ahora ha sido mostrar cómo del abismo de la divinidad vacía emerge el Dios en tanto persona y cómo este proceso trae de regreso la realidad determinada, finita, temporal (Zizek 2009: 41). Hegel subraya que Dios se hace sensible, pero con su muerte los hombres dejamos de verlo y oírlo. “Él es el Dios presente inmediato; al serlo, su ser pasa al ser-sido” (Hegel 2010: 867). La tarea de la comunidad es, por tanto, recordar a ese Dios que ha sido hombre y es haciendo esa memoria que emerge el Espíritu Santo. En otras palabras, la divinidad pierde su forma sensible para recobrar su universalidad, no obstante, el Espíritu Santo es la universalidad concreta que se hace presente entre los hombres; no se trata, pues, de una abstracción vacía (Adkins 2007: 110). El peligro aquí es identificar al Espíritu Santo con la comunidad humana. Para Hegel, el Espíritu Santo es la substancia o el orden simbólico que posibilita la unidad de la comunidad. Dios es otro pero en unidad esencial con nosotros (Kain 2005: 220).

Gracias a la Encarnación, Dios descubre que no puede ser sin los hombres, pero la existencia concreta que realiza en tanto Espíritu Santo expone la apuesta hegeliana. Los hegelianos de derecha afirman a Dios como una substancia independiente del ser humano, mientras los hegelianos de izquierda humillan la divinidad como una simple creación humana, una fantasmagoría. La radicalidad del mismo Hegel es encontrar verdad en ambas posiciones. Dios es obra de nosotros, así como nosotros somos obra de él. No hay que confundir esta propuesta con aquella que habla de un Dios como ilusión proyectada por la conciencia humana, pues, para Hegel, hay “algo más” que la realidad de los individuos, aunque no esté sobre y más allá de los individuos (Zizek 2012: 96). La acción de los individuos supone y tiene

por fin al Espíritu Santo, que subsiste en tanto es el orden simbólico y las relaciones que mantienen unidas a estos individuos.

Luego de la Crucifixión, la memoria de la muerte de Cristo transforma la relación que la comunidad humana tiene con la muerte. La muerte ha sido hasta ahora la negación natural de la vida que entrega la existencia del individuo al olvido. Durante el Terror, la comunidad se organizaba en torno a la muerte como congregándose alrededor de un ídolo que exige sacrificios. En la comunidad creyente, la muerte es un principio organizativo pero no con el fin de producir más muertos, sino con el propósito de reconciliar los vivos con los muertos. La vida del Espíritu Santo es la memoria del Dios muerto. En términos radicales, si los individuos no recuerdan el contenido de la Crucifixión, sus relaciones con los otros no son posibles. La comunidad o la continuidad con el otro sólo se logra una vez los individuos se descubren en su contingencia y en su humanidad; y esta condición amorosa, libre de vanidad, sólo se logra en la memoria de un Dios contingente. A manera de sentencia vale decir que el otro adquiere su existencia real en el testimonio de Cristo y que el encuentro amoroso con el otro es el Espíritu Santo. De esta manera, la muerte ya no es individual sino universal, así como tampoco es ya natural sino espiritual⁸⁰.

Hay que volver a la sección sobre la eticidad, donde Hegel escribe estas palabras sobre el papel que cumple la memoria. La memoria es una acción que se dirige: “al muerto que, desde la larga serie de su dispersa existencia, se ha compendiado en una única configuración acabada, y desde la inquietud de la vida contingente se ha elevado a la quietud de la universalidad simple” (Hegel 2010: 532). Luego afirma que la memoria se ocupa del muerto para que “no pertenezca únicamente a la naturaleza y se quede en algo irracional, sino que sea algo hecho, producto de una actividad y esté afirmando en él el derecho a la conciencia” (Hegel 2010: 532). La narrativa de la memoria es una acción que compendia la existencia del muerto como una obra acabada. “Acabada” se entiende en dos sentidos: una vida que ya terminó, pero que, por eso mismo, puede presentarse como si se tratara de una pintura o una novela terminadas. La vida

⁸⁰ Hegel escribe: “La muerte del hombre divino, en cuanto muerte, es la negatividad abstracta, el resultado inmediato del movimiento que sólo se termina en la universalidad natural. Este significado natural lo pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o bien, ella se convierte en su concepto, que acabamos de indicar; a partir de lo que ella significa inmediatamente, del no-ser de este individuo singular, la muerte se transfigura en universalidad del espíritu que vive en su comunidad, y muere y resucita en ella cada día” (2010: 889).

recordada es, entonces, una composición que reúne los elementos del pasado para ser entregada a la universalidad viva de la comunidad. Convirtiendo así al muerto en producto de los vivos, su vida entabla de nuevo una relación con la comunidad y su ausencia tiene una presencia en el colectivo de autoconsciencias, pues su significado es rescatado del olvido. Esto mismo ocurre con la memoria que rescata de la muerte a Cristo y, en este sentido, puede decirse que hay algo de Dios que no ha muerto y está vivo entre los hombres.

De esta manera, el duelo es efectuado en la comunidad animada por el Espíritu Santo. El vacío que ha dejado Dios, ese que el melancólico no acepta, es ahora abrazado por la comunidad. La comunidad cristiana confiesa que está constituida por la pérdida de Dios, pues en su memoria hacen presente esta ausencia. La nada –que es el corazón de la realidad– es recibida ahora como el amor que funda el orden simbólico; es el vacío que posibilita que los seres humanos se vean unos a otros en su igualdad y en su diferencia, sin que ningún elemento (sagrado o trascendente) obstaculice en la construcción de sus relaciones. El Espíritu Santo es el colectivo de creyentes, y no hay nada más allá de ellos, porque Dios ya está entre ellos como el amor que los une (Zizek 2012: 112). El amor es la aceptación de la ausencia de Dios y también la aceptación del regalo que Dios nos ha ofrecido con su muerte, la libertad como posibilidad de encontrarse y recuperarse a uno mismo en la más completa pérdida de sí, sin comprender ya la propia subjetividad en referencia a entidades trascendentes. En el duelo, la cotidianidad de la comunidad adquiere su verdadero significado al estar conformada por la finitud de las interacciones entre seres contingentes. La melancolía ha sido superada con la eliminación de las fantasmagorías sagradas y con la aceptación de la contingencia como espacio de la libertad humana⁸¹.

Lo que sobrevive a la muerte es el Espíritu Santo, pues ahora la comunidad es capaz de rescatar a sus muertos (en particular a Cristo) del olvido, para así actualizar las vidas de aquellos que por pertenecer al pasado no pueden dejar de ser parte del presente. El Espíritu Santo

⁸¹ Hegel anota al respecto: “Este sentimiento es, entonces, de hecho, la pérdida de la substancia y del enfrentarse de ésta a la conciencia; pero, al mismo tiempo, es la pura subjetividad de la substancia, o la certeza pura de sí mismo, certeza que le faltaba en cuanto objeto o en cuanto lo inmediato, o en cuanto la esencia pura. Este saber, entonces, es la espiritualización por la que la substancia se ha hecho sujeto, su abstracción y falta de vida han muerto, y ella, entonces, ha devenido efectivamente real, ha llegado a ser autoconciencia simple y universal” (2010: 891).

genera, por tanto, una narrativa a partir de la memoria de los muertos. La narrativa o ficción cristiana permite a los hombres actualizar la vida de sus muertos, es decir, traer su ausencia como elemento organizativo de la comunidad. Aquel que no sea creyente no se incluye a sí mismo dentro de esta narrativa. Incluirse en esta narrativa es posibilitar el reconocimiento genuino del otro a partir de reconocer la propia contingencia. Una vez establecido el reconocimiento o la continuidad con el otro, la comunidad surge sin divisiones, esto es, un colectivo unido en el amor. Para que la comunidad no tenga nada fuera de sí, su tarea es rescatar a los muertos en la memoria y así hacerlos partícipes de la historia colectiva.

Si la comunidad y los individuos no miran su propio pasado, pierden su realidad. La vanidad ha creído posible el comienzo nuevo, donde el pasado se destruye a favor de un prometedor futuro. Así la Ilustración desechaba toda la tradición cristiana como un error que obstaculiza el pensamiento y, con esa premisa, acabó en el Terror de cortar cabezas como coles. Hegel, a cambio, presenta en su filosofía el contenido del cristianismo, porque el único contenido real para el pensamiento es el pasado. En pocas palabras, el pasado otorga realidad al presente, pero el pasado no es una entidad dada sino una narrativa. Una narrativa que se entiende como una ficción libre de la representación de lo sagrado que legitima los sacrificios, pues ha rescatado la memoria de las víctimas. El pasado está configurándose y reconfigurándose en la narrativa que la comunidad produce para sí misma y, a su vez, esta narrativa –en tanto condensa el pasado– otorga existencia real a la comunidad. Por ello, para Hegel, el Espíritu Santo es la autoconsciencia de la comunidad, pues se encarga de darle unidad en el pensamiento narrativo de sí misma.

3.3. El saber absoluto

En ésta última sección me ocuparé del capítulo que cierra la *Fenomenología del espíritu* –el saber absoluto– en el cual Hegel afirma que la verdad contenida en la religión tiene que ser desarrollada por la filosofía. La filosofía no tiene material para su pensamiento –es decir, sería una abstracción vacía– si no se ocupa de la historia de su comunidad. Para el mundo occidental, el cristianismo guarda verdades de nuestra historia que la filosofía no puede ignorar. La filosofía, por tanto, se encarga de explicitar y desarrollar las intimidades del pasado de una comunidad y, con esta actividad del recuerdo, la comunidad comienza a ser consciente de sí

misma⁸². En términos estrictos, la unidad sujeto y objeto se consume en una comunidad que, recogiendo su pasado, logra hacerse a sí misma, en acción y pensamiento, independiente de cualquier referencia exterior o trascendente. Esto es lo que en el Espíritu Santo hemos presenciado como una comunidad sin amo, sin líder.

El paso de la religión al saber absoluto es el paso de la representación al concepto. Si bien Hegel reconoce que la religión guarda la verdad de (y para) la humanidad, no obstante, presenta su contenido bajo la forma inadecuada de la representación. La representación es un pensamiento pictórico que resume el contenido de la religión de manera simbólica y gráfica (Kain 2005: 120). El problema reside en que la representación no permite el acceso real al contenido de la Revelación, pues el pensamiento pictórico permanece como un pensamiento divisorio y que, por tanto, impide la contemplación del presente. A través de la representación, aunque ciertamente presenta la esencia absoluta, la relación con Dios es una relación exterior que preserva la escisión entre el más allá y el más acá. Además, muestra a la Trinidad como tres figuras separadas, es decir, dificulta la comprensión de que su unidad sintética en el Espíritu Santo es la presencia efectiva de la divinidad entre los hombres (Hegel 2010: 873). Con ello, la representación entorpece el reconocimiento del hombre en Dios. Una vez superada la representación, el ser humano no se reconoce en el más allá, sino en la contingencia del más acá, expuesta por Cristo.

La identidad entre la naturaleza humana y la naturaleza divina se encuentra contenida en la religión cristiana, pero la representación impide que broten los frutos de esta reconciliación. Regida bajo la representación, la comunidad de creyentes entiende que su reconciliación con Dios es la espera de un futuro distante, una promesa incierta. También entiende que esta reconciliación sucedió en un pasado distante, como un acto perdido en el tiempo y sin ninguna actualidad (Hegel 2010: 893). De esta manera, el pensamiento representativo “sigue arrastrando la oposición de un más allá”. Sin embargo, el pensamiento conceptual entiende que la reconciliación es presente. El concepto comprende que la actualidad de Cristo es la memoria

⁸² En estas palabras Hegel condensa el contenido de esta sección: “Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida, es la ciencia del saber que aparece, tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto” (Hegel 2010: 921).

de su muerte, es decir, el amor que circula en la comunidad viva. En el concepto, la comunidad comprende que su reconciliación con Dios es presente y actual, y que, en consecuencia, no está obligada a posponer su propia configuración (Adkins 2007: 112). La memoria de la muerte de Cristo abre la posibilidad de salir de la violencia, porque derrumba la vanidad y así hace posible la conformación de la comunidad.

El concepto permite la unidad entre sujeto y objeto, entre ser y pensar. Hegel comienza su obra con la división epistemológica entre un objeto de conocimiento y un sujeto que conoce, pero esta división sufre diversas transformaciones de tal manera que, al final, substancia y sí mismo coinciden. La distancia entre la objetividad y la subjetividad desaparece cuando la comprensión de sujeto y objeto se desarrollan y se expanden hasta que ocupan el mismo espacio. El saber ya no consiste en un sujeto que conoce un objeto extraño, sino que estamos tratando con un sujeto que se tiene a sí mismo por objeto de conocimiento. Sin embargo, este sujeto no es un simple individuo, sino una comunidad entera. Hegel ha mostrado que el individuo es incapaz de dar cuenta de sí mismo en la soledad de su autonomía, pero también que la realidad espiritual de la comunidad no depende de ninguna otra realidad para dar cuenta de sí. El proyecto hegeliano culmina con la comunidad humana hecha sujeto gracias al conocimiento que tiene de sí misma, y que puede ser “el espíritu que se sabe como espíritu” (Hegel 2010: 921). Mi apuesta interpretativa es que la comunidad logra su verdad en tanto comunidad en el trabajo de la memoria, pues se trata de una comunidad que se tiene a sí misma como objeto. La memoria rescata a los excluidos por la violencia. Cuando se recupera la humanidad del muerto se puede constituir la comunidad y se reconoce la violencia que se ha ejercido. Incluso se abre la posibilidad de renunciar a la violencia, producto de la vanidad y la melancolía que ya han expuesto su falsedad.

No hay que ver platonismo cuando Hegel afirma que el concepto está en la realidad, pues no estamos tratando con esencialidades previas a la realidad que aparece. La manera en que las cosas nos aparecen es en medio de un contexto cultural, pero no por ello pierden objetividad o esencialidad. El significado o esencia de la realidad es insuflado a ella por una comprensión de la totalidad, un espíritu comunitario que da sentido a las cosas y a sí mismo. En otras palabras, las cosas tienen significado y realidad en un contexto cultural, y cada cultura asigna a cada cosa

una definición. La esencia, entonces, no le pertenece al objeto por derecho propio ni a una realidad trascendente. En palabras de Žizek: “no se trata de que un desarrollo temporal actualice alguna estructura atemporal y pre-existente; esta estructura conceptual atemporal es ella misma el resultado de decisiones temporales contingentes” (Žizek 2012: 218).

En este orden de ideas, es importante aclarar que la cosa no realiza completamente su definición, pues su esencia no corresponde aún con su realidad efectiva. Por ejemplo, la democracia existe gracias a la cultura occidental pero aún no logra su esencia pues mantiene el orden debido a la violencia. Para Hegel, entonces, las cosas se van transformando para realizar su esencia y, así, se ven obligadas a desarrollar aquello que ellas son pero han conservado de manera implícita. Por tanto, las cosas en sí no son esenciales, sino que se esfuerzan por cumplir su esencia. Pero esta esencia –asignada por la cultura– no es estática ni eterna, porque la misma cultura está en éste proceso de adecuarse a su propia definición, y, por tanto, las definiciones de las cosas cambian gradualmente.

La comunidad logra darse existencia a sí misma con una narrativa que ofrece de sí misma. Pero como para llegar a la verdad hay que comenzar por el error (Žizek 2012: 215-217), la comunidad comienza con una definición sacralizada de sí misma. El colectivo crea una entidad que considera como teniendo subsistencia propia y existencia independiente de la humanidad; esta entidad que hemos denominado sagrada es la manera en que el hombre se explica a sí mismo sin percatarse que ese ser superior es un constructo suyo. Con este artificio, los seres humanos logran ocultar su contingencia y la existencia de la diferencia, ya que tienen la mirada en el más allá. Bajo la ilusión de lo sagrado, la comunidad está convencida de que su existencia se la debe a esta entidad superior, la cual puede recibir diversos nombres y formas.

Una vez fuera de las narrativas sacras gracias a Cristo, la comunidad se percató que la capacidad para darse existencia y moldear la realidad está en sus manos, no en una realidad trascendente⁸³.

⁸³ Hegel gusta de ponerlo en estos términos: “Hay que decir, por esta razón, que nada es sabido que no esté en la experiencia (...) pues la experiencia es precisamente esto: que el contenido –que es el espíritu– sea, en sí, substancia, y por ende, objeto de la conciencia. Pero esta substancia que es el espíritu es el llegar a ser de éste hasta convertirse en lo que él es en sí, y sólo como este llegar a serse que se refleja dentro de sí es que él es en sí, de verdad, el espíritu. Él es, en sí, el movimiento que el conocer es: la transformación de aquel en-sí en el para-sí, de la substancia en el sujeto” (Hegel 2010: 911).

La cultura (*Bildung*) es la comprensión que una comunidad ofrece para sí misma; por ejemplo, el Estado, una Idea que no tiene una realidad externa y trascendente sino que está inscrita en la vida de la comunidad. Para Hegel, el Estado es el problema universal de la forma de existencia colectiva y, dado que todo problema exige respuesta, las respuestas particulares que cada comunidad histórica ha ofrecido se han mostrado insuficientes. La *Fenomenología* recorre distintas soluciones históricas (la polis, la república antigua, la monarquía feudal, la democracia contemporánea) al problema de cómo lograr la unidad colectiva; todas fracasan, pero en su intento han redefinido el problema, han redefinido lo universal (Zizek 2012: 214).

Las comunidades históricas se han desarrollado y desplegado en el intento por realizar de manera adecuada su definición o esencia, pero no han logrado su objetivo de la unidad del colectivo, sino que al contrario, han logrado desgarrarlo a dos niveles. El primer nivel vertical, la comunidad ha dividido su realidad al subordinarse a una entidad sagrada con la cual oculta su realidad efectiva. El segundo nivel es horizontal: la narrativa que la comunidad se ha dado para explicarse a sí misma ha producido una gran cantidad de muertos, desde Polinices y Antígona hasta los decapitados de la Revolución Francesa.

Ahora bien, si las comunidades están en el proceso de realizar su propio concepto o en el intento por adecuarse a su propia narrativa, ¿cómo pueden ellas lograr esta reconciliación? “La meta, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo” (Hegel 2010: 921). Si una comunidad quiere comprender su propia narrativa y, con ella, su presente, tiene que volver sobre su pasado para hacer explícitos aquellos procesos que han constituido su ser. La tarea de hacer explícita la comprensión que la comunidad tiene de sí, la empuja a recoger su historia, y, en este proceso de consolidación de la autoconciencia colectiva –o memoria–, la comunidad se percata de cómo su realidad es inadecuada a su propia definición: no somos lo que decimos ser, esto es, un pueblo, la unidad de un colectivo. Esta unidad sólo se logra si la comunidad se comprende a sí misma, es decir, si el colectivo entiende que su propia existencia se la debe a sí misma y no a una entidad sacralizada. La comunidad, entonces, baja la mirada sobre sí misma y así ubica su origen en su propio pasado, que ahora contempla frente a sí.

En el segundo capítulo de la *Fenomenología*, Hegel nos ha descrito cómo la conciencia individual se contempla a sí misma, teniendo como resultado el descubrimiento de un profundo vacío que colma al yo. Cientos de páginas después, Hegel da el paso de la autoconciencia individual a la autoconciencia colectiva, que le permite a ésta obtener un verdadero contenido. El advenimiento de Cristo es la *posibilidad* del advenimiento de la autoconciencia comunitaria en tanto Espíritu Santo. En otras palabras, el sujeto (y objeto) del conocimiento y de la acción no es ya el individuo, sino la comunidad. Ésta sólo puede constituirse como tal a través del perdón que permite eliminar el dualismo entre asesino y víctima. Esto no significa que haya un olvido, sino que los miembros de la comunidad pueden ser conscientes de la violencia y de los muertos producidos en el pasado. Por ello, la autoconsciencia del espíritu es la memoria de una comunidad que rescata la humanidad de sus muertos.

El paso de la religión al saber absoluto es paralelo al paso de la autoconciencia a la razón, ya que, cuando se elimina la representación, la comunidad sabe que su pensamiento ya es la forma de la realidad (Zizek 2012: 213) y, con ello, elimina las divisiones entre externo e interno, más allá y más acá. La autoconciencia (colectiva o espiritual) recobra su contenido una vez reconoce, primero, su propia existencia como contingente y, segundo, la existencia del otro y su diferencia; este paso es dado con la experiencia del perdón.

El contenido de la autoconciencia es, por tanto, la contingencia y el otro, pero estos dos elementos no son contemplados directamente sino a través de la memoria. El logro consiste en que la comunidad asume su contingencia y que sus miembros reconocen el papel que cumple la diferencia en su propia constitución, pero esto sólo puede ser visto a través de la experiencia pasada, a través de un camino de aprendizaje en el que, en retrospectiva, se contempla cómo la masa, contagiada del odio y la violencia, convirtió al otro en víctima y construyó relatos sagrados que procuraban ocultar y olvidar la contingencia. Por tanto, el contenido de la comunidad que se sabe a sí misma es (lo que se puede recoger de) su pasado. La unidad de la comunidad sólo se logra si ésta recoge (*Er-innerung*) su pasado y, con éste, la verdad de los muertos que ha pretendido ignorar y olvidar. La comunidad que hace memoria es capaz de comprender porqué la comprensión de sí que ha sostenido en su historia ha producido divisiones al interior del colectivo y, en consecuencia, muertos. La memoria permite hacer

explícita aquella definición que se ha conservado implícitamente como el motor de las relaciones sociales. Una vez explicitada, la comunidad y los individuos contemplan sus propias contradicciones y cómo las han producido, reconociendo entonces su culpa en la producción de elementos sagrados y en el no-reconocimiento del otro.

A partir de este pasado, que es recolectado en la memoria de la comunidad, se crea una narrativa que nutre la comprensión que la comunidad tiene de sí. Esta narrativa de la memoria permite comprender la necesidad de lo que ha pasado para llegar a este presente. El relato de la memoria incluye en un todo con sentido aquellos sucesos pasados que parecen desperdigados y sin conexión alguna, les da un orden y un sentido inmanente, pues se trata de una historia que da cuenta de quién soy, de quiénes somos. Esta historia organiza el pasado de tal manera que, haciendo conexiones entre los sucesos accidentales y contingentes, logra darles una dirección: el pasado señala el presente. Sólo así el dolor y la pérdida tienen un significado y una necesidad, pero nunca un significado trascendente o sagrado que funcione como excusa para no afrontar el vacío. La necesidad de la que nos habla Hegel no es, por tanto, lógica, sino narrativa.

La comprensión comunitaria se presenta en un relato –como lo es la Crucifixión para la comunidad de creyentes cristianos– y este relato asume el pasado como algo que tuvo que pasar necesariamente para ser quienes somos. “El proceso de llegar a ser (devenir) no es en sí mismo necesario, sino que es el llegar a ser (la emergencia gradual y contingente) de la necesidad en sí misma” (Zizek 2012: 231). Es así cómo surge la necesidad de la contingencia. Los sucesos contingentes en la vida del individuo y la comunidad (de la conciencia y el espíritu) no son más que fracasos en su intento por afirmarse, pero estos fracasos son ahora parte necesaria de la experiencia que configura su identidad. Esta necesidad es también contingente (Zizek 2012: 225), ya que es susceptible de cambio.

En consecuencia, si el pasado se entiende como necesidad, no hay manera de rechazarlo o negarlo por más violento que haya sido. El relato no logra cambiar el pasado sino la manera en que lo comprendemos. El vacío de la muerte de Dios no es ya el lugar donde el melancólico va a lamentarse, sino el espacio donde aquel que ha realizado el duelo descubre su libertad.

Asimismo, la muerte de los individuos que han sido sacrificados a entidades sagradas no es ya una realidad oculta, sino el centro mismo a partir del cual se construye la comunidad. Hegel escribe que el muerto, gracias a la memoria, se “convierte así en compañero de una comunidad” (Hegel 2010: 534). De esta manera, el núcleo de la comunidad es un vacío ontológico –la muerte, tanto de Dios como de individuos humanos– y en él surge la posibilidad del amor como propuesta política. Con esto Hegel hace una crítica a todo ideal político que busca regir una comunidad a partir de un trascendente, pues presenta una apuesta inmanente en la que la comunidad avanza en la medida en que contempla su pasado y da participación a sus muertos en la memoria. El absoluto es una comunidad que busca permanentemente recoger y acoger lo que la masa ha excluido. Así, lo marginado y asesinado gana un papel central en la construcción de la identidad comunitaria.

Quizá la manera más simple de considerar la memoria es imaginar a un sujeto contando su historia, pero, para ponerlo en términos metafísicos, se trata del Ser que se está contando una historia a sí mismo sobre sí mismo (Zizek 2010: 14-15). En palabras de Hegel, quien insiste en que en el lenguaje está la posibilidad de la reconciliación: “es el hablar de la comunidad acerca de su espíritu” (Hegel 2010: 757). Esta historia o narrativa, que presenta lo contingente como necesario, lo trivial como la condición humana, el pasado y la diferencia como elementos constitutivos de la identidad, es la manera en que la comunidad transforma la realidad a través de la comprensión de su pasado. La propuesta hegeliana no es, no obstante, transformar la realidad sometiéndola a un deber ser –lo que significa violentar la realidad y a sus individuos bajo el régimen de un ideal–, sino cambiar la manera en que nos relacionamos con ella (Zizek 2012: 212). Por tanto, la reconciliación no alivia el sufrimiento real ni elimina los antagonismos, sólo transforma la manera en que los asumimos. La reconciliación no es una transformación material de la realidad, ya que lo irreparable se mantiene como irreparable, sino un cambio de perspectiva en que el sujeto afirma la pérdida y la reinscribe como posibilidad y como elemento constitutivo (Zizek 2010: 215). Lo perdido se asume en la calidad de lo perdido. En esto consiste el duelo⁸⁴.

⁸⁴ El único momento en que Hegel emplea la palabra “duelo”, escribe sobre la Ilustración: “aquel anhelo del espíritu turbio que hace el duelo por la pérdida de su mundo espiritual permanece emboscado” (Hegel 2010: 668).

En este sentido, la versión de un Hegel que con seguridad plantea una reconciliación para toda la humanidad es falsa. Hay que entender la reconciliación y la desacralización como una posibilidad abierta por Cristo; el perdón y el reconocimiento son algo que puede ocurrir, pero puede suceder asimismo que el ser humano continúe aferrado a las convicciones violentas de la vanidad y lo sagrado. Zizek defiende con estas palabras a Hegel: “el proceso dialéctico hegeliano no consiste en un Todo necesario, auto-contenido y saturado, sino en un proceso contingente y abierto a través del cual dicho Todo se forma a sí mismo” (Zizek 2012: 227).

Así como el advenimiento de Cristo es un acontecimiento que reorganiza la realidad, la consolidación de la memoria colectiva en sus miembros tiene este mismo carácter de reconfigurar retroactivamente la realidad. Es cierto que el pasado determina lo que somos, pues se trata del orden existente y completo que da contenido a nuestro ser, pero también somos libres de reescribirlo de tal manera que podemos determinar aquello que nos determina (Zizek 2012: 223). En esto consiste la libertad. El sujeto que hace memoria no está desarrollando sus potencialidades internas de acuerdo a la necesidad implícita en ellas, sino que el sujeto hegeliano es aquel que produce su propio contenido (Zizek 2012: 224). Así como el futuro no está escrito, el pasado tampoco, y si fuese así, y para seguir la metáfora de la escritura, sería un palimpsesto. De acuerdo a esto, el pasado no es intocable, sino que es la materia prima que la memoria colectiva reconfigura para darle una nueva realidad a su comunidad (Esta “nueva realidad”, insisto, no es una revolución material, sino un giro formal). La memoria escribe y reescribe la historia, una y otra vez, en el esfuerzo por reconciliar la comunidad consigo misma, es el trabajo por lograr la unidad del colectivo. Hemos abandonado la lógica excluyente de la rivalidad para acoger al otro en el perdón. No decimos entonces que la consolidación de la memoria –autoconciencia colectiva– sea la salvación o la reconciliación definitiva, sino que es el trabajo incesante de la comunidad por comprender lo que ella ha sido.

Allí se refiere a cómo la fe y la ilustración han perdido el espíritu, pero al final del libro el duelo es realizado y con ello se recupera el contenido espiritual.

4. CONCLUSIONES

La primera conclusión señala una ontología cristiana de la muerte de Dios. La *Fenomenología del espíritu* es una obra que hay que leer de manera retrospectiva, pues sus últimas páginas revelan lo que está sucediendo en sus primeros cuatro capítulos: la muerte de Dios no es asumida sino que se busca ocultar en el intento de revivir el infinito. En estos capítulos, Hegel repite la lógica de la melancolía, encarnada en un sujeto que anhela una substancia que colme su ser y, buscando esta plenitud, acaba completamente vaciado. El sujeto comienza con la esperanza puesta en un Ser Supremo con el que logra dar cuenta de la realidad y de su propia existencia, pero pronto cae en el abismo de la insatisfacción. Una vez los individuos y las comunidades se subordinan a esta entidad sagrada y trascendente, descubren que éste más allá no sólo es inalcanzable, sino también está compuesto por fantasías y abstracciones que no responden a su realidad efectiva. Así, aquello a que consagraron su vida como lo más real, se muestra como el oropel de una ilusión, incapaz de contener en sí mismo el infinito. Puede decirse que, a lo largo de la *Fenomenología*, los ídolos caen para mostrarse como falsos infinitos, pero estos errores son parte de la experiencia de aprendizaje del espíritu, así que éste los carga en su espalda como parte de su historia.

Se trata de una historia de desesperación y dolor, porque cada intento de la conciencia y del espíritu por lograr su unidad concluye en un desgarramiento. Con cada una de sus apuestas comprensivas, el mundo se escinde en dos realidades, un más allá y un más acá. Hegel expone cómo el más allá cae debido a su falta de referencia a la realidad efectiva, no obstante, ésta abstracción trascendente se reformula una y otra vez, adquiriendo formas cada vez más complejas. Bajo el concepto de lo sagrado he reunido estos falsos infinitos, que, a pesar de ser ficciones tienen efectos reales y violentan nuestra relación con la realidad. El más allá, en tanto sacralizado, es una construcción humana que se desprende de éste su origen para ser mostrado como una realidad eterna e independiente de la contingencia; su papel es, además, ocultar en el vacío de la realidad y la contingencia humana. En otras palabras, lo sagrado es un elemento que el melancólico ubica frente a sí para no afrontar la pérdida, pero el resultado es que acaba perdiéndose a sí mismo. En términos transaccionales, el melancólico entrega su vida a la substancia sagrada esperando que se la devuelva llena de realidad, pero a cambio recibe una vida miserable y sin significado. Esto sucede por dos razones: la primera es que lo sagrado

entrega aquello de lo que ella está compuesto: un vacío. La segunda es que este vacío, que se encubre con la apariencia de algo más real que lo humano, consiste en un más allá. En consecuencia, el sujeto desgastará su vida en el empeño por alcanzar lo inalcanzable, de tal manera que cada vez que cree tener este infinito en sus manos ya se ha convertido en finitud. Con ello, el melancólico sólo se lamentará de su condición contingente que, en comparación con la plenitud real de lo sagrado, es una existencia miserable y carente de realidad.

El vacío que el individuo y la comunidad han encontrado en su interior es el mismo vacío que compone la realidad: no hay ninguna entidad trascendente que otorgue significado a la vida humana. Esta verdad es revelada con la Encarnación de Dios. La melancolía y el duelo son las dos maneras de afrontar la pérdida de la substancialidad. La melancolía no comprende el mensaje de Cristo y, en consecuencia, hace una identificación errónea entre las naturales divina y humana. Para el melancólico, el ser humano es capaz de reestablecer una verdad trascendente e infinita, no obstante, Dios muere para enseñarle a los hombres la imposibilidad de un más allá. La identificación del hombre con Dios no consiste, por consiguiente, en inflar su vanidad para que aspire a la omnipotencia, al contrario, ya que Dios se ha hecho carne, el hombre descubre en Cristo su propia contingencia. Con la muerte de Cristo toda entidad trascendente es evacuada y los intentos por replantearla serán la ilusión de convertir algo finito en infinito. Queda abierta, entonces, la posibilidad de explicar la realidad sin referencia a una entidad fuera de ella. De esta manera, la realidad se muestra en su crudeza y contingencia.

La muerte de Dios revela a los hombres la manera de superar la melancolía. El melancólico se ha lamentado porque la contingencia de la realidad es insuficiente para sus aspiraciones de trascendencia y, entonces, se convierte en un histérico que no soporta la humanidad. A sus ojos, la realidad humana es trivial y las múltiples cosas finitas que puede desear no satisfacen su sed de infinitud. Lo único que logra la melancolía es el anhelar infinito por algo que no va a encontrar. Dios mismo se encarga de mostrar al hombre que no hay un infinito trascendente, pues haciéndose hombre señala que los cielos están vacíos. Dios abandona la condición abstracta del Padre para adquirir un contenido real, el de la contingencia de la humanidad. En la Crucifixión, Cristo expresa que los seres humanos no le deben su existencia a una realidad objetiva y trascendente, y que, por tanto, son libres. En pocas palabras, Dios muere para regalarle al hombre su libertad. Esta perspectiva sólo la asume quién hace memoria de la

muerte de Dios y con ello logra pertenecer a la comunidad de creyentes que configura el Espíritu Santo. El paso de la melancolía al duelo es giro formal, en el cual la realidad se asume en su contingencia, sin la intervención de la ilusión de lo sagrado, pero la contingencia no es ya la miserable carencia de significado, sino la posibilidad de los hombres para darse su propio significado. La ausencia o pérdida que fundamenta la realidad no tiene ya que ser suplida con la desesperada búsqueda de un fundamento último, pues el melancólico ha comprendido que el logro de la trascendencia y la infinitud se establece en el plano inmanente de la comunidad humana, en el amor del Espíritu Santo.

El cristianismo es la religión que revela el proceso de un duelo efectivo. El melancólico rechaza la pérdida, incluso considera que ésta es algo que puede dejar atrás en el olvido, pero con esta excusa sólo logra que el fantasma de lo perdido le haga visitas tortuosas. Este fantasma es la presencia de lo sagrado que, insistentemente, pretende reemplazar a Dios. El melancólico, que rechazando la pérdida busca salvarse a sí mismo, acaba perdiendo su subjetividad. En cambio, el duelo consiste en cómo partir de la pérdida sin perderse a uno mismo. La subjetividad humana es rescatada una vez se realiza el adecuado entierro de Dios, pues con la memoria logra que su ausencia tenga una presencia en la comunidad. El Espíritu Santo es el duelo de Dios.

La segunda conclusión señala la dinámica de la relación con el otro. La vanidad es producto de la melancolía de Dios. En la búsqueda de un nuevo infinito, el individuo se otorga a sí mismo el honor de ser el fundamento de la realidad. El yo pretende afirmarse como un individuo autónomo, rechazando que el contenido real de su identidad proviene del otro y su diferencia. La vanidad, entonces, consiste en negar el reconocimiento al otro para obtener un yo igual a sí mismo, limpio de la mácula de la diferencia.

La vanidad acaba descubriendo que en las profundidades de su interior no hay nada. Su convicción de afirmarse de manera auto-referencial se reformula una y otra vez, pero en ésta transformación sólo logra acumular muertos. El melancólico busca aislarse para, en la soledad, afirmarse a sí mismo. En otras palabras, el melancólico se enaltece con lo violencia a que es empujado por el ideal que lo rige. Es en este sentido que la melancolía se traduce como violencia. Para el melancólico, lo más humano y contingente es insoportable, por lo cual hay

que eliminarlo. Esta aniquilación comienza con las prácticas aparentemente indefensas del ascetismo pero culminan con la Revolución Francesa. El Estado, que sólo hace una referencia tautológica a su propia universalidad abstracta, descubre en su interior la existencia de los ciudadanos, los cuales tienen que ser eliminados por el hecho de que su individualidad contradice la universalidad del Estado. Por tanto, para la vanidad, toda diferencia se convierte en una amenaza y un objetivo a eliminar. Sin embargo, sin el reconocimiento efectivo de la diferencia, el sujeto –bien sea individual, bien sea colectivo– no tiene un contenido positivo para su identidad y, en consecuencia, su contenido es la pura negatividad, es la destrucción misma.

El ego sacralizado baja de su pedestal con la experiencia del perdón, en la cual reconoce, por un lado, toda la violencia y el dolor que ha ejercido en el otro en nombre de su vanidad, y, por el otro lado, el papel que la diferencia del otro tiene en la construcción de su propia identidad. El otro pasa de una posición marginada a ser el núcleo esencial del sí-mismo. Una vez se ha derrumbado la vanidad, se establece la continuidad entre el yo y el otro de tal manera que surge la comunidad. La posibilidad de perdonar se abre históricamente con Cristo, quien enseña a los hombres la capacidad de crear comunidad a partir de la memoria de su muerte. Además, la muerte de Dios, en la medida en que expone la contingencia humana, posibilita el amor, la experiencia de la perfección en la imperfección del otro.

El sujeto confiesa que, en nombre de una entidad sagrada, ha ignorado la vida de los otros hasta el extremo de sacrificarlos. Lo sagrado también es una ceguera que impide ver la realidad del otro, pues éste se convierte en un obstáculo para la realización del ideal trascendente. Una vez desacralizado el mundo, el arrepentimiento, no obstante, no es suficiente para revivir los muertos. De hecho, el melancólico le exige al cadáver que regrese a la vida y le reclama al victimario que deshaga la violencia, es decir, que repare lo irreparable. El duelo, en cambio, perdona al victimario y abandona la posición de víctima, pues esta relación reproduce la violencia e impide un verdadero reconocimiento de sí mismo y del otro. El duelo, además, comprende la pérdida como algo irreparable. Los hechos del pasado no pueden ser cambiados, pero sí reinterpretados. Este es el papel de la memoria que construye una historia que le da significado inmanente a la muerte, o, para formularlo en otras palabras, la narrativa presenta un pasado que responde a la pregunta, ¿qué significa la vida de ese muerto para nosotros? Narrada

en palabras, la vida de aquel que se ha perdido adquiere un nuevo significado y una nueva presencia entre los vivos.

La tercera conclusión se relaciona con la muerte. Como hemos presenciado con la lectura de la *Fenomenología*, la manera en que nos relacionamos individual y colectivamente con la muerte transforma el significado de ésta. El muerto, en un primer momento, no significa nada para mi vida, pero la indiferencia se abandona en la medida en que descubro mi necesidad de reconocimiento. Si el otro muere, estoy perdiendo con él mi propia subjetividad. Para recobrar mi subjetividad debo rescatar al otro del olvido. Sin embargo no toda memoria realiza un duelo efectivo. La manera de recordar del mártir, aquel que muere por el otro como lo hizo Antígona, es insuficiente porque no restablece la relación de reconocimiento: no queda nadie vivo. También es insuficiente la memoria nacional, pues desaparece el significado de la vida del muerto bajo la carga de una narrativa que enaltece la patria. La memoria verdadera es aquella que enseña el Espíritu Santo, aquella que desacraliza y permite un encuentro real con el otro y posibilita que las contingencias de la vida del muerto se conviertan en necesarias para la vida de la comunidad actual.

Lo primero que presenciamos en el escenario de la *Fenomenología* fue cómo la muerte imposibilitó la comunión, la creación de un nosotros. Asesinar al otro es la manera radical en que la vanidad acaba por separar al yo del otro, pues ha convertido al otro en materia orgánica, en una entidad no humana. Matarte es la manera de señalar tu diferencia y, simultáneamente, manifiesta el miedo que tengo hacia la diferencia pues puede transformar aquello que considero íntimamente mío.

La relación entre el amo y el esclavo transforma la muerte, pues la interioriza de tal manera que es la posibilidad de esta relación. El amo mantiene su relación con el esclavo pues lo amenaza con la muerte y el miedo del esclavo motiva su sumisión. Esta amenaza tendrá su cumplimiento durante el Terror revolucionario. Entre la época antigua y la época moderna, la muerte sufre un cambio considerable. Mientras que la muerte de Antígona conserva para ella el significado de un héroe trágico, la muerte moderna —ejemplificada en los decapitados— despoja a los individuos de su dignidad y su subjetividad.

Para Antígona, la memoria del muerto es el deber que se cumple por obediencia a una ley. Siendo así, esta memoria está mediada por un elemento sagrado –la ley–, que, en cuanto tal, exige sacrificios. Antígona muere por obediencia a la ley. Luego, Hegel presenta la figura moderna de la ley con el Estado. La ley es ahora directamente el olvido, pues considera a todos sus ciudadanos como sacrificables. La superación de la ley la encontramos en el amor del Espíritu Santo. Allí, la memoria no es un deber sacralizado, sino una obra del amor. La muerte, que se había convertido en el insignificante fin de una vida, recobra su significado a través de la memoria de una comunidad. La comunidad recoge su pasado y, con él, recolecta a sus muertos para no entregarlos al olvido, de tal manera que el significado de sus vidas circula en las palabras que dan vida a la comunidad. La historia con que la comunidad da cuenta de sí misma ahora es el espacio narrativo para dar significado a sus muertos.

Bibliografía primaria

HEGEL, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe. Trad. Antonio Gómez Ramos. UAM ediciones, Abada editores, Madrid.

Lista de referencias

ADKINS, Brent (2007). *Death and desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburgh University Press, Edimburgo.

ALLOUCH, Jean (2006). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Ediciones literales, Buenos Aires.

COMAY, Rebecca (2010). *Mourning sickness Hegel and the French revolution*. Stanford University Press, Stanford, California.

FREUD, Sigmund (1976). *Obras completas*. Vol XIV. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

GALIMBERTI, Umberto (2002). *Diccionario de psicología*. Siglo veintiuno editores, México D.F., México.

JACKSON, Stanley (1989). *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Turner, Madrid.

KAIN, Phillip (2005). *Hegel and the other a study of the phenomenology of spirit*. State university of New York press, New York.

PINKARD (2002). *Hegel una biografía*. Acento, Madrid.

PINKARD (1996). *Hegel's phenomenology The sociality of reason*. Cambridge University Press, Cambridge.

SÓFOCLES, Esquilo & Eurípides (2004). *Obras completas*. Ediciones cátedra, Madrid.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2001). Diccionario de la lengua española (22.aed.).

Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

SHKLAR, Judith (1976). *Freedom and independence a study of the political ideas of Hegel's phenomenology of mind*. Cambridge University Press, Cambridge.

STERN, Robert (2002). *Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of spirit*. Routledge, Londres y Nueva York.

SOLOMON, Robert (1983). *In the spirit of Hegel*. Oxford University Press, Oxford y Nueva York.

ZIZEK, Slavoj (2009). *The monstrosity oh Christ paradox or dialectic?* The MIT Press, Cambridge y Massachusetts.

ZIZEK, Slavoj (2013). *Less than nothing Hegel and the shadow of dialectical materialism*. Verso, Nueva York y Londres.