



JULIÁN SÁNCHEZ SERRANO

**CULTURA Y REVOLUCIÓN EN LA
*FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU***

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de julio de 2016**

CULTURA Y REVOLUCIÓN EN LA
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Trabajo de grado presentado por Julián Sánchez Serrano, bajo la dirección del
Profesor Roberto Solarte PhD.,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de julio de 2016

Agradecimientos

A mi padre y mi madre, por introducirme en el inacabable placer de las palabras. A mi familia, por su historia. A mis profesores de la facultad, por compartir su pasión por la filosofía. A Roberto, por orientarme sin imposición. A mis amigos, por todas las discusiones inconclusas, auténticas investigaciones de andén y cerveza, y también por las banalidades. A tu inusitado cariño, cálido y robusto, gracias.

Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento.

Adorno, *Minima moralia*, 153.

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	5
Tabla de contenido.....	9
Introducción.....	11
1. LA FORMACIÓN DE UN MUNDO.....	19
1.1 Realización del Estado, vanidad del mundo.....	20
1.2 Conciencia pura, esencia vacía.....	34
1.3 Volver al mundo.....	54
2. LA REVOLUCIÓN: DE COSAS ÚTILES A COLES.....	61
2.1 El objeto es una sombra.....	63
2.2 La negación en su realidad efectiva.....	74
3. LA FORMACIÓN, MÁS ALLÁ DE HEGEL.....	87
3.1 La cultura en tres momentos.....	88
3.1.1 Construcción como desmantelamiento.....	88
3.1.2 Confrontación como complicidad.....	91
3.1.3 Autodestrucción como realización.....	94
3.2 Historia e inmanencia.....	98
3.3 Filosofía: recolección y tardanza.....	105
Conclusiones.....	113
Bibliografía.....	117

INTRODUCCIÓN

“La historia se cuela por las ventanas”, dice Cortázar en una entrevista (Esquivel, 2014). Entre los relatos familiares de destierro, persecución, amenazas y miedo, las desencantadas lecciones escolares de guerras y fechas y nombres –muertos importantes– que memorizaba con la misma facilidad con que los olvidaba, los difusos torrentes de información que recibía desprevenido de los desprestigiados medios de comunicación, entre esta amalgama dispar, fui definiendo el contorno de la materia informe y turbia en la que me encontraba y que me antecedía. La cotidianidad que conocía fue precedida por una travesía de violencia insospechada. “Aquí mataron a Gaitán”, me dijeron. “Yo vivía aquí arriba cuando se tomaron el palacio. Sí, yo escuché el cañonazo del tanque”. “Vinimos a Bogotá cuando incendiaron la fábrica de gaseosas en la que trabajaba mi papá”. “Cuando mataron a Pizarro yo...”, “yo vi cómo mataron a...”, “vendieron las tierras barato y después el que las compró apareció muerto”. “La revolución iba a llegar. Él me lo prometía”. La fascinación por los relatos en los que la historia se colaba me acompañó desde muy temprano, pero también la incertidumbre en que quedaba mi curiosidad, siempre insatisfecha por los narradores.

Con el trabajo de grado, entonces, le quise preguntar a la filosofía qué tenía que decir al respecto. No se trataba de la ingenua exigencia que demanda utilidad práctica, realismo, una burda sensatez, de parte de la investigación académica. Sólo buscaba, tal vez, una perspectiva desde la cual pudiera contemplar una historia gestada en la violencia política. En particular, le dirigí la pregunta a Hegel, que parecía tener un ojo siempre puesto en la turbulenta historia europea. Era, además, la oportunidad para sumergirme en un autor tan fascinante como enigmático.

La investigación se centró en el pasaje de “La libertad absoluta y el terror”, de la *Fenomenología del espíritu*, donde el filósofo aborda más directamente el problema de la violencia política. Sin embargo, me encontré con que éste era un aspecto periférico en la literatura hegeliana, que parecía, en general, más interesada en dos cosas: simplificar a Hegel, suavizando ese pensamiento vigoroso y tenaz, casi hasta neutralizarlo, o insistir en viejos prejuicios que enturbian la recepción de su obra.

Lo que me interesaba era volver a Hegel mismo, atender a sus palabras, detenerme en los detalles que algunos parecen obviar como mera palabrería y ornamento inútiles. Por ello, la bibliografía en la que se basó mi investigación estuvo conformada por estudios recientes que, en el mismo esfuerzo por volver sobre Hegel, han renovado su interpretación evitando caer en prejuicios y lugares comunes que se han asentado en la tradición. En este ejercicio, resultó evidente que en “La libertad absoluta y el terror” estaba en juego algo más que un simple comentario a la Revolución Francesa. Allí terminaba la sección titulada “El espíritu extrañado de sí. La cultura”. Por esto, en el trabajo me concentré en comprender la exposición del movimiento de la cultura, la *Bildung*. ¿Cómo entender que el movimiento de formación cultural termine con el acontecimiento que marca la violenta consolidación de la modernidad europea? ¿Cómo puede ser la revolución, un evento de tan profunda desestabilización política y de transición histórica, ser la última palabra que Hegel dice sobre la cultura? ¿Qué es lo que Hegel vio allí?

En la *Fenomenología*, el concepto de *Bildung* aparece esporádicamente. En la introducción, Hegel anuncia la formación en la cultura como un elemento decisivo en el desarrollo de la obra. Allí, el camino que la conciencia recorre para llegar a la ciencia es descrito como el camino de la desesperación. La conciencia actuará sobre el saber que le aparece, el saber que la determina, y experimentará en su desarrollo la no-verdad de tal saber. El camino, entonces, será la exposición de cómo la conciencia pierde una y otra vez su verdad, y experimenta esto como la pérdida de sí misma; de ahí la desesperación. Este camino es el de la duda radical, hasta el escepticismo, pero no del modo solipsista cartesiano, que sólo toma como verdad aquello que la conciencia examina, de lo que está

convencida o lo que ella sola produce. Lejos de ello, lo que Hegel (2010) plantea es una comprensión que recapitule “la serie de sus configuraciones, que la conciencia va recorriendo por ese camino, [como] la historia exhaustiva de la cultura como formación [*Bildung*] de la conciencia misma” (p.149). Es decir, las configuraciones de la conciencia y del espíritu que se exponen en la *Fenomenología del espíritu* tienen un fuerte componente cultural e histórico, por el cual emergen y se derrumban, tratando el pensar de recoger lo que allí acontece.

En la comprensión retrospectiva que el prólogo ofrece –pues el prólogo fue lo último que Hegel escribió de la *Fenomenología*– encontramos una caracterización general de cómo se despliega esa formación en la cultura. Allí, Hegel (2010) explica que los individuos, al formarse en su cultura, reconocen la “historia de la formación cultural del mundo” (p.85). Así, la formación en la cultura es el movimiento por medio del cual el individuo “digiere dentro de sí su naturaleza inorgánica y toma posesión de ella para sí. Pero esto, igualmente, no es otra cosa sino que el espíritu universal, o la substancia, se dé su autoconciencia” (Hegel, 2010, p.87). Así pues, la vida de la cultura es la que pone en movimiento al espíritu que cobra conciencia de sí, y al individuo que se reconoce en ese espíritu.

Ahora bien, el proceso en el que el individuo se forma en la cultura, realizando así la autoconciencia del espíritu, es también el proceso en el que el individuo *hace* la cultura. La cultura se realiza en la actividad del individuo. El individuo que se forma es, a la vez, el individuo que forma la cultura¹. Esto lo desarrolla Hegel primero en el episodio del amo y el esclavo. En la relación de dominio y servidumbre, lo que determinaba al señor era el disfrute del producto del trabajo del siervo. Este disfrute es el simple desaparecer de la cosa, de modo que esta negatividad es la que marca el comportamiento del amo. La relación del esclavo con el objeto está, por su parte, determinada por el trabajo. Al modificar y darle forma al objeto de su trabajo, hay una

¹Hay que subrayar el hecho de que Hegel utiliza la misma expresión en alemán para la formación y la cultura: *Bildung*. Esto plantea una dificultad en la traducción del término al español. La palabra por la que se traduce, sea cultura, formación o incluso formar y cultivar, depende del contexto de la obra en el que se encuentren término *Bildung* y sus derivaciones.

relación negativa con tal objeto. Pero en la medida en que el objeto permanece como objeto trabajado, la relación que el esclavo establece con el mundo no es el mero desaparecer, sino el permanecer en la cosa hecha. Además, darle forma al objeto es la exteriorización de la singularidad del esclavo. “La actividad que da forma, es, a la vez, *la singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer” (Hegel, 2010, p.269). Así, “el trabajo *forma y cultiva [bildet]*” (Hegel, 2010, p.269); es decir, la formación es el resultado del trabajo, de la actividad de la conciencia. Con esto, el esclavo toma conciencia de su esencia singular, pues la reconoce en el mundo efectivo que es producto de su actividad, la reconoce en la formación o en la cultura. “En el formar y cultivar [*Bilden*], el ser-para-sí deviene *para ella* como *suyo propio*, y ella llega a tener conciencia de que ella misma es en y para sí” (Hegel, 2010, p.269). De ahí que el esclavo logre en su actividad, en su formar y cultivar, superar el temor a la muerte, al señor absoluto que en un principio lo había arrojado a la condición de servidumbre; pues en la cultura, el esclavo encuentra que su esencia está en el elemento del permanecer de la cultura formada.

Sin embargo, estas primeras consideraciones de la *Bildung* representan sólo una aproximación tangencial. Es en el capítulo del espíritu extrañado de sí donde Hegel desarrolla propiamente la exposición del movimiento de la cultura y donde estas primeras sugerencias –la relación de los individuos y el espíritu que se da en la cultura, la autoconciencia que se desarrolla en ambos momentos, la relación del permanecer y el desaparecer, la presencia de la muerte, el señor absoluto de la conciencia– se despliegan. Después del capítulo de la *Bildung*, el tema parece pasar a un segundo plano en el desarrollo de la *Fenomenología*. Por esta razón, me he concentrado en la sección que explícitamente expone el movimiento de la formación, de forma que una parte gruesa del trabajo consiste en una reconstrucción detallada del movimiento que Hegel expone. No se trata, sin embargo, de un mero resumen de lo que Hegel ya ha dicho, sino que en la reconstrucción del movimiento hago énfasis en los rasgos que dan lugar a una comprensión amplia del proceso de la cultura y que ofrecen una perspectiva desde la cual podemos acercarnos a una historia marcada por la violencia política.

Así pues, el primer capítulo de este trabajo consiste en la reconstrucción del movimiento de la conciencia noble, la lucha entre la Ilustración y la fe y el mundo de la utilidad. Con la conciencia noble –el primer momento de la exposición del movimiento de la cultura– se muestra cómo fracasa la relación entre la substancia universal y la conciencia concreta. Allí, el Estado se presenta en la conciencia como la esencia universal, por lo cual la conciencia noble está determinada a realizar el poder del Estado como una realidad efectiva. Lo que está en juego en la actividad del noble es la realización de la unidad entre ella y la esencia universal, es decir, la unidad entre el noble y el Estado. Las estrategias que asume para ello, sin embargo, fracasan sistemáticamente. El servicio, el sacrificio y la adulación terminan por revelar que el lugar del poder estatal es un lugar vacío. El poder del Estado no es más que el objeto de una transacción. La frustración de la conciencia noble que experimenta la disolución de su realidad, que experimenta cómo el Estado se invierte en su propio actuar, da lugar a la conciencia pura que se determina como una huida de la realidad efectiva hacia la esencia absoluta. La conciencia pura se expresa en las figuras de la fe y la Ilustración que, por más de que son dos caras de la misma moneda, se embarcan en una férrea lucha. La confrontación muestra dos oponentes que en su ciega oposición no hacen sino acumular y exhibir malentendidos, sesgos y parcialidades. La Ilustración ataca a la fe, y le exige una comprensión conceptual de la religión de la que la Ilustración misma carece. La fe, al defenderse no hace sino confesar que no se comprende y, más aún, que ya ha sido vencida por la Ilustración. La Ilustración, por su parte, en la medida en que se establece como la mera oposición a la fe, no logra reconocerse en la conciencia creyente, no reconoce que cuando habla de la fe, habla de sí misma. Como resultado, la victoria de la crítica ilustrada sobre el pensamiento supersticioso esconde una secreta complicidad de la Ilustración con su víctima. Frente a su aparente victoria, la Ilustración se ve obligada a difundir una nueva verdad, la verdad iluminada que remplace la verdad de la fe. Lo que produce es el mundo de la utilidad, donde el aparente regreso al mundo efectivo está atravesado por el conflicto irresoluto de la Ilustración con la fe.

Esta deuda que la Ilustración tiene con la fe se expresa dramáticamente en la exposición de “La libertad absoluta y el terror”, a la que le he dedicado el segundo capítulo. Allí, el legado oculto de la fe sale a la luz en la actividad de la revolución. Lo que para la conciencia creyente era la esencia absoluta, en el revolucionario aparece como voluntad universal. Esta voluntad universal, al igual que la esencia absoluta, aparece en una relación inmediata con la conciencia. La conciencia, además, se orienta a la producción de su unidad con la voluntad universal. Pero la actividad ya no consiste en las prácticas religiosas, sino la realización de la libertad absoluta en el mundo que la precede, cuya esencia es la voluntad universal. De esta forma, entonces, se pone en marcha la Revolución Francesa. La universalidad de la voluntad que aparece en la conciencia singular, la voluntad que *debe ser*, entra en abierta contradicción con la particularidad de la realidad concreta. No se trata ya de la confrontación entre dos oponentes que se consideran enemigos externos y extraños y a los que subyace, no obstante, una secreta identidad. En este caso, la voluntad universal se enfrenta a un mundo que, sin embargo, reconoce como producto suyo. La negación de este mundo, entonces, es una actividad de la voluntad contra sí misma. La realidad social concreta, que se organiza en esferas limitadas y particulares, se desarticula en virtud de la fuerza negativa de la universalidad. Los individuos, en manos de esta universalidad, intentan también vaciar el contenido concreto que determina su personalidad singular. La voluntad universal deviene así en una *furia del desaparecer*. Todo sucumbe ante el poder de la universalidad abstracta y vacía, materializada en la guillotina. En esta espiral de violencia, los mismos revolucionarios terminan por perecer ante el incontenible paso de la universalidad que ellos mismos enarbolaban, y caen bajo el accionar indiferente de la guillotina.

Con la destrucción desatada durante la Revolución Francesa, la conciencia cobra la experiencia de ver que la cultura que ha alcanzado es la del tránsito de su realidad efectiva a la nada vacía. Esta experiencia de la violencia, que Hegel caracteriza como la experiencia más sublime y la última, enfrenta a la conciencia una vez más a su señor absoluto, esto es, al temor a la muerte. Frente al vértigo de la mortalidad, los individuos

vuelven a aceptar la determinación, la limitación, y reorganizan su realidad efectiva en esferas sociales concretas que determinan y limitan su acción.

De esta forma termina la exposición de la *Bildung* en la *Fenomenología del espíritu*. Sin embargo, lejos de ser conclusivo, este final repentino sugiere preguntas a las que intentaré dar respuesta en el tercer capítulo. Más concretamente, en él planteo el problema de esclarecer el concepto de cultura que Hegel expone en el movimiento reconstruido en los capítulos anteriores, con el objetivo de establecer una comprensión que nos permita ir más allá de los hechos históricos concretos a los que Hegel hace referencia en su exposición. Para ello, haré una recolección sintética del movimiento precedente, reconstruyendo los rasgos fundamentales que se despliegan en los tres momentos centrales, a saber, el de la conciencia noble y el Estado, el de la lucha de la Ilustración y la fe y el de la revolución. Esto da lugar a una comprensión general del movimiento de los procesos históricos que se desarrollan en la vida de la formación cultural, donde lo central es el carácter inmanente de la contradicción en la que se sostiene la cultura, y a partir de la cual se desarrolla. Ahora bien, esta comprensión depende de la perspectiva de la totalidad que Hegel establece como tarea de la filosofía. Desde el punto de vista de la totalidad, encontramos que, en la cultura, como la desarrolla Hegel, la autodestrucción de una formación cultural es indistinguible de su realización. Esto suscita una reflexión final acerca de la relación de la filosofía con el desarrollo de los procesos históricos, donde la actividad filosófica se caracteriza como un trabajo de memoria y recolección.

Este recorrido pretende, pues, elaborar una comprensión general del desarrollo histórico de la cultura a partir de la exposición que Hegel hace de la *Bildung*. Esta comprensión nos permite acercarnos a una realidad que, como la historia colombiana, está colmada de fenómenos de violencia política. La perspectiva de la totalidad que propongo, nos permitiría superar el punto de vista parcial que ve en los conflictos la mera confrontación externa de actores diferentes. Comprender el carácter inmanente de la contradicción –de la cual los fenómenos de violencia son una expresión– sugiere que los actores involucrados en el conflicto son dos (o más) caras de un mismo mundo. Con

ello, podríamos reconocer cómo el movimiento del mundo es el que produce una conciencia, con sus determinaciones, su actividad y su saber. Es la cultura la que expresa sus contradicciones propias en la actividad de los individuos que la viven. La cultura se sostiene, se da curso y sucumbe bajo la crudeza de su contradicción inmanente que se expresa en la actividad de los individuos concretos. Incluso cuando la reproducción de la cultura supone la aniquilación de los individuos, ésta se impone. Esto es lo que la experiencia de la Revolución trajo al frente de forma explícita: el carácter autodestructivo en el que se sostiene la cultura. En la historia, entonces, se despliega la marcha irrefrenable de la formación cultural hacia su hundimiento, una y otra vez, como una galería de grandiosos fracasos.

1. LA FORMACIÓN DE UN MUNDO

La exposición que Hegel hace del mundo de la cultura en la *Fenomenología del espíritu* se encuentra en el apartado B del capítulo del espíritu, cuyo título completo es “El espíritu extrañado de sí; la cultura”. Allí, lo primero que se establece es la estructura general del extrañamiento espiritual. Este movimiento, no obstante, tiene lugar en el desarrollo de la cultura efectiva que ocupa el contenido completo del capítulo al que nos referimos. Allí, Hegel expone las diferentes figuras de la conciencia que se producen en la vida de la cultura europea que lo antecede. En primer lugar, Hegel atiende al movimiento del poder monárquico que se da curso en la actividad de la conciencia noble. Su actividad, sin embargo, desemboca en una experiencia de frustración ante el mundo que se le enfrenta. La inconsistencia del mundo real de la cultura da lugar a la conciencia pura, que se determina como una huida de la realidad efectiva, a la que se le enfrenta una esencia absoluta. La conciencia pura, entonces, se expresa en la relación de oposición de la fe y la Ilustración. El curso de esta confrontación exhibe una lógica particular, donde los momentos contrapuestos se muestran en una identidad oculta, como dos caras de la misma moneda. Con ello, asistimos a la consolidación de la secularización moderna que se disputa su legitimidad frente a la tradición religiosa. Pero en la medida en que los oponentes están atravesados por una identidad que ellos no reconocen, la victoria de uno de ellos –de la Ilustración– acarrea en secreto el legado del otro. El férreo rechazo del legado que, no obstante, determina la configuración del mundo que resulta de la lucha, prepara el camino para las dramáticas consecuencias de las que nos ocuparemos en el segundo capítulo.

1.1 Realización del Estado, vanidad del mundo

En principio, el mundo de la cultura está configurado por el comportamiento de la autoconciencia respecto de la esencia o la sustancia espiritual. Allí, la autoconciencia encuentra a la esencia como una realidad efectiva enfrentada a ella, es decir, “lo que aparece como su cultura es el momento esencial de la *substancia* misma” (Hegel, 2010, p.583). Que la cultura que aparece exterior, extraña, sea el momento esencial de la sustancia misma implica que la autoconciencia sólo llega a tener realidad y validez por medio de la apropiación de su cultura que le aparece como un mundo extraño. Sin embargo, es preciso detenernos en esto y señalar que dicha apropiación en la que la autoconciencia se da validez y vigencia es, a la vez, el movimiento en el que ella abandona su ser natural, su individualidad naturalmente determinada, para alcanzar su “*condición de esencial*” (Hegel, 2010, p.581). Sólo en la renuncia de sí misma puede la autoconciencia llegar a ser lo que ella es en sí; la autoconciencia se realiza en cuanto sí-mismo que es cancelado y asumido [*Aufgehobens*]. La formación en la cultura es, entonces, en palabras de Hegel (2010), una “mediación alienante” (p.581) en virtud de la cual la determinación natural de la autoconciencia individual pasa a ser una mera diferencia inesencial, y ella, la autoconciencia, se forma a la medida de lo universal, esto es, de la sustancia.

Ahora bien, con este movimiento tenemos sólo un lado de la estructura del extrañamiento que configura el mundo de la cultura. Considerado desde la perspectiva de la sustancia, el movimiento alienante de la autoconciencia es inmediatamente el hacerse realidad de esa sustancia. Con la formación de la autoconciencia en la cultura no es sólo la autoconciencia la que se constituye como una realidad efectiva, sino que la sustancia misma supera su propia condición inicial de mera sustancia pensada y deviene realidad efectiva. Más aún, al igual que sucedía con la autoconciencia, la realización de la sustancia es también posible sólo en virtud de su extrañamiento, esto es, de la alienación que para la sustancia supone el que la autoconciencia se apropie de ella. Así, “lo que aquí aparece como violencia del individuo al que se sometiera la

substancia quedando así, cancelada, es lo mismo que la realización efectiva de esta última” (Hegel, 2010, p.583).

De este modo, considerando el movimiento en su totalidad, es decir, cómo se desenvuelven la autoconciencia y la substancia, encontramos que “cada uno, por medio de su extrañamiento, le da consistencia a lo otro, y obtiene de él lo mismo recíprocamente” (Hegel, 2010, p.583). Es el extrañamiento de los componentes del mundo de la cultura lo que sostiene al todo espiritual como tal, pues en dicho movimiento “lo contrapuesto insufla espíritu en lo otro” (Hegel, 2010, p.583). La autoconciencia concreta deviene universal, esencial, y la esencia llega a ser mundo realmente efectivo. Cada momento se torna en su contrario, la inversión de cada uno es inmediatamente su realización y el movimiento en general es el sostenimiento de la totalidad.

Sin embargo, el tránsito de cada momento en su contrario no implica una compenetración definitiva de ambos. A pesar de que el mundo realmente efectivo de la cultura haya llegado ser tal sólo en virtud de la actividad de la autoconciencia, esto es, de su formación cultural, el individuo singular y concreto no reconoce esto. Para él, el mundo de la cultura siempre se le aparece como una realidad efectiva extraña y al mismo tiempo como su substancia esencial. “Cada momento tiene su determinidad como una vigencia insuperable, y tiene una realidad efectiva firme frente al otro” (Hegel, 2010, p.583); y esta vigencia y firmeza insuperables que cada momento tiene frente al otro hace del movimiento que hemos expuesto un movimiento continuo e incontenible. Que su cultura, su mundo, se le aparezca siempre como extraña, externa y ajena, y a la vez como su substancia y esencia, hace que la autoconciencia se abalance siempre sobre ese mundo para apoderarse de él. A la vez, este esfuerzo permanente de la autoconciencia por apoderarse de la substancia, que se expresa en la formación cultural de los individuos, resulta en un engendramiento permanente de la esencia en un mundo real y concreto, esto es, en una cultura.

Si consideramos lo que hemos dicho de la substancia hasta ahora, encontramos que hay dos maneras en las que ésta se puede concebir. Por un lado, está la substancia en

cuanto mero ser pensado. A este momento de la substancia Hegel (2010) lo caracteriza como la esencia en la forma de la simplicidad, esencia primera, esencia seipseigual –esto es, idéntica a sí misma– inmediata e inmutable. Resulta muy ilustrativo señalar que Hegel (2010) asemeja este momento de la substancia al aire en cuanto “esencia *transparente* duradera y puramente universal” (p.585). Por otro lado, la substancia se puede concebir también por el lado de la esencia que llega a ser mediante el sacrificio de sí misma, es decir, por su extrañamiento. Contemplado así, el sacrificio de esta esencia tiene el significado inmediato de que esta esencia se hace desigual a sí misma. Se trata de “lo universal en la medida en que se entrega y deja a los individuos que se tomen en ella la conciencia de su singularidad” (Hegel, 2010, p.587). Así, la cultura será expresión de estos dos momentos contrapuestos de la substancia: el de la identidad y el de la no-identidad.

Es preciso señalar en este punto que la exposición que Hegel hace del mundo de la cultura no es una especulación abstracta o un postulado teórico. Por el contrario, en el contexto de la *Fenomenología del espíritu*, “con la aparición del espíritu (*Geist*), la historia viene temáticamente al frente” (Nuzzo, 2012, p.25)². En efecto, Hegel (2010) indica en las primeras páginas del capítulo del espíritu que “estas figuras [las figuras del espíritu] se diferencian de las precedentes por ser los espíritus reales, realidades efectivas propiamente dichas, y en lugar de ser figuras sólo de la conciencia, lo son de un mundo” (p.525); de manera que progresivamente debemos llenar de contenido el movimiento que ya hemos descrito. En este sentido, hay que señalar que el movimiento general de la vida de la cultura que Hegel expone, y que hasta ahora hemos reconstruido, está referido concretamente a la modernidad europea, de modo que la expresión de los momentos contrapuestos de la substancia serán fenómenos concretos de esa cultura.

Así pues, la esencia simple, seipseigual y universal se expresa en el poder estatal, mientras la esencia determinada por la desigualdad consigo misma se expresa en la riqueza. El poder estatal representa la esencia simple y universal porque en él, “los

²“With the appearance of “spirit” (*Geist*) history comes thematically to the fore”

individuos tienen enunciada su esencia” (Hegel, 2010, p.587). Houlgate (2013) señala que es precisamente la ley lo que se presenta como lo universal y válido en sí mismo. En la ley del poder estatal, los individuos se reconocen como universales, o reconocen la universalidad que los pone en común. La riqueza, por su parte, es expresión de la substancia determinada por su sacrificio. Pues la realización de la riqueza es el disfrute por parte de la autoconciencia, pero el disfrute de la autoconciencia significa inmediatamente el sacrificio de la riqueza misma.

Como hemos señalado más arriba, el movimiento que le da curso al mundo de la cultura se da en la actividad de la autoconciencia respecto de la esencia que es propiamente su cultura. En este sentido, es en la relación de los individuos con estas dos esferas espirituales contrapuestas –el poder estatal y la riqueza– que la autoconciencia deviene esencial. En su relación con la primera esfera, en su relación con el Estado, los individuos reconocen su universalidad que está enunciada en la ley. La segunda esfera, por su parte, ofrece a los individuos la conciencia de sí en cuanto individuos. En palabras de Hegel (2010), “en el disfrute, la individualidad llega a ser para sí, o a ser como individuo singular” (p.587). Así pues, en su relación con las dos esferas del espíritu, “la autoconciencia reconoce su substancia, su contenido y su fin; contempla su esencia doble, en la una su *ser-en-sí*, en la otra su *ser-para-sí*” (Hegel, 2010, p.587).

Ahora bien, al relacionarse con el poder estatal, el Estado y la ley se le aparecen al individuo como “fundamento absoluto y subsistir de toda su actividad” (Hegel, 2010, p.587), pero un fundamento sustancial y extraño, al cual se debe adecuar el individuo. Es decir, el Estado aparece como si no fuera producto de la actividad misma de la autoconciencia; cuando, en su realidad efectiva, el Estado sólo existe en la obediencia y la adecuación de la autoconciencia a él, esto es, en la actividad de la autoconciencia. En pocas palabras, diríamos que el Estado *aparece* como el fundamento de la actividad de los individuos, pero esa actividad de los individuos es, en realidad, el fundamento del Estado. De igual forma, la riqueza se le aparece al individuo como una realidad efectiva válida frente a él, de la que él puede disponer para su disfrute. Pero la riqueza es, en realidad, producto del trabajo y la actividad de la autoconciencia; y en términos

concretos, la riqueza es el resultado del trabajo de todos los individuos. Así, a pesar de que para el individuo la riqueza sea sólo para él, producto de su trabajo que ha sido motivado por la idea de su provecho egoísta, esa riqueza es, al igual que el poder estatal, un producto de la actividad de la autoconciencia del que, sin embargo, desaparece el hecho de que sea resultado del hacer de todos. De ahí que Hegel señale que, aunque el individuo no lo reconozca, al trabajar por su propio interés, el individuo trabaja para todos, de la misma forma que todos trabajan para él.

Pero así como la substancia que enunciamos en un comienzo se expresa en masas objetivas y concretas del mundo social, del mismo modo la autoconciencia que se relaciona con esas esferas espirituales se manifiesta como autoconciencias concretas, determinadas por su comportamiento respecto de dichas esferas espirituales. Para llenar de contenido la figura de la autoconciencia que aquí está en juego, Hegel empieza por señalar que la relación entre la autoconciencia y las masas espirituales se establece en la forma de un juicio. Así, en la medida en que la autoconciencia se reconozca en las masas sociales, y conserve en esa relación la identidad consigo misma, juzgará esas masas como siendo buenas en sí mismas. De lo contrario, es decir, si la autoconciencia no encuentra en las esferas sociales sino la negación de ella misma, juzgará esas esferas como malas en sí.

De esta forma, la conciencia considerada como ser en sí encuentra en el poder estatal, es decir, en la ley y en el gobierno que rige su actividad, la declaración explícita de lo que ella es en sí, de su universalidad. “El individuo, entonces, encuentra aquí expresados, organizados y activados su fundamento y esencia” (Hegel, 2010, p.588). Pero en la riqueza no encontrará más que el disfrute, cobrando conciencia de la caducidad y sabiéndose como la individualidad particular que disfruta, que sólo es para sí. Es decir, en la riqueza se sabe y se experimenta de forma contraria a su esencia universal. De este modo, la conciencia que se considera sólo como ser-en-sí considerará el poder estatal como bueno y la riqueza como mala. En sentido opuesto, la conciencia considerada en cuanto ser-para-sí sólo se reconocerá en la riqueza, que le proporciona la conciencia de sí misma en el disfrute. En el poder estatal, por su parte, esta conciencia

no encontrará sino la negación de su individualidad, la limitación de su actividad, pues su hacer individual estará sometido por la obediencia. De ahí que la conciencia considerada de esta última forma juzgará la riqueza como buena y al poder estatal como malo.

Ahora bien, lo que hemos considerado hasta ahora son las formas abstractas de juzgar, poniendo por separado los dos principios de la conciencia, a saber, el ser-en-sí y el ser-para-sí. Sin embargo, en la conciencia efectivamente real son igualmente esenciales y necesarios los dos momentos. La conciencia real se relaciona con lo real en cuanto conciencia que es en sí, en su universalidad, y en cuanto conciencia que es para sí, en su singularidad.

En este sentido, y siguiendo el criterio según el cual el juicio de la conciencia depende de que ella se reconozca en las esferas sociales, habrá una conciencia que halle su universalidad enunciada en el Estado, que se ponga siempre al servicio del Estado, y que en su relación con la riqueza tenga experiencia de sí misma en cuanto singular. Del mismo modo, habrá una conciencia que en la esfera del poder estatal no vea sino la negación de su actividad individual, que en el poder sólo vea la atadura y opresión de las que debe rebelarse, y que en la esfera de la riqueza sólo tenga la experiencia efímera de sí misma. Cabe señalar en este punto que, como habíamos indicado antes, en el movimiento general del mundo de la cultura la autoconciencia llega a ser lo que ella es, en virtud de la mediación alienante que es su relación con las esencias espirituales y reales de la cultura. Para la conciencia, su relación con estas esferas, que toma la forma del juicio de lo *bueno* y lo *malo*, aparece como una relación accidental y libre pues ella misma se sabe como diferente y separada de dichas esferas en las que se reconoce o no se reconoce. Sin embargo, en la medida en que esa relación, esa referencia en forma de juicio, determina lo que la conciencia es esencialmente, entonces la conciencia que juzga como buenas ambas esferas, la que reconoce en ellas su universalidad y su singularidad, es ella misma la conciencia buena. La otra conciencia, por su parte, la que las juzga como malas al no reconocer en ellas sus principios esenciales, será la conciencia mala. Hegel las llama la conciencia *noble* y la conciencia *vil*.

Con esto, hemos determinado el contenido real de las figuras espirituales, es decir, los personajes concretos en los que se encarna el movimiento de la cultura que Hegel ha expuesto. Lo que sigue, entonces, es asistir al despliegue de estas figuras en ese mundo efectivo que da lugar a la comprensión hegeliana de la cultura. Para ello, Hegel se concentra en el comportamiento de la conciencia noble, pues ella es la que efectivamente reconoce a las esferas espirituales como el momento esencial de su substancia, como se había anunciado en el modelo del movimiento de la formación en la cultura.

Pues bien, la referencia de la conciencia noble a la esfera del poder estatal empieza con el esfuerzo de esa conciencia por realizar efectivamente la identidad entre ella y el Estado. Como se había señalado, la identidad de la conciencia con las masas espirituales es sólo resultado de la formación de la conciencia, de su actividad, en virtud de la cual ella deviene esencial al adecuar su esencia a la enunciada por el Estado. Así, el noble toma al Estado como “esencia suya, como fin y contenido absoluto” (Hegel, 2010, p.595). Relacionarse de esa forma con el poder del Estado implica para el noble el sacrificio de su individualidad. Sus propios fines, su existencia particular, el disfrute de sí mismo, los deja desaparecer en la obediencia. En virtud de este sacrificio de sí mismo, el noble obtiene la validez y el respeto de los otros, es decir, el reconocimiento como conciencia noble. El Estado, por su parte, “justo por este movimiento deviene universal *que es*, poder efectivamente real. Lo es sólo en la obediencia efectiva que alcanza por medio del *juicio* de la autoconciencia —que dice que él es la esencia—, y por el libre sacrificio de ésta” (Hegel, 2010, p.595). El noble se comporta, entonces, como el vasallo orgulloso del Estado, cuyo pretendido sacrificio de sí se expresa en el consejo que él ofrece para que se haga el bien general de la sociedad.

Sin embargo, con este sacrificio la conciencia noble no ha realizado todavía la anhelada unidad inmediata de ella con el poder estatal. A pesar de sus consejos, a pesar de su habladuría acerca de lo que es mejor para todos, el noble permanece como una existencia determinada y particular frente al Estado. El sacrificio del servicio —la entrega de la particularidad a la universalidad del Estado— sólo sería completo cuando se lo lleva

hasta la muerte. Pero el noble, es decir, el vasallo del Estado, siempre sobrevive a los consejos que le da al poder. Sus consejos se enturbian, y surge siempre la sospecha de que en el consejo que ofrece se escondan sus propios intereses; que prevalece su particularidad, su ser-para-sí, sobre lo universal. Pero la consumación del servicio, el sacrificio de la vida del noble en nombre del Estado, no representa más que el tránsito de esa particularidad a lo que Hegel (2010) llama “lo opuesto no reconciliado” (p.599). En efecto, aunque la muerte del noble en su servicio pueda expresar la identidad incontrovertible de la voluntad del noble con la del Estado, esa muerte no deviene en la unidad e identidad entre el Estado y la conciencia que permanezca en la actividad de la autoconciencia.

La encrucijada en la que se encuentra la conciencia noble se puede sintetizar de la siguiente manera: en su anhelo de ser uno con la esencia, con el Estado, ha logrado adecuarse a la universalidad enunciada en la ley. Es decir, en su obediencia a la ley, esta universalidad, el ser-en-sí del Estado, ha devenido realidad efectiva. Pero lo que ahora se propone la conciencia no es adecuarse a lo ordenado por la ley, sino ser ella misma Estado, ser ella misma ley, constituir una unidad inmediata e indisoluble entre ella y el poder estatal. Para ello, el noble debe consumir un sacrificio “en el que el ser para-sí se entregue tan perfectamente como en la muerte, pero que también se conserve en ese despojarse” (Hegel, 2010, p.599). Es decir, el noble “debe mostrarle al mundo que, *en su individualidad*, él no es nada *particular* sino puramente *universal*” (Houlgate, 2013, p.154)³.

Pues bien, este sacrificio al que es arrastrado el noble sólo se puede dar en el lenguaje. Al pronunciar el «yo», el noble se pone a la vez como *ese* yo particular que él es, y como el yo que todos somos, el «yo» puro o universal. Es decir, el noble se enuncia como una universalidad que se expresa y se sostiene en su particularidad. Así, desaparece su particularidad individual, y en ese desaparecer de su particularidad se expresa la universalidad. “Este desaparecer mismo es, pues, su permanencia” (Hegel,

³“He must show the world that, *in his individuality*, he is nothing *particular* at all but utterly *universal*”.

2010, p.601). Más aún, esa universalidad se hace universal en el momento en que es oído y reconocido por todos los otros, pues sólo en la medida en que el «yo» que el noble enuncia es reconocido por los otros como el «yo» que ellos también son, sólo así es el «yo» un «yo» universal. La universalidad del «yo» depende del tránsito hacia los otros. De esta forma, el lenguaje emerge como un término medio que expresa la unidad del espíritu. En efecto, en el lenguaje parece surgir la unidad de los momentos contrapuestos del espíritu, de la esencia universal y la autoconciencia particular, que hasta ahora permanecían como realidades siempre extrañas y enfrentadas una a otra.

Así pues, el lenguaje es ahora el elemento de la autoconciencia en el que se habrá de realizar y expresar, mediante la actividad de la autoconciencia, la unidad inmediata del poder y la conciencia. Es decir, la conciencia noble desplegará ahora su actividad en el lenguaje. Pero este esfuerzo de la conciencia noble para hacerse una con el poder estatal, la actividad concreta por la que pretende hacer real la unidad con el Estado, no es más que la estrategia de convertir el “heroísmo del servicio silencioso [...] en el *heroísmo de la adulación*” (Hegel, 2010, p.603). El noble alaba al poder con la intención de que el poder se vuelva uno con él. Con su adulación, entonces, el noble eleva el poder al nivel de poder universal o absoluto. Es decir, declara al poder estatal como la esencia y el fundamento de todo, incluso de sí mismo. Esto implica inmediatamente que el noble renuncia a su pensamiento, a “su yo mismo” (Hegel, 2010, p.603), a su voluntad, y se lo entrega sin reservas al poder. La relación de la conciencia noble con el poder se establece ahora como una transacción, en la que el noble se dispone, por medio de la adulación, a recibir su sí-mismo, lo suyo, su personalidad. Pero para que la transacción del sí-mismo del noble desde el poder estatal sea efectiva, ese poder debe, a su vez, “estar encarnado en un sí-mismo [*self*] que él [el noble] pueda ver como la fuente de su propio yo [*self*]” (Houlgate, 2013, p.156)⁴. Es decir, el noble debe adular a una persona concreta, un sí-mismo singular que encarna al Estado. La relación de la conciencia noble

⁴ “Embodied in a *self* that he can see as the source of his own”.

con el poder es, en efecto, la adulación al “monarca sin limitaciones” (Hegel, 2010, p.603).

Así pues, el noble le da al poder un nombre propio, el nombre del monarca. “El monarca queda simplemente particularizado y separado de todos, exceptuado y solitario” (Hegel, 2010, p.605). Se trata, entonces, del individuo que es poder en la medida en que es reconocido en la conciencia de todos como el poder, pues todos enuncian su nombre. Con ello, el monarca obtiene “una existencia consciente de sí; o bien, dicho en otros términos, así llega esta autoconciencia efectiva *individual a saberse con certeza* como el poder” (Hegel, 2010, p.605). Los nobles logran esto con la adulación al monarca. Y así, aunque el propósito del noble era hacerse uno con el poder del Estado, la estrategia de la adulación lo reduce a no ser más que los ornamentos del trono que se organizan alrededor del monarca y le dicen siempre que él es el poder.

Ahora bien, en esta última determinación del comportamiento de la conciencia frente al poder universal ha sucedido ya una inversión decisiva en la exposición de Hegel, y es preciso detenernos en ella. En principio, el noble lo único que ha logrado es el abandono de sí mismo, el sacrificio de su personalidad, para recibir de parte del monarca su contenido. En principio, entonces, es el poder del monarca el que hace del noble lo que éste es. Sin embargo, si consideramos lo que ha pasado con el poder mismo, encontramos que es precisamente el monarca el que llega a ser monarca por el sacrificio del sí-mismo del noble. La transacción es inversa. El monarca recibe su contenido y se eleva como monarca sólo en la medida en que el noble lo reconozca y lo nombre como tal. Así, el poder ha pasado ahora al lado de la conciencia noble; el monarca no es monarca sin los súbditos, de manera que lo único que le queda al poder universal es el lugar vacío del trono y el nombre impotente del monarca de turno, “cuyo nombre había llegado a significarlo todo, y por eso no significa nada. Habiendo expropiado la subjetividad entera de la nación (“L’État, c’est moi” [El Estado soy yo]), el monarca reveló la verdad que él era, de hecho, el deslumbrante vacío de una imagen

proyectada por la población” (Comay, 2011, p.60)⁵. El poder mismo, el poder universal en sí, se hace efectivo en los súbditos. Es decir que el poder estatal, el momento esencial de la substancia, sólo existe en cuanto se cancela a sí mismo y se abandona. En este sentido, encontramos que la esencia del estado que se despliega en la realidad efectiva es indistinguible de la riqueza. En su despliegue, el Estado se comporta como la riqueza, que sólo existe y se realiza en cuanto se cancela a sí misma. El comportamiento del Estado es, en efecto, el de una transacción.

Pero esto no se puede entender inmediatamente como un triunfo de la conciencia noble, que pareciera haberse apoderado del Estado. La inversión de la transacción que hemos señalado trae consecuencias también sobre la conciencia noble. En efecto, el hecho de que el poder haya devenido riqueza es el resultado de la actividad de la conciencia noble, es decir, de su servicio al poder. En palabras de Hegel (2010), “la renuncia [del noble] a su personalidad, es el efectivo cancelar y desgarrar la substancia universal” (p.607). Así, a pesar de que su pretensión era identificarse plenamente con lo universal, ser igual a lo universal, lo que la conciencia noble hace es comportarse de manera completamente desigual frente a ese universal. Ahora la conciencia noble encuentra a su sí-mismo, su personalidad, su particularidad, lo propiamente suyo, como algo extraño, en manos de una voluntad ajena y sometido al arbitrio de esa voluntad o a la contingencia de las circunstancias. De modo que el poder, que debía otorgarle su ser universal, se ha apoderado de su singularidad, de su ser para sí; y ella, que debía traer a la realidad efectiva la esencia universal del Estado, no ha hecho sino desgarrar dicha substancia. Con lo cual es manifiesto que lo que la diferenciaba de la conciencia vil ha desaparecido.

En efecto, la verdad de la conciencia noble, que se despliega en la actividad de esa conciencia, es el desgarrar la substancia universal y hallarse en una relación de completa desigualdad con ella. El poder resulta, entonces, indistinguible de la riqueza.

⁵“whose name had come to mean everything, and therefore nothing. Having expropriated the entire subjectivity of the nation (“L’Etat, c’est moi”), the monarch had revealed the truth that he was, in fact, the dazzling emptiness of an image projected by a populace”.

La conciencia noble, indistinguible de la conciencia vil. Cada determinación firme del mundo de la cultura se muestra en su realidad efectiva, en su despliegue efectivo, como lo contrario de sí misma. “Todo lo que tiene continuidad y universalidad, todo lo que se llama ley, bien y justo, se ha desagregado y hundido: todo lo igual queda disuelto, pues lo que hay es la *más pura desigualdad*, la inessentialidad absoluta de lo absolutamente esencial, el ser fuera de sí del ser-para-sí; el puro yo mismo queda absolutamente descompuesto” (Hegel, 2010, p.609).

Con la disolución de la diferencia entre el poder del estado y la riqueza, y la correlativa disolución de la diferencia entre la conciencia noble y la conciencia vil, la relación de la substancia con la conciencia se reduce a la relación de la riqueza con el cliente, que ya hemos caracterizado como una transacción. El poder estatal como riqueza sabe que le otorga a la conciencia, a su cliente, el ser-para-sí, es decir, les comunica a los otros la conciencia de sí mismos. Pero sabe también que ellos le otorgan a la riqueza la conciencia de sí, es decir, el saberse como la riqueza del poder. “La riqueza, entonces, comparte con el cliente la abyección” (Hegel, 2010, p.612) de saberse en manos de otro. Ella sabe, “como el cliente, que el ser-para-sí es una cosa *contingente*-, pero ella misma es esa contingencia en poder de la cual se halla la personalidad” (Hegel, 2010, p.612). De ahí que, en el lado de la conciencia, la abyección esté acompañada por el sentimiento de sublevación que, al enfrentarse a la desigualdad consigo misma, al encontrarse en posesión de la riqueza, desgarrar toda consistencia, se sacude todas las ataduras. El encontrarse en desigualdad consigo misma hace de esta conciencia una conciencia desgarrada que, precisamente por eso, se comporta de manera desigual con su mundo, desgarrando todo lo que subsiste frente a ella. Así, este mundo de la riqueza deviene un “abismo, [una] profundidad sin fondo en la que han desaparecido todo asidero y toda substancia”, y no queda más que “la superficie abandonada por el espíritu” (Hegel, 2010, p.612).

Esta actividad de la conciencia, esta forma de comportarse respecto de su mundo en un permanente desgarrar toda sustancialidad, se expresa de forma efectiva en el lenguaje. La conciencia desgarrada expresa su sublevación y desgarramiento elaborando

un discurso ingenioso que consiste en el “*juzgar* que desgarrar, [ante el cual] se disuelven todos esos momentos que debían supuestamente valer como esencia y miembros efectivos del todo” (Hegel, 2010, p.615). La estrategia aquí es declarar desvergonzadamente que cada instancia del mundo de la cultura es, en realidad, su contrario. El ingenioso discurso dice de cada cosa lo que ésta es, tomándose incluso a sí mismo como objeto de esta inversión incontenible de todo. Así pues, se le da expresión a la experiencia del mundo de la cultura.

Este modo de hablar representa, entonces, el espíritu que le da unidad al mundo de la cultura. Resulta significativo que Hegel use aquí la misma palabra, *Geist*, para decir “ingenio” y “espíritu”. La experiencia del mundo de la cultura nos había dejado realidades extrañadas de sí mismas y extrañadas mutuamente. La conciencia le debía su sí-mismo al poder, y el poder se lo debía a la conciencia; pero a la vez, la conciencia se veía irremediabilmente separada y enfrentada al poder. En todo ello, la conciencia noble se mostró indistinguible de la conciencia vil; lo bueno, indistinguible de lo malo; el poder, indistinguible de la riqueza. Cada momento no tenía verdad, sino que era la inversión de sí mismo. Así, el discurso del ingenio desvergonzado, al manifestar la inversión de todo, al declarar el engaño que representa cada instancia de la cultura, lo que hace es unificar en él esos momentos contrapuestos de la cultura. Este discurso es, entonces, el espíritu del mundo de la cultura “consciente de sí en su verdad y de su concepto” (Hegel, 2010, p. 613). Es decir, el ingenio es el espíritu de un mundo que toma conciencia de sí.

Ahora bien, lo que este espíritu deja es la conciencia de la vanidad de cada momento de su mundo. La conciencia desgarrada “sabe muy bien cómo *juzgar* lo substancial, pero ha perdido la capacidad de *atraparlo*” (Hegel, 2010, p.621). El sí-mismo se enfrenta, pues, a un mundo vano que ha perdido toda consistencia, donde la contradicción y la desigualdad son la verdad y la ley de todo, incluso de la conciencia misma. Esta conciencia puede muy bien orientar todos sus esfuerzos a la consecución de la riqueza y el poder, pues reconoce que son los poderes efectivos reconocidos por todos. Pero sabe también que esta validez de los poderes es vana ella misma, y al

apoderarse de ellos, y precisamente por encontrarlos bajo su poder, los sabe vanos también. Pero este juzgar incontenible, este saberlo todo como vano, que parece no tener un asidero, es inmediatamente el elevarse por encima de esta realidad. En aquel mundo, “todo contenido deviene un contenido negativo que ya no es posible atrapar de manera positiva: el objeto positivo es únicamente el *yo puro mismo*” (Hegel, 2010, p.621). Es decir, el juicio de la conciencia desgarrada que lo muestra todo en su contradicción, es lo único que tiene verdad y validez en ese mundo. Pero la validez universal del juicio es inmediatamente la validez universal de la conciencia que emite el juicio. Surge así el sí-mismo universal, el yo puro mismo.

Con esto se ha hecho manifiesto un movimiento significativo en el mundo de la cultura. Al comienzo, en la exposición de la organización efectiva de las masas sociales que Hegel observa, veíamos que en el poder estatal se expresaba el momento de universalidad y simplicidad de la substancia. La cultura en general era la expresión de la substancia, pero el Estado era el que mostraba el ser-en-sí de la substancia espiritual. Para la autoconciencia, entonces, las leyes y el poder del Estado tenían validez universal, eran idénticos a sí mismos, y el trabajo de la autoconciencia era el de darle realidad efectiva a esa seipseigualdad del poder estatal. Ahora bien, las diferentes estrategias que la conciencia real asumió para realizar su trabajo han puesto el mundo de la cultura al revés. Como ya señalamos, cada instancia ha devenido vana e inesencial. De manera que, aunque en principio era la realidad efectiva, el mundo real de la cultura, y más específicamente el poder estatal, lo que tenía una validez universal, lo que era esencial y seipseigual, a pesar de todo ello, la verdad de ese mundo ahora es que lo único que parece tener validez universal, lo único que parece esencial y seipseigual es la autoconciencia. Todos los otros momentos de la cultura se encuentran irremediamente sujetos a la turbulencia del discurso del ingenio. La cultura concreta no es ahora más que la pura transitoriedad de sus momentos. El sí-mismo universal, el yo puro mismo que se ha liberado de esas determinaciones efectivas, es ahora el único punto firme de la cultura.

1.2 Conciencia pura, esencia vacía

Hasta ahora hemos desarrollado un primer movimiento general de la cultura, en el que este mundo se ha extrañado de sí mismo. La experiencia de este movimiento parece tener un resultado doble sobre la conciencia. Por un lado, la conciencia asiste a la disolución de todo cuanto parecía firme en su mundo. Pero esa disolución, esa experiencia de no tener asidero, es inmediatamente el traslado de la firmeza que antes se encontraba en la realidad efectiva, a la conciencia pura. Frente al torbellino del mundo de la cultura, la conciencia se refugia, entonces, en la tranquila certeza que tiene de sí misma en cuanto no está determinada por la realidad efectiva.

Ahora bien, este volver dentro de sí y refugiarse en el elemento tranquilo del pensar y de la conciencia pura, toma dos expresiones contrapuestas. Por un lado, surge la figura de la intelección pura. A ella ya habíamos llegado. Se trata de la conciencia que en su ingenioso juzgar de todas las esencias de la vida de la cultura, se mostraba como el espíritu y la unidad de ese mundo. En la medida en que la única verdad en ese mundo era el juicio que desmentía todo cuanto se presentaba como una esencia del mundo de la cultura, quien emitía ese juicio cobró, a su vez, una validez igualmente universal. La intelección pura representa, entonces, el advenimiento de la subjetividad universal moderna que, desde su determinación de validez universal, juzga y ataca la esencia de las masas en las que se articula el mundo de la cultura. La intelección pura, en cuanto ser-para-sí puro, es decir, en cuanto subjetividad universal, se comporta frente a su mundo como el “*movimiento y negatividad absolutos*” (Hegel, 2010, p.625). En este sentido, la conciencia así considerada no tiene en ella misma ningún contenido, sino que el contenido de su comportamiento negativo lo toma de la realidad objetual que aparece frente a ella en el mundo de la cultura.

Por el otro lado, esta conciencia que se ha visto obligada a volver sobre sí misma desde un mundo que ha perdido toda esencialidad, toma la figura de la fe. En la fe, la conciencia huye de la realidad efectiva resguardándose también en su interioridad. Pero a diferencia de la intelección pura, la fe toma como esencia el contenido de su representación religiosa, y no el sí-mismo puro de la intelección. La fe, entonces,

considera el contenido inmediato de su pensamiento como una realidad efectiva que es *diferente* y se encuentra *más allá* de la realidad efectiva de la cultura. Enfrentándose al mundo real de la cultura, la fe contrapone a ese mundo sin espíritu el *más allá* pensado; frente a la conmoción del movimiento de la cultura, la fe pone la quieta representación de la religión. De ahí que esa realidad pensada, esa interioridad de la conciencia creyente, tenga para ella el significado de la realidad efectiva esencial o de la esencia absoluta. Más aún, esa realidad efectiva que la fe se representa es, en palabras de Hegel, "lo *interior* que lo es todo y todo lo causa, pero sin salir a la luz él mismo" (Hegel, 2010, p.629).

En efecto, aunque el creyente ponga su representación inmediata de un *más allá* como la esencia absoluta que se contrapone al mundo de la cultura, en la medida en que se trata de una conciencia real, esa determinación del creyente, ese poner su esencia en la representación religiosa, se muestra en la actividad del creyente que se despliega en el mundo de la formación. Así, en su relación con el mundo efectivo de la cultura, la conciencia creyente se esfuerza por superar las determinaciones reales de ese mundo que sabe vano. Pero a diferencia de la intelección pura, que muestra la inversión y la vanidad de ese mundo en su discurso ingenioso, la fe intenta producir permanentemente la unidad de la conciencia creyente y la esencia absoluta pensada, y lo hace mediante la obediencia del servicio, esto es, mediante las prácticas religiosas de obediencia y sacrificio. En sus prácticas, entonces, el creyente se sabe en unidad inmediata con la esencia representada. Pero esta unidad no llega a consumarse como una realidad efectiva que se conserve y se pueda contemplar, pues "a ojos de la autoconciencia singular, el reino del pensar puro sigue siendo necesariamente un *más allá* de su realidad efectiva" (Hegel, 2010, p.629). La determinación de la esencia absoluta como una realidad inefectiva, la representación religiosa de un mundo suprasensible, resulta insuperable para la conciencia singular. Las prácticas religiosas son así el producir continuado de la unidad que nunca llega a consumarse. La anhelada unidad, indistinguible de la huida que la conciencia creyente pretende, resulta irrealizable. De ahí que este interior esencial del creyente no logre salir nunca a la luz.

La intelección pura, por su parte, tiene un comportamiento diferente en el mundo efectivo de la cultura. Como señalamos antes, la intelección está determinada como un movimiento negativo de la subjetividad universal frente a lo que se le presente a la conciencia como un objeto efectivo. La intelección no tiene ella misma un contenido que la determine –como sucede en el caso de la fe–, sino que la validez de la subjetividad universal, del sí-mismo puro de la intelección, se juega en su relación con las masas en las que se articula el mundo realmente efectivo. Esta validez, además, se muestra en el juicio que invierte esas masas del mundo social, dejando como único referente de esencialidad a la subjetividad universal que emite el juicio. Ahora bien, en este movimiento, la conciencia de la intelección pura entra en escena y se hace universal frente a otras conciencias. El juicio de la intelección está destinado a que las otras conciencias reconozcan la validez de lo que el juicio enuncia, esto es, la vanidad de las esferas del mundo social y la esencialidad universal de la subjetividad pura. Es decir, lo que a sus ojos aparece como esencial, esto es, que la subjetividad universal es el fundamento del mundo realmente efectivo, se le aparece a la vez como un fin que debe realizar. En esta medida, la actividad propia de la intelección pura, más que enjuiciar el mundo realmente efectivo, consiste en hacer que lo único que permanezca firme y autónomo sea el sí-mismo universal. La intención de la intelección pura es, entonces, “que la intelección pura llegue a ser patrimonio de toda autoconciencia” (Hegel, 2010, p.631).

Así pues, la conciencia de la intelección pura es la voz “que le clama a *toda* conciencia: *sed para vosotros mismos* lo que *todos vosotros sois en vosotros mismos: racionales*” (Hegel, 2010, p.633). Con esto se resume el programa que la intelección pura se traza en la realidad efectiva⁶. El objeto de su actividad será, entonces, la conciencia que no se reconoce aún como el fundamento autónomo y universal. Más aún, el objeto propio de la intelección es la fe. Pues la fe implica el poner la esencia en una realidad más allá de la realidad efectiva y más allá de sí misma. Y ahora que hemos

⁶ Kant (2004) lo dice explícitamente: “¡*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración” (p.83).

enunciado el proyecto concreto de la intelección pura respecto de su realidad efectiva, reconocemos que la figura histórica en la que se encarna la intelección pura es la Ilustración.

Para sintetizar lo que hemos dicho hasta ahora, bastaría señalar que la fe y la Ilustración son dos figuras contrapuestas de la conciencia pura que nos dejó el primer movimiento de la cultura. Tanto la fe como la Ilustración se establecen como formas de resistirse al torbellino de la vida de la cultura, que, en palabras de Hegel (2010), no le deja a la conciencia más que el “sentimiento de ser la disolución de todo lo que se consolida, de haber pasado por el tormento de la rueda en todos los momentos de su existencia, y de tener quebrantados todos los huesos” (p.633). Lo que las diferencia, sin embargo, es que la fe toma la forma de la conciencia, pues está determinada por un objeto en la forma de la representación. Al igual que sucedía en el capítulo de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*, aquí la fe pone su esencia, su verdad, en el objeto de su representación, y determina su actividad en referencia a su objeto. La Ilustración, por su parte, asume la forma de la autoconciencia. Su verdad no es ya el objeto de una representación, sino el saberse ella misma como el fundamento y la medida de todo, es decir, el saberse como la verdad de todo objeto que se le aparece. Más aún, lo que caracteriza esa determinación de la Ilustración como autoconciencia es que ella representa el poder del concepto que revela la verdad del mundo real de la cultura.

En la relación de la Ilustración y de la fe con su realidad efectiva, encontramos de nuevo el motivo con que se introdujo la exposición del mundo de la cultura, a saber, que en la cultura se despliega la actividad de la autoconciencia que se dispone a formar su mundo efectivo. Además, este formar el mundo efectivo se presenta como el esfuerzo de las dos figuras de la conciencia por hacer de su esencia una realidad efectiva. Así, la Ilustración se dirige a la fe con la intención de que el creyente abandone su relación inmediata con la representación de la esencia, y tome conciencia de sí mismo como el fundamento y la verdad de su mundo, en la medida en que participa de la autoconciencia universal. Es decir, la intención de la Ilustración es que lo que ella concibe como la

esencia sea la esencia realmente efectiva: “lo que a sus ojos es esencia aparece como un *fin* que aún tiene que realizar efectivamente” (Hegel, 2010, p.631). La fe, por su parte, aunque tiene por esencia la representación de un más allá, despliega su actividad en el mundo de la formación. Para ella, la esencia es su relación inmediata con la representación religiosa, y su actividad concreta, como lo señalamos anteriormente, no es más que el intento por hacer real esa unidad. En este sentido, la forma de conciencia y autoconciencia que adoptan la fe y la Ilustración respectivamente, se expresa en la actividad real de cada una. Las prácticas religiosas son la expresión viva de la relación inmediata que la conciencia creyente tiene con el objeto de su representación. El programa de la Ilustración, por su parte, al dirigirse a las otras conciencias, muestra la determinación autoconsciente de saber la actividad intelectual de la subjetividad universal como la esencia (Kalkavage, 2007).

La relación que entablan la fe y la Ilustración se establece, entonces, como una lucha. Allí, la Ilustración es el puro movimiento negativo del concepto que, sin embargo, no tiene en ella misma contenido alguno. La fe, por su parte, representa el contenido del que se ocupará la Ilustración; contenido que, en poder de la fe, carece por completo del movimiento de la autoconciencia. Así pues, “dado que el contenido está en el lado de la fe, la intelección debe llenarse de contenido, alimentándose como un parásito de aquello que se le contrapone” (Kalkavage, 2007, p.294)⁷.

Pues bien, hasta aquí hemos caracterizado las dos figuras concretas de la conciencia en las que se encarna este segundo momento del movimiento del mundo de la cultura que Hegel expone. Lo que sigue, entonces, es asistir al despliegue de la confrontación de la fe y la Ilustración, donde la Ilustración es la que imprime el movimiento al comportarse negativamente frente a la fe. Con esto, Hegel expone el movimiento de secularización que tuvo lugar en la consolidación de la modernidad ilustrada. De modo que en este pasaje Hegel revela la lógica del conflicto espiritual que se desplegó en la lucha entre la Ilustración secular –Hegel se refiere principalmente a los

⁷ “Since content is on the side of faith, insight must fill itself by feeding parasitically on what it opposes”.

ilustrados franceses, a los *lumiére* (Comay, 2011)– y la fe en su forma inmediata, irreflexiva o no conceptual. En este proceso de secularización, la contradicción entre las dos figuras de la conciencia pura que se contraponen será, entonces, el principio del movimiento de esta sección.

En la medida en que la fe y la Ilustración están contrapuestas la una a la otra, cada una es para la otra lo completamente opuesto de sí misma. Así, si la Ilustración se concibe como la subjetividad universal en poder de la razón y la verdad, la fe será para la Ilustración lo contrario, esto es, el “reino del error, en el que la intelección equivocada, [...] en cuanto que *masa universal* de la conciencia, es inmediata, ingenua y sin reflexión” (Hegel, 2010, p.637). Se trata entonces de la masa de creyentes que, a ojos del ilustrado, se encuentran atrapados en un entramado de supersticiones, prejuicios y errores, inducidos por una casta de clérigos que conspiran con los déspotas “para mantener a las personas quietas a través del miedo, mientras el despotismo busca conservar el poder del que goza y satisfacer su antojo y su capricho” (Stolzenberg, 2009, p.199)⁸. Allí, tanto el clero como el despotismo se encuentran igualmente atrapados en la misma superstición que el creyente, creen en las mismas representaciones inmediatas, pero se conservan y se aprovechan de ese reino del error.

Al enfrentarse a ese entramado de la superstición, la Ilustración prescinde de los dos últimos estamentos, el clero y el poder despótico, y como hemos señalado ya, se dirige directamente a la conciencia creyente. Al referirse a la conciencia ingenua del creyente, la Ilustración se está desarrollando en su propio elemento, es decir, en el de la conciencia misma. Sólo que la conciencia a la que se refiere no ha devenido todavía autoconciencia que se sepa universal. En esta medida, lo único que el ilustrado debe hacer sobre el creyente es que éste sea para-sí lo que él, el creyente, ya es en sí mismo. Pero en el hecho de desenvolverse en el elemento común de la conciencia, la Ilustración logra diseminarse sin percibir resistencia alguna. La forma en que Hegel se expresa aquí es tan sugerente como ilustrativa:

⁸ “In order to keep people quiet through fear, while despotism seeks to preserve the power it enjoys and to achieve the complete satisfaction of its whims and caprice”.

La comunicación de la intelección pura puede compararse con una expansión tranquila o con el *difundirse* de un aroma en una atmósfera que no le opone resistencia. [...] Según va siendo para la conciencia, la intelección pura ya se ha difundido; la lucha contra ella delata que el contagio ya ha ocurrido; es una lucha que llega demasiado tarde, y cada remedio no hace sino empeorar la enfermedad, pues ésta ha hecho presa en la médula de la vida espiritual, a saber, en la conciencia dentro de su concepto, o en su esencia pura misma; por eso, no hay dentro de ella ninguna fuerza que sea capaz de vencer a la enfermedad. [...] Espíritu invisible e inadvertido, [la intelección pura] se desliza infiltrándose por todas las partes nobles, y pronto se ha apoderado totalmente de todas las entrañas y miembros del ídolo sin conciencia y «una hermosa mañana le da un codazo al camarada y, cataplún, el ídolo ha caído». Una hermosa mañana cuyo mediodía no es sangriento (Hegel, 2010, p.639).

Es decir, la estrategia de la Ilustración de atacar a la fe por el lado de la conciencia del creyente es ya la victoria de la Ilustración. Sin embargo, esta difusión muda, que Hegel asimila al contagio silencioso de una enfermedad, es sólo un lado del desenvolvimiento de la Ilustración en la fe. La transmisión de la Ilustración, la marcha silenciosa e incontenible de la enfermedad, se manifiesta en síntomas que la fe, y propiamente la conciencia creyente, intentan combatir. Pero, de nuevo, la lucha de la conciencia creyente por reprimir esos síntomas, no es más que la confesión de que el contagio ya ha ocurrido.

Ahora bien, a pesar de que ahora sabemos que la difusión de la Ilustración en la vida espiritual de la modernidad resulta incontenible, es preciso reconstruir la forma en que efectivamente se expresa tal contagio, esto es, la lucha de la Ilustración con la superstición de la conciencia creyente. Pues esta lucha, en la que la fe intenta reprimir los diferentes síntomas en los que se manifiesta la enfermedad de la que ha sido presa, representa el despliegue efectivo de la actividad de la Ilustración y, en esta medida, su realización. Así pues, es en su comportamiento negativo respecto de su contrario donde la Ilustración se muestra efectivamente.

Pues bien, en la lucha entre la Ilustración y la fe, que Hegel (2010) caracteriza como una “lucha violenta” (p.641), el primer movimiento lo hace la Ilustración. Para empezar, el ilustrado asegura que la esencia absoluta de la fe no es más que un producto de la conciencia del creyente, y no una verdad en sí misma; la representación religiosa es para la Ilustración una ficción y un error producidos por la conciencia misma. Pero

esta denuncia no ilustra de ningún modo la fe. Por el contrario, la fe ya sabe esto. La conciencia creyente es la conciencia de la unidad inmediata de ella con la esencia absoluta que reside en su interioridad. “El creyente cree que su conciencia es implícitamente una con Dios, [...] que su objeto no es una cosa material fuera de él, sino la pura esencia de su propia conciencia” (Kalkavage, 2007, p.294)⁹. La certeza de sí mismo se debe a la certeza de su relación con el contenido de su representación. De esta forma, la fe desestima la acusación de la Ilustración alegando, por su parte, que la Ilustración no sabe de lo que habla cuando habla de la fe. Y, en efecto, este primer gesto de la Ilustración se debe a que la toma a la fe como una forma errada o distorsionada de la misma Ilustración. En tanto que la Ilustración tiene la determinación de la autoconciencia que se toma a sí misma, igual que todas las autoconciencias, como la esencia y verdad de todo, cuando se refiere a lo otro de sí misma, no hace sino referirse a sí misma, y lo que declara como un error en lo otro no es sino lo que ella misma es.

Sin embargo, ciega ante sus propias razones, la Ilustración continúa en su combate, denunciando ahora que la esencia absoluta de la fe es algo completamente ajeno y extraño a la autoconciencia; algo que se le ha filtrado desde afuera, por la presión de los curas y los déspotas. Pero para la fe, esto no es más que la experiencia de que la Ilustración miente deliberadamente, pues afirma que la esencia absoluta de la fe es producto de su conciencia y, a la vez, que esa esencia es un objeto extraño y ajeno a la conciencia creyente. “Habla de ello como si, por un juego de magia del cura prestidigitador, se le estuviera colando a la conciencia algo absolutamente *extraño* [...] y a la vez dice que eso extraño es una esencia de la conciencia” (Hegel, 2010, p.465). El problema aquí no es ni siquiera la contradicción de lo que la Ilustración enuncia, sino que declare a la fe como un engaño. Pues en la medida en que la conciencia creyente tiene la certeza de sí misma en su saber acerca de la esencia absoluta; es decir, en la

⁹“The believer believes that his consciousness is implicitly one with God, [...] that his object is not some material thing outside him but a pure essence of his own consciousness”.

medida en que el creyente se encuentra a sí mismo en el objeto de su fe, la idea misma del engaño queda descartada.

A pesar de que hasta ahora la Ilustración no ha hecho sino confesar que no sabe de qué habla cuando habla de la fe, sus objeciones continúan. En lo que sigue, Hegel resume los ataques de la Ilustración reconstruyendo la experiencia de la fe en tres momentos esenciales de la creencia, a saber: primero, la esencia absoluta en cuanto objeto de la conciencia creyente; segundo, el fundamento de la fe en cuanto saber que pone a la conciencia creyente en referencia a la esencia absoluta; por último, las prácticas de la conciencia creyente en las que se expresa su referencia a la esencia.

Pues bien, en el primer momento, la Ilustración declara que la esencia absoluta que el creyente venera no es más que la piedra, la madera o la masa de pan de sus ritos y prácticas religiosas. Pero el creyente sabe que estos elementos presentes en el culto no son más que representaciones y, como tal, son sólo objetos vacíos, pues lo único que tiene la determinación de ser-en-sí en la fe es la esencia absoluta en el elemento puro del pensar.

En lo que se refiere al fundamento de la fe del creyente, es decir, lo que fundamenta el saber propio de la fe de ser la referencia inmediata a la esencia absoluta, la Ilustración asume que el creyente basa toda su confianza y su certeza en la compilación contingente de sucesos igualmente contingentes. Para el ilustrado, la fe del creyente depende de la recepción de los textos y testimonios históricos, sometidos, a su vez, a la fidelidad con la que han sido conservados y transmitidos de un papel a otro, de una interpretación a otra. La denuncia propiamente es que la relación inmediata entre el creyente y la esencia que la fe supone no es, en realidad, inmediata; que la fe del creyente depende de un acumulado de contingencias históricas. Pero lejos de ello, la fe se le presenta al creyente como una relación espontánea e ingenua con la esencia absoluta, de modo que “no mezcla letras, papel y copistas en su conciencia de la esencia absoluta, ni se media, por tanto, con cosas de ese género” (Hegel, 2010, p.651). Sin embargo, frente a esta objeción de la Ilustración, el creyente bien podría extenderse en

contraargumentos históricos que pretendan ratificar el contenido de su doctrina, confesando en ello que ya se ha dejado seducir y contagiarse por la Ilustración.

Por último, la Ilustración se dirige contra las prácticas religiosas que suponen el sacrificio del goce y el placer individuales. Al abandonar sus posesiones particulares, el creyente se da a sí mismo la conciencia de no estar atado a los bienes y los placeres naturales, sino en relación inmediata con su esencia absoluta. Pero la Ilustración toma esto como una insensatez, pues el sacrificio nunca puede ser completo. La renuncia siempre está al lado de la conservación, pues el creyente, por más que intente realizar su unidad con la esencia absoluta, debe conservarse con vida, y esto sólo es posible en la conservación y el disfrute de las posesiones. Además, que el creyente renuncie efectivamente a un bien singular, a una comida, por ejemplo, no significa que se haya librado efectivamente del placer que le produce comer. En la fe, el sacrificio de las prácticas religiosas es, en palabras de Hegel, sólo un signo que cumple la función de representar la pretendida renuncia absoluta; pero de hecho no es más que el sacrificio de una pequeña parte. Así, en lo que se refiere a este momento de la relación de la fe y la Ilustración, ambas partes se muestran ciegas ante esta verdad de la práctica en cuestión; ambas son incapaces de considerar el sacrificio como signo o representación.

Con esto termina la confrontación de la Ilustración con la fe; pero en lo que hemos visto no parece evidente el triunfo de la Ilustración que ya habíamos anticipado. Más aún, si consideramos aisladamente los tres momentos que se han expuesto, encontramos que la fe parece refutar exitosamente a la Ilustración, o por lo menos parece tener en ella los elementos para hacerlo. Pero si consideramos el movimiento en su totalidad, el panorama es diferente. Con el cambio de perspectiva cambia el resultado. Pues si bien la fe puede desestimar las denuncias y acusaciones separadas que la Ilustración esgrime, una refutación contradice a la otra. Así, en los primeros dos momentos el creyente intentaba defender su esencia absoluta como una realidad en sí misma que sólo existe en el elemento del pensar puro y existe como esencia pura de su conciencia. De este modo, cuando el ilustrado le decía al creyente que el objeto de su devoción son las cosas sensibles presentes en sus ritos, o que su fe está determinada por

mediaciones históricas contingentes, el creyente podía aferrarse a su esencia absoluta como el ser-en-sí de su interioridad, frente a lo cual las cosas de los ritos, o los textos de la doctrina, no son sino objetos vacíos. Pero en la referencia a las prácticas religiosas de la renuncia, lo mejor que puede hacer el creyente es señalar que dicho sacrificio sólo cumple la función de representar la renuncia absoluta que la esencia absoluta, en cuanto realidad suprasensible, exige. Aquí, lo que el ilustrado hace es recordarle a la conciencia creyente el momento esencial de su interioridad, que la determina como una relación absoluta con la esencia absoluta, y le exigiría “mostrarse total y absolutamente liberada de su esencia sensible” (Hegel, 2010, p.667). Pero, como vimos, el sacrificio es sólo parcial y superficial

En síntesis, lo que sucede en la lucha de la Ilustración con la fe es que la Ilustración le recuerda a la fe, en los momentos propios de la creencia, el momento contrapuesto que es igualmente esencial para la fe. Cuando la fe se aferra a su interioridad esencial, el ilustrado le recuerda el momento exterior de su práctica efectiva, pero cuando la conciencia creyente intenta defender sus prácticas religiosas, el ilustrado le recuerda al creyente la determinación de su fe como una relación inmediata y absoluta con la esencia absoluta; es decir, cuando el creyente afirma su interioridad, el ilustrado le recuerda su exterioridad, y cuando el creyente defiende su realidad exterior, el ilustrado le recuerda su interioridad. Pero tanto el momento exterior de las prácticas religiosas, como el momento interior de la certeza de la conciencia creyente, son momentos necesarios para la fe. La contradicción es real, pero la fe no puede juntar los momentos contrapuestos que, aunque contradictorios, le son esenciales a ella misma. En esto, la Ilustración no le aporta nada nuevo a la comprensión que la fe tiene de sí misma. No se trata de una opinión externa que ilustre a la conciencia creyente de forma tal que ésta decida renunciar a sus creencias, sino que los mismos principios de la fe, que ésta reconoce como necesarios, se contradicen unos a otros, y el creyente no logra concebir la conciliación entre las oposiciones.

La forma en que se desenvuelve la lucha de la Ilustración con la superstición resume la determinación que distinguía a la fe de la Ilustración, a saber, la forma de la

conciencia y de la autoconciencia. La fe, en la medida en que toma la forma de conciencia, establece una relación inmediata con un objeto que, a pesar de la inmediatez de la relación, se presenta como algo diferente e independiente de la conciencia y de la actividad de la conciencia. Hegel (2010) expone este principio de la conciencia en la introducción a la *Fenomenología* de la siguiente manera: la conciencia “*distingue* de sí algo a lo que, a la vez, se refiere” (p.153). Con esto ya sabemos que el objeto de la conciencia es producto de su actividad, pues es ella quien distingue de sí ese objeto. Pero en el saber que la conciencia tiene de ese objeto, desaparece el hecho de que el objeto es el resultado de la actividad de la conciencia. En el caso de la fe, su objeto es la esencia absoluta y suprasensible. Pero la conciencia creyente no alcanza a reconocer su actividad en esta esencia absoluta. El creyente, entonces, está escindido entre un *más allá* esencial y un puro más acá en el que se encuentra. Su fe le otorga la certeza de la unidad de esos dos elementos, pero él no puede juntar los dos momentos de su existencia.

La Ilustración, por su parte, en la medida en que asume la forma de la autoconciencia, tiene el poder del concepto y lo dirige contra el contenido de la fe. Es preciso recordar aquí que la Ilustración se caracterizaba por desmentir los elementos del mundo de la cultura, mostrando que la verdad de ellos era lo contrario de ellos mismos. Pues bien, esta actividad de la intelección es propiamente la actividad del concepto, y es precisamente ésta la estrategia que la Ilustración esgrime contra la fe. La pregunta que parece guiar a la Ilustración es la siguiente: “¿cuál es la expresión conceptual de la conciencia de unidad que se halla en la auto-comprensión de la fe?” (Stolzenberg, 2009, p.199)¹⁰. Lo único que la Ilustración hace para vencer a la fe es mostrarle al creyente lo que éste ya tiene en sí mismo y reconoce como necesario, pero que tiene como momentos disociados de su creencia. La Ilustración pone en evidencia la contradicción de los momentos, y en ello “reside el *derecho* absoluto de la violencia que ella ejerce sobre la fe” (Hegel, 2010, p.663).

¹⁰“In what way does the *consciousness of this unity* within faith’s self-interpretation find conceptually reflected expression?”

Ahora bien, a pesar de que la fe no pudo satisfacer las exigencias conceptuales de la Ilustración, la lucha misma que la Ilustración entabla contra la fe es la confesión de que la Ilustración es igualmente incapaz de concebir la conciliación de los elementos opuestos de la fe. Es decir, el hecho de que le exponga a la fe sus momentos contrapuestos e irreconciliados, sólo para descartarla como el reino del error, demuestra que ella misma es incapaz de satisfacer sus propias exigencias conceptuales. En efecto, en los diferentes momentos de la confrontación vimos cómo cada objeción que la Ilustración presentaba era, a la vez, el testimonio de que ésta no sabía de qué hablaba cuando hablaba de la fe. De ahí que Hegel (2010) afirme que la Ilustración “es la actividad, todavía sin conciencia, del concepto puro” (p.663). La Ilustración representa la actividad espiritual del concepto, pero sin tener conciencia de ello. Por eso, aunque llegue a exponer la contradicción que reside en el interior de la fe, no logra tampoco ofrecer una expresión conceptual de ella. En términos hegelianos, diríamos que, a pesar de ser ella misma la actividad del concepto, la Ilustración no produce el concepto (Hegel, 2010); ella tampoco es capaz de unificar los momentos contrapuestos que se muestran en la lucha, esto es, el pensamiento que la Ilustración esgrime y el pensamiento al que se aferra la fe.

Pero si nos detenemos en este comportamiento de la Ilustración que, ciega ante sus propias razones, demanda de la fe algo que la ella misma no puede realizar, encontramos que el diagnóstico de la Ilustración es más lamentable todavía. Pues no se trata sólo de que el ilustrado no sepa de qué habla cuando habla de la fe. “La propia Ilustración [...] está igual de poco ilustrada acerca de sí misma” (Hegel, 2010, p.661), y no reconoce que al referirse a la fe está, en realidad, refiriéndose a sí misma. Todas las denuncias que la Ilustración enarbolaba frente a la fe, no son sólo la confirmación de la ignorancia del ilustrado, de su punto de vista parcial, sino que se vuelven inmediatamente contra ella y muestran que la Ilustración es igualmente culpable de los mismos delitos de los que acusa a la fe.

Volvamos, entonces, sobre los tres momentos del combate, para ver en ellos la unilateralidad ciega de la Ilustración. En primera instancia, el ilustrado alegaba que el

creyente sólo adoraba el ídolo de piedra o a la masa de pan de sus ritos, y no a la mentada esencia absoluta. La denuncia allí era que la fe, por más que pretendiera venerar una esencia absoluta suprasensible, un *más allá* interior, no era más que la vulgar veneración de las cosas materiales. Pero aquí la Ilustración, que había huido del torbellino del mundo de la cultura y se pretendía el pensamiento puro, independiente de las determinaciones fácticas del mundo efectivo, confiesa que su propia posición es la limitada perspectiva de la certeza sensible que sólo le concede existencia a las cosas comunes y efímeras de las que tiene una experiencia sensible inmediata.

En el segundo momento, la Ilustración aseguraba que el fundamento de la creencia religiosa no era más que la compilación contingente de textos, testimonios y hechos históricos igualmente finitos. Es decir, que la pretendida relación inmediata del creyente con la esencia absoluta es realmente el resultado de la mediación contingente de la historia. Pero en ello, la Ilustración no se da cuenta de que ella misma se fundamenta en la mediación del espíritu consigo mismo. Desde el momento en que surgió la conciencia pura que reacciona frente al movimiento incesante e incierto del mundo de la cultura, la intelección pura tomó conciencia de sí misma como el fundamento y la medida de la verdad del mundo efectivo. Como ya hemos visto, la Ilustración representa la actividad del concepto que expone los momentos contrapuestos del mundo efectivo, sin ser consciente de ello. Sin embargo, la Ilustración toma la certeza de ser ella el fundamento de la verdad en ese desmentir toda esencialidad que se muestra en el mundo efectivo, es decir, en su actividad. Pero esta actividad, si la contemplamos desde la perspectiva de la totalidad, significa que la intelección es la mediación de los momentos contrapuestos del mundo realmente efectivo. Es decir, lo que fundamenta la certeza que tiene la Ilustración de ser ella la verdad es precisamente la mediación del mundo real; de igual forma que la certeza de la fe de estar en relación inmediata con la esencia absoluta no puede escapar de la mediación con el mundo real.

Por último, la Ilustración se dirigía contra las prácticas religiosas de la renuncia y el sacrificio, objetando que por más que el creyente realizara un sacrificio o renunciara al disfrute de algunas de sus posesiones, nunca podría demostrar así que se

habría liberado por completo de los placeres. El sacrificio siempre es parcial y superficial, la renuncia siempre tiene lugar junto a la conservación de ciertos bienes, y rechazar el disfrute de algo no significa que se haya liberado del placer que eso le produce. Por ello, el ilustrado califica el sacrificio del creyente como una insensatez. Pero en ello lo que encontramos es una variación sobre el motivo que vimos en la primera objeción de la Ilustración. Al declarar el sacrificio como una insensatez, la Ilustración “declara que una comida o la posesión de cosas de ese género es un fin en sí mismo, y al hacerlo declara, de hecho, ser ella una intención muy impura, para la que lo más esencial es semejante disfrute y posesión” (Hegel, 2010, p.553). Al igual que en la primera objeción, la Ilustración reitera aquí que, aunque el creyente se conciba en una relación inmediata con la esencia absoluta, con la realidad suprasensible, en sus prácticas demuestra estar en una relación indefectible con el mundo objetual. Pero al declarar esto, olvida que ella misma se declaraba también como libre de las determinaciones fácticas del mundo real, y que ahora califica esa declaración como una insensatez.

Así pues, encontramos el desafiante diagnóstico que Hegel expone de la modernidad ilustrada, que desde un principio caracterizó como una enfermedad. Si antes señalábamos que los adalides de la razón y la verdad, los ilustrados, se hallaban en una completa oscuridad cuando se enfrentan a su objeto más propio, a la fe, al reino del error, ahora debemos reconocer que sus ataques se vuelven contra ellos mismos sin que se den cuenta de ello. El comportamiento puramente negativo de la intelección pura, cuyo contenido era el contenido ajeno, el contenido de la fe, reveló la mala comprensión que la fe tenía de sí misma. Pero ese mismo comportamiento reveló que la Ilustración también carecía de una comprensión cabal, conceptual, de sí misma. Más aún, lo que vimos es que tanto la fe como la Ilustración comparten el mismo sesgo y caen en la misma unilateralidad. La distinción y diferencia que aparecía en la relación de la Ilustración con la fe se muestra ahora como una identidad.

Esta característica del conflicto entre las dos partes es a la vez la victoria y la derrota de la Ilustración. La crítica ilustrada, a pesar de que se basa en una mala

comprensión de la fe, resulta efectiva porque esa “mala comprensión de la crítica sólo puede funcionar a través de la mala comprensión que afecta a la fe misma” (Heyde, 2005, p.77)¹¹. Pero a la vez, esa mala comprensión que caracteriza a la Ilustración hace que la crítica que ejerce se vuelva contra ella misma. De este modo, cada momento del espíritu, cada forma que asume la conciencia, es incapaz de reconocer la identidad formal entre ella misma y su contrario. Los malentendidos y las tergiversaciones se acumulan en la contienda hasta que resulta imposible para las partes reconocer que no han hecho sino “distinguir de sí mismas algo a lo que, a la vez, se refieren de forma tal que sólo se relacionan consigo mismas” (Stolzenberg, 2009, p.194)¹². En términos hegelianos, podríamos decir que la identidad entre la fe y la Ilustración es una identidad en-sí que todavía no ha llegado a ser para-sí.

Pues bien, esto nos ha dejado frente a una Ilustración que ha penetrado y se ha difundido por la totalidad de la vida espiritual, sin reconocer, en su obstinada oposición a la fe, los mismos vicios que condenó en el ingenuo creyente. La fe es “una historia ya pasada no se sabe cómo” (Hegel, 2010, p.641), y la Ilustración debe tomar ahora la palabra. Su actividad negativa ha deslegitimado efectivamente el contenido contra el que se dirigía; su opositor sucumbió sin que el ilustrado entendiera cómo pasó. Ahora es su turno de ofrecer su verdad positiva; “cuando todo prejuicio y toda superstición han sido desterrados, llega la pregunta: ¿y ahora qué?” (Hegel, 2010, p.653). Para responder, la Ilustración no puede abandonar su determinación de ser una actividad puramente negativa, de modo que se dará su contenido positivo mediante “el movimiento negativo contra lo negativo de ella” (Hegel, 2010, p.637). Es decir, la estrategia de la Ilustración será negar lo que se le aparece como lo negativo de ella misma, que es la fe. Sin embargo, en la medida en que el principio de su actividad sigue inalterado, veremos que aquí la Ilustración no hace más que darle curso a sus propios sesgos; los mismos sesgos que compartía con la fe.

¹¹“The misunderstanding of the critique can only work through the misunderstanding that affects faith itself”.

¹²“Distinguishes something from itself to which it at the same time so relates itself that it relates only to itself”.

En este sentido, la respuesta que la Ilustración ofrece comparte los mismos tres momentos de la experiencia de la fe, contra los que dirigió sus acusaciones, a saber: primero, la esencia absoluta considerada en sí misma; segundo, la configuración de la singularidad en referencia a esa esencia absoluta —que antes tomábamos como el fundamento de la fe—; y por último, la relación de la singularidad con la esencia absoluta, en la que se establece la realidad práctica de los individuos.

Así pues, lo primero que la Ilustración trata de restablecer es lo que la esencia absoluta sea en sí misma. Teniendo en cuenta que en su crítica a la fe, el ilustrado denunciaba la conjunción de la esencia absoluta con cosas como la piedra o la masa del pan en los que el creyente se daba representación de su esencia, pero que el ilustrado sólo tomaba como determinaciones fácticas, objetuales y sensibles, “la esencia absoluta se le convierte [a la Ilustración] en un *vacuum* con el que no se puede conjuntar determinación ni predicado alguno” (Hegel, 2010, p.655). Es decir, la esencia absoluta se muestra en la Ilustración como un absoluto vacío o una cosa pura de la que no se puede decir nada, además de que es, de que existe. Con la pureza de la esencia absoluta no se puede mezclar ninguna determinación proveniente de la impura realidad efectiva; y caracterizar lo que para la fe era espíritu absoluto como absoluto vacío es el modo intelectualísimo en que la Ilustración trata con dignidad a la esencia absoluta, dice Hegel con ironía (Hegel, 2010).

Determinar la esencia absoluta como el *vacuum* del que nada se puede decir, al que no se le puede adjudicar ningún predicado que provenga de la realidad efectiva, tiene consecuencias inmediatas sobre las cosas singulares de esa realidad efectiva. Al desterrar del mundo real la esencia absoluta y reducirla al puro vacío, las cosas efectivamente reales, la singularidad tanto de la conciencia como de los objetos de esa conciencia, queda consecuentemente excluida de cualquier esencia absoluta que las pueda determinar. Las cosas y la conciencia singular quedan así reducidas a su realidad fáctica; la certeza sensible se entroniza como verdad absoluta. Para la conciencia, las cosas existen como cosas sensibles que se enfrentan a ella de manera indiferente, es decir, sin que medie de modo alguno la determinación de la conciencia en la relación de

dicha conciencia con las cosas singulares. El resultado de este mundo secularizado es que las cosas y la conciencia se conciben, entonces, como singularidades que existen en-sí y por-sí mismas. En otras palabras, al vaciar y expulsar la esencia absoluta del mundo efectivo, la realidad se astilla en un cúmulo de singularidades que, en su estrecha realidad sensible e inmediata, son absolutas.

Por último, la Ilustración se enfrenta al problema de relacionar la esencia absoluta que ha concebido con las cosas singulares y efectivas de su mundo. Pero la indeterminación propia de la esencia absoluta de la Ilustración lleva a que la referencia del mundo efectivo a dicha esencia sea puramente formal. En la medida en que la esencia absoluta es el vacío, resulta imposible determinar de un modo fijo y definitivo la relación de las singularidades reales con la esencia absoluta. Esto lleva a que en el interior de la Ilustración se genere una nueva disputa entre la teología negativa o el deísmo, y el materialismo craso de la Ilustración (Comay, 2011). Para los primeros, la esencia absoluta que no tiene ninguna otra determinación, sólo se puede comprender como un objeto del pensar puro, como la esencia absoluta del mundo efectivo que se encuentra más allá de la conciencia y de la realidad efectiva y de la que sólo podemos decir que existe como esencia. Se trata, entonces, de una esencia absoluta negativa. Los materialistas, por su parte, toman la *materia pura* como esencia absoluta. Pero esta materia pura, para que se pueda tomar como esencia absoluta, debe carecer de cualquier predicado real. Se trata, entonces, de un residuo analítico, pues sólo es lo que queda cuando, de la experiencia sensible, abstraemos lo que es efectivamente sentido, visto o gustado. De esta forma, la *materia pura* es también un objeto del pensar puro, como la esencia absoluta incognoscible del deísmo.

Finalmente, en ambos casos, la relación que la Ilustración establece entre la esencia absoluta y el mundo realmente efectivo, se enfrenta a la paradójica situación de que la esencia absoluta es tan esencial como inefectiva, lo cual se reproduce, como en un juego de espejos, en la concepción de las singularidades efectivas. En la medida en que la esencia absoluta se considera como esencial, las cosas realmente efectivas no son

más que expresiones de la esencia. Pero cuando consideramos la esencia absoluta como inefectiva, las cosas singulares obtienen el carácter absoluto de cosas en sí mismas.

Con esta aparente paradoja podemos resumir, al menos por ahora, la verdad positiva que la Ilustración puede formular, una vez la fe ha sido derrotada por su crítica. En cada uno de sus momentos, la Ilustración no ha hecho sino darle curso a los mismos sesgos y la misma unilateralidad que afectaba al creyente. La obstinación de negar a su contrario –la estrategia que Hegel describió como una negación de lo negativo– no ha hecho sino perpetuar aquello que se proponía erradicar. Pero lo que hemos obtenido no es simplemente la revitalización de la creencia religiosa. Comay señala que el punto de Hegel es mostrar cómo “la superstición ha sido insultada, asaltada y perseguida, y por eso mismo prolongada, exagerada y pervertida por una racionalidad ciega ante sus propias razones y, sobre todo, ante su obnubilada complicidad con su víctima” (Comay, 2011, p.60)¹³. La Ilustración es, entonces, la otra cara de la superstición.

Esta obstinada negación en la que se oculta una complicidad secreta con la víctima, lleva a Comay a ver en la Ilustración francesa las notas características de la melancolía. El comportamiento de la Ilustración francesa, que desconoce su identidad con el objeto que persigue, y que por ello lo termina prolongando, señala la imposibilidad de la Ilustración para reconocer la pérdida de la fe como una pérdida suya, de la que no ha hecho el duelo. La fe es, entonces, el objeto que la Ilustración no puede reconocer, pero tampoco puede abandonar. Más aún, precisamente porque no lo reconoce es que no lo puede abandonar. En su comportamiento, la Ilustración recurre a un catálogo de estrategias que la muestran como el sujeto que se sostiene en aquello a lo que renuncia. Así pues, la verdad positiva que la Ilustración cree elaborar no es más que un residuo nostálgico del pensamiento mágico que perseguía, y la distinción y discusión que se mantiene entre las dos formas de la verdad de la Ilustración –los polos

¹³ “Superstition that has been insulted, assaulted, and persecuted and thereby prolonged, exaggerated, and perverted by a rationality blind to its own reasons and above all to its fascinated complicity with its victim”.

indiferenciados del deísmo y el materialismo— es la conmemoración de su disputa inacabada con la fe (Comay, 2011).

La fe, por su parte, registra la perversión y tergiversación a la que fue sometida por la Ilustración. Para ella, el resultado que la Ilustración propone es una abominación; es la trivialidad confesa que sólo puede decir que la esencia absoluta es esencia absoluta. Además, no ver en la esencia absoluta más que un ser supremo, indistinguible del vacío absoluto, el vaciamiento de la esencia absoluta, trae consigo, como verdad correlativa, que lo finito se tome como lo verdadero y efectivo, y que el saber considere a su representación de eso finito como el saber verdadero. Pero aunque la fe registre la injusticia de la que ha sido víctima y sepa que la verdad de la Ilustración no es más que una distorsión de su propia verdad, la fe fue neutralizada de antemano. Lo que la Ilustración le muestra a la fe se sigue de los propios principios que la fe esgrimía y que hemos mostrado ya como sesgo y unilateralidad, pero que con la Ilustración han superado la ingenuidad y la inmediatez que caracterizaba a la fe.

Así, la fe se ve obligada a asumir la verdad de la Ilustración, consumando finalmente la identidad de los contrincantes. La Ilustración y la fe son ahora dos aspectos de la misma Ilustración moderna, con la única diferencia —que, por lo demás, es sólo una diferencia inesencial— de que la fe es una Ilustración insatisfecha. Tanto la fe como la Ilustración se configuran ahora como “la conciencia de la referencia de lo finito que es-en-sí a lo absoluto carente de predicados, no conocido ni cognoscible” (Hegel, 2010, p.669). Frente a esta realidad de singularidades finitas pero absolutas, de la que ha sido expulsada la esencia, la fe deviene un “puro anhelo” (Hegel, 2010, p.669). La fe “ha sido expulsada de su reino, o bien, este reino ha quedado saqueado, toda vez que la conciencia despierta [la conciencia ilustrada] le ha arrebatado toda su diferencia y extensión, ha reivindicado todas sus partes como posesión de la tierra, y se las ha devuelto a ésta” (Hegel, 2010, p.669).

Pues bien, esta última imagen parece resumir el triunfo de la secularización moderna, como lo expone Hegel. La Ilustración, en su comportamiento estrictamente negativo, reproduce una versión distorsionada de la superstición que pretendía erradicar.

La verdad de la fe, que en un principio se mostraba como la negación absoluta de la Ilustración, termina siendo la realidad efectiva de la Ilustración misma (Hegel, 2010). Con esto se finaliza la identidad entre los opuestos que protagonizaron la contienda que hemos recogido en esta sección. En el desarrollo efectivo de ambas partes, es decir, en la actividad real de la conciencia creyente y de la conciencia ilustrada, vimos cómo cada una representa la verdad de su contrario. O, en otras palabras, cómo la verdad de la Ilustración es la misma realización de la fe. Es decir, la esencia absoluta como el puro vacío es, desde un comienzo, la verdad que la fe profesa. Pero para ponerlo en esos términos, para que el saber de la fe se muestre en su verdad, fue necesaria la mediación de la Ilustración. Retrospectivamente podemos reconocer que la esencia absoluta de la fe *es* el vacío absoluto de la Ilustración. Del mismo modo, nosotros podemos reconocer, desde la perspectiva de la totalidad del movimiento, que el vacío esencial que la Ilustración cree haber producido desde sí misma, *es* la misma esencia absoluta de la fe, pero desarrollada, es decir, habiendo superado la inmediatez que caracterizaba a la fe.

En la base de todo este movimiento está la ciega obstinación secular de la Ilustración. Este rasgo es lo que está en juego cuando Hegel dice que la fe sucumbe sin que la Ilustración sepa cómo pasó (Hegel, 2010). Queda por ver todavía cómo es ese mundo que la ciega actividad de la Ilustración forma –en el sentido que Hegel le da al término formación (*Bildung*)–, pues este escenario prepara el camino de la incontenible fuerza de la negatividad que caracteriza al terror de la libertad absoluta.

1.3 Volver al mundo

Volvamos sobre la verdad que la Ilustración ofrece como respuesta al saqueo del reino de la fe y su aparente paradoja. Al vaciar de contenido la esencia absoluta, y considerarla como las abstracciones del ser supremo (*Être suprême*) o la materia pura, la referencia de las existencias singulares del mundo realmente efectivo a esa esencia vacía se mostraba de dos formas diferentes. Por un lado, en la medida en que la esencia vacía es esencial, las cosas singulares, es decir, las cosas que componen el mundo real, entre ellas la conciencia singular, los individuos, se deben a esa esencia, son expresiones de

esa esencia y dependen de su referencia a ella. Pero la Ilustración ha llevado la puridad de la esencia a sus últimas consecuencias. La puridad de la esencia implica que ésta no puede tener ninguna referencia al impuro mundo real. Así, la esencia absoluta queda reducida a una abstracción inefectiva, pues la exigencia de la puridad termina por vedar la relación del mundo con la esencia; la puridad deviene vacío. En esta medida, las cosas adquieren autonomía; ya no se sostienen sobre una substancia que esté fuera de ellas y les dé unidad y cohesión, sino que se sostienen sobre sí mismas. En otras palabras, son absolutas.

Lo que está en juego en esta aparente paradoja es la sustancialidad del mundo real y efectivo que la Ilustración forma (*bildet*). Sin embargo, el resultado del movimiento de la Ilustración, que se ha dado su verdad mediante la lucha con la superstición, no depende de una decisión que la Ilustración tenga que hacer entre las dos formas de considerar el mundo. Antes bien, el mundo de la Ilustración contiene la contradicción a la que la ha llevado su desarrollo real.

Así pues, las singularidades del mundo real, las cosas finitas de la experiencia sensible, se contemplan tanto en su dependencia de la esencia como en su autonomía. En términos hegelianos, diríamos que son tanto ser-para-otro como ser-en-sí. Ser-para-otro, cuando las contemplamos como dependientes de la abstracción esencial que las contiene y las cohesiona. Ser-en-sí, cuando las comprendemos como singularidades autónomas. Pues bien, el modo en que las cosas finitas se consideran como ser-en-sí y como ser-para-otro es en el movimiento de alternancia entre una y otra determinación. Este movimiento lo podemos desplegar en tres momentos. Primero, están las cosas en cuanto cosas autónomas o como ser-en-sí. Pero, segundo, para que las cosas sean contempladas como seres en sí mismas, tienen que darse a otro, es decir, son autónomas en la medida en que son para otro. Sin embargo, en cuanto se dan a ese otro, las cosas asumen su determinación de autonomía, es decir, devienen ser-para-sí.

Como vemos, en este movimiento cada momento es inmediatamente el tránsito al siguiente; cada determinación existe como un desaparecer que da lugar a la otra determinación y la cosa misma se da en la alternancia de una determinación a otra. De

esta forma se configura el mundo de la *utilidad*; o dicho de otra manera, se configura el mundo en el que todo objeto existe como objeto útil. Es notable cómo Hegel resume de esta forma el desarrollo de la razón ilustrada que deviene razón instrumental y, más aún, cómo la instrumentalización de la razón es producto del conflicto inconcluso que mantuvo con la superstición.

En ese mundo útil de la Ilustración, “al ser humano todo le es útil” (Hegel, 2010, p.659). Cada cosa está ahí para su disfrute, cada cosa se entrega al hombre como objeto útil, “*todo* es para su placer y su deleite” de modo que el ser humano “anda por el mundo como por un jardín plantado para él” (Hegel, 2010, p.657). Esto nos ilustra la paradójica conjunción del ser-para-otro y el ser-en-sí que deviene ser-para-sí. El mundo es un jardín plantado por Dios, por la esencia absoluta, para que el hombre haga uso de él. El uso representa la realización del jardín que se ha plantado para los hombres –la cosa regresa a sí, se realiza, en su entregarse–, de igual forma que la realización del hombre es darle utilidad al mundo que se le ofrece. En este sentido, los objetos tienen la determinación esencial de entregarse por completo a la autoconciencia ilustrada. Es decir, la autoconciencia puede penetrar por completo al objeto, verlo hasta el fondo y captar su esencia verdadera. Cada cosa vale tanto en sí misma como vale en su sacrificio, o dicho de otro modo, todo usa y se deja usar.

La utilidad se expresa también en la configuración del mundo social. Así como el vaciamiento de la esencia hizo que el mundo real se astillara en un acumulado de cosas que valen como objetos útiles, la sociedad se astilla en un cúmulo de individuos que se congregan en virtud de la utilidad general. Cada individuo resulta útil a la comunidad y la comunidad se fundamenta en la utilidad que representa para el individuo. Allí, el individuo está llamado a “hacer de sí un miembro de la tropa, útil a la comunidad y utilizable universalmente. Exactamente en la misma medida en que cuida de sí tiene que darse también a los otros, y tanto como se da cuida de sí mismo: una mano lava la otra. Pero allí donde se encuentre, está en el sitio justo, utiliza a los otros y es utilizado” (Hegel, 2010, p.659).

Este entramado social, entonces, representa la desintegración del poder vinculante de la religión. La comunidad se ha fragmentado en un agregado de átomos independientes, cohesionados bajo la fuerza indiferente de la ley (Comay, 2011). Nos hallamos ahora en el contexto de los contractualismos del siglo XVIII. Hegel señala cómo en el seno de esta configuración social hay una paradoja que involucra los principios de placer y utilidad. El utilitarismo se orienta a generar el máximo provecho del jardín que ha sido plantado para nosotros, para nuestro deleite. El contrato social representa, entonces, la medida racional del aprovechamiento del mundo que mayor utilidad produzca, es decir, la forma de uso que más placer genera o la que más puede prolongar el placer. "La medida tiene la determinación de impedir que el disfrute quede interrumpido en su variedad y duración-, es decir, la determinación de la medida es la desmesura" (Hegel, 2010, p.659). Pero este esfuerzo por prolongar el placer, llevado a sus últimas consecuencias, termina por reducirlo a los estrechos límites de la auto-preservación. De esta forma, bajo el imperio del utilitarismo, la comunidad humana queda reducida a ser un mecanismo colectivo de supervivencia (Comay, 2011).

Así se articula, entonces, el mundo realmente efectivo que la Ilustración hace para sí. Pero en la medida en que la lucha de la ésta con la fe mostró una identidad fundamental entre la fe y la Ilustración, el mundo de la utilidad, como realización de la Ilustración, es también la realización de la fe. Esto se debe a la génesis de las dos figuras, pues tanto la fe como la Ilustración las caracterizamos desde el comienzo como dos figuras contrapuestas de la conciencia pura. Ante la experiencia del mundo de la cultura, en el que todas las masas, todas las esencias reales, mostraban que su verdad era su inversión (el poder es, en realidad, riqueza; la conciencia noble es indistinguible de la conciencia vil), surgió la conciencia pura como una respuesta y, más propiamente, como una huida a tal torbellino. En eso recae su carácter puro. Incapaz de encontrar un asidero en el mundo real y efectivo, la conciencia se abstrae de él, o mejor, se refugia en una abstracción en la que busca obtener certeza de sí. La fe y la Ilustración surgen, entonces, como estrategias contrapuestas para huir de la confusión del mundo de la cultura. La primera, refugiándose en su representación religiosa de una esencia absoluta separada

del mundo. La segunda, cayendo en su interioridad, postulando una subjetividad universal independiente del movimiento del mundo real.

Así pues, tanto a la fe como a la Ilustración les es esencial el haber perdido la realidad efectiva; el haber renunciado a ella, el darle la espalda al mundo real. Pero con el advenimiento del mundo de la utilidad, la Ilustración ha logrado suplir esta carencia, que le corresponde a ella tanto como a la fe. En cuanto resultado de la lucha de la Ilustración con la fe, la utilidad representa el mundo recuperado donde la certeza de sí no depende de la negación de la verdad del mundo. Antes bien, los objetos útiles, en la medida en que están esencialmente entregados a la intelección de los seres humanos, es decir, en la medida en que la razón ilustrada puede penetrar por completo en la esencia del objeto útil, este objeto es ahora el que le otorga al ilustrado la certeza de sí. Y esta recuperación del mundo efectivamente real, el restablecimiento de la unidad de la certeza de sí con la verdad de la realidad concreta, es lo que Hegel (2010) sentencia cuando dice que “el cielo se ha trasplantado abajo, a la tierra” (p.681). La Ilustración se establece, entonces, como satisfecha, pues ya no es ese huir del mundo, sino que genera una relación con el mundo que la confirma como intelección pura y universal que accede a la esencia verdadera de los objetos del mundo. Con la utilidad, la Ilustración se ha producido como mundo.

De esta forma termina un primer movimiento del mundo de la cultura. Por medio de diversos personajes que representan figuras concretas de la modernidad europea, hemos visto, de la mano de Hegel, cómo en la actividad de la conciencia efectiva se pone en juego la realización de la esencia de dicha conciencia. En el desarrollo del movimiento de este mundo vimos, además, cómo la conciencia transitó del comportamiento decididamente constructivo de la conciencia noble, que se esfuerza por realizar la esencia del Estado, al comportamiento negativo de la Ilustración, que pretende destruir a su contrincante. Para este tránsito fue determinante la experiencia efectiva de la actividad de las figuras previas del espíritu, pues sin la experiencia de la confusión del mundo real no habría lugar al surgimiento de la conciencia pura que se expresa en las figuras de la fe y la Ilustración. El resultado de todo ello fue la

consolidación del mundo de la utilidad, la *formación* de un mundo. La apuesta es alta, o mejor, la apuesta es absoluta. La experiencia de la actividad y la confrontación que expusimos, no se trata de un mero debate teórico en el que se dispute una opinión frente a otra. No podemos olvidar que Hegel introdujo el término de la formación (*Bildung*) primero en la lucha a muerte del amo y el esclavo. Lo que está en juego en la actividad de la conciencia es una forma de vida que se realiza como mundo; y esto es propiamente lo que se pone en juego en la *formación*.

La utilidad parece haber concluido de alguna forma los movimientos que le precedieron. Sin embargo, la Ilustración, que dio lugar a ese mundo, tiene todavía la marca de su conflicto sin resolver con la fe. Comay nos dio la clave de este conflicto, cuando caracterizó la Ilustración francesa como la melancolía de quien se sostiene en la negación de aquello de lo que depende, que en este caso es la fe. Al no reconocer la caída de la fe como una pérdida suya, la Ilustración seguirá negando su identidad con su contrincante, y en ello seguirá desconociéndose. Todavía queda por ver, entonces, cuál es el resultado de esta razón irreflexiva; cuáles son las consecuencias de la obnubilada victoria de la Ilustración.

2. LA REVOLUCIÓN: DE COSAS ÚTILES A COLES

La configuración del mundo efectivo de la conciencia, como la hemos expuesto hasta ahora, es el resultado del movimiento real del mundo mismo. En su desarrollo, el mundo real de la cultura se expresa en figuras diferenciadas y contrapuestas de la conciencia de ese mundo que, en su relación, le dan curso al mundo efectivo al que ellas se deben. Así, por ejemplo, el mundo de la monarquía produjo la conciencia noble y la conciencia vil como dos momentos contrapuestos de la misma *formación* (*Bildung*). De igual forma, la conciencia ilustrada y la conciencia creyente surgieron como dos figuras contrapuestas de la misma conciencia pura. Así pues, es el mundo de la *formación* el que se expresa y se da curso en las figuras concretas de la conciencia efectiva. Más aún, es en la actividad de las conciencias en las que el mundo se pone en acto. De ahí que las figuras concretas de la conciencia, protagonistas en nuestra exposición de la *formación*, no se definan de antemano como si el ejercicio de una abstracción nos pudiera ofrecer las determinaciones y el contenido de la conciencia que pone en acto la formación de su mundo. Antes bien, es el movimiento real del mundo concreto en el que surgen el que determina el contenido y la actividad de la conciencia efectiva.

Sin embargo, este movimiento del mundo de real la cultura parece desarrollarse de espaldas a las conciencias mismas que lo protagonizan. Es por ello que la conciencia noble, intentando realizar el Estado, resulta indistinguible de la conciencia vil, aun cuando aquella se sabe como lo opuesto a ésta y se comporta de acuerdo con su saber de sí misma. De igual forma, la conciencia ilustrada no hacía sino reproducir en su actividad los prejuicios y los sesgos de la conciencia creyente que se le aparecía como lo contrario de sí misma. En este sentido, lo que hemos expuesto hasta ahora da cuenta de cómo es el movimiento real de la cultura el que produce la conciencia que le da curso. Así, cuando la conciencia se juega en su actividad la realización de su esencia, la

substancia de dicha esencia es el movimiento y la configuración del mundo mismo de la cultura que la antecede y se expresa en ella.

Considerar de este modo el movimiento de la *formación* nos exige asumir la perspectiva de la totalidad, donde los objetos a los que nos aproximamos, como las diversas figuras de la conciencia, no se asumen como entidades independientes, ni son sometidos a una abstracción externa que nos lleve a depurar lo que el objeto mismo es. Por el contrario, la posición de Hegel implica que los objetos particulares sean contemplados como un momento de la totalidad del mundo real y su movimiento. Las determinaciones de la conciencia sólo son comprensibles a la luz del mundo real en el que surgen, que, a su vez, no es más que el resultado de su movimiento previo. El despliegue de la actividad de la conciencia no es, entonces, otra cosa que el curso que el mundo se da o, mejor, se sigue dando en esa conciencia.

Volvamos ahora al mundo concreto de la cultura que Hegel expone. La exposición de la formación del mundo de la cultura nos ha llevado desde la monarquía y los nobles que se disputan el poder con el monarca, hasta la conformación del mundo de la utilidad. La composición del mundo de la utilidad lo caracterizamos como el resultado del proceso de secularización, en el que se resume el aparente triunfo de la Ilustración sobre la fe. Pero si atendemos al curso de los hechos, habría que reconocer que el triunfo de la Ilustración sobre la superstición, la victoria final de la secularización, lo representa la conformación del Estado moderno con la Revolución Francesa, pues ésta parece resumir, en un solo gesto histórico, el asesinato del rey, la superación de la superstición y el gobierno de la razón.

Pues bien, en lo que sigue tendremos que reconstruir la comprensión que Hegel ofrece sobre la Revolución Francesa. Ya hemos señalado que no podemos comprender algo aisladamente, de modo que para la comprensión del desarrollo de la revolución es preciso tener a la vista los movimientos previos que ya hemos desarrollado. Así pues, veremos cómo el conflicto irresuelto de la Ilustración con la fe vuelve a surgir, de igual forma que la relación de la conciencia con el poder del Estado, e incluso el temor a la muerte, que en un principio dio lugar a la comprensión de la *formación cultural*. Sin

embargo, aunque estos elementos estén aquí, y haya que tenerlos presentes para la comprensión de esta sección, el movimiento completo de la *formación* tomará un giro definitivo en el episodio de la revolución. Para comenzar, habrá que explicar por qué la conformación del mundo de la utilidad llevó a la necesidad de la revolución en el mundo social.

2.1 El objeto es una sombra

El surgimiento del mundo de la utilidad se nos había presentado como la anhelada reconstrucción del mundo que la turbulenta conciencia ingeniosa se había encargado de demoler. Después de la huida de la conciencia creyente y la conciencia ilustrada, la utilidad parecía ofrecernos la posibilidad de recuperar la relación con el mundo real. Pero la utilidad no solo parecía la reconciliación de los hombres con el mundo, sino también la reconciliación de la fe y la Ilustración, la reconciliación de los hombres con los hombres. Las cosas ya no caían en la confusión del mundo donde lo único cierto era la inversión de cada cosa, donde todo era susceptible de ser desmentido, sino que las cosas del mundo obtuvieron un estatuto de autonomía que se debía al legado de la fe. Aunque lo desconociera, la Ilustración portaba el legado de la fe de la esencia absoluta, y este legado representó un elemento fundamental en la conformación del mundo de la utilidad.

Sin embargo, el legado de la fe no se limita a la vaga idea de una esencia absoluta que en la versión ilustrada no es más que un puro vacío. La victoria de la Ilustración sobre la fe había hecho de la fe un puro anhelo insatisfecho. Hacer de la esencia absoluta un puro vacío y declarar las cosas finitas como absolutas en sí mismas era para la fe una abominación, pues representaba la pérdida de su mundo espiritual y dejaba al creyente frente a una realidad que el espíritu había abandonado. Pero “aquel anhelo del espíritu turbio que hace el duelo por la pérdida de su mundo espiritual permanece emboscado” (Hegel, 2010, p.669). El anhelo se conserva como una mancha (Hegel, 2010) en el mundo de la Ilustración que lo acecha sin que el ilustrado esté dispuesto a reconocerlo. Este anhelo, legado de la fe, se expresa en la Ilustración

primero, como ya hemos señalado, en la esencia absoluta vacía. Pero, segundo, también se expresa en la actividad de “salir fuera de su esencia singular hacia el más allá no cumplido” (Hegel, 2010, p.671), y este segundo legado de la fe resulta clave para comprender el paso a la Revolución.

Cuando la fe surgió como una figura de la conciencia pura que se determinaba como una huida del mundo efectivo, o que buscaba refugiarse en sí misma, lo que caracterizaba a la fe era su relación con el objeto de su representación. La conciencia creyente se representaba en una unidad inmediata con la esencia absoluta. Pero la esencia absoluta, el contenido de la representación religiosa del creyente, tenía la doble determinación de ser un *más allá* y, a la vez, lo efectivamente esencial, la causa de todo. Esta determinación de la fe se expresaba en la actividad real de la conciencia creyente, a saber, en las prácticas religiosas en las que el creyente intenta producir la unidad con la esencia absoluta mediante el sacrificio y la obediencia. La unidad, sin embargo, no se puede consumir. La determinación de la esencia como un *más allá*, como una realidad suprasensible, resulta tan insuperable como el hecho de que la conciencia creyente es una conciencia real. La unidad nunca se cumple y las prácticas religiosas son el producir continuado de una unidad irrealizable.

Así, la actividad del creyente es el salir fuera de su singularidad hacia un más allá no cumplido; y esta actividad es otra forma del legado de la fe que acecha la realización de la Ilustración. Ahora bien, en la medida en que la Ilustración lleva en sí las determinaciones de la fe, pero no como una renovación de la creencia, sino como una tergiversación inconsciente de la misma, entonces la forma de la actividad, que también hereda de la fe será igualmente alterada. Veamos cómo.

En el mundo de la utilidad, los objetos de la conciencia se mostraban como la alternancia incesante de tres determinaciones diversas, a saber, el ser-en-sí, el ser-para-otro y el ser-para-sí. En la sucesión de estos momentos se resume la objetualidad del mundo de lo útil. Así, las cosas existen autónomamente en su singularidad (ser-en-sí), pero en esta existencia singular están ahí para ser usadas por los hombres (ser-para-otro), y en el uso se reafirman como cosas autónomas (ser-para-sí). Esta alternancia que

define el carácter útil de los objetos se reproduce en el mundo social, donde las concepciones contractualistas de la comunidad ponen a los hombres como individuos autónomos que son útiles a la sociedad en la misma medida en que la sociedad es útil a ellos, y en esta relación tanto el individuo como la sociedad se realizan como un mecanismo de supervivencia.

Ahora bien, la Ilustración que ha producido este mundo tiene como determinación fundamental la subjetividad universal. La experiencia del confuso mundo de la cultura se expresaba en el discurso del ingenio que desmentía toda esencialidad del mundo real y sabía que, de ese mundo efectivo, la única verdad era el desmentir que este discurso efectuaba. Así, la conciencia ingeniosa que enunciaba el desmentir, tenía conciencia de su singularidad, de su sí-mismo, como el único punto fijo que podía asir. Esto dio lugar al surgimiento de la intelección pura que, huyendo del torbellino del mundo de la cultura, se refugió en su inteligir y postuló la subjetividad universal de la que han de participar todas las autoconciencias. Así pues, la intelección pura, la Ilustración, resulta de la universalización de la posición de la conciencia ingeniosa (Kalkavage, 2007). Cuando la conciencia ingeniosa obtenía la certeza de sí misma en su juicio que desgarraba las esencias reales y mostraba la contradicción como la verdad de dichas esencias, esta certeza se seguía del juicio individual que se afirmaba como singularidad. Pero este juicio individual deviene intelección universal, y el paso fuera de la singularidad a la universalidad es, a la vez, el paso a la intelección pura, es decir, a la Ilustración.

Pues bien, cuando la conciencia ilustrada se enfrenta al mundo de la utilidad, “la certeza de ella es el sujeto universal” (Hegel, 2010, p.681). Su intelección del mundo sigue siendo la esencia de la realidad efectiva. Ella es consciente de sí en esa intelección y se sabe como el sujeto universal que ha determinado la esencia real del mundo efectivo. Así pues, lo que nos había surgido como la recuperación del mundo objetual, se muestra ahora como una “apariencia vacía de objetualidad que separa a la autoconciencia de su posesión” (Hegel, 2010, p.681). La conciencia reconoce ahora que la utilidad no es una propiedad del objeto, que la alternancia de las determinaciones en

la que se presentaban los objetos útiles no es un movimiento real del objeto mismo. Antes bien, esa esencia de las cosas útiles era, en realidad, una posición y una producción de la autoconciencia. Lo útil es un mero predicado que se le atribuye al objeto, una sombra que la autoconciencia proyecta sobre su objeto.

De esta forma, el espíritu toma conciencia de sí mismo como el productor de las esencias del mundo realmente efectivo. “Toda realidad es únicamente espiritual” (Hegel, 2010, p.683), y al enfrentarnos a la organización del mundo social, este descubrimiento del espíritu cobra un interés especial, pues reconocerse como el productor de las esencias reales lleva al espíritu a saberse como “la esencia de todas las masas espirituales”. El espíritu reconoce entonces que “el mundo es simplemente su voluntad” (Hegel, 2010, p.683), de modo que surge la figura del espíritu como *libertad absoluta*, que no encuentra en el mundo sino la objetivación de su voluntad.

Este descubrimiento tiene, en primera instancia, un aspecto doble que podríamos caracterizar como retroactivo y proyectivo. En primer lugar, cuando el espíritu se reconoce como la esencia de las masas espirituales, o encuentra en las masas espirituales la simple objetivación de su voluntad, lo que hace es reconocer su voluntad como la sustancia de la realidad efectiva. Es decir, el espíritu reconoce que las masas espirituales en las que se articula el Todo, como son los poderes en los que se organiza el Estado, “las *esencias reales* [...] en el mundo real de la cultura [*Bildung*], las masas particulares del trabajo” (Hegel, 2010, pp.685-687), son expresiones de su voluntad. En otras palabras, el espíritu encuentra que su voluntad sostiene el mundo real del espíritu en la diferenciación y organización en la que este mundo se presenta. El mundo tal como ha llegado a ser es producto de su voluntad y este es el carácter retrospectivo del surgimiento de la figura de la *libertad absoluta*. La comprensión del mundo espiritual como producto de la voluntad del espíritu es posible sólo con el advenimiento de la *libertad absoluta*; cuando la novedad de esta figura aparece, el pasado se reorganiza en una nueva comprensión de lo que es o de lo que ha llegado a ser.

Además del aspecto retroactivo de la *libertad absoluta*, ésta tiene un carácter proyectivo. Cuando el espíritu comprende su voluntad como la sustancia del mundo

efectivo, la voluntad que el espíritu postula está determinada por la configuración de la conciencia ilustrada que la produce. Así, la universalidad de la subjetividad que caracterizaba a la intelección pura de la Ilustración toma ahora la forma de la voluntad universal, porque si antes el ilustrado sabía su intelección del mundo como la esencia real del mundo, lo que la *libertad absoluta* le muestra ahora es que esa esencia real del mundo es más bien un producto suyo, que la voluntad de la conciencia es lo que subyace a la constitución de su mundo efectivo. De esta forma, la subjetividad universal, fuente de la intelección que creía que con el predicado de la utilidad estaba viendo las cosas hasta el fondo, deviene voluntad universal, fuente de las determinaciones reales del mundo social.

Ahora bien, cuando la voluntad universal cobra conciencia de sí como la voluntad universal que hace mundo, esta voluntad se encuentra ya ante un mundo que ha llegado a ser lo que es sin la conciencia de la substancia volitiva del mundo efectivo. Así pues, la voluntad universal se establece como una voluntad que aún está por realizarse o, en palabras de Hegel, como una voluntad que *debe ser* (Hegel, 2010, p.683). En esto consiste lo que hemos llamado el aspecto proyectivo de la *libertad absoluta*, y que nos lleva de vuelta al legado que la Ilustración heredó de la fe en su actividad. Cuando Hegel afirma que la Ilustración francesa heredó el salir fuera de la esencia singular hacia el más allá no cumplido, estaba anticipando el surgimiento de la voluntad universal que se determina como un *deber ser*.

Así llegamos, entonces, a la tarea de la Revolución en la que se embarca el espíritu. Pero el esfuerzo por realizar la voluntad universal como un mundo nuevo carga todavía con la marca de un legado que, aunque lo determina, sigue desconociéndolo. Lo que para la fe era la esencia absoluta, ahora es la voluntad universal de la Revolución: la esencia efectiva del mundo, la causa de todas las cosas, la substancia en la que la realidad se sostiene. Y la ejecución de la Revolución toma el lugar de las prácticas religiosas: el producir continuado de la unidad de la esencia absoluta con el mundo real, la realización de la esencia en el mundo efectivo. La tarea de la Revolución es, entonces, traer el cielo a la tierra. El ímpetu con que los franceses se arrojan sobre el

mundo para construir uno nuevo sólo “delata una pasión oculta por una autoridad que es, desde una perspectiva histórica, obsoleta hace mucho tiempo [...], su utopismo enmascara un conservatismo secreto” (Comay, 2011, p.56)¹⁴. La Revolución no sería así más que el intento de realizar el legado que la Ilustración misma se encargó de deslegitimar.

En síntesis, el espíritu de la *libertad absoluta* se encuentra en la paradójica situación de tener que acabar con la tradición a la que él mismo se debe. Como hemos dicho, la voluntad universal surge en un mundo determinado de antemano sin su participación consciente. Esto la determina como voluntad que *debe ser*, que debe realizarse como libertad absoluta, pues la libertad absoluta es todavía un más allá no cumplido. Pero el surgimiento de la voluntad absoluta no es independiente de ese mundo que ahora se le enfrenta. Para nosotros, que hemos seguido la exposición del filósofo, nos resulta claro que la voluntad universal es más bien el resultado del movimiento real del mundo espiritual de la cultura. Para ella, sin embargo, todo el movimiento que la precedió es producto de ella misma, o mejor, ella misma es la substancia de todos los poderes y las esencias espirituales con los que se encuentra, ella es la esencia del objeto que se le enfrenta. Su objeto ha sido reducido a una sobre que ella proyecta. De esta forma, el espíritu que sabe su voluntad como la substancia de toda la realidad espiritual y que sabe que toda realidad es espiritual, emprende el trabajo de la Revolución: “la libertad absoluta se eleva al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia” (Hegel, 2010, p.683). Veremos cómo el trabajo de la revolución resulta en un proceso de destrucción por etapas progresivas e irrefrenables (Norris, 2012, p. 38).

El proceso de la Revolución comienza, entonces, con el reconocimiento de la voluntad universal como substancia de las masas espirituales y su correspondiente determinación de reorganizar esa realidad efectiva. Pero este primer paso con el que se desata el curso de la libertad absoluta no es un momento abstracto del pensamiento. Comay señala la fecha exacta en que esto sucede: el 17 de junio de 1789. Ese día, los

¹⁴“Betrays a cringing passion for an authority that is, from a historical perspective, already long obsolete [...] their utopianism masks a secret conservatism”.

Estados Generales de Francia, el órgano legislativo del *ancien régime*, se nombraron de forma espontánea y unánime como Asamblea Nacional, juraron quedar convocados de forma perpetua e ininterrumpida y se declararon como el único agente y encarnación de la voluntad nacional (Comay, 2011, p. 75). La Revolución no comienza con la ley de sospechosos que caracterizó el terror revolucionario, ni con el regicidio de enero de 1793, ni con la captura y el juicio del rey en 1792, ni con las revueltas campesinas o la toma de la Bastilla en 1789. El momento en que los Estados Generales se declaran como Asamblea Nacional, como único agente y única encarnación de la voluntad nacional, es el momento en que la libertad absoluta sube al trono del mundo sin que ningún poder le oponga resistencia. El juramento de junio de 1789 representa el tránsito de la voluntad universal, que pasa de ser nada –los representantes de la voluntad nacional eran una mera formalidad del régimen realista–, a ser todo –el estamento único y definitorio del destino de la república–. El juramento tiene también el carácter retroactivo que habíamos señalado, pues la Asamblea declara que la voluntad popular es la nación completa y “siempre lo ha sido” (Comay, 2011, p. 75)¹⁵.

Ahora bien, el reconocimiento del espíritu como voluntad universal trae consigo un conflicto entre la universalidad de la voluntad y la conciencia singular, que se establecen como dos polos del mismo espíritu. Como vimos, la primera expresión de la voluntad universal como substancia del mundo espiritual fue la conformación de la Asamblea Nacional. Sin embargo, la *libertad absoluta* surge como una figura espiritual que no se limita al estrecho ámbito de los estamentos del poder Estatal. De hecho, la declaración de la Asamblea Nacional es más bien una expresión del movimiento que se ha producido en el Todo espiritual. La *libertad absoluta* cobra vida cuando surge en cada conciencia singular y los individuos dejan de encontrar su esencia en la esfera social a la que estaba limitada su actividad, pues la voluntad de la que hablamos es “voluntad general real, voluntad de todos los *individuos singulares* como tales” (Hegel, 2010, p.683).

¹⁵“Have always already been”.

Andrew Norris encuentra aquí el problema del agente de la voluntad universal. El mundo de la utilidad había reducido a los individuos a ser meros objetos útiles que, en su actividad particular, servían al interés del mecanismo social cuyo único poder vinculante era la conveniencia del utilitarismo. Sin embargo, “ser una cosa consciente de que la usan no es lo mismo que identificarse con la agencia subjetiva que usa todas las cosas. Cuando los individuos consigan esto último, se comprenderán como la encarnación de una voluntad general” (Norris, 2012, p.48)¹⁶. La voluntad general surge en la conciencia singular como una voluntad que ya no se reconoce en la esfera social a la que estaba asignada y por esto se erige en cada conciencia como la voluntad universal que *debe ser*. La universalidad de la voluntad entra en conflicto con la particularidad de la actividad de la conciencia singular. El individuo ya no acepta pertenecer a una clase social determinada, a un estamento parcial del poder estatal o a la actividad determinada de un trabajo concreto en función de la utilidad del conjunto, pues “esta conciencia singular es consciente de su voluntad, tan inmediata como universal” (Hegel, 2010, p.685). Para ella, su voluntad particular es inmediatamente la voluntad universal que *debe ser*, y en esta medida sólo se realiza y se satisface con la actividad del todo, es decir, con la fundación del mundo nuevo que se propone la Revolución Francesa. Así, la posibilidad de la revolución de la *libertad absoluta* depende de la identidad real entre los individuos singulares y el Todo de la voluntad universal.

Pues bien, la actividad de la conciencia singular será la producción efectiva y positiva de la identidad entre su sí-mismo y la voluntad universal. Para ella, sin embargo, esta oposición entre conciencia singular y voluntad general no es más que la apariencia de una oposición, pues ella se es a sí misma “conciencia universal y voluntad general. [...] Lo único que hay es el movimiento de la autoconciencia universal hacia dentro de sí misma, como una interacción de ella consigo misma en forma de universalidad y de conciencia personal” (Hegel, 2010, p.685).

¹⁶“But being a thing that is conscious of being used is not the same as identifying oneself with the subjective agency that uses all things. In so far as individuals achieve the latter, they will understand themselves as embodying a general will”.

Ahora bien, en esta interacción de la voluntad universal consigo misma, lo que la conciencia personal debe hacer es descartar todas las limitaciones que se interponen entre su singularidad y la voluntad universal, entre la parte y el Todo, para que se realice como *libertad absoluta*. Pero esas limitaciones son igualmente realidades espirituales cuya substancia es la voluntad misma, pues se trata, en primera instancia, de las esferas en las que se diferencia y se organiza el mundo social efectivo. Así pues, cancelar y superar estas esferas y estamentos particulares, desintegrar las partes en las que se organiza el Todo, es una actividad de la voluntad sobre sí misma, toda vez que las esferas son espirituales y su substancia es la voluntad universal misma. La actividad de la voluntad universal supone que para ella no hay objetos que sean diferentes de ella. Los objetos pierden otra vez el estatuto de autonomía que parecían haber ganado con el surgimiento del mundo de la utilidad. La voluntad universal se entroniza, entonces, como el sujeto que no reconoce un otro. “No puede reconocer ningún obstáculo, ninguna externalidad, ningún agenciamiento mediador, ningún matiz local o ningún rodeo que demore o dilate el paso de la individualidad a la totalidad, de la parte al Todo, del ciudadano al Estado” (Comay, 2011, p.68)¹⁷.

Esta determinación de la voluntad universal se expresa en la abolición de las masas espirituales en las que se organizaba la vida social, y esto es propiamente la puesta en marcha de la Revolución. Ya habíamos mencionado que con la voluntad universal surge la paradójica situación del espíritu que tiene que acabar con el mundo al que, no obstante, él mismo se debe. En este gesto resuena el carácter de la secularización que emprendió la Ilustración cuando pretendía erradicar la superstición de la que ella misma dependía. Sin embargo, el paso del utilitarismo ilustrado a la revolución de la *libertad absoluta* implica también un cambio en la actividad del espíritu: la secularización deviene iconoclasia. Comay (2011) describe el paso de la siguiente manera: “el espíritu se mueve desde la desmitificación, la manipulación y la instrumentalización de la existencia singular hasta su eventual persecución y

¹⁷ “It can recognize no obstacle, no externality, no mediating agency, no local nuance or detour that might delay or dilute the passage from individuality to totality, from part to whole, from citizen to state”.

exterminio” (p.67)¹⁸. La disolución de las masas espirituales se sigue, entonces, de una determinación de la voluntad universal como un Todo que se expresa en la conciencia singular, en la parte, cuando ésta se pretende librar de su particularidad.

La voluntad se presenta en la conciencia singular como una exigencia de universalidad que sólo puede realizarse con la erradicación de lo que limita de antemano a la conciencia. Colmados por un espíritu iconoclasta, los revolucionarios destituyen al rey y a los nobles y los decapitan, destruyen iglesias y monumentos, vuelven a nombrar las calles, inventan un nuevo horario y un nuevo calendario, saquean las obras de arte y las reubican en el recién inaugurado museo nacional donde éstas pierden su significado previo asociado a la religión (Comay, 2011). Estas estrategias iconoclastas exhiben la convulsa relación de la voluntad universal consigo misma que, en virtud de su universalidad, erradica todo vestigio de la tradición que la precedió.

Pero así como persigue y condena su pasado, la voluntad universal se ve igualmente obligada a descartar toda obra positiva que ella misma pretenda realizar, y lo que frustra su realización es una vez más el conflicto entre la particularidad y la universalidad, entre la parte y el Todo. Pues por más que la voluntad universal se erija como la substancia espiritual irrevocable tanto retroactiva como proyectivamente, para que la voluntad logre realizarse como un acto positivo, real y efectivo, debe “compendiarse en una única individualidad, y poner a una autoconciencia singular en la cúspide; pues la voluntad general sólo es efectivamente real cuando está en un sí-mismo que sea Uno” (Hegel, 2010, p.687). En efecto, para que la voluntad universal sea un agente efectivo, debe expresarse en la voluntad concreta de un individuo particular que la ponga en acto. Pero el acto de una personalidad concreta excluye inmediatamente a todos los otros individuos que componen el Todo de la voluntad universal.

La voluntad universal se presenta de forma inmediata en los individuos. Es decir, para los individuos su voluntad es inmediatamente la voluntad universal y esto resulta en que la conciencia singular no acepte mediación alguna entre ella misma y los

¹⁸ “Spirit progressively moves from the demystification, manipulation, and instrumentalization of singular existence to its eventual prosecution, and extermination”

actos de la voluntad. Así pues, cada vez que algún individuo se proclame representante de la voluntad nacional, de la voluntad concreta de los miembros de la nación, para ejecutar alguna obra positiva, los individuos efectivos de la colectividad sólo pueden considerar esto como su exclusión de la actividad de la voluntad, o mejor, como la negación de la voluntad universal. La voluntad que se considera universal no puede aceptar la representación en un delegado que ejerza su voluntad y dé las leyes y ejecute las obras espirituales en su nombre, pues “allí donde el sí-mismo sólo está delegado y representado, no es efectivamente real: allí donde tiene un representante en el que delega, él no es” (Hegel, 2010, p.687). Así, toda conciencia singular que se proclame representante de la voluntad universal con el fin de ponerla en acto, no hace sino negar la voluntad universal. Todo acto positivo es inmediatamente una negación de la voluntad universal.

Entonces, las obras mismas que se seguían del espíritu iconoclasta de los revolucionarios también eran denunciadas como una contravención a la voluntad universal y, por consiguiente, desmanteladas. Comay reseña cómo, por ejemplo, el horario anterior a la Revolución fue reincorporado a la República (Comay, 2011, p.62). Esta imposibilidad de la voluntad universal de realizar una obra positiva es lo que Hegel (2010) llama la *furia del desaparecer* (p.687) que podemos entender siguiendo la clave del conflicto del agente de la voluntad que hemos tomado de Andrew Norris.

Como hemos señalado anteriormente, la voluntad universal surge en la conciencia singular como una exigencia de universalidad. Esto fue lo que resultó en la disolución de las esferas espirituales que precedían y limitaban la acción de la voluntad que se sabe universal. Pero cuando la conciencia singular se declara el agente de la voluntad universal, esta exigencia de universalidad no sólo se expresa en una actividad exterior. Norris señala que el individuo imagina y desea ser el agente de la voluntad universal y, como tal, debe hacer *desaparecer* su particularidad inmediata de modo que su voluntad sea sólo expresión de la voluntad universal (Norris, 2012). La posibilidad de la Revolución depende de la efectiva identidad entre la voluntad del agente individual y la voluntad universal. Pero esto sólo es posible si la particularidad de la

conciencia singular desaparece de forma que la voluntad universal se exprese y se sostenga en este desaparecer. Así pues, en referencia a la conciencia singular, la *libertad absoluta* se encuentra en la misma situación paradójica que la enfrentaba al mundo efectivo. Pues así como debía erradicar la tradición que dio lugar a su surgimiento, de igual forma exige el *desaparecer* de la voluntad particular que, no obstante, es necesaria para su realización efectiva.

2.2 La negación en su realidad efectiva

El curso del conflicto que se despliega en el seno de la *libertad absoluta*, el conflicto entre la parte y el Todo, ha desatado el movimiento en el que se abolieron y disolvieron los diferentes estamentos, esferas y determinaciones que mediaban entre el Todo y la parte, entre la voluntad universal y la conciencia singular, tanto al nivel de la realidad efectiva como dentro de la conciencia singular. Por eso Hegel ha dicho que lo único que le queda a la *libertad absoluta* es la actividad negativa. Este movimiento de la voluntad consigo misma, o mejor, la actividad de la voluntad contra sí misma, depuró los dos polos del espíritu de la *libertad absoluta*, a saber, la singularidad de la conciencia individual y la universalidad de la voluntad. Es decir que en este momento del desarrollo de la Revolución Francesa, el único obstáculo que la voluntad universal encuentra para su realización es la autoconciencia efectiva en su singularidad.

La verdad de los dos momentos contrapuestos del espíritu de la *libertad absoluta* –la conciencia singular y la voluntad universal– se expresa en el desarrollo del movimiento del espíritu mismo. En su determinación de realizarse como *libertad absoluta*, el espíritu no ha hecho sino deslegitimar, perseguir y erradicar toda existencia efectiva que lo precedía. El motor de este movimiento iconoclasta era la voluntad universal que, aunque se sabía como la substancia de toda realidad, no se reconocía en las esferas determinadas del mundo real. El espíritu no ha hecho así sino liberarse de sí mismo. Pero esta liberación se muestra ahora como un vaciamiento efectivo de todo contenido determinado. El anhelo de la realización de la esencia, de la realización de la voluntad universal, sólo resultó en la negación abstracta de todo cuanto existía

realmente. Pero la voluntad universal no se satisfacía con el simple destierro de todas las instituciones y las tradiciones. Todo objeto espiritual que osara sostenerse era inmediatamente denunciado y demolido. Nada podía resistirse a la negatividad que la Revolución había desatado. Pero esto no es sino la confesión de que la voluntad universal es pura negatividad; es el puro vacío que, como tal, sólo es capaz de producir el vacío.

En efecto, en este punto del movimiento, lo único que sabemos de la voluntad universal es que su universalidad le impide articularse orgánicamente en momentos diferentes de un Todo real. La universalidad tiene aquí un sentido inmediato que hace de la voluntad una continuidad indivisa, una abstracción fría, simple e inflexible (Hegel, 2010, p.687). La voluntad, en cuanto substancia efectiva de la realidad espiritual, sólo logra producirse como la forma pura, la absoluta identidad consigo misma, la vacía seipseigualdad, la forma del yo=yo donde el contenido resulta indiferente, pues sólo importa su identidad consigo misma en el dominio del mundo (Norris, 2012, p.55).

Ahora bien, en frente de esta abstracción fría y simple de la voluntad, lo único que parece todavía sostenerse como un objeto en el mundo de la *libertad absoluta* es la singularidad de la autoconciencia efectiva. Pero la autoconciencia singular no ha sido ajena al movimiento autodestructivo del espíritu. Así como las masas reales y los estamentos del mundo de la cultura fueron abolidos en el impulso iconoclasta del espíritu, de igual forma los individuos abandonaron sus estamentos particulares en los que se determinaba su actividad concreta. La identidad inmediata de la voluntad universal y la voluntad particular implicaba que las esferas espirituales que determinaban su personalidad –la clase social, el trabajo particular, etcétera– dejaron de representar la esencia de su sí-mismo para ser, en cambio, la limitación de la autoconciencia universal que ahora surgía. Así pues, el individuo también deshace todas sus ataduras, se libera de todas las determinaciones que lo sujetaban a la tradición y se determina ahora por “su exigencia de saberse como este punto determinado dentro de la voluntad general” (Hegel, 2010, p.693). Pero seguir esta exigencia no ha hecho sino reducir al individuo a ser un punto inesencial y vacío, “un objeto que ya no tiene otro

contenido, posesión, existencia y extensión exterior, sino que sólo es este saber de sí en cuanto sí-mismo singular, absolutamente puro y libre” (Hegel, 2010, p.687).

Siguiendo a Comay, hay que señalar que el individualismo abstracto se muestra ahora como el principio que traza la continuidad entre el contractualismo social de la utilidad y la ideología de la Revolución Francesa (Comay, 2011). El mundo social de la utilidad se había edificado como un agregado de átomos individuales. La comunidad no era más que un mecanismo colectivo de supervivencia, regido por la fuerza indiferente de la ley cuyo único poder vinculante era el débil principio de la conveniencia. De esta forma, el espíritu declaraba la victoria de la Ilustración sobre la fe, pues la religión había perdido su poder de hacer comunidad. Con la utilidad como principio de gobierno, los individuos eran considerados ya como átomos sin más contenido ni substancia que las necesidades naturales que debían satisfacer. Sin embargo, en la organización efectiva de la sociedad utilitarista los individuos seguían sujetos a una esfera particular de dicha sociedad y a través de ella se relacionaban con el Todo social para satisfacer sus inclinaciones particulares. Pero ese individualismo de la Ilustración preparaba el camino para el advenimiento de la individualidad absolutamente pura y libre, absolutamente vacía, de la Revolución Francesa. Para llegar a ello sólo fue necesario reconocer el carácter externo de la ley que ordenaba el mundo social y la vida concreta de los individuos.

Pues bien, ahora nos encontramos con la relación de los dos polos del espíritu de la *libertad absoluta* que se han purificado y perfeccionado al mostrarse como el extremo abstracto y vacío de la voluntad universal y el extremo aislado y puntual de la autoconciencia singular, igualmente vacía. El movimiento del espíritu ha eliminado toda mediación posible en la relación de un extremo con el otro. Tenemos por un lado, entonces, al individuo que a pesar de haber perdido todo su contenido determinado, *es*, existe. De ahí que Hegel (2010) se refiera a la existencia de la autoconciencia concreta como “la terca puntualidad de la autoconciencia efectiva” (p.689). Por otro lado, está la voluntad universal abstracta, formal, vacía, que desde un principio se caracterizó como el *más allá* no cumplido, el *más allá* que *no es*.

Así pues, a la voluntad universal que *no es*, que se realiza como pura negatividad, lo único que todavía se le opone es esa terca existencia del individuo absolutamente puro, libre, vacío. La relación de los dos polos, además, carece por completo de mediación alguna, toda vez que ambos han devenido realidades puras y abstractas. La relación es, entonces, la negación pura, no-mediada, del *no-ser* y el *ser*. Y en esta relación, al individuo que ha perdido todo su contenido determinado en el progresivo movimiento de vaciamiento del espíritu, “lo único que se le puede quitar es su ser mismo” (Hegel, 2010, p.689) su propia existencia. La única obra de la *libertad absoluta* es la muerte; una muerte que, por lo demás, carece por completo de significado, de contenido positivo, pues “lo negado es el punto sin colmar ni cumplir del sí-mismo absolutamente libre” (Hegel, 2010, p.689). Una vez la existencia singular del individuo ha sido vaciada de todo contenido substancial, una vez ha sido reducido a la existencia sin más, una existencia a la que no se le puede atribuir siquiera el predicado de lo útil –la última sombra de objetualidad que el espíritu reconoció– su muerte resulta trivial, no deliberada, indiferente, estéril. Hegel (2010) lo ilustra con frialdad afirmando que esta muerte “no tiene más significado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua” (p.689).

En este pasaje, Hegel hace referencia al episodio del terror de la Revolución Francesa que sobrevive hoy en la fría imagen de la guillotina. Su lectura de este episodio, como lo señala Comay, se aleja de las interpretaciones más comunes que el terror ha suscitado y merece que nos detengamos en ella. A diferencia de sus contemporáneos, Hegel no atribuye la violencia desatada en el terror a condiciones circunstanciales, a contingencias históricas o errores humanos del mal gobierno. En su exposición, el terror es inseparable de la Revolución considerada como un todo. No se trata, entonces, de una traición a los nobles principios que inspiraron la Revolución en un comienzo. “La Revolución no se divide entre lo esencial y lo accidental, [entre] lo estructural y lo incidental” (Comay, 2011, p.74)¹⁹, donde lo esencial y estructural sería

¹⁹ “The Revolution does not splinter into essential and inessential, structural and incidental.”

el liberalismo ilustrado y lo accidental o incidental sería el terror. Como vimos, la negatividad desatada en el reinado del terror no sólo se sigue de las determinaciones del espíritu que se ponen en acto cuando surge la figura de la *libertad absoluta*, sino que éstas últimas sólo se comprenden a la luz de la experiencia del utilitarismo que, a su vez, reproduce el conflicto de la Ilustración con la fe que surge de la experiencia del movimiento real de la cultura.

La dificultad que la perspectiva hegeliana de la totalidad supone ha dado lugar a una controversia en torno a la relación del pensamiento de Hegel con el de Rousseau. A pesar de que en la *Fenomenología* la referencia al pensamiento rousseauiano no sea explícita, la exposición que Hegel hace allí de los acontecimientos de la Revolución Francesa presenta elementos centrales del pensamiento político de Rousseau. Ese es el caso de la voluntad general. Como hemos visto, el sí-mismo que se consolida en la *libertad absoluta* está determinado por su identidad inmediata con la voluntad general, y es esa identidad con la voluntad general lo que legitima la destrucción desatada en la revolución. Es como si Hegel acusara a Rousseau de ser el autor del terror revolucionario. Robert Stern (2002) hace una síntesis de las diferentes opiniones que esta acusación de Hegel ha generado, agrupándolas en cuatro posiciones generales. De acuerdo con Stern, se ha planteado que Hegel critica de Rousseau que el acceso a la voluntad general concedido a los ciudadanos es demasiado directo o demasiado difícil: o los individuos no aceptan otros puntos de vista y no llegan a ningún consenso por su relación inmediata con la voluntad general, o ningún individuo puede llegar a consolidarse como una autoridad legítima a los ojos de la comunidad y la voluntad general no llega nunca a realizarse. Otra posición que ha surgido en esta polémica afirma que el punto que Hegel critica del pensamiento político de Rousseau es su rechazo a la representatividad política del pueblo. Por último, han afirmado que el ataque de Hegel está dirigido hacia el contractualismo que Rousseau propone, donde los ciudadanos sólo son fieles a sus propios intereses.

Estas posiciones diversas frente a la controversia entre el pensamiento de Hegel y el de Rousseau tienen en común la pretensión de salvar el pensamiento político del

francés, creyendo ingenuamente que es posible separar los nobles principios liberales de Rousseau, que inspiraron a los revolucionarios, de la Revolución misma. Este es el caso de Wolker (1998), que se esfuerza por demostrar que el gestor de la Revolución Francesa fue Sieyès, cuyo pensamiento político contradecía abiertamente los postulados de Rousseau. Así, para Wolker, Hegel pasa por alto la distinción que Rousseau presenta entre la voluntad general y la mera voluntad de todos, donde el consenso aseguraba la superación de la inmediatez del capricho individual y la consolidación de una comunidad política autónoma y democrática. Hegel, en efecto, no hace ninguna distinción entre la voluntad general y la voluntad universal. A lo largo de su exposición, al igual que en la nuestra, los términos se intercambian indistintamente. Pero al contrario de lo que Wolker propone, este gesto no hay que leerlo como una omisión de Hegel, sino como una posición frente a la concepción rousseauiana de la voluntad general. Pues para efectos del desarrollo de los hechos, resulta secundario si los ciudadanos acceden a la voluntad general de forma consensuada, racional, por medio de votaciones, o si llegan a ella de forma inmediata, de un solo paso. De cualquier forma, la voluntad general supone la misma homogeneidad, la misma abstracción, el mismo vacío.

Así pues, la postura que intenta aislar el pensamiento de Rousseau de los acontecimientos de la Revolución Francesa, salvando al francés de la exposición que Hegel hace, depende de una perspectiva fragmentada de la historia en la cual el terror queda reducido a una contingencia histórica que se sigue de la arbitrariedad y el temperamento de los individuos que tomaron la dirección de la Revolución. La violencia desatada durante el final del siglo XVIII, entonces, no estaría relacionada con el pensamiento ilustrado que la precedió, la iconoclasia no sería una cara nueva de la secularización, el individualismo de la utilidad no sería el anuncio del individuo vacío que vimos en el terror, y la voluntad universal no sería un legado de la fe que se persiguió con tanto fervor. ¿Pero asumir el terror revolucionario de esta forma, como un acontecimiento que no se debe a la historia y al mundo en el que surge, no es una reproducción del impulso iconoclasta que desconoce la influencia de su tradición? ¿Y

no hemos mostrado ya, de la mano de Hegel, que un pensamiento así no hace sino prolongar de formas insospechadas esa herencia que se niega a reconocer como propia?

Wolker (1998) intenta salvar el pensamiento ilustrado del desenfreno revolucionario, afirmando que Hegel se equivoca al “mostrar las características de la Revolución como si fueran propagadas por una semilla ilustrada, en particular, como los frutos prácticos de la filosofía de Rousseau” (p. 34)²⁰. Pero al considerar la Revolución como un todo continuo, Hegel tampoco afirma que el terror sea simplemente el resultado práctico de la ideología abstracta del liberalismo ilustrado. El terror es, más bien, la negatividad como realidad efectiva. No hay una escisión entre el pensamiento y la realidad efectiva, sino que el pensamiento se produce como una realidad efectiva y concreta. “El terror es él mismo abstracción [que] se realiza sólo como la producción repetitiva de la nada” (Comay, 2011, p.76)²¹. En efecto, lo que la guillotina hace es producir al individuo como la nada a la que ya lo había reducido el movimiento del espíritu. Su vacío substancial no hace sino materializarse en la muerte banal a la que es sometido en la máquina. La función de la guillotina es, en este sentido, redundante o tautológica. Lo que hace es expresar en un solo gesto que entre los vivos y los muertos sólo hay una distinción sin diferencia. Al producir una muerte banal, insignificante y vacía, la guillotina ofrece la demostración práctica y retroactiva de que el sí-mismo sacrificado no era, de hecho, nada. En relación con esto, resulta ilustrativo el hecho de que, en el punto más álgido de la política del terror, incluso las estatuas o los cadáveres eran sometidos a la justicia de la guillotina. Incluso los cuerpos sin vida de quienes se suicidaban pretendiendo así escapar de la pena de muerte, eran llevados al cadalso al lado de los vivos (Comay, 2011).

Esta producción incesante de cadáveres, esta tarea infinita de la guillotina, tenía como correlato jurídico la ley de sospechosos. A esto se reducían las obras del gobierno que proclamaba realizar la voluntad universal: poner en acto la ley de sospechosos, en

²⁰ “Depicting those same features of the Revolution as propagated from an Enlightenment seed, in particular, as the practical offspring of Rousseau’s philosophy.”

²¹ “Terror is itself abstraction [...] it can elaborate itself only as the repetitive production of nothing.”

virtud de la cual todo sospechoso era inmediatamente culpable. La ley legislaba sobre la voluntad inefectiva de los individuos, sobre su pura intención, fundamentándose en la pretendida homogeneidad de la voluntad general. Así, siguiendo a Comay (2011), “la diferencia se leía sólo como oposición, y la oposición misma resultaba indistinguible de la traición” (p.69)²². Todos los crímenes se reducían a uno solo, a saber, el de la traición a la voluntad general. Esta homogeneidad de la ley contrastaba, sin embargo, con la inacabable multiplicidad de actos que llevaban a los individuos a comparecer ante la justicia de la guillotina. La sospecha surgía si alguien era un aristócrata del *ancien régime*, si era familiar de un aristócrata, si se lo veía hablando con un aristócrata, si faltaba a las reuniones de su sección, llegando incluso a detalles como no usar los símbolos de la república, o usarlos cuando no se debía. Toda sospecha apuntaba al mismo delito, y ser sospechoso era ser culpable (Hegel, 2010). La naciente república moderna, democrática, igualitaria e indivisible encontraba en la ley de sospechosos su imagen y se consolidaba como la reacción a una amenaza estable y coherente (Comay, 2011).

Pero aunque el gobierno fuera el que ponía en acto la ley de sospechosos y ejercía la justicia, el gobierno mismo era víctima de la lógica de su ley. Pues por más que se proclame como el representante de la voluntad general, no puede ser más que una voluntad puntual y determinada de quien esté gobernando. Así pues, excluye a todos los otros miembros de la nación y, en este sentido, no representa más que una facción de la voluntad universal. El gobierno de turno no es, entonces, el supuesto agente y portavoz de la voluntad general de la república. Su único mérito es el de ser la facción vencedora, y en el hecho de no ser más que una facción reside la clave de su fracaso. En cuanto facción, el gobierno es una expresión parcial de la voluntad general, y la parcialidad de su voluntad lo determina como un gobierno opuesto a la voluntad general.

En este movimiento incesante de acusaciones de parcialidad, como lo señala Stern (2002), para los ciudadanos, los “gobernantes parecen representar meros intereses

²² “Difference is legible only as opposition, and opposition itself becomes indistinguishable from treason.”

de una facción, mientras los gobernantes mismos sospechan que todos los demás conspiran contra ellos” (p.167)²³. Los gobiernos sospechan de los ciudadanos, los declaran culpables y los someten a la guillotina. Los ciudadanos, a su vez, conspiran, derrocan gobernantes y los someten al mismo castigo. Sólo la guillotina se mantiene en pie. La negatividad desatada en el terror no se esconde ya en el pretexto de algún contenido positivo. Los gobiernos y las cabezas de los ajusticiados se suceden sin que medie distinción alguna de lo que fue la vida de quien muere. Así, que Robespierre fuera víctima de la guillotina sólo era cuestión de tiempo. Pero cuando los mismos revolucionarios son víctimas de la justicia revolucionaria, “la libertad absoluta llega a serse objeto a sus propios ojos, y la autoconciencia aprende por esta experiencia lo que esa libertad absoluta *es*” (Hegel, 2010, p.691).

El terror representa, entonces, el momento de reflexión del espíritu de la *libertad absoluta*. Frente al terror, la autoconciencia concreta tiene la experiencia de que su realidad es completamente opuesta a lo que en un principio se había propuesto. Cuando surgió la figura de la voluntad universal, la conciencia sabía que esta voluntad era la esencia positiva tanto de la realidad efectiva como de su propia personalidad. Por eso, ella se sabía inmediatamente como un punto de la voluntad universal, un agente inmediato de la voluntad universal que en su actividad hacía de la libertad absoluta una realidad efectiva. La voluntad universal representaba la esencia que le otorgaba a la conciencia concreta, al individuo, la certeza de sí mismo. Sin embargo, en el desarrollo del movimiento del espíritu, la voluntad universal se mostró más bien como una esencia negativa que sólo podría expresarse en la *furia del desaparecer* que se desató en la revolución. “El *terror* de la muerte es la contemplación de esta esencia negativa suya” (Hegel, 2010, p.691). La realidad de la *libertad absoluta* no era más que el tránsito indiferente entre el ser puntual del individuo y el no-ser universal de la voluntad universal.

²³ “Rulers therefore appear to represent merely factional interests, while the rulers themselves suspect everyone of plotting against them”.

En esta experiencia de la conciencia que hemos identificado como la relación sin mediación entre los polos absolutamente opuestos del ser y el no-ser, las conciencias individuales “han sentido el temor de su señor absoluto, la muerte” (Hegel, 2010, p.691). Pero esta no es la primera ocasión en la que hacemos referencia a la experiencia que la conciencia tiene de su mortalidad. De hecho, que la muerte asuma la figura del señor absoluto de la conciencia es una referencia directa al episodio de la lucha del amo y el esclavo, y fue precisamente en la experiencia de esta lucha que Hegel introdujo primero el término *Bildung*. Allí, el trabajo del esclavo, que Hegel llamaba un formar y cultivar (*Bilden*), le ofrecía al esclavo la posibilidad de superar el temor a la muerte que lo había llevado a la condición de servidumbre, toda vez que, en el objeto de su trabajo, en la cosa trabajada, el siervo encuentra su esencia como un permanecer.

Sin embargo, el resultado del movimiento del mundo de la cultura parece haber arrojado a la conciencia, una vez más, al fatal encuentro con su señor absoluto. Con la *libertad absoluta*, la cultura deja de ser esa aparente promesa de permanencia de la esencia de la conciencia que se enfrenta a su mortalidad, pues lo único que permanece es el desaparecer. Lo que la experiencia del terror demuestra es que la cultura se produce en los individuos concretos, incluso cuando esta producción supone el sacrificio incesante de los individuos mismos. La voluntad universal, abstracta y vacía “no puede, por eso, devolver nada por el sacrificio” (Hegel, 2010, p.693). Aunque desde la experiencia del siervo, la conciencia consideraba su actividad como la realización de su esencia, el movimiento del espíritu terminó por reducir la esencia de la conciencia a la formalidad vacía de la voluntad universal. Así, “la cultura que ella alcanza de la interacción con esa esencia es la más sublime y la última: ver su efectividad pura y simple desvanecerse inmediatamente y pasar a la nada vacía” (Hegel, 2010, p.693).

Pues bien, ante esta experiencia sin mediación de la muerte, del señor absoluto de la conciencia, ante la experiencia de “la muerte sin significado, el terror puro de lo negativo, que no tiene en él nada positivo, nada que lo colme” (Hegel, 2010, p.693), las conciencias individuales no tienen otra opción que admitir nuevas formas de autoridad y reagruparse de nuevo en masas espirituales diferenciadas. El temor al señor absoluto es,

entonces, lo que está en la base de la nueva organización del mundo social que, después de la ciega reproducción del vacío en la guillotina, determina de nuevo la vida concreta de los individuos. Estos “vuelven a consentir la negación y las diferencias, se ordenan bajo las masas, y retornan a un mundo dividido y limitado, pero, a través de él, a su efectiva realidad sustancial” (Hegel, 2010, p.691). Así pues, la irresistible negatividad de la Revolución, que no pudo realizar la libertad absoluta como una realidad efectiva, que en su incontenible impulso iconoclasta fue incapaz de producir una realidad positiva que se sostuviera, que no pudo establecer en su desarrollo algo así como un legado revolucionario, no deja al espíritu más opción que retomar su posición prerrevolucionaria. De ahí que Comay califique este movimiento como la capitulación de los individuos ante nuevos modos de autoridad (Comay, 2011).

Para este movimiento regresivo del espíritu para la consolidación de la restauración, fue necesaria la experiencia del termidor, con la que el terror se hizo reflexivo. El derrocamiento del gobierno de los jacobinos y la posterior ejecución de Robespierre y sus asociados, anunciaba ya la consolidación de la reacción conservadora que abolió las políticas adoptadas durante el gobierno anterior y organizó al Estado bajo la figura del Directorio. Pero estos eventos del final del siglo XVIII no son simplemente una curiosidad histórica. Siguiendo a Comay (2011), diríamos que el movimiento regresivo de la Revolución a la reacción expresa, más bien, un impulso estructural de la conciencia al olvido de sus propias experiencias. Con el termidor, en vez de hacer un duelo que pueda heredar, superar y transmitir un legado de la revolución, los franceses pretendieron normalizar el evento, borrar sus recuerdos traumáticos y suprimir sus propias exigencias utópicas. Aquí se expresa, entonces, un impulso estructural del espíritu, cuyo esfuerzo por olvidar su propia experiencia es, en palabras de Comay (2011), la “resistencia inherente a su propia auto-superación irresistible” (p.84)²⁴. En este sentido, resulta significativo el hecho de que el movimiento de reacción del termidor sea el origen del carácter político del término “reacción”.

²⁴ “Spirit’s inherent resistance to its own irresistible self-surpassing”.

En las últimas páginas del capítulo de la *Bildung*, Hegel señala la paradoja que Comay expresó. Los individuos se entregan a nuevas formas de autoridad, reordenan el mundo efectivo en masas espirituales limitadas y diferenciadas y pretenden con ello volver a una condición previa a la revolución en la que las conciencias individuales encuentren en su realidad efectiva la substancia y la certeza de sí mismas. A pesar de todo esto, la experiencia de ver su efectividad desvanecerse y transitar a la nada vacía, sin recibir nada a cambio de ese sacrificio, impide el retorno a una compenetración e interacción transparente de la conciencia y el mundo. De volver a ello, el “espíritu tendría que recorrer de nuevo este ciclo de la necesidad, y repetirlo una y otra vez” (Hegel, 2010, p.691). Si la reacción se realizara efectivamente, si fuera posible retornar al mundo que era antes del acontecimiento traumático como si nada hubiera pasado, si nuestro deseo de olvido se consumara, estaríamos condenados a repetir aquello que con tanto fervor pretendemos borrar. Resulta revelador el hecho de que la forma en que esta reacción del terriblo se consolidó fue ejerciendo el mismo terror que pretendía superar, asesinando a los jacobinos y los representantes de la misma violencia que ahora era aplicada. Así pues, aunque la Revolución pretende ser la erradicación de toda tradición y legado espiritual, en realidad es la realización efectiva de la sustancia histórica que le antecede, mientras la restauración, que se muestra como la conservación de las instituciones tradicionales, históricas, es precisamente el olvido del desarrollo histórico del mundo. Pero ante el temor que la experiencia del señor absoluto ha infundido, la experiencia sublime de ver el desvanecer puro, la furia del desaparecer, la conciencia parece no poder reaccionar de otra forma que aferrándose a la idea de recuperar un pasado de plenitud espiritual.

Con el desarrollo de la *libertad absoluta*, hemos visto cómo el mundo de la formación cultural, de la *Bildung*, completa su tránsito hasta devenir lo completamente opuesto de lo que en un principio se planteaba. Cuando se introdujo el mundo real de la cultura, la formación del mundo efectivo estaba mediada por el movimiento de extrañamiento de la autoconciencia y el espíritu. Allí, la autoconciencia concreta se orientaba a la realización de lo que se le aparecía como su substancia. Esto era la

formación en la cultura, en la que la conciencia superaba la inmediatez de su ser natural y se formaba a la medida de la substancia universal que ella reconocía como su esencia. En este movimiento, además, el espíritu devenía consciente de sí mismo. Con la Revolución, sin embargo, el espíritu no hizo sino cultivar el desaparecer puro que no ofrece nada a cambio de la experiencia de ver su efectividad transitar a la nada vacía. Esta es la negación en su realidad efectiva. Pero la experiencia de la Revolución supone, además, que esta negación efectiva no se le atribuye a una causa extraña al espíritu mismo, como puede ser la necesidad universal. Por el contrario, el espíritu cobra la experiencia de ver su mundo desaparecer en sus propias manos. Una vez la voluntad universal se reconoce como la substancia del mundo efectivo, todo el poder destructivo que se desata en la Revolución no puede sino verse como una cruzada autodestructiva en la que el espíritu se embarca.

3. LA FORMACIÓN, MÁS ALLÁ DE HEGEL

En el desarrollo del movimiento de la formación, la *Bildung*, hemos asistido a la reconstrucción conceptual que Hegel elaboró del movimiento real del mundo social que desembocó en la existencia efectiva de la negatividad durante la Revolución Francesa. Pero la situación en la que se encuentra el espíritu después de la experiencia del tránsito desde las monarquías europeas hasta la Revolución dista mucho de ser conclusiva. El espíritu no sólo tuvo la experiencia de que, en la formación de su realidad efectiva, cultivó el desaparecer puro como una realidad efectiva, y cobró conciencia de que este resultado es su propia actividad sobre sí mismo, es decir, del carácter autodestructivo de la *Bildung*. Además, ante tal experiencia, la forma en que el espíritu responde es un esfuerzo por olvidar todo ello y reconstruir el mundo como si nada hubiera sucedido, lo cual lo condenaría a experimentar una y otra vez aquello que pretende olvidar. Lo paradójico no es sólo el carácter autodestructivo del movimiento de formación espiritual, sino que el espíritu que pretende olvidarlo parece confesar, más bien, el deseo de repetir la experiencia traumática. ¿Cómo podríamos comprender esta encrucijada?

Lo que aquí está en juego no es un asunto menor. Para contemplar las dimensiones de la apuesta de Hegel que subyace a su exposición de la formación es preciso, en primer lugar, abandonar una reducción historicista de la *Fenomenología del espíritu*. Pues, aunque en el desarrollo de la formación, y en el capítulo del espíritu en general, Hegel recurre al despliegue de procesos históricos reales, lo que allí encontramos no es una mera reseña o un comentario de eventos históricos. Antes bien, es la naturaleza del objeto que Hegel expone la que exige remitirse al movimiento real de la historia para elaborar una historia conceptual.

Así pues, en el caso de la *Bildung*, lo que sugerimos es que es posible encontrar la clave de una comprensión general del desarrollo de los procesos de formación del mundo social. En este pasaje, Hegel parece proponer lo que podríamos denominar una

comprensión ontológica del curso de la realidad efectiva del mundo social, en donde hay involucrada una lógica del conflicto que depende de la perspectiva de la totalidad que hemos señalado en los capítulos anteriores. Una vez aclaremos esto, podremos volver sobre la cuestión que ya planteamos de la necesidad que obligó a Hegel a acudir a los eventos históricos reales para exponer su comprensión de la *Bildung*. En la base de esta cuestión se encuentra una decisión sobre la relación de la filosofía con la realidad concreta. Pero esto sólo lo podremos esclarecer con base en la exposición conceptual del mismo Hegel.

3.1 La cultura en tres momentos

Lo que hemos propuesto es que la exposición de la *Bildung* ofrece una reflexión del movimiento histórico de las formaciones sociales, que no se limita al desarrollo de la modernidad europea. Pero para poder extender la concepción de la *Bildung* más allá de los límites de la realidad concreta que Hegel enfrentó, es preciso repasar el movimiento de su exposición. El argumento de Hegel se desarrolla en tres momentos.

3.1.1. Construcción como desmantelamiento.

Para comenzar, Hegel introduce el movimiento del extrañamiento del espíritu. Allí, el sí-mismo, la conciencia, se determina en la actividad de realizarse como un sí-mismo de validez universal. Superar la particularidad de la conciencia singular implica formarse a la medida de lo universal, cultivarse en lo que se le aparece como la esencia de su realidad efectiva, de modo que la inmediatez de su singularidad, su ser natural, quede suprimida en la substancia universal. Se trata de un movimiento de alienación, de extrañamiento. El contenido inmediato de la conciencia es mediado en la actividad de la formación, de modo que el sí-mismo que surge de dicho movimiento, se reconoce ahora en la substancia universal. Pero esta formación es también el movimiento por medio del cual el espíritu se hace realidad efectiva. Cuando la conciencia se cultiva en la substancia universal, se forma a la medida de lo universal, esta substancia universal deviene realmente efectiva, superando su ser meramente pensado. El extrañamiento es

mutuo. En un mismo movimiento, tanto la substancia como la conciencia superan su posición inmediata y ambos se realizan. La primera como realidad efectiva, la segunda como autoconciencia de validez universal.

Ahora bien, este movimiento que Hegel empieza esbozando, cobra realidad concreta en la relación de la conciencia noble con el poder del Estado. En esta relación, el Estado se le presenta a la conciencia noble como la substancia esencial de su realidad efectiva, la esencia universal de su mundo. En esta medida, la actividad del noble será la del sí-mismo que trata de realizarse como noble al traer el ser-pensado del poder estatal a la realidad efectiva. Es decir, el noble se orienta a la obediencia cabal del poder estatal, a las leyes que representan la substancia universal del Estado. Estas leyes, a su vez, sólo existen como realidad efectiva en la obediencia de la conciencia noble. El Estado es, pues, el objeto de la conciencia noble, el punto firme, esencial y universal en virtud del cual el noble orienta su actividad.

Sin embargo, en la medida en que la actividad de la conciencia noble es la de traer la substancia universal a la realidad efectiva, el noble no se conforma con la simple obediencia de las leyes. Para que su actividad sea en sí misma la realización de la substancia, él mismo debe ser la realidad del Estado. Su subjetividad particular debe encarnar inmediatamente la subjetividad del poder. Surge así la figura del monarca. Pero para llegar a esta identidad inmediata, el noble se vale antes de diversas estrategias. Además de la obediencia a la ley, el noble recurre a la dimensión universal del lenguaje para expresar la identidad de él mismo con el poder del Estado. Primero, a modo de consejos, puede muy bien sugerir lo que crea que es mejor para todos. Pero en la medida en que el noble sigue siendo siempre una conciencia particular, su consejo es susceptible de caer en la sospecha de que detrás de sus palabras se esconde un interés personal. Ante esto, todavía recurriendo a la esfera del lenguaje, el noble cambia la estrategia del servicio por la de la adulación. Tener como objeto el poder estatal es tener como objeto el monarca de turno. Así, para realizar la identidad con el monarca, la nobleza recurre a la adulación del monarca particular que se sienta en el trono.

Históricamente, la concentración del poder estatal en la subjetividad particular del monarca preparaba el camino para la consolidación posterior de los Estados-nación. El poder nobiliario de los feudos se desarticuló y el rey pasó a ser el único soberano de todo su territorio, mientras los nobles se congregaron en el palacio de Versalles, donde su actividad se limitaba a la adulación del monarca. Hegel registra esta congregación de los nobles en el opulento palacio de Versalles presentando a los nobles como los ornamentos que se organizan alrededor del trono y confirman el poder de quien se sienta allí.

Con esto, el noble realiza efectivamente el poder estatal, pues el monarca sólo puede fungir como tal en la medida en que los súbditos lo reconozcan como monarca. Sin embargo, en el mismo movimiento en que el noble realiza el poder estatal, lo desmantela. Con su actividad, lo que el noble trae al frente es el hecho de que el lugar del poder ha sido siempre un lugar vacío. El monarca, al declararse como la subjetividad del Estado, al declarar “el Estado soy yo”, expropia la subjetividad de sus súbditos, pero esto no es sino la confesión de que él, en realidad, sólo ocupa el lugar vacío del poder estatal.

Quisiera subrayar en este primer momento del desarrollo de la exposición, el hecho de que el argumento de Hegel presupone una disposición deliberadamente constructiva por parte del noble, que realmente está interesado en la realización de la ley y del poder del Estado. Esto no se debe a una inocente ingenuidad del filósofo. Por el contrario, en ello mismo reside la fuerza de su exposición. El desmantelamiento del poder estatal, el mostrarlo como el trono vacío y el nombre insignificante del monarca, no se sigue del carácter o la personalidad del noble. No es preciso que los nobles –que Hegel caracteriza como los ornamentos que se organizan alrededor del trono– sean corruptos, que estén interesados en su propio beneficio y desprecien la ley. Seguramente así eran. El punto es que el desmantelamiento se sigue de la propia lógica del poder monárquico, que se pone en acto en la actividad del noble. El temperamento de los individuos resulta inessential para efectos del desenvolvimiento de la *Bildung*.

Así pues, el poder, que le aparecía a la conciencia noble como la esencia firme de su mundo efectivo, la substancia universal, no es sino el objeto de una simple transacción entre los súbditos aduladores y el monarca inefectivo. En su comportamiento, el poder es indistinguible de la riqueza, y la conciencia noble, la que pretende la realización efectiva de la substancia universal, es indistinguible de la conciencia vil, que no busca sino el beneficio de la riqueza.

3.1.2. Confrontación como complicidad.

El segundo momento del argumento de Hegel corresponde a la lucha de la Ilustración y la fe. La experiencia de la conciencia noble, que hemos caracterizado como un desmantelamiento del poder estatal, de la substancia universal, da lugar a la figura de la conciencia pura. Dado que las esferas reales del mundo de la cultura, como el poder y la nobleza, se trocaron cada una en su contrario, ese mundo realmente efectivo pierde, a ojos de la conciencia, toda esencialidad y firmeza. Para la conciencia, ver el poder del Estado disolverse en una transacción mercantil, tiene el significado de la pérdida de su objeto y, con él, la pérdida de la esencia que determinaba su comportamiento. El mundo real no es ahora más que la transición incesante de cada esencialidad en su contrario, y la conciencia es ahora la experiencia de no tener un asidero en su mundo efectivo.

Ante ello, la conciencia se erige como una conciencia pura que pone su objeto, y por ende su esencia, como una realidad que no está sujeta al torbellino del mundo de la cultura. La conciencia pura es propiamente una huida de la confusión que representa el mundo real. Esta conciencia pura, sin embargo, toma dos expresiones que aparecen como diferentes y opuestas. Por un lado, surge la figura de la conciencia creyente, la fe. Ella pone por esencia el objeto de su representación religiosa, que está determinado como una realidad suprasensible; un *más allá* independiente del mundo de la cultura que, sin embargo, determina esencialmente la realidad completa. Por otro lado, la conciencia pura se expresa en la figura de la intelección. Ella, en vez de poner su esencia en la representación de un *más allá*, vuelve a su interior y postula la actividad

de la subjetividad universal, la intelección pura, como la esencia del mundo realmente efectivo. Esto se debe a que en el movimiento incesante de las esencialidades del mundo de la cultura, lo único cierto es el juicio que muestra y declara que cada cosa es, en verdad, su contrario. Como lo señalamos en su momento, la intelección pura es el resultado de la universalización de la conciencia ingeniosa, pues con la intelección pura se supera el carácter particular del juicio de la conciencia ingeniosa. La universalización de la posición de la conciencia ingeniosa es el postulado de la subjetividad universal. El objeto de la intelección pura es, entonces, la subjetividad misma, de modo que la intelección pura asume la forma de la autoconciencia.

Ahora bien, a pesar de haber postulado la esencia como un objeto independiente del movimiento del mundo real, tanto la fe como la intelección pura expresan esta posición en su actividad en la que se pone en juego la identidad de la conciencia con su esencia. La fe experimenta esto en sus prácticas religiosas. Por más de que su *más allá* sea efectivamente la esencia absoluta tanto del mundo real como de ella misma, y por más que en su representación ella se encuentre en una relación inmediata con su esencia, para la conciencia creyente resultan necesarias las prácticas religiosas para producir dicha unidad con la esencia absoluta. Sin embargo, la determinación de la esencia como una realidad suprasensible no puede conciliarse con el carácter concreto de la conciencia creyente, de modo que las prácticas religiosas, como el culto y la renuncia, no son más que el producir continuado de una unidad frustrada de antemano.

La intelección también se realiza como la actividad de producir la unidad con la esencia que ha postulado. Pues, por más de que para ella la esencia sea la subjetividad universal de la que participan todos los individuos, es preciso traer esto al frente por medio de la actividad autoconsciente. La intelección, entonces, toma por objeto de su actividad las otras conciencias, y traza el curso de su actividad como un programa determinado, a saber, que todas las conciencias sean para ellas lo que ellas ya son en sí mismas: racionales. Así pues, la unidad de la conciencia concreta con la esencia, la subjetividad universal, la razón, se pone también como el fin de una actividad de la

conciencia. La formulación de este programa muestra que la intelección pura es propiamente la conciencia ilustrada.

Sin embargo, a pesar de que el programa de la Ilustración parte de la universalidad de la subjetividad, el objeto propio de su actividad es la conciencia creyente, pues la fe, al poner la esencia absoluta no sólo más allá del mundo efectivo, sino más allá de sí misma, se presenta como lo completamente opuesto a la Ilustración. De esta forma se entabla la confrontación entre la Ilustración y la fe, cuyo desarrollo hemos detallado en el primer capítulo. Sin embargo, quisiera resaltar algunas características centrales del conflicto que ya expusimos.

El motivo central que enfatizamos en el desarrollo de la lucha de la fe y la Ilustración es que la Ilustración, al combatir la superstición de la conciencia creyente, no hace sino denunciar faltas en las que ella misma incurre. De ahí que afirmáramos que en la confrontación, la Ilustración no sólo no sabe de qué habla cuando habla de la fe, sino que sólo habla de ella misma cuando habla de la fe. Este comportamiento de la Ilustración nos ofrece una clave de la comprensión que Hegel propone de los conflictos. En ella, lo que aparece como la disputa de dos enemigos externos que se enfrentan, se muestra más bien como el curso de las determinaciones y las contradicciones de uno de los adversarios que lucha consigo mismo. De ahí que la confrontación de la fe y la Ilustración se reprodujera en la disputa vacía entre el materialismo craso y el deísmo. Más que señalar la victoria de la Ilustración sobre la fe, lo que esto nos muestra es que nunca hubo tal confrontación, que la Ilustración siempre estuvo combatiendo sus propias determinaciones, sus propios sesgos y unilateralidades. Siguiendo a Žižek (2013), hay que notar que “lo que el sujeto involucrado en una lucha percibe como el enemigo, el obstáculo que debe superar, es la materialización de la inconsistencia immanente del sujeto: el sujeto que lucha necesita la figura del enemigo para sostener la ilusión de su propia consistencia, su identidad depende de su oposición al enemigo”

(p.200)²⁵. Así pues, en la medida en que la identidad de la Ilustración depende de su oposición a la superstición, resulta imposible para ella reconocerse en su contrincante.

El resultado de esta ciega oposición entre la Ilustración y la fe, como lo notamos en su momento, fue que, lejos de desterrar el pensamiento supersticioso, lo que la Ilustración logró fue una prolongación de los mismos sesgos de la fe. Una vez la superstición parecía desterrada y superada por la crítica del pensamiento ilustrado, la Ilustración se vio obligada a difundir una verdad positiva que respondiera a la pregunta de “¿y ahora qué?”. Sin embargo, la actividad de la Ilustración no era más que un comportamiento negativo frente a lo que se le aparecía como lo negativo de sí misma, la negación de la negación. Su identidad dependía por completo del contenido positivo de la fe y de la representación religiosa. Así pues, lo único que la Ilustración logró frente al pensamiento supersticioso fue vaciar de contenido la representación religiosa de la esencia absoluta. Pero lo único que pudo establecer en su lugar fue la prolongación de la relación de una esencia absoluta, en la forma de un vacío absoluto, con las cosas particulares del mundo concreto. De esto se trataba el mundo de la utilidad. Allí, lo que tomaba la apariencia de un mundo efectivo era la consolidación de la paradoja entre una esencia absoluta, pero vacía e inefectiva, y los particulares efectivos, concretos, pero que dependían de la esencia. La victoria de la Ilustración no fue sino el desarrollo tergiversado de la misma posición religiosa que pretendía erradicar. En la lucha ciega se escondía una complicidad secreta con la víctima. El triunfo de la Ilustración fue, a la vez, su derrota.

3.1.3. Autodestrucción como realización.

El último momento del argumento de Hegel reside en la exposición del desarrollo de la Revolución Francesa. En ella, los antagonismos y las contradicciones se agudizan, los opuestos se perfeccionan, se purifican, y la realidad del movimiento espiritual que le

²⁵ “What the subject engaged in a struggle perceives as the enemy, the external obstacle he has to overcome, is the materialization of the subject’s immanent inconsistency: the struggling subject needs the figure of the enemy to sustain the illusion of his own consistency, his very identity hinges on his opposing the enemy”.

antecedió se trae al frente como una experiencia concreta, fatal y sublime a la vez. Lo primero que hay que señalar, la clave para comprender este movimiento, es la aparente victoria de la Ilustración sobre la fe.

A pesar de que nosotros, que hemos seguido la exposición del filósofo, sabemos que el fantasma de la fe acecha todavía el desarrollo de la Ilustración, ésta está convencida de su victoria definitiva. Así, la Ilustración ha eliminado la ilusión del enemigo y se enfrenta ella sola ante el mundo con la tarea de realizar la libertad absoluta como una realidad efectiva. La esencia absoluta vacía de la fe, tergiversada en manos de la Ilustración francesa, deviene voluntad universal. Esta voluntad universal, al igual que la representación de la esencia absoluta de la conciencia creyente, se presenta en una relación inmediata con la conciencia y se establece como la esencia de toda la realidad. La voluntad es, pues, la substancia esencial de la realidad espiritual, y toda la realidad es realidad espiritual. Con ello, el espíritu reconoce que el mundo al que se enfrenta es el resultado de su propia actividad; el mundo que ha llegado a ser es producto de lo que el espíritu mismo ha hecho. Sin embargo, esto sólo llega a ser patente para el espíritu hasta este momento. De ahí que la voluntad que se presenta de forma inmediata en la conciencia individual sea, a la vez, una voluntad que *debe ser* para realizar la libertad absoluta. Al igual que en el caso de la fe y la Ilustración, la esencia exige la actividad de la conciencia para llegar a realizarse como una realidad efectiva.

En el curso de la actividad de la conciencia que pretende realizar la voluntad universal, la determinación de universalidad de la voluntad se expresó en un progresivo vaciamiento del contenido de la conciencia individual y una correlativa desarticulación del mundo realmente efectivo. La identidad inmediata de la voluntad particular de la conciencia individual con la voluntad universal determinó que los individuos no se reconocieran más en las masas espirituales que determinaban su personalidad y su actividad. Esto produjo a la vez la disolución de las esferas sociales y el vaciamiento de la personalidad particular.

La disolución de las masas sociales tiene un significado determinante si consideramos el sentido que Hegel les da en su comprensión del espíritu. Al final del

capítulo de la razón, cuando se introduce la idea del espíritu que le sigue, las masas surgen como la articulación de la substancia ética y la autoconciencia. Allí, la substancia y la autoconciencia se muestran en una unidad inmediata. Las masas en las que se articula la relación de la autoconciencia con la substancia valen para la autoconciencia como “Derecho *no escrito e infalible* de los dioses” (Hegel, 2010, p.517). En el momento del espíritu verdadero, encontramos que esas masas en las que se organiza la relación de la substancia ética y la autoconciencia son seres éticos distintos que se expresan como ley humana y ley divina. Lo que sigue, entonces, es el curso de la relación conflictiva entre esos dos momentos de la eticidad, que se manifiesta en la actividad y la relación de las conciencias correspondientes. Más adelante, en el episodio de la conciencia noble, la experiencia que marca su caída y el paso a la conciencia pura, es la inestabilidad de las masas sociales en las que se articulaba su realidad. Las masas, entonces, en las que las conciencias determinaban su actividad, se mostraron invertidas, contradictorias. La verdad de esos momentos era lo contrario de lo que en principio se declaraba. Con ello, vemos que si las masas son los momentos particulares en los que se articula orgánicamente la substancia ética, lo que se expresa en esa articulación es el conflicto entre esos momentos, en el cual se sostiene el movimiento de la totalidad. Las masas contienen la contradicción inmanente de la substancia ética. En su diferencia, esa contradicción inmanente del espíritu se presenta como la oposición de dos partidos diferentes y externos. Así pues, la disolución de las masas sociales a la que asistimos en la exposición de la Revolución Francesa, señala la supresión de la apariencia de conflicto externo, entre dos partes contrarias y extrañas, que hemos identificado en la lucha de la Ilustración con la fe.

Como resultado de ello, tuvimos la relación sin mediación entre la voluntad universal y vacía, y la singularidad, igualmente vacía, de los individuos, pues la mediación la ofrecían las masas que, precisamente, organizaban la relación entre la conciencia particular y la substancia universal. Esta relación no mediada se expresaba en el reinado del terror, en el que vimos cómo el vacío substancial del mundo efectivo se materializaba con la labor indiferente de la guillotina.

En todo ello, resulta central el hecho de que la voluntad universal se haya reconocido como la substancia esencial de la realidad espiritual. En este motivo de la revolución –cuando los individuos reconocen que el mundo que ha llegado a ser es producto de la actividad humana, y que, por tanto, es tarea suya producir la realidad misma como realización de su voluntad– reside la clave de la autodestrucción de la *Bildung*. Pues una vez la voluntad se reconoce como la esencia del mundo efectivo, toda la actividad que se sigue, toda la destrucción desatada durante la Revolución Francesa, toma el significado de la autodestrucción que el mundo de la cultura ejerce sobre sí mismo. Hegel expresa esto al finalizar el capítulo de la *Bildung*. La experiencia del terror es, para la conciencia, la experiencia de la negatividad en su realidad efectiva, el cultivo de la nada vacía. Sin embargo, esta negatividad no se registra como el resultado de un agente externo a la conciencia, extraño al espíritu mismo. No se trata de la influencia externa e indiferente de la necesidad universal que en su curso, en su fluir inquebrantable, deshace toda realidad firme. Tampoco es, como lo señalamos más arriba, el resultado de circunstancias contingentes, sometidas al capricho o el carácter de la conciencia singular que tomó las riendas del gobierno revolucionario. En la revolución, los individuos son conscientes de que su actuar es el actuar de la voluntad general (Hegel, 2010). En las acciones de los individuos, la voluntad universal actúa como un agente consciente de sí que no ha hecho sino perfeccionarse como voluntad abstracta y vacía.

Así pues, la materialización del vacío al que asistimos en el episodio de la Revolución representa propiamente el momento de realización de la esencia espiritual. En los momentos anteriores de la *Bildung*, la realización de la esencia –el poder estatal en la actividad de los nobles, la esencia absoluta de la conciencia creyente, la autoconciencia racional ilustrada que erradicaba el pensamiento supersticioso– se frustraba sistemáticamente sin que los individuos llegaran a comprender la lógica que determinaba el fracaso de sus esfuerzos. Con la Revolución, sin embargo, la esencia en la figura de la voluntad universal logró perfeccionarse como el vacío puro, y como vacío, logró realizarse en la negatividad efectiva. La autodestrucción es, de esta forma,

la realización de la formación cultural. Comay señala que, desde el punto de vista de Hegel, es decir, después de que los acontecimientos han sucedido, lo que él puede establecer es que el lugar del poder, el centro de legitimidad espiritual, siempre fue un lugar vacío: desde la monarquía, que se muestra como el nombre vacío en el que se agrupan los nobles como los ornamentos alrededor del trono, pasando por la esencia absoluta de la fe, que en su confrontación con la Ilustración se muestra como una esencia vacía, hasta la abstracción pura y vacía de la voluntad absoluta. Así pues, “la historia no se debe entender aquí como la acumulación progresiva de significado ni como el deterioro de una plenitud substancial. [La historia] se presenta, más bien, como la transmisión inconsciente o borrada de un vacío” (Comay, 2011, p.80)²⁶. Y es la experiencia de la Revolución Francesa, que Hegel (2010) caracteriza como “la más sublime y la última” (p.693) experiencia, la que trae esto al frente, la que materializa ese legado espiritual y, de esta forma, realiza efectivamente lo que siempre ha sido cierto.

3.2 Historia e inmanencia

Esta síntesis de los momentos del argumento que Hegel elabora sobre la formación cultural nos presenta una perspectiva desde la que podemos reconstruir una comprensión general del desarrollo de las formaciones sociales. En ella, resulta central el punto de vista de la totalidad desde la cual se comprende la autodestrucción como la determinación fundamental del movimiento de la historia.

Lo primero que hay que señalar es que en el movimiento de la *Bildung* que Hegel expone, el resultado de violencia y destrucción, el episodio del terror, es precisamente el resultado del movimiento de las determinaciones que le antecedieron. Como vimos, Hegel traza una continuidad consecuente desde el establecimiento de las monarquías, con las dinámicas de la conciencia noble, hasta el comportamiento autodestructivo de la voluntad general durante la Revolución. En el curso del desarrollo, cada nuevo

²⁶ “History must thus be understood here neither as the progressive accumulation of meaning nor as a deterioration from a substantial plenitude. It presents itself rather as the unconscious or blanked-out transmission of a void”.

momento era comprensible sólo a la luz de las experiencias que le antecedieron. Así, la actitud de la conciencia ingeniosa es sólo comprensible cuando se la contrasta con la experiencia de la conciencia noble a la que se le invierten todas las esencialidades de su mundo. Esta misma experiencia es la que da lugar a la conciencia pura que asume las figuras de la fe y la Ilustración. El mundo de la utilidad, a su vez, es producto de la lucha irresoluta entre la fe y la Ilustración, y es el utilitarismo el que prepara el camino para el vaciamiento final de la individualidad a la que asistimos en la Revolución.

Así pues, en el movimiento, las determinaciones de la formación cultural no hacen sino darse curso hasta producirse como la autodestrucción final de la *Bildung*. O, dicho de otro modo: la formación cultural es finita, y en su finitud se realiza como lo que ella es, es decir, se realizan sus determinaciones. La destrucción no es, pues, producto de influencias extrañas o conflictos externos. El conflicto es inmanente, y en las partes que entran en contradicción es que la formación, considerada como un todo, se expresa. En Hegel, entonces, encontramos que prima la contradicción inmanente a la formación del mundo social. Si volvemos sobre los tres momentos en los que se desarrolla el argumento de Hegel, encontramos que la contradicción es siempre el elemento central del movimiento.

Así, en el momento de la conciencia noble que se esfuerza por realizar el poder del Estado, su esfuerzo termina mostrando que los estamentos esenciales de su mundo se invierten en su realización, que cada punto firme es, en realidad, indistinguible de su contrario. En pocas palabras, la experiencia que la conciencia noble adquiere es que la verdad es la contradicción. Esto supone superar su posición inmediata, unilateral e ingenua que tomaba el poder estatal como la esencia substancial, el punto firme de su mundo. En esta medida, la experiencia de la conciencia noble representa un cambio en su posición, y no un cambio en el Estado mismo. No se trata, entonces, de que el Estado fracase por la acción contingente de los nobles. Como ya hemos señalado, es la lógica propia del poder monárquico lo que termina por dismantelarlo, mostrando el trono vacío como el objeto de una simple transacción. La conciencia noble no es más que un momento parcial y unilateral del movimiento total del poder, y el momento en que

cobra la experiencia de ver su mundo invertido, cuando se expone a la contradicción como la verdad de su mundo, no hace sino reconocer lo que ese mundo siempre ha sido. Allí, toda su ingenuidad y parcialidad fueron necesarias para traer al frente lo que siempre ha sido cierto. El gesto, que ahora reconocemos como superfluo, ingenuo, de intentar realizar efectivamente el poder estatal, generó la condición que permite contemplar la contradicción como la determinación del mundo y reconocer, a su vez, ese gesto ahora como ingenuo y superfluo.

En el segundo momento, en la lucha de la Ilustración con la superstición, la contradicción muestra una nueva faceta. En principio, el pasaje entero se ocupa de una contradicción: el conflicto entre la fe y la Ilustración. El carácter conflictivo del mundo social parece evidente para los actores involucrados, lo cual supone un desarrollo sobre la incauta conciencia noble. La lucha entre las partes es abierta. Sin embargo, lo que Hegel se esfuerza por mostrar allí, y que hemos reiterado en varias ocasiones, es que la contradicción no surge entre dos enemigos externos y extraños, sino que lo que se percibe como el conflicto entre dos partes es, en realidad, la contradicción inmanente de cada una de las partes. Recordemos el desarrollo de la confrontación como lo expone el filósofo. Para comenzar, Hegel caracteriza a la Ilustración como una enfermedad que se difunde por todos los momentos del espíritu sin percibir ninguna resistencia. El contagio ocurre sin que ninguna fuerza pueda vencerla. En palabras de Hegel (2010), “la lucha contra ella delata que el contagio ya ha ocurrido; es una lucha que llega demasiado tarde, y cada remedio no hace sino empeorar la enfermedad” (p.639). Así pues, antes de que se desate la confrontación abierta entre el pensamiento ilustrado y la superstición, la Ilustración ya se ha extendido por toda la vida espiritual. La fe misma ya ha sido contagiada, y la lucha que entablan sólo confirma el irreversible contagio.

En esta medida, lo que la conciencia ilustrada y la conciencia creyente registran como la contradicción mutua entre agentes extraños y externos el uno del otro es, en realidad, la confrontación interna de la Ilustración consigo misma. En el desarrollo de la lucha, expusimos cómo los argumentos que la Ilustración esgrime reproducen los sesgos y prejuicios que pretende combatir. La Ilustración es víctima de la misma parcialidad y

unilateralidad que combate, y esto ofrece un nuevo giro sobre la consideración de la contradicción. Lo que sucede, entonces, no es la simple victoria de una posición sobre la otra. Antes bien, así como la lucha de la fe con la Ilustración es la confesión de que el contagio ya ha ocurrido, del mismo modo, la victoria de la Ilustración sobre la fe es, a la vez, su derrota. Lo central aquí es que la Ilustración se define en la lucha con la Ilustración. En términos hegelianos, decíamos que la Ilustración es la pura actividad negativa, de modo que su contenido es el contenido positivo de lo que niega en su actividad. La Ilustración depende y se alimenta de su contrario, de su antagonista. Esto se hace más evidente en el momento en que la fe parece desterrada. Ante su aparente victoria, la Ilustración se ve en la situación de difundir una nueva verdad, la verdad iluminada que remplace el pensamiento supersticioso. El resultado, sin embargo, es la verdad del materialismo craso que disputa con el deísmo ilustrado. Esto, como ya lo señalamos, no es sino la reproducción del conflicto que mantenía con la fe, lo cual señala dos rasgos determinantes de la confrontación. Por un lado, es la confesión de que la identidad de la Ilustración dependía de su contradicción con la fe. Por el otro, lo que se confirma es que la idea del enemigo externo era una ilusión. En la medida en que su identidad depende de la ilusión de su contrincante, el ilustrado resulta incapaz de reconocer su secreta identidad y complicidad con el adversario. Para nosotros, sin embargo, se hace patente el carácter inmanente de la contradicción en la que se sostiene la Ilustración.

Esto nos lleva al tercer momento del argumento, en el que la contradicción inmanente de la formación social se muestra en una nueva forma. La herencia de la fe que la Ilustración desconoce se presenta allí en la forma de voluntad general. La puesta en marcha de la Revolución parte del reconocimiento retrospectivo de la realidad completa como objetivación de la voluntad. Este reconocimiento da lugar a que los revolucionarios, en primer lugar, desarticulen el mundo social efectivo que encuentran enfrente, pues el carácter universal de la voluntad que se les aparece inmediatamente como su voluntad contradice el carácter determinado de la realidad social. Esta voluntad, además, se presenta también con un carácter proyectivo, como lo señalamos

en la exposición, de modo que se esfuerza por realizar efectivamente esa voluntad universal como el mundo de la libertad absoluta. El resultado de su esfuerzo, sin embargo, sigue siendo una realidad determinada, particular, producto de una voluntad puntual e igualmente determinada que contradice la naturaleza universal de la voluntad general. La realización de una realidad firme se frustra continuamente. Así como en la práctica religiosa, el carácter concreto de la conciencia creyente resultaba irreconciliable con la determinación suprasensible de la esencia absoluta, de igual forma el carácter determinado y particular de la realidad efectiva resulta irreconciliable con la universalidad de la voluntad.

Aquí, sin embargo, ya hemos pasado por la experiencia de la Ilustración que ha vaciado de contenido la esencia absoluta de la fe. La voluntad universal es el puro vacío de la abstracción. La contradicción entre la voluntad esencial que no es y la realidad puntual, particular y determinada que es, pero es inesencial, se expresa en la violencia del terror. Esta realidad concreta, sin embargo, es producto y condición de la misma voluntad general, pues se trata del mundo social efectivo que ha llegado a ser y de los individuos en los que necesariamente se expresa la voluntad general. La contradicción inmanente se muestra ahora como lo que propiamente es, a saber, como el movimiento autodestructivo de la *Bildung*. La única obra que la voluntad general puede realizar es la destrucción de sus obras y sus agentes. Es lo que Hegel llamó la *furia del desaparecer*. Así pues, la Revolución representa la expresión material de la contradicción inmanente que reside en el centro de toda la formación cultural y su desarrollo. Con la revolución se hace evidente el hecho de que la cultura surge y se mantiene en la confrontación de sus momentos. Con la *furia del desaparecer*, el antagonismo inmanente de la formación cultural, el conflicto que yace en el centro de la cultura, asume la forma de la violencia abierta. La cultura se sostiene en su propia aniquilación.

Žižek (2013) reconoce un origen cristiano en esta perspectiva.

Como el cristianismo, [Hegel] localiza la “verdad” de toda realidad terrenal finita en su autoaniquilación –la realidad alcanza su verdad sólo a través/en su autodestrucción; a diferencia del cristianismo, Hegel es consciente de que no hay Otro Mundo en el que seremos recompensados

por nuestras pérdidas terrenales: la trascendencia es absolutamente immanente, *lo que hay "más allá" de la realidad finita no es sino el proceso immanente de su auto-superación* (p. 197)²⁷.

En esta medida, la autodestrucción de la formación social es indistinguible de su realización, pues en su autodestrucción se hace patente la verdad de la formación social. Además, en la medida en que el conflicto es immanente a la formación social, esta verdad que la formación alcanza con su autodestrucción, es una verdad concreta que se despliega en la realidad efectiva.

La auto-aniquilación que Žižek menciona, sin embargo, no representa una tranquila reconciliación de los antagonismos que residen en el interior de la cultura. La única sombra de reconciliación que obtuvimos en el proceso de la *Bildung* fue la aparente victoria de la Ilustración sobre la fe y el consiguiente ascenso de la voluntad universal en el trono del mundo. En ese momento, la reconciliación no era más que la eliminación de la ilusión del enemigo externo. Sin embargo, esto sólo sirvió para perfeccionar el comportamiento autodestructivo de la formación social, toda vez que la voluntad universal se combatía a sí misma, a sus obras y sus agentes, cargando todavía con la herencia religiosa que pretendía erradicar.

Más aún, lo que la experiencia de la autodestrucción genera son nuevas contradicciones, nuevos conflictos y nuevas paradojas. Esto lo reconocimos en las últimas palabras que Hegel pronuncia en el episodio de la *Bildung*, donde la conciencia parece querer aferrarse a la ilusión de un pasado de plenitud espiritual, previo a la destrucción de su realidad efectiva. Esta nueva ingenuidad de la conciencia, sin embargo, se enfrenta a la irrenunciable experiencia de la Revolución, que de hecho marcó una ruptura en el proceso immanente de la realidad social. Esta reacción despliega las características del sujeto envuelto en una confrontación que hemos destacado de la exposición de Hegel. Así como la identidad de la Ilustración dependía de la identidad con la fe, de su ciega oposición a la superstición, de igual forma la reacción depende de

²⁷ "Like Christianity, he locates the "truth" of all terrestrial finite reality in its (self-)annihilation –reality reaches its truth only through/in its self-destruction; unlike Christianity, Hegel is well aware that there is no Other World in which we will be repaid for our terrestrial losses: transcendence is absolutely immanent, what is "beyond" finite reality is nothing but the immanent process of its self-overcoming".

su oposición a la experiencia de la revolución. Y así como en su combate contra la fe, la Ilustración realiza su complicidad secreta con la fe, la realización de la posición ingenua de la reacción sólo resultaría en la repetición de la experiencia de la revolución que con tanto fervor pretende evitar. En esta última paradoja está implícita la afirmación del irrefrenable curso de la historia y de sus experiencias que se imponen sobre los anhelos inmediatos e ingenuos de la conciencia. Sobre esto volveremos más adelante.

Nuzzo también reconoce un origen cristiano en la idea que Hegel elabora sobre el proceso histórico. Más precisamente, es la noción del juicio final el que Hegel asume. Para Nuzzo (2012), Hegel seculariza las ideas de juicio final y justicia divina, y las vuelve intrahistóricas o inmanentes, propias del proceso histórico.

El concepto de Hegel de historia del mundo transforma las ideas de juicio y justicia divina que tienen lugar después del fin de la historia, en la idea de un juicio intrahistórico que acaece dentro de la historia y eventualmente es idéntico con su movimiento. El tribunal de justicia es ahora la historia misma. (Nuzzo, 2012, p.12)²⁸.

La justicia a la que se refiere Nuzzo es la misma verdad que mencionábamos antes. En el proceso histórico, la inmediatez, la parcialidad y unilateralidad, en una palabra, las deficiencias que exhibe el primer momento del movimiento tienen el impulso inmanente del proceso total. El proceso, entonces, no es más que la actualización de esas deficiencias. En ese sentido, en el desarrollo del proceso histórico se le hace justicia a la parcialidad y unilateralidad que es transversal a la vida espiritual que se despliega en la historia. Al hacerle justicia a las determinaciones que configuran la formación social, el proceso histórico revela esta formación en su verdad. En la exposición de la *Bildung*, asistimos a este movimiento que, como ya lo señalábamos, está atravesado por el lugar vacío del poder. El vacío que encontramos desde el movimiento de la monarquía logra materializarse, finalmente, en la muerte vacía que ofrece la guillotina.

Ahora bien, como es patente en esta misma exposición, la justicia a la que hacemos referencia aquí se aleja de la limitada perspectiva de la moral humana. Si nos atenemos

²⁸ “Hegel’s concept of world history transforms the idea of divine justice and judgment taking place after the end of history into the idea of an intrahistorical judgment that falls within history and eventually is identical with its movement. The tribunal of justice is now history itself”.

al desarrollo de la historia, sus procesos exhiben en general un catálogo innumerable de bajas y agravios innumbrables. Hegel no es ajeno a la realidad del terror. El punto en su exposición es que esas demostraciones de violencia le hacen justicia al mundo que las produce. En ellas, como en el episodio del terror de la Revolución Francesa, se hace patente el carácter autodestructivo de la formación cultural, pues se materializa la contradicción inmanente que yace en su interior. Así, los fenómenos concretos de violencia presentan las determinaciones particulares de la formación cultural que está en juego allí. Esto nos ha llevado a asegurar que la autodestrucción, en el sentido que Hegel elabora, es indistinguible de la realización de una forma de vida. De algún modo, lo que esta exposición supone es que toda forma de vida lleva en ella misma la clave de su autodestrucción.

Para comprender el carácter autodestructivo que se despliega en el proceso histórico, resulta conveniente volver sobre la comprensión del tiempo que Hegel expone en la *Enciclopedia de ciencias filosóficas*. Allí, Hegel se distancia de dos comprensiones que se han mantenido en la tradición filosófica, a saber, el tiempo como un contenedor vacío en el que todo surge y perece, y el tiempo como una condición de la subjetividad abstracta. “Pero no es *en* el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese devenir, ese surgir y perecer; [el tiempo] es *Cronos* que lo pare todo y devora sus partos” (Hegel, 2005, p.317) (§258). El tiempo, entonces, es el proceso mismo de las cosas finitas en su surgir y perecer, y este surgir y perecer es *Cronos* devorando incesantemente sus partos, sus productos, sus obras. Con esto aparece el carácter irrefrenable e irreversible del tiempo. Así como *Cronos* devora si cesar, pare sin cesar. Cada fracaso es un nuevo parto. De esta forma, el tiempo es el despliegue de la finitud de las cosas reales que sucumben en el proceso de su desarrollo bajo el rigor de sus propias determinaciones.

3.3 Filosofía: recolección y tardanza

Esta última reflexión sobre el tiempo como el desarrollo inmanente del proceso que las cosas finitas cursan, da lugar a ocuparnos de la relación que la filosofía establece con

ese proceso histórico, es decir, con la realidad efectiva. En el capítulo del “Saber absoluto” con el que cierra la *Fenomenología*, Hegel (2010) afirma que “el *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí*” (p.911), y en esta sentencia se encuentra encerrada la relación de la filosofía con el proceso histórico que se despliega en el tiempo.

Teniendo en cuenta lo que hemos expuesto del tiempo como el proceso de desenvolvimiento de las cosas finitas, identificar el tiempo con el concepto supone que el concepto recoge dicho proceso. Sin embargo, la identidad entre el tiempo y el concepto es más sutil. La historia, dice Hegel (2010), es “el espíritu desalojado y exteriorizado en el tiempo [que] expone un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu” (p.919). El espíritu, entonces, se despliega en la historia como una sucesión de figuras que, en el movimiento de su progresión, configuran el devenir del todo espiritual. Este desarrollo, ese movimiento concreto de las figuras espirituales, es el tiempo en la forma en que lo hemos expuesto, es decir, el concepto. Pero Hegel es claro en afirmar que, en esta instancia, en la mera experiencia histórica de los hechos concretos, el concepto se presenta de forma intuitiva. Para que la serie de figuras del espíritu, y su movimiento sucesivo, se capten propiamente como la serie de figuras que conforman la vida del Todo espiritual, es necesaria una exposición conceptual del movimiento. Esto es tarea de la filosofía.

En este sentido, la compleción del espíritu como una totalidad sólo se consigue con la exposición conceptual que la filosofía ofrece. En palabras de Hegel (2010), el acabamiento del devenir “consiste en *saber* perfectamente lo que él es” (p.919). El trabajo de la filosofía, que se ocupa de la exposición conceptual del devenir espiritual, es también un momento del devenir mismo. La filosofía es el momento espiritual en el que el espíritu se sabe como lo que él ha sido. En efecto, Hegel (2010) caracteriza esta conceptualización como una interiorización en la que el devenir “entrega su figura al recuerdo” (p.919). Se trata, entonces, de una recolección del movimiento precedente en la que el concepto se desarrolló y se expresó intuitivamente. El trabajo de la filosofía es, en este sentido, un trabajo de memoria, recuerdo y recolección.

Esta perspectiva de la actividad filosófica frente al devenir espiritual nos arroja dos consecuencias en las que debemos detenernos. En primer lugar, el hecho de que el espíritu sólo se complete como una totalidad con la exposición conceptual de la filosofía, supone que la historia permanece como el espacio abierto de las contradicciones inmanentes de la cultura. Sólo en la exposición de la filosofía el espíritu se concibe como la totalidad espiritual. En la historia, por su parte, se despliegan la unilateralidad, las deficiencias, los sesgos y parcialidades que nutren el comportamiento de la conciencia y en las que se dan curso las contradicciones que impulsan el movimiento inmanente de la cultura.

Por otro lado, el carácter mnemónico de la labor filosófica implica que su exposición conceptual llega siempre después de que el concepto se ha desarrollado como historia concreta. Sólo cuando la cultura ha realizado su movimiento, en el curso de las contradicciones inmanentes que la sostienen, esa formación cultural es susceptible de ser recolectada y expuesta conceptualmente. El movimiento deviene totalidad cuando es recogido y expuesto, cuando se realiza la “historia comprendida conceptualmente” (Hegel, 2010, p.921). En este sentido, la perspectiva de la totalidad que ofrece la filosofía sólo se alcanza retrospectivamente. Hegel (1993) expresa esto mismo en el prólogo a la *Filosofía del derecho*: “como *pensamiento* del mundo [la filosofía] sólo aparece en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación [*Bildungsprozeß*] y se ha terminado” (p.61). Al momento de enfrentarse a la realidad, la filosofía se enfrenta al resultado devenido del proceso de su formación. Frente a ello, no puede sino limitarse a dar cuenta de lo que *es*, y de cómo, lo que *es*, ha llegado a *ser*. Esto le da pie al filósofo para sostener que la filosofía siempre llega demasiado tarde para decir una palabra sobre cómo debe ser el mundo. El objeto de la filosofía no es más que la forma determinada en la que la realidad existe, y su tarea es la exposición conceptual de la organización y el movimiento racional de esa realidad. “La filosofía [es] *su tiempo aprehendido en pensamientos* (Hegel, 1993, p.59). Dicho de otro modo, la filosofía es la expresión de una época que se piensa a sí misma.

Esta segunda consecuencia del carácter retrospectivo de la filosofía confirma lo primero que señalábamos. En la medida en que la filosofía llega siempre demasiado tarde, no hay lugar en ella para la declaración de la figura definitiva que la realidad *debe* asumir. La compleción sistemática que se alcanza con la exposición conceptual de la filosofía se limita al contorno de la realidad que existe y que, por lo demás, sigue su propio curso, el proceso del despliegue de sus determinaciones y contradicciones inmanentes.²⁹

Esta relación entre la filosofía y el curso de la realidad se expresa en el desarrollo de la *Bildung* que hemos reconstruido en los capítulos anteriores. En ella, Hegel expone el proceso de la cultura cuyo resultado es el tiempo presente del filósofo. Los sucesos históricos son presentados como una historia conceptual que se desarrolla a partir de sí misma y se reconstruye retrospectivamente, después de que la historia misma se ha desplegado. Ahora bien, resulta claro que el orden de los acontecimientos concretos del proceso histórico no corresponde con la exposición que Hegel ofrece del movimiento completo y sus momentos. Si atendemos al desarrollo cronológico de la historia europea, encontramos que la sucesión de sus momentos no se da en la forma consecutiva que Hegel propone. Cronológicamente, la Ilustración no surge después del desmantelamiento del poder monárquico, ni la Revolución Francesa se da después de haber superado la confrontación de la Ilustración con la fe. Antes bien, estos momentos de la formación cultural se superponen unos sobre otros y perduran incluso después de la aparente ruptura que representó la Revolución. Sin embargo, la exposición conceptual que la

²⁹ No deja de sorprendernos que haya cierta tradición que, en abierta contradicción con lo que Hegel mismo expone, asegure que el filósofo sostiene una idea del fin de la historia. Peter Lopston es un ejemplo de ello. Para Lopston (2005), Hegel presenta el Estado racional como el fin de la historia, como el modelo insuperable en el que las necesidades y libertades humanas son satisfechas. Lopston traza una línea directa y consecuente que liga a Hegel con Kojève y Fukuyama, de acuerdo con la cual los tres pensadores plantean la tríada democracia-liberalismo-capitalismo como la fórmula final de las sociedades humanas y sus conflictos. Esta posición, sin embargo, prescinde de la contradicción inmanente que alberga la *Bildung*, en la cual se sostiene y por la cual perezca. La realidad social, como la expone Lopston, podría no ser una realidad finita. La tríada democracia-liberalismo-capitalismo es, en palabras de Lopston, una verdad sintética a priori de la razón práctica, que debe realizarse como una realidad efectiva. Pero ¿no vimos en el transcurso de la exposición las consecuencias que Hegel identifica con la idea de una voluntad que *debe ser*? ¿No hay allí, además, la afirmación contundente de que en el parto del Estado moderno se encuentra, una vez más, el conflicto, la confrontación y la violencia que dan lugar a sus instituciones?

filosofía ofrece debe organizar la concatenación de relaciones que se presentan en la realidad efectiva con el fin de mostrar el desarrollo racional del concepto que reside en el centro de esta realidad.

Es de este modo que Hegel, en su trabajo filosófico, elabora una recolección de carácter narrativo que organiza la multiplicidad de la realidad concreta como una totalidad sistemática. Es en esta perspectiva de la totalidad que las diferentes figuras de la conciencia que habitan en la realidad efectiva se muestran en su unilateralidad, exhiben su parcialidad, sus sesgos y deficiencias. Al contemplar el movimiento del espíritu como un todo, encontramos que es el movimiento del mundo el que produce las figuras de la conciencia, con su actividad y parcialidad. Así, el noble en su actividad no hacía sino reproducir la lógica del poder monárquico. Dicho de otra forma, el poder monárquico produce al noble y se sostiene en la perspectiva limitada, ingenua y unilateral del noble. De igual forma, cuando la conciencia ilustrada reproducía, en su obstinada oposición, la superstición que pretendía erradicar, lo que se imponía era el movimiento del mundo. En la lucha ciega, las dos figuras de la conciencia pura que el torbellino del mundo produjo, se reproducían. En la confrontación abierta de las dos partes, de los dos momentos de la cultura, era la cultura misma la que se reproducía. Finalmente, esta posición imperante de la cultura tuvo su expresión más pura, y también más dramática, en el episodio de la Revolución. Allí vimos cómo el vacío substancial de la voluntad universal, que había subido al trono del mundo, se materializaba en la producción sistemática e indiferente de cadáveres bajo la guillotina. La cultura se produce y se reproduce en la actividad de los individuos, aun cuando esa reproducción supone el aniquilamiento de la humanidad. En otras palabras, en la actividad y la posición parcial de las conciencias singulares, la formación cultural, considerada en su totalidad, se realiza.

Esta narrativa, entonces, que nos muestra el carácter parcial y limitado de las conciencias particulares de una época, sólo es posible como un ejercicio retrospectivo de recolección que otorgue la posición de la totalidad. Pero hay que añadir que el punto de vista retrospectivo sólo se consigue después de la actividad y el movimiento de los

momentos, que ahora se muestran parciales, limitados y unilaterales. La parcialidad y unilateralidad de las figuras del proceso histórico generan las condiciones para contemplarlos como parciales y unilaterales pues, como señalábamos antes, la recolección conceptual es ella misma un momento del desarrollo del espíritu. Más precisamente, es el espíritu que se sabe como espíritu (Hegel, 2010, p.921), esto es, como totalidad.

Es preciso recordar, sin embargo, el carácter de la realización de la *Bildung* de la que nos hemos ocupado. En este sentido, cuando afirmamos que la formación cultural se realiza en la actividad y la posición unilateral de la conciencia singular que ella misma produce, lo que se realiza en ello es la autodestrucción de esa formación cultural. En la conciencia singular y sus relaciones, en su saber y su actividad, se gestan las contradicciones inmanentes del Todo cultural que anuncian su autodestrucción. El conflicto entre los momentos de la totalidad sólo se puede comprender como la autodestrucción de la formación cultural cuando consideramos esos momentos particulares como productos del Todo y de su movimiento.

Así pues, si el proceso de la *Bildung* nos mostró que la formación cultural lleva en ella misma la clave de su autodestrucción, a esto habría que añadir que esa clave sólo se comprende retrospectivamente, cuando ya es demasiado tarde. Hegel no profetiza. “En su existencia libre [el espíritu] que aparece en forma de contingencia, es la historia” (Hegel, 2010, p.921). La necesidad sistemática que ata los momentos particulares del espíritu en cuanto totalidad, sólo se establece en la recolección tardía que ofrece la filosofía. El decurso de la historia concreta se abre paso en sus contingencias. La necesidad del proceso histórico resulta comprensible después del irrefrenable curso de la historia. La contingencia deviene necesidad. En el prólogo de la *Filosofía del derecho*, Hegel (1993) caracteriza la realidad exterior, el mundo concreto, como “un reino indefinido de formas, pareceres, y configuraciones” (p.58). De este reino indefinido, entonces, surge la determinación que define el curso de la realidad en su proceso de formación. Estas determinaciones se actualizan en el movimiento de la cultura que, en esta actualización, avanza segura hacia su propia destrucción. La

filosofía, entonces, interviene demasiado tarde, vuelve su mirada sobre la formación que se estremece bajo el rigor de su propia incompletud, y expone con frialdad conceptual las deficiencias que la condenan a sucumbir y, a la vez, a continuar en movimiento.

CONCLUSIONES

En el itinerario que hemos recorrido notamos cómo la experiencia de la Revolución Francesa dio lugar en el pensamiento de Hegel a una comprensión general de la cultura y su desarrollo histórico. Con la violencia ejercida indiferentemente contra la existencia singular que se sostiene en el mundo efectivo propulsada por una voluntad universal que se dirige contra el mundo que ella produjo y en el que ella surge, con la experiencia del terror, el carácter inmanente de la contradicción obtuvo su estremecedora materialización. Basándonos en la exposición que Hegel hace de la cultura que lo precede, y que produce el mundo en el que él se encuentra, hemos propuesto una comprensión ontológica del desarrollo histórico de la formación cultural, en donde la posición de la totalidad da cuenta de la contradicción inmanente de la cultura, en virtud de la cual su realización es indistinguible de su autodestrucción. Además, hemos señalado cómo en relación con este despliegue histórico de la cultura, es trabajo de la filosofía, apelando a la perspectiva de la totalidad, hacer una recolección tardía de las determinaciones que sentencian dicha autodestrucción.

Ahora bien, el resultado de nuestra investigación plantea nuevas preguntas y problemas que anuncian desarrollos posteriores. Para comenzar, en la introducción manifestábamos que la investigación de este trabajo estuvo motivada por los testimonios de violencia sobre los que se erige la historia de Colombia. La investigación tenía como objetivo establecer una posición filosófica que nos permita abordar una historia gestada en la violencia política. Con la propuesta que hemos desarrollado, podemos concebir esos fenómenos de violencia como un momento del desarrollo material de las contradicciones que habitan en el corazón de la cultura que los produce. Sin embargo, todavía queda por adelantar una investigación de carácter filosófico que, apelando al carácter de la labor filosófica que sugerimos, realice una recolección sobre los acontecimientos concretos de la historia colombiana y presente una historia conceptual

sólida de los movimientos que han dado lugar a la consolidación de la violencia como práctica política generalizada. Para ello, entonces, habría que volver sobre los elementos de la realidad social que surgieron en la época de Hegel y que él expuso en su filosofía. Habría que indagar el desarrollo histórico que ha tenido, por ejemplo, el Estado moderno o la economía de mercado, y cómo las dinámicas de esas determinaciones sociales fueron experimentadas en Colombia.

Además de incentivar esta investigación sobre el desarrollo de la historia colombiana, la investigación que realizamos encontramos que Hegel sugiere líneas de reflexión más generales en las que resulta pertinente profundizar. Así, por ejemplo, la discusión entre la Ilustración y el pensamiento supersticioso parece ser todavía un debate vigente. En efecto, la historia es un campo de batalla en el que se libra esta confrontación. Hoy tenemos herederos del liberalismo ilustrado que defienden ideas de la modernidad europea, matizadas, en algunos casos, como la subjetividad universal o el contractualismo utilitarista, que se plantean como fórmulas universales que garantizan la convivencia de la humanidad. Un ejemplo claro de la presencia del pensamiento ilustrado en el debate contemporáneo es Habermas, que declara explícitamente que su proyecto es el proyecto ilustrado; que la Ilustración está todavía por realizarse. Por otro lado, hay filosofías que apelan al peso de la tradición que congrega a las comunidades humanas, en las que suele haber fuertes elementos religiosos. Para estas filosofías, el respeto por la tradición garantiza, por encima de la difusión universal del liberalismo, la convivencia humana. En este debate, que hoy se reproduce en libros artículos y aulas de clase, resulta pertinente –y, por qué no, provocadora– la reflexión Hegeliana que muestra ambas posiciones como dos caras de la misma moneda. Si atendemos a lo que Hegel señala, las posiciones liberales podrían reconocer el legado que le deben a la tradición religiosa del mundo en que el liberalismo surgió, aun cuando afirmen cierta ahistoricidad de su pensamiento. Por otra parte, quienes reivindican el peso de la tradición, podrían reconocer la insensatez que resulta pretender el regreso a una posición de plenitud espiritual en la que, aparentemente, los individuos convivan en armonía por

su relación con la tradición de su comunidad, previa o independiente del surgimiento del Estado moderno, con sus derechos y libertades individuales.

La consideración de la violencia que Hegel elabora en su filosofía puede estimular también el debate contemporáneo. Las experiencias de violencia desmedida que se vivieron en el corazón de Europa –cuna del Estado de derecho– en el tiempo que nos separa de Hegel, son, sin duda, un infame monumento, sin precedentes, de la destrucción de la que es capaz la humanidad. Los ríos de sangre que corrieron en el siglo XX han sido acompañados por ríos de tinta que dan testimonio del esfuerzo tenaz por comprender. Sin embargo, en el debate que se ha provocado, se ha hecho popular la posición que llama al silencio ante el horror. La infabilidad se convierte, en ciertos casos, en el principio que guía las reflexiones sobre los fenómenos de violencia, casi como una renuncia a la comprensión de la violencia. Hegel, por su parte, no se detiene ante la brutalidad que la historia exhibe, sino que arriesga una comprensión que la introduce en el movimiento real del mundo, mostrándola como un momento estructural del mundo social. Y aunque las dimensiones de la violencia que presentó el siglo XX no tienen antecedentes en su fría crueldad, el esfuerzo que Hegel hizo por comprender los fenómenos de violencia es de resaltar. En este sentido, resultaría enriquecedor un diálogo que nos permita establecer los límites de la recolección filosófica sin abandonar su imperante necesidad.

Estas posibles líneas de investigación y reflexión que hemos esbozado son, por ahora, posibles proyectos que surgen de una primera inmersión en la filosofía de Hegel. El trabajo que hemos realizado es, en esta medida, una introducción en un camino que todavía está por transitarse. Como suele suceder en los caminos del pensamiento, cada posición trae nuevos y múltiples problemas. Lo que logramos es una perspectiva, un ángulo desde el cual abordar los nuevos interrogantes.

Bibliografía

- Adorno, Th.W. (1998). *Minima moralia*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.
- Comay, R. (2011). *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Esquivel, G.S. (2014). *Instrucciones para Cortázar*. Nueva York: Goethe-Institut. Recuperado de <http://www.goethe.de/ins/co/es/bog/kul/mag/lit/20358047.html>
- Hegel, G.W.F. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Trad. Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: UAM Ediciones, ABADA Editores.
- Heyde, L. (2005). *The Unsatisfied Enlightenment. Faith and Pure Insight in Hegel's Phenomenology of Spirit*. En W. Desmond, E. Onnsch & P. Cruysberg (Ed.), *Philosophy and Religion in German Idealism* (pp.71-79) Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Houlgate, S. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit: a reader's guide*. Londres y Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Kalkavage, P. (2007). *The logic of desire: an introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Philadelphia: Paul Dry Books.
- Kant, I. (2004) *¿Qué es la Ilustración?* Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial
- Lopston, P. (2005). The End-of-History Idea Revisited. *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History* 35(1), 51-73.
- Norris, A. (2012). The Disappearance of the French Revolution in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. *The Owl of Minerva*, 44(1-2), 37-66.
- Nuzzo, A. (2012). *Memory, History, Justice in Hegel*. Londres: Palgrave MacMillan.

- Stern, R. (2002). *Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Londres: Routledge.
- Stolzenberg, J. (2009). Hegel's Critique of the Enlightenment in "The Struggle of the Enlightenment with Superstition". En K.R. Westphal (Ed.), *The Blackwell guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (pp.190-208) Oxford: Blackwell Publishing.
- Wolker, R. (1998). Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror. *Political Theory*, 26(1), 33-45.
- Žižek, S. (2013). *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. Londres y Nueva York: Verso.