

FÉLIX DUQUE [ED.]
VOLKER RÜHLE
WALTER JAESCHKE
JORGE PÉREZ DE TUDELA
JOSÉ MARÍA RIPALDA
EDUARDO ÁLVAREZ
DIETRICH VON ENGELHARDT
ANTONIO GÓMEZ RAMOS
KLAUS VIEWEG
ÁNGEL GABILONDO
CHRISTOPH JAMME
PAOLO D'ANGELO
JACINTO RIVERA DE ROSALES
VINCENZO VITIELLO
KLAUS DÜSING


HEGEL

LA ODISEA DEL ESPÍRITU



CONSORCIO DEL CÍRCULO DE BELLAS ARTES



 **Comunidad de Madrid**
www.madrid.org



¡MADRID!



Los ensayos que componen el volumen son versiones revisadas de las conferencias pronunciadas en el congreso *Hegel. La Odisea del Espíritu (1807-2007)* que, coordinado por Félix Duque, se celebró en el Círculo de Bellas Artes y la Universidad Autónoma de Madrid entre el 28 de mayo y el 1 de junio de 2007, al celebrarse el segundo centenario de *La Fenomenología del Espíritu*.

Hegel. La Odisea del Espíritu

FÉLIX DUQUE (ed.)

VOLKER RÜHLE

WALTER JAESCHKE

JORGE PÉREZ DE TUDELA

JOSÉ MARÍA RIPALDA

EDUARDO ÁLVAREZ

DIETRICH VON ENGELHARDT

ANTONIO GÓMEZ RAMOS

KLAUS VIEWEG

ÁNGEL GABILONDO

CHRISTOPH JAMME

PAOLO D'ANGELO

JACINTO RIVERA DE ROSALES

VINCENZO VITIELLO

KLAUS DÜSING

CÍRCULO DE BELLAS ARTES

Presidente

JUAN MIGUEL HERNÁNDEZ LEÓN

Director

JUAN BARJA

Reservados todos los derechos. No está permitido reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir ninguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.—, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Área de Edición del CBA

Diseño de colección

ESTUDIO JOAQUÍN CALLEJO

Impresión

DIN IMPRESORES S.L.

Traducción

ANA CARRASCO CONDE, CARLOS EMEL
RONDÓN, JAVIER MARTÍNEZ CONTRERAS,
PEDRO PIEDRAS MONBOY, JULIO PÉREZ-
UGENA Y MERCEDES SARABIA

Revisión técnica

ANA CARRASCO CONDE

© CÍRCULO DE BELLAS ARTES, 2010

Alcalá, 42. 28014 Madrid

Teléfono 913 605 400

www.circulobellasartes.com

© de los textos: sus autores

ISBN: 978-84-87619-15-1

Dep. Legal: M-16616-2010



UAM
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE MADRID



SOCIEDAD
ESTATAL
DE
CONMEMORACIONES
CULTURALES

Hegel. La Odisea del Espiritu

FÉLIX DUQUE (ed.)

VOLKER RÜHLE

WALTER JAESCHKE

JORGE PÉREZ DE TUDELA

JOSÉ MARÍA RIPALDA

EDUARDO ÁLVAREZ

DIETRICH VON ENGELHARDT

ANTONIO GÓMEZ RAMOS

KLAUS VIEWEC

ÁNGEL GABILONDO

CHRISTOPH JAMME

PAOLO D'ANGELO

JACINTO RIVERA DE ROSALES

VINCENZO VITIELLO

KLAUS DÜSING



PREÁMBULO

Félix Duque

Han pasado doscientos años (y un pico más, a la hora de la publicación) y parece que fue ayer. Eso, claro está, no es cierto: no es que lo parezca, es que fue *ayer* cuando salió de las prensas de Bamberg la *Fenomenología del Espíritu* (según el cómputo vulgar, en 1807); fue *ayer* cuando se celebró en el Círculo de Bellas Artes de Madrid (según esa misma manera de contar, celebrado del 28 de mayo al 1 de junio de 2007) el congreso que ahora tú, lector más esforzado que curioso, tienes en las manos; fue *ayer* cuando volví a leer esa obra. Una y otra vez fue *ayer* cuando de ella se trata y cuanto ella trata. *Hoy*, dirá un hegeliano observante –si quedan de éstos–, es el día solar de la *Ciencia de la lógica*. Y en fin, el tiempo de *siempre*, en cambio (ayer-hoy-mañana), es la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: el ciclo que enseña al hombre su puesto en el cosmos y dicta al cosmos su puesto en el hombre.

Según las cuentas del espíritu hegeliano, el tiempo que le es propio a la *Fenomenología* es el *ayer* (*Gestern, yesterday, hier, heri, ehezés*: en todos los casos, en cadena etimológica solidaria con las raíces, «eso» mienta el otro día, el día que es otro cuando se ve desde hoy). Y es que, irremediamente, en ese tiempo *sido* es demasiado tarde para llegar a ser algo, para llegar a ser alguien: porque todo eso *está ya escrito*. Lo más que puede (que debe) el individuo, si quiere estar a la altura del espíritu que en él habita y por él habla y alienta, es *leer* (para el propio Hegel, eso será siempre un *releer*) lo que su conciencia le dicta, para darse cuenta enseguida de que, a cada paso, sus expectativas de ha-

ber llegado a algún sitio se ven burladas: una cadena de experiencias frustrantes y aleccionadoras: ésa es la experiencia que hace la conciencia individual (la mía y la tuya, lector de estas actas, o antes oyente de las ponencias) hasta darse cuenta al cabo de que él o ella, como tal individuo, está ya *para los restos*, que lo único importante es que *yo soy nosotros* y viceversa: que somos comunidad y que Dios sólo es en comunidad. El resto es *historia*. Pero sin saber de ella, sin sabernos en ella, seguiríamos pensando que, *para nosotros*, todavía hay futuro porque —¿quién lo duda?— vivimos en el *presente*. Ella, en cambio —la historia según Hegel—, nos dice que ya no hay nada que hacer. Nada, al menos, que tenga que ver con lo hasta ahora sido. ¿Fin de la historia? Bueno, eso es otra *story*: la de Kojève y Fukuyama, no la de Hegel. En él cabría hablar más bien de cortocircuito, *hasta ahora*, de la historia —si concebida— pasada hasta ahora (o sea: de la del «otro día»).

Ese *día otro* fue el 14 de octubre de 1806, cuando —a falta del *Prólogo*, que por cierto desplazaba a la entera obra a ser de *antes de ayer*, mientras en él alborcaba el *hoy* de las nupcias del tiempo y del pensar— Hegel lograba dar término a su *Fenomenología del Espíritu*, mientras los ejércitos vencedores napoleónicos se aproximaban a Jena, la famosa ciudad universitaria (la *Celeberrima Salana*), obligada por la guerra a un cierre forzoso coincidente con el hundimiento del Sacro Imperio Romano Germánico, que había durado poco más de mil años. Y poco más de siete años después se desvanecería también —y seguramente de un modo definitivo— el sueño de crear un Estado Imperial Europeo (esta vez *post-revolucionario*, bajo la égida de Napoleón) que habría de regir cultural, económica y políticamente el mundo.

Por eso, y por un montón de cosas más —la mayoría, dolorosas—, la *Fenomenología del Espíritu* es también *para nosotros cosa de ayer*. Mas lo es en un sentido bien distinto al de Hegel. Un sentido centelleante en cambio en *Glas*, esa (des)obra resto-de-naufragio de Jacques Derrida (de *hoy*, aun cuando se escribiera en 1972), que empieza (¿empieza?) de tal guisa: «¿qué resta hoy, *para nosotros*, aquí, ahora, de un Hegel? / *Para nosotros*, aquí, ahora: he aquí lo que desde entonces no habría podido pensarse sin él. / *Para nosotros*, aquí, ahora: estas palabras son citas, ya, de siempre, nosotros las habremos aprendido de él». Palabras implícitamente citadas (y por mí resaltadas) que, por serlo (y por ser recitadas por mí, y además trasladadas —otra vez— a otra lengua: la mía y la del lector), rezuman irremediabilmente pasado. Palabras que son *resto*.

Palabras, también, que son *reto*. Como la entera *Fenomenología*. Que quien no conoce su pasado y no se reconoce en su pasado está condenado a repetirlo... como farsa, como desfachatez, como crimen. ¿Nos atrevemos, nosotros, los hombres de Occidente (los *tardíos*, que dijera Heidegger), a mirarnos en

las páginas densas —y a la vez, de tan vivaces, abstractas— de esa obra bullente, llena de ruido y de colores, de cráneos elocuentes y de un espíritu de carne y hueso —sobre todo, de hueso— que procrea y micciona, con ídolos que revientan en el suelo y tragos de agua más amarga que la sangre, de almas bellas y de otras que van a lo suyo? Eso es lo que fuimos. Eso es lo que Europa fue (la *Fenomenología* se olvidó de América; pero América no ha olvidado a la *Fenomenología*; y ella será lo que está siendo, por ahora, mientras no lo olvide).

¿Nostalgia? No. Apertura. Porque otra historia, otro día había comenzado (¡curiosa utilización de un pretérito *pluscuamperfecto*!): lo había hecho en el día de hoy, en Viena, entre el septiembre de 1814 y junio de 1815. Un día tan obtuso en sus inicios que pretendió volver a ser el de *anteaño*, como si el *ayer* pudiera ser cosa de *Restauración* producida por aquellos que nada habían olvidado y nada, aprendido. Un día que acabó creyendo ser siempre el de «hoy» a fuerza de proclamar un tiempo contemporáneo: el día de los Estados Nacionales como potencias imperialistas y coloniales que, junto con los Estados Unidos de América, decidieron —dando así comienzo a la enraciación— que no podría haber *saber absoluto* sin *poder absoluto*, *hegemónico*. Y así, a pesar de dos guerras mundiales calientes y otra fría, así es como estamos... al menos hasta *ahora*, un ahora teñido de sangre y de fundamentos en días manchados de septiembre de 2001, marzo de 2004, julio de 2005, diciembre de 2008: un repetido «hoy» espantable y podrido, agónicamente alargado por la sombra de un sol negro *hegemónico* hasta —esperemos— principios de enero de 2009.

En nombre de esa débil esperanza, quizá vaya siendo hora, *ahora*, de desplazar el tiempo de la *Fenomenología* al de *anteayer*, mientras el otro tiempo restante (ese que hemos llamado —no sin sonrojo— *contemporáneo*) pasa felizmente a ser para siempre *de ayer*. Pero, contra el *ayer* preparatorio de la obra de 1807, lo que es seguro es que a ese tiempo, que quisiéramos de verdad «moderno» (pues que *modo* significa: «hasta ahora, pero ya no»), ningún *Pretor superior* lo encontrará justificable *para nosotros, aquí, ahora*.

Por contra, a la contra, el Segundo Centenario de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* puede llevar a que esa obra de irrumpidas frustraciones y de remansada conciliación final (dando la conciencia, *a sabiendas*, la cara de manera tan al aire del tiempo que acaba por coincidir con la profunda *lógica* que en ella alentaba) venga a ser leída justamente como un reto, frente a la vergüenza y el oprobio de *nuestro ayer*, ese ayer que resta (todavía resta) entre 1815 y el inicio del por ahora infausto milenio. El reto de eso que, intentando conectar el tiempo natural de los hombres y el tiempo lógico del espíritu, *podríamos haber debido llegar a ser*. Ahora, cuando ya es demasiado tarde para *creer en la Fenomenología*, pero más tarde aún para seguir las soflamas totalita-

rias y neoliberales de un «hoy» marchito, ahora quizá comience a ser posible, en cambio, *crecer con la Fenomenología*: con ella y contra ella. Resistiendo al máximo sus tentaciones de absolutismo, abriendo al máximo la desesperación consumada de sus experiencias, tensando al máximo un concepto que por venir de la sinrazón se niega a tener *siempre razón* (ni aun desplazándola al final de la crisis) y sin embargo se sabe, golpe a golpe, *razonable*. Sólo eso.

Eso es lo que pienso, hoy, del *ayer* de hace dos años, cuando un grupo de amigos de la Europa *sabia* (permítaseme por un momento la fatuidad y la parva esperanza) entrevimos la conveniencia de realizar un Congreso hegeliano en Madrid. Y no en la Universidad, no, sino en un *círculo* (¿qué lugar mejor para un pensador que se quería *enciclopédico*) dedicado a las *bellas artes* (¿qué lugar más impertinente desafiante que éste, empeñado —contra quien, entre displicente e incómodo, dictaminara su Pasado— en insuflar vida a proyectos, a conceptos encarnados y hasta a sombras virtuales en sus salas?). Un Congreso para la gente, la buena gente: para todos esos *individuos* cuya capitidismisión había también decretado el Maestro.

Y es que ellos mismos (o muchos de ellos, vaya) pensaban, pensábamos que, en el fondo, Hegel tenía razón en eso de faltarle al individuo, pero no por el lado que a él más le tiraba: el del Saber Absoluto, sino por el otro que él también ventear y temiera (uno se pregunta qué no se habrá Hegel olido y barruntado ayer, hoy y mañana): el de la solidaridad *dividua* de quien siente que sólo puede ser él (sin exagerar tampoco: sin llegar a *Selbst* o «sí mismo»: a lo sumo, un «tú» dudoso y quisquilloso), que sólo puede dárselas de él —digo— cuando entraña en ese «sí» dubitativo al otro del otro que sigo sin ser yo: un otro *reverberante* y *asonante*, *sin vuelta*, sin cierre defensivo y, si acaso, menos erizado que horripilado. *Yo es otro*, muy bien. Pero entonces *no soy sin ti*. Y sin embargo, «eso» no se cierra en un *Nosotros* comprensivo (y menos, divino), porque esa impersonal partícula (*es*) resulta *humanamente transitiva*. Y una vez cruzado el umbral sólo queda, a lo sumo, la añoranza de haberlo dejado atrás... y el temor de que, de veras, pudiera aquél volver a ser cruzado. Algunos llamamos a eso «muerte».

Como el lector, *hoy*, podrá apreciar (algunos de ellos —ayer, hace dos años— *hicieron ya*, día a día, *la experiencia*: del Prólogo al Saber Absoluto), los ensayos están hogaño ordenados como antaño se sucedieron las sesiones del Congreso, es decir: cada articulista interpreta y escribe para su colet y el de sus —ahora— lectores un capítulo o tema de la obra. Y así se va siguiendo con regular obediencia la sobresaltada vía de las experiencias de la conciencia, o sea: tal como la obra fue concebida entre —Hegel *dixit*— dolores del parto de un mundo nuevo que, de no haberse malogrado tan pronto, habría hecho de aquélla,

efectivamente, *palabra de ayer*. De este modo, los lectores de este libro-comentario surgido del evento podrán tener una imagen un si es no es completa de la *Fenomenología* (¿cómo íbamos a ofrecerla completa, *ab-soluta*, si todos somos y nos sabemos ya *huérfanos* de Hegel?). A lo mejor, su lectura puede servirle luego a alguien de guía personal, en cuanto candidato a una posible *reencarnación crítica* de la misma. Pero no lo creo. Lo que yo creo es más bien que si a algún lector, embargado por el desnudo del concepto, se le ocurriera intentar hoy la imposible *repetición*, sería entonces el espectro mismísimo de Hegel (un espíritu burlón) quien le recordaría que esa obra –de la que él, por cierto, fuera de los primeros en renegar–, de abigarrada población y cristalina arquitectura, sólo podría revivir *externamente* en caso de ser cordialmente herida por el sol incipiente de un nuevo espíritu del mundo. El sol tibio de un mundo que ya va dejando de creer en *horizontes de grandeza*.

Madrid, primavera de 2009

EL PRÓLOGO DE HEGEL A LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Volker Rühle

Traducción de Javier Martínez Contreras

Revisión técnica de Ana Carrasco Conde

Cualquier intento de hablar hoy sobre Hegel se ve confrontado no sólo con la dificultad de unos textos que, francamente, defraudan¹ de forma sistemática las expectativas de comprensión de la conciencia «natural» intencionalmente dirigida a objetos, sino también con una controvertida historia efectual que dura aún hasta hoy y se ha ido acumulando sobre estos mismos textos. Partiendo de la escisión de la recepción hegeliana en las escuelas denominadas «izquierda» y «derecha» hegelianas², esta historia efectual se mueve, antes y ahora, entre dos polos de tensión: por un lado, la discusión con la pretensión filosófica de un «conocimiento absoluto», que una y otra vez ha provocado resistencia, «destrucción» o «deconstrucción», y, por otro lado, el intento de una reconstrucción histórica de la obra de Hegel que, tras sus distinciones y especializaciones, trasluce la pretensión sistemática de lo «absoluto» tan sólo como una representación imprecisa de un edificio conceptual ensamblado a partir de piezas sueltas, que entretanto se ha vuelto anacrónico.

- 1 Cf. las afirmaciones de Hegel sobre el «pensamiento especulativo» en la *Fenomenología del Espíritu* (en adelante *Fenomenología*) p. 45. Cito [en el original alemán] según la edición de Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont, Hamburgo, 2006. Los números entre paréntesis en el cuerpo del texto se referirán a la edición castellana de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1985; Cf. p. 39ss.
- 2 Cf. Félix Duque, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, 1999.

Si se pierde de vista el contexto de ambos polos de tensión, sólo cabe esperar una ayuda limitada de ambas formas de recepción en la lectura de Hegel. En ambos caminos, la obra de Hegel se nos transmite como una obra cerrada, que alza la conclusión del pensamiento al programa de una metafísica que somete la historia a su conceptualización. Al otro lado Hegel no se cansó de apartar su pensamiento de una «visión histórica de los sistemas filosóficos»: una observación histórica sólo podría llegar a ver la positiva existencia del texto, y, por eso, debiera obviar el impulso creativo filosófico que exigía su formulación y que, incansable, reclama nuevas formulaciones: «Lo mismo que toda figura viviente pertenece a la vez al fenómeno, así una filosofía, en cuanto fenómeno, se ha entregado a aquel poder que puede convertirla en una opinión muerta y, desde el comienzo, en cosa del pasado. El espíritu viviente, que habita en una filosofía, exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín»³. De hecho, la obra de Hegel se nos ha transmitido más como un proceso de incesantes revisiones y nuevas formulaciones que como aquella totalidad acabada que se nos presenta a la luz de las interpretaciones. Examinado a esta luz, el «sistema» especulativo expresa más una búsqueda y apertura de un nuevo lenguaje que una conceptualización definitiva de contenidos presupuestos.

Los procesos creativos no se dejan reposar del todo en sus formulaciones. Empujan más allá de la intención del autor y desarrollan una vida propia que Hegel concibió como el fundamento de su pretensión sistemática. Si se comprende la forma especulativa del pensamiento como momento dinámico de un proceso creativo, entonces recae sobre ella una luz diferente a cuando se la piensa, en una mirada retrospectiva histórica, como monumentos o ruinas de una tradición pasada: en un presente cambiante cambian también sus conformaciones de la tradición y el pasado desbloquea aspectos nuevos.

Infatigablemente, el *Prólogo a la Fenomenología del Espíritu* subraya esas «energías vitales» cuyo «automovimiento» organiza la obra. Como una obra musical, reúne y refleja el motivo de una obra de la que Hegel quiere mostrar que no se agota en su partitura, sino que sólo se actualiza en su ejecución: «El espíritu viviente, que habita en una filosofía, exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín; ante el comportamiento histórico... él pasa de largo como un fenómeno ajeno y no revela su interior»⁴. En otras palabras: los procesos de experiencia creativos que se condensan en una obra filosófica no se dejan observar desde fuera. La obra no los describe como un contenido,

3 *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. M^a del Carmen Paredes Martín, Madrid, 1990, p.12.

4 *Diferencia...*, p.12.

sino que los continúa y los refleja de manera que cada nueva formulación será un momento de una nueva diferenciación de su devenir. Por lo tanto, cualquier vistazo exclusivamente histórico sólo podría percibir sus resultados cuajados en el texto, pero debería para ello omitir el «ritmo inmanente» de aquel «automovimiento» que los organiza y al cual intentan formular de nuevo en nuevas entonaciones.

La tarea así descrita, esto es, comprender como tal un movimiento vivo, autónomo, sin fijarlo a las categorías de una observación externa, encierra consecuencias imprevisibles para el comprender mismo y su relación con el movimiento comprendido, tal como ya había mostrado Kant en la *Crítica del Juicio* y tal como comienzan de nuevo a entender las actuales ciencias de la naturaleza⁵.

El devenir temporal, la constitución y el cambio de horizontes de experiencia, que es el tema de la *Fenomenología*, se presenta ante el observador externo como una progresión lineal. Desde esta consideración, sin embargo, no se puede percibir el *proceso* del cambio, sino tan sólo períodos objetivos, de manera que parece una sucesión espacial. Pero los procesos de desarrollo vivos requieren una atención de una clase totalmente diversa. Son indivisibles, y cada uno de sus momentos tiene, según Hegel, «una naturaleza fluida» (8)⁶: no es un átomo en el interior de un devenir, sino en cada instante una condensación del devenir mismo y la modificación de un movimiento total que se actualiza en él. Si Hegel comprende, desde ahí, un «sistema filosófico» como un «todo viviente», según el modelo de los procesos de desarrollo orgánicos, entonces se nos plantean problemas que nos obligan a poner en cuestión del mismo modo nuestra representación familiar de «desarrollo» y de «totalidad sistemática», así como nuestro papel de observadores de textos históricamente transmitidos —y con ello estaríamos ya envueltos en el movimiento especulativo mismo, lo que Hegel, de hecho, pretende—.

El concepto de una totalidad sistemática cumplida tiene, en dimensiones temporales, un sentido muy diferente al de una arquitectura construida espacialmente. El ejemplo, en el comienzo *del prólogo*, del crecimiento orgánico de una planta ilustra que cada uno de sus momentos de desarrollo contiene

5 Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 65. Sobre lo mismo, véase también Eckart Förster, *Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 56, 2002, Heft 2 (Teil I) y 3 (Teil II). Sobre las modernas ciencias de la naturaleza: Ilya Prigogine, *Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften*, Munich, 1979, así como I. Prigogine / Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, Munich, 1990.

6 Los números en el texto se refieren a la *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México D.F.

implícitamente la totalidad del devenir y lo explícita y modifica de una manera determinada. Ninguno de esos momentos es un átomo estático, sino que en cada instante es «transición» y modificación del movimiento completo. Cada momento en el devenir viviente es una concentración individual de la totalidad que la modifica y la diferencia, y no hay ningún todo integrante que, por su parte, no sea transición, momento en devenir y apertura a otro.

Una filosofía que, como la de Hegel, es consciente de ser simultáneamente «expresión» e «interpretación» de una transformación epocal histórica, no podrá excluir su propio sistema conceptual de este modo de comprender. Un «tiempo de gestación y transición hacia una nueva época» (12) no se deja concebir como una circunstancia objetiva sino que reclama que se reconozca la propia posición como un momento dinámico del cambio que la incluye, la reflexiona y le abre nuevas continuidades. La verdad de la experiencia *histórica* no encuentra su refrendo simplemente en una concordancia con supuestos «objetos», sino sólo en tanto que tiene en cuenta el doble sentido de su devenir, en ser simultáneamente *expresión* de su época –retenida en su devenir– y su *reflexión*, la cual él continúa y le abre nuevas perspectivas.

Frente a este núcleo temporal de la «sistemática» especulativa, según la tesis que sirve de base a mi interpretación, puede leerse la idea del sistema especulativo de otra manera a como se acostumbra: no como preformación lógica de desarrollos históricos, sino más bien como respuestas creativas a ellos, cuya reflexividad metódica todavía también busca comprender como devenir la formación de las propias categorías.

Hegel ve el doble sentido de los cambios temporales que son al mismo tiempo un progresar y un transcurrir en cada instante, un separarse en dos tendencias filosóficas opuestas de su tiempo (Cf. 13). Una interpretación histórica de la transformación temporal, que también puede referirse a la fundamentación de Kant de la razón teórica, tiene que ver con la «riqueza» del «material» histórico que se ofrece a la reflexión filosófica. En esta perspectiva se abre a la *ilustración* el *continuum* de una historia-progreso bajo la pretensión de comprender la *subjetividad* como el horizonte de la verdad del tiempo. La transformación temporal, sin embargo, es también transmutación que desvaloriza lo históricamente devenido. Vista desde aquí, la idea del progreso histórico parece dudosa. Por eso, para la *especulación romántica* el problema de la verdad histórica se plantea de modo bien distinto: la verdad no es el privilegio del correspondiente presente que avanza, sino que tiene una *sustancia* incondicionada que sólo se confía a cada presente negativamente, como fragmentación de la propia perspectiva.

El cambio histórico, sin embargo, es simultáneamente progreso y decadencia y abarca ambos puntos históricos en el doble sentido de su devenir: es expresión de la *subjetividad* que se realiza y al mismo tiempo desarrolla una dinámica *substancial* propia, en la que la subjetividad permanece retenida y en la que sufre transformaciones. La verdad de una filosofía que aspira a comprender su época debe tener en cuenta, por ello, ambos momentos: «Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*»⁷.

Esta formulación que se ha hecho tan famosa es equívoca. Pues si la verdad «no» debe comprenderse como *substancia*, entonces no podría «en la misma medida» sino «sólo» ser considerada como *sujeto*. La frase siguiente deja claro, sin embargo, que Hegel no pretendía de ningún modo reducir la substancialidad de la verdad histórica al horizonte de la subjetividad, sino otorgarle un nuevo significado que se sitúa en una relación rica en tensiones con respecto a la subjetividad: «Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la substancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez del saber mismo* como aquello que es *para el saber ser o inmediatez*»⁸. La subjetividad histórica es, con otras palabras, siempre ambas: *experiencia inmediata* en la historia, en la que el devenir histórico simultáneamente se sedimenta, y *reflexión* de esa experiencia, la cual constituye y continúa el devenir histórico.

Con independencia de como queramos determinar la verdad bajo condiciones históricas, cada concepto intencional de verdad formulado está tocado por esta ambigüedad de la que la *Fenomenología* saca provecho: «La conciencia sabe *algo*, y este objeto es la esencia o el *en sí*; pero éste es también el *en sí* para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero» (58)⁹. Con otras palabras, la verdad siempre es la verdad consciente, es decir, momento de un saber, y al mismo tiempo, es presupuesta al saber como horizonte incondicionado de todo pensamiento verdadero. Ambos momentos, su subjetividad y su substancialidad, su inteligibilidad y su incondicionalidad, son constitutivos para cualquier determinación de la verdad.

Pero si nos damos por satisfechos con esa ambigüedad de la idea de verdad, entonces la verdad es relativizada bajo condiciones históricas y el proceso de aprendizaje de la conciencia histórica se muestra como un «camino de la *duda* o, más propiamente, camino de la desesperación» (54): toda reflexión sobre un horizonte de verdad mostraría su substancia como momento de un

7 *Fenomenología*, p.13.

8 *Ibidem*.

9 *Idem*, p. 14.

saber subjetivo y ante él haría valer un nuevo horizonte de verdad que, por su parte, se expondría a una nueva reflexión.

Esta relativización de la razón, ya diagnosticada por Kant, corresponde a la situación de la metafísica clásica hasta su giro trascendental. Con ese giro, la verdad ya no será pensada como algo dado sino como horizonte subjetivo de todo hecho. Sin embargo, la verdad no se deja reducir por completo a la subjetividad sin perder su incondicionalidad y evaporarse nihilistamente. Por eso Schelling intentó integrar ambos polos de tensión, subjetividad y substancialidad, en su concepto de «intuición intelectual»: según él, la verdad sería una pretensión autónoma e incondicionada que se valida en el saber humano en tanto que trasciende sus intenciones de verdad subjetivas. Sólo sería accesible en la trasgresión estática del conocimiento consciente.

Pero cuando cada saber histórico pierde validez ante esta pretensión, cuando la verdad *niega* nuestra subjetividad, entonces no se la pensó «absoluta», sino dependiente de una diferencia: Schelling, de hecho, distingue radicalmente la «intuición intelectual» como saber esotérico de toda determinación de la reflexión¹⁰. Por eso Hegel sostiene, por el contrario, que «[...] se trata de saber, además, si esta intuición intelectual no recae de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal» (15): o sea en la simplicidad de una certeza de verdad esotérica que ya no puede ponerse en relación con su tiempo. La verdad sería «absoluta», es decir, libre de todas condiciones presueltas, sólo en caso de que se comprenda su relación constitutiva con su opuesto: con la falsedad en el conocimiento humano, a la que transforma, y con cuyo cambio también varía la pretensión de verdad en el conocimiento humano: «La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma» (15s).

Si la verdad no se comprende como un ser atemporal que se relativiza con la entrada en el contexto temporal, sino que se reconoce su núcleo temporal, entonces el problema de su ambigüedad se presenta de otro modo y la expresión «lo absoluto» pierde el sentido esotérico que tenía en Schelling. Los irreducibles polos de tensión de la idea de verdad, substancialidad y subjetividad, trascendencia e inmanencia, se integran bajo condiciones temporales a momentos cambiantes de un movimiento que liga la verdad constitutivamente al cambio. En otras palabras, la verdad será pensable como transformación *histórica* del saber subjetivo: como una «negatividad» que no se somete a las

10 Cf. *Systematik und Kreation. Der Anspruch des Absoluten in der spekulativen Systemgenese*, en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 29.3, 2004, 189-214.

intenciones de la subjetividad, sino que se hace valer a sus espaldas como lógica autónoma de las relaciones de inclusión y exclusión que le son constitutivas: «Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte» (55).

La inclusión de la muerte y, con ella, del tiempo en la experiencia de la verdad arroja una luz distinta sobre la expresión «absoluta». Ya no se trata aquí de una pretensión filosófica esotérica de trascendencia extática, sino de un «ser arrancado fuera de sí», un cambio temporal que es constitutivo de cada experiencia en cada instante. La conciencia temporal es, en cada uno de sus momentos, siempre ambos: relación consigo misma y ser arrancado más allá de sí, subjetividad y substancialidad. Ambas, la unidad consigo misma y su apertura radical al cambio, son los momentos irreductibles y mutuamente constitutivos de una auto-relación temporal que en ningún instante puede ser comprendida como unidad numérica o estática¹¹.

Al concebir la muerte como momento constitutivo de la conciencia temporal, Hegel introduce en ella un momento de la «alteridad», es decir, del cambio, que ya no puede ser integrado como objeto en la autoconciencia, como en el modelo de la auto-relación autológica de Fichte¹². La subjetividad temporal sólo es idéntica consigo misma mientras se diferencia, es decir, es momento de un cambio que arranca incesantemente más allá de sí su auto-relación.

En la cuarta dimensión del devenir temporal ya no es un suceso observable, lo que Hegel llama «automovimiento» o «negatividad», aun cuando su imagen del crecimiento orgánico de una planta pareciera sugerir esto. Esta imagen ha llevado a los intérpretes de la *Fenomenología* a leer la experiencia de la conciencia natural representada según el modelo de reflexión de Fichte como un transcurso progresivo que es reflexionado por un observador¹³: una forma de

11 Así Dieter Heinrich y Manfred Frank, quienes conciben la unidad de la autoconciencia como presupuesto de su diferenciación y no llegan a ningún concepto temporal de esta unidad. Sobre este debate prolongado, algunos títulos: D. Heinrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, en: R. Bubner / K. Cramer / R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübinga, 1970, 257-284; M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt/M., 1986, y del mismo autor, *Zeitbewußtsein*, Pfullingen, 1990. A causa de su presupuesto, Frank tampoco puede aquí ir más allá de la idea de un progreso temporal. Cf. También la crítica de Stephan Otto, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, Zweiter Teil, Munich, 1992, 159-209.

12 Cf. ya el *Fragmento de sistema* de 1800: «En la totalidad viviente está puesta a un tiempo la muerte, la oposición, el entendimiento, a saber, como un «variado» que está vivo y que como viviente se propone como un todo del cual es al mismo tiempo parte, esto es, para el cual hay muertos y él mismo está muerto para otros.» *Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt/M., 1971, Bd. I, 422.

13 Cf. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, GA, 1.2, p. 149: «La representación y lo representado están en dos series distintas».

conciencia dada es acompañada por un pensamiento filosófico puro en su proceso de desarrollo que culmina con su integración en el pensamiento puro.

Pero la crítica de Hegel a Fichte se enciende precisamente en lo tocante a este modelo estático de la reflexión filosófica y su distinción dualista entre la conciencia filosófica y sensible: este modelo somete al proceso del volver-en-sí de la autoconciencia, simultáneamente sensible e intelectual, a una separación de ambos ámbitos, cuya génesis ya no podrá hacerse razonable¹⁴. El punto de vista que ejecuta y presupone esta diferencia ya no se encuentra justificado en el sistema filosófico mismo, sino que permanece presupuesto en él y así este sistema para nosotros resulta un constructo abstracto de un pensamiento puro autorreferente. No obstante, si concebimos la autoconciencia como un proceso histórico de diferenciación, entonces la diferencia entre una conciencia dada y su reflexión filosófica debe ser concebida, por su parte, como cambiante. La conciencia que se diferencia en el tiempo es ya siempre ambas cosas: ser inmediato y reflexión, y esta reflexión, por su parte, no es otra cosa que una diferenciación y una continuación del devenir histórico de la conciencia: los presuntos pensamientos «puros» de la reflexión filosófica «se hacen fluidos», según Hegel, en tanto que se inscriben en este devenir; o, con palabras de Hegel:

En tanto que el pensamiento puro, esta *inmediatez* interior, se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí, no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de *fijo* de su ponerse a sí misma, tanto lo fijo de lo puro concreto que es el yo mismo por oposición al contenido diferenciado, como lo fijo de lo diferenciado, que, puesto en el elemento del pensamiento puro, participa en aquella incondicionalidad del yo (25).

En la cuarta dimensión del devenir temporal, la separación entre reflexión filosófica y una conciencia objetivamente reflejada no tiene ninguna consistencia, pues ambas son momentos constitutivos del mismo devenir: no hay ninguna reflexión filosófica que no deba y entregue sus categorías a un proceso histórico de diferenciación y no sea visible como forma histórica, y, al contrario, ninguna conciencia natural puede constituirse como sí misma sin trascenderse cons-

14. Ya el *Differenzschrift* critica la separación abstracta del trascendental «Yo-Yo» de la conciencia concreta ligada a los objetos: «El principio mismo, la intuición trascendental, conserva con esto la posición oblicua de una opuesto contra la diversidad deducida a partir de él». (Anm. 3, 3). Su mediación queda al buen criterio de un proceso infinito que, según Hegel, reduce el tiempo a una mera «infinitud empírica» y malogra su realidad histórica (32 s).

ciente o inconscientemente hacia un otro en el que se refleja. Brevemente: la autoconciencia como devenir temporal, tal como nos la presenta la *Fenomenología*, es ya siempre un proceso de diferenciación en el que ver y ser visible, referencia a objetos y autorreflexión se constituyen y compenetran mutuamente.

Por eso se intercalan en la experiencia formulada por la *Fenomenología* momentos conscientes e inconscientes como sujeto y substancia: «El ser allí inmediato del espíritu, la *conciencia*, encierra los dos momentos, el saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber» (25). Lo que sabe una conciencia *dentro* de su horizonte de experiencia está ligado a un *afuera* de forma constitutiva, que no puede observar: una «negatividad» que se hace valer tras la espalda de la conciencia como contexto de sus relaciones de inclusión y exclusión. Pues en tanto que la conciencia distingue una realidad objetiva de sí misma, se distingue no sólo consciente del correspondiente objeto, sino también siempre inconsciente de otras y de otro modo de posibles diferencias: con otras palabras, es no sólo lo que concibe de sí misma, sino también el ser inconsciente a ella de sus relaciones inclusivas y exclusivas: «con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá» (56). Cada conciencia de sí y de algo es por ello temporal de forma constitutiva: rebasándose a sí misma y abierta a una reflexión que se actualiza en un cambio involuntario de su punto de vista. El «sí mismo» de su experiencia temporal no es su «yo», no es su relación consciente consigo misma, sino el contexto individual de las relaciones inclusivas y exclusivas que se condensan en el yo y que incesantemente le arrancan fuera de sí.

Si fijamos este «automovimiento», este actuar del tiempo en el yo, no desde una posición de observador sobre el espacio del avance lineal, entonces se desvela un devenir paradójico. Los procesos de experiencia son dilataciones y diferenciaciones de una conciencia presente. Pero este movimiento está en sí disociado y es profundamente ambiguo. Pues a cada avance de la conciencia, que arranca más allá de sí, corresponde una negación y una disociación de su presente, la cual añade a las capas de su pasado. Y este pasado es, como Hegel no se cansará de acentuar, un momento esencial e inseparable de cada presente que se conforma de nuevo: «Pero este algo *separado*, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve, es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal» (23). Este movimiento no es una sucesión espacial que deja «tras de sí» sus momentos pasados, sino en todo momento transformación de un movimiento total que incesantemente se diferencia. Y en el devenir, el instante no es de ningún modo un punto idéntico a sí mismo «en» el tiempo, sino nada más que este movimiento paradójico del incesante auto-diferenciarse: del perecer en un

pasado y de la apertura a un futuro: «todo lo que es», así lo formula Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, «es en su igualdad consigo mismo desigual consigo y contradictorio, y en su desigualdad, en su contradicción idéntico consigo mismo, el movimiento del traspasar de una de estas determinaciones en la otra ..., y esto porque cada una en sí misma es lo opuesto de sí mismo»¹⁵.

Hegel habla por eso de un proceso «duplicado» del devenir temporal que en sí mismo discurre en doble sentido: «El nacimiento interno o el devenir de la sustancia es un tránsito sin interrupción a lo externo o al ser allí, es ser para otro y, a la inversa, el devenir del ser allí, el retrotraerse a la esencia. El movimiento es, de este modo, el doble proceso y devenir del todo, consistente en que cada uno pone al mismo tiempo lo otro, por lo que cada uno tiene de suyo los dos como dos aspectos» (29).

Por eso ambos «aspectos» no se dividen simplemente en dos conciencias diferentes, de las cuales una hace las experiencias y la otra la observa y la describe. Ambas son, más bien, momentos inseparables e irreducibles de la constitución de la autoconciencia histórica, en los cuales el volver-en-sí de la experiencia y su apertura al cambio se condicionan mutuamente. Presenciamos un devenir paradójico, contrapuesto en sí, que caracteriza la génesis temporal de la subjetividad en el mundo: el primer movimiento constituye una conciencia en tanto que el «sí mismo» y lo «otro» se distinguen y se refieren uno al otro, y el segundo reflexiona esta constitución de la experiencia en tanto que hace visibles sus relaciones de inclusión y exclusión y abre la experiencia. Para la conciencia natural, implicada en su horizonte de experiencia, este devenir acontece a su espalda. Sólo comprende de él lo que respectivamente trae ante ella como objeto. Pero cada uno de sus impulsos, cada constitución del «sí mismo» en el tiempo está referida constitutivamente a un ser-con y a un ser-otro que no se dejan objetivar pero que hacen reconocibles y abordables cada figuración de la conciencia desde otro punto de vista. Hegel llama a este ser-con «Espíritu»: «el yo, que es el nosotros y el nosotros, que es el yo» (113)¹⁶.

Este nosotros, y el ámbito de reflexión intelectual que lo constituye, se han formado en la filosofía trascendental contemporánea como una «pura autoconciencia», que refiere toda posible conciencia objetiva a un pensamiento puro. Pero, escribe Hegel, «esta elevación a la universalidad en general, es solamente uno de los aspectos, pero no es aún la formación completa» (24)¹⁷. Pues la autorrelación pura, autológicamente constituida de la filosofía trans-

15 *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), Hamburgo, 1992, 28.

16 Traducción castellana modificada por el autor.

17 Traducción castellana modificada por el autor.

cidental, es, por su parte, producto de una abstracción; por lo tanto, tiene una prehistoria y con ello y por su parte está abierta a una nueva reflexión. Ésta consistiría en un movimiento opuesto a la abstracción filosófica que tendría que «realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados» (24). La pretensión trascendental de formular en general las condiciones de posibilidad atemporales de la experiencia, se hace así reconocible por su parte como horizonte de conciencia histórico y queda ligada a la realidad de la que abstrae.

Este conocimiento transforma la diferencia jerárquica irreversible entre la conciencia natural y la filosófica en tanto concibe ambos puntos de vista como momento irreductible de una única experiencia. La conciencia natural reconoce en ella, en lo que se distingue de ella como realidad, su propio acto de conciencia, y el pensamiento puro experimenta en el material histórico el elemento de su propia concreción. Dicho brevemente, la experiencia filosófica, tal como nos la presenta la *Fenomenología*, concierne y modifica ambos puntos de vista y condensa un movimiento doble «en el que lo inmediato, lo no experimentado [...] sea que pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y solamente así es expuesto en su realidad y en su verdad, como también es propiedad de la conciencia» (26)¹⁸.

En el movimiento «duplicado», a contracorriente en sí mismo, de su devenir, los procesos de experiencia temporales son en cada instante auto-extrañamiento y volver-en-sí, diferenciación e individualización de la experiencia simultáneamente. Como devenir temporal, ese movimiento siempre está más allá de sí. Sin embargo y al mismo tiempo es imposible abandonar la propia experiencia que somos y tenemos que ser. Todo intento de segregar de sí la propia experiencia proseguiría su consecuencia tan inexorablemente como su apropiación inexorablemente la diferencia y la transforma.

Por eso, la experiencia especulativa no se deja reducir a la representación corriente de una integración de lo experimentado en el horizonte de una auto-relación presupuesta¹⁹. Pues en ese momento en que un hasta ahora impen-

18 Traducción castellana modificada por el autor.

19 Cf. por ejemplo, la sutil interpretación de Reinhold Aschenberg, *Der Wahrheitsbegriff in Hegels «Phänomenologie des Geistes»* en Klaus Hartmann (ed.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin/Nueva York, 1976, el cual resuelve esta dimensión en la teoría del conocimiento: La función metodológica de la verdad en el sentido del concepto de verdad fenomenológico consiste en no dejar reposar a la reflexión en realidad hasta que el en-sí es resuelto por entero en el conocimiento, hasta que la «substancia» es considerada como «sujeto», p. 253. Esta función, en realidad, se correspondería con la filosofía de Fichte.

sado, excluido, se convierte en «propiedad de la conciencia», se transforma su punto de vista inicial. Su experiencia no consiste en una acumulación de nuevos ámbitos de objetos, sino al mismo tiempo en una transformación y apertura de su conciencia hasta ese momento hacia lo hasta ahora impensado y excluido otro de sí.

Esta apertura constitutiva de cada auto-relación, su incesante extrañeza y extrañamiento en el tiempo, su «automovimiento», es la que se sustrae a una observación objetiva. Toda observación externa del ser viviente ya ha acontecido en esa apertura y ha entrado en una relación con su devenir cuyo ser modifica del mismo modo que se transforma el punto de vista de la observación. Por eso Hegel exige del conocimiento especulativo «entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él» (36). «Tener ante sí y expresar» un devenir vivo es lo que provoca una tensión en la que ambos cambian: la vida, que gana un nuevo punto de vista y se diferencia, y el lenguaje, que se hace cargo del devenir vivo y lo expresa. La «vida del objeto», es decir, su devenir temporal, no se agota de ningún modo en su realidad como objeto, sino que no es otra cosa que aquel proceso paradójico, duplicado en sí mismo, de su transición en la experiencia y su concreción como forma visible y abordable.

Todo lo que es, así lo formula Hegel, es idéntico a sí mismo y en eso diferente de otro (Cf. p. 36ss). Pero con ello es determinada su identidad mediante inagotables distinciones en espacio y tiempo, y eso significa que todo lo que es tiene su identidad consigo sólo en el contexto de una inacabable totalidad temporal de otro ser y de otras posibilidades de ser en las que se refleja y se diferencia. Lo que nosotros percibimos en la perspectiva de un presente determinado como objeto es por ello, en el fondo, una totalidad de distinciones y relaciones, es decir, es en sí mismo «lógico», o, como dice Hegel, «concepto». Escribe: «es aquí donde se concibe que el ser es pensamiento» (37). Si se traslada esta frase a la cuarta dimensión del devenir temporal, entonces ya no es posible entenderla como reducción del ser a un pensamiento puro y atemporal. Pues como momento del devenir temporal, cada ser idéntico a sí mismo es una sedimentación interminable de múltiples distinciones lógicas, relaciones, percepciones y experiencias. Por lo tanto tiene una vida propia histórica que se hurta a la objetivación. Ante el trasfondo de estas reflexiones, la frase de Hegel de que lo real es «espíritu» y está abierto a la experiencia, adquiere un nuevo sentido. Que nada real se sustrae a la experiencia no significa, de ninguna manera, que se deje someter a una determinada experiencia y a su auto-relación. Pues cada auto-relación es, por su parte, siempre sólo un momento en el devenir de lo real.

En todo lo que nos sucede, así podemos traducir este pensamiento de Hegel, hay algo que nos niega: una «negatividad» indeterminada sobre la que no podemos disponer. Precisamente por eso, sin embargo, hay en ello algo «lógico»: algo que se dirige a nuestra experiencia, algo que en cierto modo espera una transformación de nuestro punto de vista para ser legible como momento de nuestra experiencia²⁰.

Por eso la formulación de Hegel, «sólo lo espiritual es lo real» (19), de ningún modo vuelve a traer «la» realidad, en el horizonte de una distinción presupuesta, a «la» espiritualidad, sino que concibe el punto de vista mismo de esta distinción como histórico y cambiante: a una espiritualización y diferenciación de lo real en el tiempo le corresponde también siempre una realización y diferenciación de lo espiritual, pues la transformación temporal no es otra cosa que aquel devenir ambivalente que, en cada instante, deja traspasar sus movimientos a contracorriente, realización y desrealización de lo uno en lo otro. Hegel llama «concepto» especulativo a esta conexión temporal, que se diferencia incesantemente de la realidad espiritualmente constituida y de la espiritualidad realizada históricamente.

Lo que una conciencia histórica distingue de sí como realidad en cada caso es ya, por mor de esta distinción, «lógico», esto es, «concepto subjetivo». Mas su realidad histórica y su lógica no se agotan en el espacio de la perspectiva que determina un modo de mirar subjetivo. La realidad presente y objetiva es más bien sólo la superficie de un ser temporal de muchas capas en el que se sedimenta una prehistoria invisible de distintos modos de mirar y estratos de experiencia: lo que llamamos «objetividad» en el espacio es en el tiempo la condensación y el momento de diferenciaciones históricas, o, como dice Hegel, «automovimiento» que opone resistencia autónoma a las intenciones de nuestra respectiva conciencia presente y le exige transformaciones involuntarias de su perspectiva: «La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* en general» (26), es decir, una negatividad como devenir autónomo y temporalidad interna de cada realidad que no se deja apropiar como objetividad.

La «apropiación» de este negativo, al que Hegel denomina «experiencia», reclama por eso una transformación, una «inversión de la conciencia», que como devenir temporal tiene un doble sentido: cambia una conciencia en tanto la abre a otro, y la constituye en tanto que le hace accesibles nuevos aspectos de aquel devenir que es ella misma y que tiene que ser. Lo que nos su-

20 Sobre esto véase también Gilles Deleuze, *Lógica del sentido. Aesthética. Logik des Sinns. Aesthetica*, dt. Übers., Frankfurt/M., 1993, Cap. 21.

cede como negatividad de la transformación temporal, no nos sucede por eso desde «fuera», sino que es ya el afuera de un determinado mundo interior. La expresión metódica de Hegel para este estado de cosas es la «negación determinada»: Lo negativo que se opone a una conciencia y la cambia, no es nunca, según Hegel, una nada inmediata y fatal, sino algo siempre ya relacionado con esta conciencia y momento de su diferenciación: «Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negativo determinado y, con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo» (40).

La transformación de la conciencia, no obstante, no es un proceso lineal progresivo que deja tras de sí su pasado para remplazarse por una nueva forma de conciencia. Más bien en cada instante se transforma la totalidad de su experiencia. La expresión metódica de Hegel para la dimensión lógica de transformación, la «negación determinada», desvela por tanto su significado completo no como categoría de un progreso lineal sino como expresión de una «inversión de la conciencia», ambivalente por temporal: como momento del devenir temporal, la negación determinada se muestra como categoría de un *recuerdo* que no sólo se apropia del pasado recordado, sino que gana para él nuevos aspectos y lo continua en el futuro. Con ello se menciona un recuerdo que ya no debe nada a la actividad intencional de una conciencia que somete el pasado de su perspectiva presente. El recuerdo, como Hegel lo concibe al final de la *Fenomenología*, como «plenitud» del espíritu, es concebido más bien como automovimiento autónomo en el que el espíritu convierte el ser histórico que él es: «tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu» (19).

Esto es más fácil citarlo que pensarlo. Primero hay que recordar que el «espíritu» en la *Fenomenología* no alcanza su determinación en contraposición a la realidad, sino que hay que concebirlo como realización en aquel doble sentido del devenir temporal: si la realidad, conforme al conocimiento trascendental, se constituye sólo en el horizonte de un pensamiento subjetivo, entonces este pensamiento es también al mismo tiempo un momento cambiante del devenir histórico que se manifiesta en él, pero que no puede ser objetivado por él. *Ambos* momentos, subjetividad y substancialidad, en su irreductible tensión, constituyen lo que Hegel llama «espíritu»: «Es el sí mismo de la conciencia real, ante la que se presenta, o que más bien se presenta ante sí misma como *mundo* real objetivo, el cual, sin embargo, ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño ...» (259)²¹.

Lo que se presenta ante nosotros como realidad objetiva, no se nos presenta fuera de nuestro horizonte de experiencia con el que nosotros, por nuestra

21 La traducción castellana ha sido modificada por el traductor en esta ocasión.

parte, nos encontramos con la realidad. Esto significa que los límites entre el mundo interior y el exterior no están dados, sino que se van diferenciando incesantemente con nuestra experiencia: «La fuerza del espíritu —escribe Hegel— es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su extensión, se atreve a desplegarse y a perderse» (11). El espíritu no es otra cosa que este incesante proceso de diferenciación de un mundo en el sí mismo, y de un sí mismo en el mundo: substancialidad y subjetividad son momentos simultáneos y originarios de la constitución de una realidad experiencial temporal que no puede ser reducida ni al horizonte de su subjetividad ni ser observada desde fuera como un hecho objetivo. El espíritu no es, como devenir —una vez más—, un progreso lineal sino transformación incesante:

Este movimiento que consiste en devenir *el mismo un otro*, es decir, *objeto de su sí mismo* y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado [...] se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia (26).

Lo que aquí significa la experiencia no es ningún acontecimiento subjetivo de apropiación de la realidad objetiva, sino un devenir autónomo, un «autovivimiento» de la experiencia subjetiva en el campo de tensión de apropiación y extrañamiento. Lo que mueve nuestra experiencia no son nuestras representaciones e intenciones, sino la realidad total de las relaciones de inclusión y exclusión, constitutivas para ella. El proceso espiritual de su «apropiación» que presenta la *Fenomenología* no tiene nada que ver, por tanto, con el modelo de una integración formal de ámbitos de objetos en el horizonte de la subjetividad autorreferente. Pues la apropiación de una realidad experiencial temporal en el recuerdo la *transforma* a ella y al sujeto de la apropiación, que es confrontado con nuevos aspectos de su realidad, hasta ese momento no experimentados.

¿Qué puede ser, bajo estas condiciones temporales, una «apropiación completa» de la realidad experiencial espiritual, un «saber absoluto» como pretende Hegel en la *Fenomenología*?

En ella, escribe, «el espíritu hace que su ser allí se iguale a su *esencia*; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado...» (26). Equívoca es aquí la expresión «objeto». Pues el espíritu, que sería objeto de sí mismo tal como es, debiera ser objeto como

cambio, pero el cambio no es ningún objeto, sino el elemento de la experiencia. Que el espíritu se conciba «como es él», según la experiencia de la *Fenomenología*, precisamente no tiene el sentido de una auto-objetivación. Pues la meta de esta experiencia es la superación²² de la «conciencia natural», que se concibe a sí misma y a su realidad objetivamente, es decir, en el horizonte de distinciones presupuestas e irreflexivas. «Absoluto», es decir, libre de distinciones y representaciones presupuestas, sería en consecuencia un saber que lograrse inscribir sus distinciones constitutivas en su forma de representación. Entonces estas distinciones no sólo expresarían un punto de vista presupuesto sino que lo hacen al mismo tiempo visible y le abren a una reflexión. Semejante representación «plástica», como dice Hegel (43), ya no sería una pura forma conceptual, ya no sería una teoría que hablase «sobre» contenidos objetivos como «conciencia», «espíritu», «absoluto», etcétera. Pues lo que estos conceptos expresan como sujetos de oraciones no se refiere a hechos externos al lenguaje: estos conceptos ya son frutos de experiencias y cambios históricos que continúan y reformulan, pero que rechazan a cada objetivación que las fijaría. La proposición especulativa que expresa este devenir es, a la vez, un momento dinámico dentro de él: «esta frase —dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica*— se contradice a sí misma y se resuelve. Si nos fijamos con atención, estamos ante una frase que, vista desde cerca, tiene el movimiento de desaparecer a través de sí misma. Pero con eso, en ella misma sucede lo que constituye a su contenido real, es decir, el devenir»²³.

En consecuencia, las determinaciones y proposiciones del texto especulativo serían formas de expresión y momentos creativos de un movimiento de reflexión que, en el acto de la escritura, se hace visiblemente consciente de sus presupuestos y de sí mismo: «La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto», es decir, automovimiento autónomo y vivo (44). La «proposición especulativa», de la que Hegel dice que es contraria al movimiento lineal de la frase expresiva común, no nos confronta, en otras palabras, con determinaciones del pensamiento y distinciones presupuestas que remiten al punto de vista de

22 Es conocida la dificultad de traducción al castellano del término alemán «Aufhebung». He preferido no romper el consenso habitual en las traducciones de la terminología hegeliana al castellano, si bien creo necesario hacer notar la precariedad presente en este caso concreto. El término alemán tal como Hegel lo emplea significa superar conservando, reteniendo lo retenible y dejando atrás lo que debe ser superado. Lo que se retiene queda retenido como momento constitutivo, necesario, del que se debe ir más allá. Se trataría de una superación conservadora. [N. del T.]

23 Cf. *Ciencia de la Lógica. Doctrina del ser* (1832). Hamburgo, 1990, p. 81.

un autor-sujeto, sino con un proceso autónomo de reflexión que refleja estas presuposiciones y las pone mutuamente en relación: «No se da, pues, [en el texto especulativo²⁴] ningún contenido de esta clase que se comporte como sujeto puesto como fundamento y al cual le corresponda su significación como un predicado; la proposición es, de forma inmediata, solamente una forma vacía»²⁵ (43 s). Por eso, su contenido filosófico no es lo que señala la forma de la proposición sino la vida propia que adopta el pensamiento filosófico frente a la intención de un «yo sapiente» y su separación entre forma y contenido.

La proposición filosófica, por ser filosófica, suscita la opinión de la relación usual entre el sujeto y el predicado y sugiere el comportamiento habitual del saber. Y este comportamiento y la opinión acerca de él son destruidos por su contenido filosófico; la opinión experimenta que las cosas no son tal y como ella había creído, y esta rectificación de su opinión obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a captarla ahora de otro modo (42).

Lo que es válido para las opiniones previas del yo lector es igualmente válido para las intenciones del yo escribiente, el cual sustituye, es decir concreta históricamente, al «pensamiento puro» de la filosofía trascendental. Por lo tanto, el «yo pienso» de la experiencia especulativa no es presupuesto a esta experiencia como sujeto, sino que se ha inscrito en ella como momento cambiante. La «meta» de esta experiencia no puede, en consecuencia, ser concebida como objeto intencional de este yo, sino que es precisamente una liberación de la experiencia de distinciones presupuestas que fijan su movimiento. Un conocimiento sería sólo entonces «absoluto», y eso significa libre de presuposiciones ocultas, cuando recordase las propias distinciones como movimientos cambiantes de una historia experiencial que él no considerara como objeto sino que la continúa: «Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo» (473). Lo que Hegel escribe aquí sobre el movimiento temporal del espíritu se refiere a un saber que se concreta históricamente, y eso significa que su hacerse visible ya no puede ser controlado desde la perspectiva de su «yo», sino que se muestra en la negatividad de su lógica sólo a un recuerdo que continua este movimiento. En la medida en que la representación especulativa se libera del ángulo visual de un yo presupuesto cuyas distinciones organizan su deve-

24 Anadido del autor.

25 Esta frase ha sido ligeramente modificada por el traductor para facilitar su comprensión de acuerdo con su propio criterio.

nir, gana una autonomía creadora en la que el «yo» y el «nosotros» están incluidos por igual. Su acabamiento en «sistema» no sería entonces una conclusión autorreferencial sino aquel «devenir visible» que Hegel denomina «espíritu», la individualización de un yo que se abre a un nosotros. Sólo en el tiempo puede Hegel reivindicar aquello que nos extraña en los textos filosóficos y que en las obras de arte aparece como completamente plausible: la representación no contiene lo que no es concebido y, a la vez, lo que es concebido como concebido y representado en su perspectividad (44). Posiblemente, el prejuicio de nuestra propia «conciencia natural», sobre la que debiéramos volvernos de forma crítica ante esta pretensión, es una distinción demasiado sencilla entre arte y filosofía.

Así entendida, la representación de un «saber absoluto» no diría de ninguna manera todo lo que hay que decir, pero hubiese mostrado todo lo que organiza el proceso de su decir.

Sería demasiado exigir a una interpretación del «Prólogo» que discutiera el problema de en qué medida no resonaría también en el concepto de Hegel de la «apropiación» recordadora aquel otro sentido de la apropiación «íntegra» de un contenido objetivo. El sistema conceptual hegeliano no está completamente libre de esta tendencia: allí donde se opera con el par conceptual «forma y contenido», el pensamiento filosófico siempre sucumbe de hecho a la tentación de la posición del observador en el devenir «de la cosa» y mantenerse frente a ella. Pero lo que todavía puede proponer la imagen hegeliana del crecimiento orgánico ya no es posible en el devenir temporal y, sobre todo, a la vista de la muerte. El concepto, del que Hegel dice al final de la *Fenomenología* que cancela el tiempo, lo cancela como «intuición vacía» del devenir continuado, pero evoca otra dimensión del tiempo, cuyo devenir ya no se somete tampoco al concepto hegeliano de «historia del mundo».

De ninguna manera, no obstante, la lógica especulativa se dejaría reducir al esquema forma-contenido: este esquema no está a la altura del automovimiento que despliega la *Fenomenología del Espíritu*; y este automovimiento no termina con el volver-en-sí de un «saber absoluto», sino con la reflexión que introduce en su autorrelación una nueva inmediatez y que debe abrirse a un nuevo devenir (29). Con la pretensión de un saber absoluto, liberado del ángulo de visión de un yo presupuesto, no se hubiese aspirado entonces a nada más, pero tampoco a nada menos, que a una condición básica de cada proceso creativo de pensamiento y escritura. ¿No consiste finalmente su meta en convertirse en creador de las experiencias que se manifiestan en nosotros para ganar justamente nuestras opacas presuposiciones y nuestras rupturas, consecuencias y futuribles continuaciones?

LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

Walter Jaeschke

Traducción de Ana Carrasco Conde

1. SISTEMA E INTRODUCCIÓN

1) Es sabido que sobre el introducir [*das Einleiten*] Hegel se expresó en repetidas ocasiones y siempre de un modo bastante poco respetuoso, al no tratarse tanto del movimiento propiamente requerido por el pensamiento que se despliega a sí mismo, sino que más bien constituiría una forma literaria externa, histórica, razonadora y anticipadora. Así y todo, el filósofo escribió un gran número de textos introductorios que guardan relación entre sí, en especial en su *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y, de forma semejante, también en la *Fenomenología del Espíritu*. Como conjunto (como primera parte del sistema), ésta, la *Fenomenología*, constituirá para él una «introducción» de éste; una figura que aunque aparentemente paradójica, no es atípica en los esbozos del sistema del Hegel de Jena. Hegel antepuso a esta introducción al sistema (la *Fenomenología*) otra más; o al menos así será especificado, si no en el texto, sí en el índice suplementario. Y también, precediendo a ésta, pondrá Hegel finalmente un «Prólogo» introductorio adicional. Dada su colocación antes del título intermedio, quedará sin duda identificado sobre todo como preámbulo al «sistema de la filosofía» de Hegel, es decir, a un «sistema» del que para entonces tan sólo había elaborado la primera parte: justamente la *Fenomenología*, y que luego no publicó en la forma que tenía esbozada en aquel momento. Ahora bien, en cuanto al con-

tenido, el «Prólogo» quedará ligado en gran medida a la *Fenomenología* y por ello, en lo que se refiere a lo metodológico, no se distingue con la suficiente claridad de la «Introducción», completándola y corrigiéndola al modo de un «Prólogo» al sistema en general.

Al igual que el «Prólogo», la «Introducción» a la *Fenomenología* constituye también la introducción a un libro todavía no escrito. Pero ésta, la Introducción, ha sido escrita no como «Introducción» a una *Fenomenología del Espíritu*, sino a una *Ciencia de la experiencia de la conciencia* —tal y como rezaba el título que precedía originalmente al título principal—. La «Introducción» propiamente dicha es la parte más antigua o, al menos, la primera que se imprimió; en ella no se tiene aún conocimiento de que el título de la obra vaya a ser finalmente *Fenomenología del Espíritu* ni tampoco se sabe todavía demasiado de la obra en sí misma; pero de lo que sí se tiene ya bastante conciencia es de que en ella se recogerá la serie completa de las «Figuras de la conciencia», una serie que llevará hasta el «saber absoluto» con el que dicha serie concluirá.

Puede que esta diversidad de textos introductorios parezca redundante y confusa; y sin embargo, lo que al principio se expone como una enrevesada maraña, constituye al mismo tiempo un «sistema de introducciones», unas introducciones que se diferencian entre sí según su pretensión científica y su función sistemática. Es exclusivamente la opresiva pobreza del lenguaje la que nos obliga a emplear en todo momento la palabra «introducción». Por lo demás, esa diferencia en la función sistemática se refiere no solo a la relación de la «introducción al sistema» —esto es, de la *Fenomenología* en su conjunto— con aquella introducción destinada a presentarse a sí misma, sino que vale de igual modo para la relación de la «Introducción» a la *Fenomenología* con la «Introducción» a las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*). Ésta última, como introducción a una disciplina separada dentro de la conexión del sistema, tiene que recapitular aquellos grados del sistema que preceden de forma inmediata al enfoque de esta disciplina, y lo hace de forma estrictamente sistemática al modo de una especie de abreviatura del proceso que ya ha desplegado en otro lugar. De ahí que esta introducción sea necesaria: porque de la mera publicación de una disciplina parcial no puede anticiparse el sistema completo; muy al contrario, tras la «*Ciencia de la experiencia de la conciencia*» no se alza un «sistema» en cuanto tal al que pueda uno dirigirse cuando lo necesite. Ella es ciencia, sí, pero al modo de una especie de «anticipo de la ciencia» (GW, 9, 448): de ahí que, como tal, deba sólo justificar el punto de partida del sistema mismo.

Sin embargo, la «Introducción» a la *Fenomenología* tampoco puede reivindicar esta pretensión. Si seguimos con esta imagen del «anticipo de la cien-

cia», ella es un «anticipo» que en sí mismo no es aún ni «ciencia» ni tampoco «Ciencia de la experiencia de la conciencia»; es más, tan sólo puede ofrecer al lector una primera aproximación sobre la constitución interna de aquello que en lo sucesivo será denominado «saber natural» o «saber apareciente» y, finalmente, «Ciencia de la experiencia de la conciencia»: un primer vistazo general sobre cómo será procurado el camino destinado a conducir hasta el «saber absoluto» y, a través de éste, hasta el «sistema de la filosofía».

2) La diversidad de estos textos introductorios, sin embargo, no ha de ser entendida en ningún sentido como indicio de la incapacidad de Hegel para encontrar alguna manera adecuada para comenzar, ni tampoco como indicio de una idiosincrática «pasión introductoria» que dormitara en él para eclisionar periódicamente: la propia complejidad del «sistema de introducciones» esbozado por Hegel impide pensar esta idea. El «sistema de introducciones» es más bien consecuencia de la aspiración a la sistematicidad de su filosofía; una aspiración que, al igual que la consecuente necesidad de «Introducciones», Hegel comparte con un gran número de autores de obras características de la filosofía clásica alemana. Por supuesto que esta aspiración a la sistematicidad no constituye el objetivo último y supremo, sino que se sigue justificadamente, cuando no de una rigurosa necesidad, sí de la pretensión de cientificidad de esta filosofía. Desde luego, ser ciencia es una antigua aspiración de la filosofía, pero no de ser meramente una ciencia entre otras, sino de constituir la Ciencia por antonomasia. El racionalismo del siglo XVIII renovó esta aspiración, la cual se hizo exteriormente visible a través del estereotipo *methodo scientifica pertractata* que aparecía en el título de las obras de Christian Wolff. Este giro ya revela que la cientificidad de esta filosofía viene constituida por su método: un «método» ante todo «geométrico», orientado hacia la matemática. Sin embargo, con el final del racionalismo, la filosofía ya no pondrá principalmente el acento en el método –salvando la *Exposición de mi sistema de filosofía* de Schelling–; sobre todo, este método no estará orientado hacia la matemática, aún cuando siga reivindicando una evidencia comparable a la de la ésta. Será su forma sistemática la que garantice inicialmente su cientificidad.

Esta aspiración de la filosofía a explicarse en forma de ciencia y, con ella, en forma de sistema, constituye tras Kant, tanto en el sentido temporal como en el genealógico, un *movens* de la formación progresiva de la filosofía. A la recepción actual le parece que la insistencia de aquel entonces por convertir el saber en un «sistema» resulta en muchos casos un factor ajeno al ímpetu crítico de Kant, e incluso, después del programa atribuido a éste, una recaída en él para poner el concepto conductor «crítica» en el lugar del concepto

conductor «sistema» que tan característico fue de la antigua filosofía metafísica académica. Es justamente Kant el que preestablece el pensamiento sistemático como programa para la generación posterior, dado que expone que lo propio de la razón es «la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio», y que tiene como objetivo una «unidad completa del conocimiento propio del entendimiento» como «un sistema ligado por leyes necesarias», esto es, como la «unidad de los diversos conocimientos bajo una idea» e incluso como «el sistema completo de la razón pura». Y esta «unidad sistemática» generada por la razón elevaría el «conocimiento ordinario a ciencia» (KrV B 673, 860, 735). Así pues, de esta científica pretensión se sigue –incluso ya para Kant– la forma sistemática de la filosofía, dado que si la filosofía no fuera «sistema» entonces tampoco podría ser «ciencia». Pero que ella haya de ser «ciencia» es, ya desde hace mucho –y especialmente desde el Racionalismo de la Edad Moderna temprana–, algo que ha de darse por sentado.

3) Ahora bien, una filosofía que se da a sí misma la forma de un «sistema de la razón» requiere necesariamente de una introducción, o incluso de varias coordinadas entre sí dentro de un ámbito concreto y en función del sistema; requiere de la introducción como justificación o sucedáneo de explicación científica, y requiere también de ella como guía didáctica: sino el paso que debería dar la conciencia natural sería demasiado grande –*sit venia verbo*– para acceder al plano del sistema racional o incluso a las proximidades del «Absoluto». Si para ello se necesitase aún de una prueba, ésta la habría aportado ya Gottlob Ernst Schulze con su parodia del empleo súbito de la filosofía de la identidad de Schelling, bajo el nombre del famoso escéptico Enesidemo: la filosofía racional entendida como «hija celeste» no se deja «bajar a la tierra, así como tampoco las cosas terrenales constituyen escalera alguna con la que poco a poco se pudiera ascender» (PLS 2/1.350). A diferencia de Schelling, Hegel tomó en serio esta velada crítica a una filosofía que se había autoerigido como la velada y profunda hija del cielo: de ahí que Hegel esté de acuerdo con el crítico del sistema de la identidad: si la ciencia de la «conciencia natural» reclama la elevación al nivel que le corresponde, a la inversa, «el individuo tiene el derecho a exigir que la ciencia le alcance la escalera para llegar, cuando menos, a este punto de vista», pues este derecho se funda «sobre su absoluta autonomía, que él sabe que posee en cada figura de su saber», porque es la forma absoluta y tiene la certeza inmediata de sí mismo (GW 9.23).

4) Hegel le atribuirá así pues a una «Ciencia de la experiencia de la conciencia» la percepción de esta doble función introductoria (como justificación científica del sistema y como su guía didáctica), una Ciencia que, en el

momento de redacción de la «Introducción», está todavía sin duda alguna *in statu nascendi*, y que –para ser exactos– no llegará nunca a nacer. Esta sorprendente solución del problema de la introducción al sistema imprime un determinado carácter a la forma de la «introducción» en esta introducción. Esto es lo que me gustaría mostrar a lo largo de los tres siguientes apartados: «El ocaso de la crítica del conocimiento», «Dialéctica del saber fenoménico» y «Ciencia de la experiencia de la conciencia».

2. EL OCASO DE LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

1) La aspiración a la sistematicidad de la filosofía clásica alemana y, especialmente, de la filosofía hegeliana, requiere de una introducción como complemento. Sin embargo, para Hegel esta misma aspiración a la sistematicidad excluye la opción, evidente y «naturalmente» aparente, de llevar a cabo la «ciencia de la experiencia de la conciencia» en la forma de un «entendimiento sobre el conocer», lo cual es sorprendente puesto que la percepción de la función introductoria a través de una «ciencia de la experiencia de la conciencia» parece ir más al encuentro de una crítica del conocimiento que de una introducción a través de la lógica, como en los primeros esbozos del sistema en Jena. También se ha alegado justificadamente que la amplia polémica contra una crítica del conocimiento precursora con la que Hegel comienza su «Introducción» no podría ser entendida como un enfrentamiento ni con esta misma forma en general ni, especialmente, con la forma kantiana¹: Hegel no apunta tanto hacia una detallada crítica cuanto a un descrédito general que, sin embargo, y aun siendo atípica, continúa constituyendo una forma de crítica del conocimiento que pone en su sitio a aquello que es criticado.

2) La objeción del comienzo contra la crítica del conocimiento constituye el núcleo del primero de sus argumentos: ésta [la crítica del conocimiento] «presupone no sólo algo, sino varias cosas, como verdad, apoyando en ellas sus reparos y consecuencias, y son esas varias cosas las que primero habría que examinar si son verdad o no». Y bajo este supuesto, Hegel mencionará, por un lado, a las «representaciones del conocer como un instrumento y como un *medium*» [«*Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium*»] y, por otro, a la representación de «que lo absoluto está *a un lado*, y el conocer *al otro lado* para sí, y separado de lo absoluto, pero siendo algo real» (GW 9.54).

1 Cf. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels, Differenzschrift' und ,Phänomenologie des Geistes'*. Suhrkamp. Frankfurt/M., 2000, p. 74.

Aun cuando uno esté de acuerdo con el peculiar contenido de este reproche, debería ser indiscutible que toda crítica del conocimiento debe hacer y obligar a hacer semejantes consideraciones previas. Esto funciona también y particularmente para la estética trascendental de Kant y para el comienzo de la lógica trascendental, que aquí Hegel muestra especialmente. La dualidad entre sensibilidad [*Sinnlichkeit*] y entendimiento [*Verstand*], entre concepto [*Begriff*] e intuición [*Anschauung*], puede de este modo tan sólo recogerse, y no derivarse sistemáticamente, lo cual no requería ciertamente de ninguna aclaración. No se trata tampoco de ningún problema especial de la filosofía kantiana; uno puede recurrir de igual forma a otros planteamientos filosóficos que dan un amplio espacio para la crítica del conocimiento, como por ejemplo el *Ensayo sobre el entendimiento humano* [Essay concerning human understanding] de Locke. De un modo completamente opuesto a como sucedía en aquellos juegos previos, aquí los elementos más sencillos e indiscutibles son mostrados tal y como aparecen, así como la manera en la que estos se entrelazan hasta ir paulatinamente constituyendo el conocimiento, ya sea mediante la elaboración categorial del contenido de la intuición ya sea mediante la acción conjunta de «sensación» y «reflexión» y la formación de «ideas». Siempre serán presupuestas tácitamente o premisas idealistas o realistas o también supuestas representaciones naturales, como si se entendieran por sí mismas y no necesitaran de explicaciones ulteriores. Pero, además, el propio fundamento [*Fundament*] sobre el que debe sustentarse la construcción de la filosofía no resulta para nada más firme que otras partes de esta misma construcción.

En lo que se refiere al argumento de Hegel, detrás de esta crítica por estar sometido en demasía a los presupuestos y a la sistemática insuficiencia de los planteamientos epistemológicos, se encuentra todavía otra objeción que expresamente no queda tratada en la «Introducción»: en el fondo la desconfianza de Hegel no se refiere tan sólo a una crítica del conocimiento que, con la pretensión de un proceder sumamente meticuloso, no quiere otra cosa que poner como fundamento aparentemente más fiable sus «casuales y arbitrarias representaciones», sino que su desconfianza se refiere sobre todo a una teoría del conocimiento. Hegel nunca más tratará posteriormente de alcanzar sus resultados en el marco de su sistema. La filosofía del espíritu subjetivo, por ejemplo, desarrolla las formas de éste en conexión entre sí pero nunca tratará ni de volver al ámbito preconsciente ni de dar información sobre los procesos de la constitución del objeto que allí estaban en marcha. Hegel tampoco pretenderá reconstruir las acciones de la inteligencia constitutivas del Yo, y que, por tanto, preceden necesariamente a la conciencia. Por eso aprobará también la «Historia de la autoconciencia» en sus dos variantes tras-

centadales-idealistas. Ahora bien, todas estas aproximaciones —aún cuando debían tener por tema la constitución de la «experiencia»— no bastan para conformar una verdadera «ciencia de la experiencia de la conciencia» y ésta, la «ciencia de la experiencia de la conciencia», depende precisamente de ella, la experiencia.

3. DIALÉCTICA DEL SABER FENOMÉNICO

1) De la polémica contra la reivindicación por la cual se ha de construir el saber filosófico sobre un fundamento sostenido a través de una crítica del conocimiento, Hegel pasará a una caracterización general de la «conciencia natural», que anteriormente era encarnada por esta «representación natural» del primado sistemático de la crítica del conocimiento. Ahora bien, el «saber natural» o «el saber que aparece» queda despreciado como un falso saber o un «conocimiento no verdadero». Sin embargo, lo que inicialmente Hegel no señala de esta «falsedad del saber aparente» es dónde puede ser encontrada: tan sólo dirá que el «saber que aparece» [*erscheinende Wissen*] se haya en oposición a la ciencia [*Wissenschaft*]; nada dirá acerca de en lo que esta oposición consista. Sin embargo su crítica precedente, según la cual el comienzo de la ciencia ha de darse con la crítica del conocimiento, no bastará para despreciar en su conjunto el «saber que aparece» como un falso saber. De forma muy global Hegel lo caracterizará como un saber que usa de «palabras», que «presuponen un significado, que hay que alcanzar como lo primero que importa»; tal supuesto saber se mueve necesariamente «en representaciones y modos de hablar superfluos». Se habla de este modo de la verdad, del absoluto, del conocimiento, de lo subjetivo y de lo objetivo, y todo ello sin que por tal motivo sean asociados a un sentido determinado legitimado por la «ciencia». Su «concepto» [*Begriff*] no se corresponde por lo tanto con el «objeto» [*Gegenstand*] y se tratará, de este modo, sólo de la «aparición vacía del saber» y no del «saber real», aunque «se tenga por saber real». Ahora bien ¿cómo se llega al saber verdadero y real desde este saber que aparece, desde este falso saber no real? ¿Qué es lo que desencadena la dinámica que supera la mera concomitancia y confrontación de «saber que aparece» [*erscheinendem Wissen*] y «ciencia» [*Wissenschaft*], y que lleva a la «conciencia natural» al camino hacia la ciencia? En un principio el propio Hegel reúne una serie de dificultades que prohíben a la «ciencia» instruir *ex cathedra* a la «ciencia que aparece» sobre su ignorancia y su falsedad. La «aparición vacía» del saber natural desaparece inmediatamente cuando «la

ciencia entra en escena»; pero en su entrar en escena, la ciencia misma sería una «aparición» [*Erscheinung*] y aún no se habría dado en su forma verdadera. Asimismo ella [la ciencia] debería liberarse de la apariencia [*Schein*] de lo falso mientras se dirige contra ella, pero no llevada por la mera insistencia de su superioridad, pues una débil aseveración, según la cual se afirmaría que se está en posesión de la verdad, se transformaría en su opuesta y, de esta manera, en un bloqueo recíproco. Una llamada al «presentimiento de algo mejor» en el «saber que aparece», en sí mismo, tampoco prometería este efecto porque, de este modo, éste [saber] quedaría confirmado. La «conciencia natural» será pues para sí, como Hegel recalcará en el prólogo más adelante, una justificación...y ¿por qué habría entonces de dejarse instruir sobre su insuficiencia desde otra instancia? Así las cosas, en un principio no hay a la vista ninguna salida a este mutuo bloqueo, como mucho esperanza, pero el hecho de que la conciencia natural sí se haga desde sí misma en el camino hacia la ciencia, en principio no dice mucho a favor de la esperanza. Bien es verdad que Hegel resuelve este problema con la frase lapidaria: «Por esta razón debemos abordar aquí la exposición del saber que aparece [*erscheinenden Wissens*]» y de esta exposición dirá que «puede ser tomada como el camino de la conciencia natural que pugna por llevar al saber verdadero». Con este objeto se introduce la metáfora del camino, pero ¿qué es lo que no sólo pone en marcha la «exposición» científica sino que además necesita en este mismo camino de la «conciencia natural», en un camino además que Hegel caracterizará como un camino de desesperación, como [un camino] de la «intelección consciente de la no-verdad del saber que aparece», esto es, como autoconocimiento de la no-verdad de la conciencia que aparece?

2) Esta (decisiva) cuestión en principio no será respondida por Hegel y no será planteada ni una sola vez. En lugar de esto, Hegel, anticipándose, caracterizará al mencionado camino de la conciencia natural, y lo hará de un modo absolutamente ambivalente: él constituiría, en unidad inseparable, el camino de desesperación de la conciencia natural y a la vez el camino de su formación hacia la ciencia. La palabra fuerte, «desesperación», acentúa el contraste que ésta tiene frente a la temporalidad de la duda, frente a una «sacudida de esta o aquella presunta verdad, a lo que sigue el debido volver a desvanecerse de la duda y el retorno a dicha verdad, de modo que, al cabo, la Cosa sea tomada igual que antes». No obstante también la duda cartesiana, que proviene de un severo «celo por la verdad y por la ciencia», utilizada de forma metódica, así como la firme resolución de, en la ciencia, no someterse a la autoridad del pensamiento de otros «y seguir solamente las propias convicciones», no constituiría todavía el «escepticismo que se va dando cumplimiento» (GW 9: 56). A pesar de este

dramático giro y a pesar del discurso de la «desesperación» de la conciencia natural, no está todavía claro sin embargo por qué, en sí misma, esta conciencia como tal habría de dudar y hasta desesperarse en lugar de, más bien, sumirse en un sentimiento placentero o en la terca aseveración de su verdad superior no sólo frente la ciencia sino también frente al escepticismo. Y en un primer momento no es comprensible *a fortiori* por qué el «camino hacia abajo», hacia la desesperación, habría de ser —de forma totalmente heraclítica— al mismo tiempo el «camino hacia arriba», esto es, hacia la ciencia.

3) La dinámica interna de la conciencia natural se muestra sólo hacia el final de la «Introducción», en el lugar donde Hegel comienza a hablar del «Método de ejecución» de la *Fenomenología*. Aquí se anticipará la dialéctica de la «conciencia natural» que determinará el razonamiento de la *Fenomenología* en su conjunto, aún cuando ésta, en su desarrollo posterior, rara vez se deja asir en la forma modélica que Hegel ofrece en la Introducción. «Conciencia natural»: éste es un término que parece ser problemático. Algunos contenidos altamente complejos no están adscritos ya a una supuesta «conciencia natural»: «eticidad natural», «religión natural» o incluso «teología natural». Sin embargo, la Introducción de Hegel de la «conciencia natural» no plantea ningún problema serio, pues esta «conciencia natural» sencillamente no es más que la «conciencia sin más» de la que cualquiera tiene noticia, porque cualquiera dispone de ella. Asimismo, Hegel la caracterizará solamente mediante una determinación: la de la distinción de objeto [*Gegenstandes*] y concepto [*Begriff*] o del saber de este objeto... y ¿quién querría seriamente negar que se trata de una distinción fundamental que cada conciencia lleva a cabo inevitablemente y sin la cual no puede pensarse conciencia alguna? Y resulta sencillamente también innegable que la conciencia busca en parte formar el concepto según el objeto y, en parte, formar el objeto según el concepto. El concepto ya no es otra cosa que el concepto del objeto, y el objeto no es otra cosa que el objeto del concepto. La conciencia siempre es tanto conciencia de su objeto como conciencia de su saber del objeto, conciencia del objeto y conciencia de sí. Pero ambas se distinguen por igual: si no el «examen» y la «comparación» que la conciencia, sin ayuda ni criterio externo, realiza en sí misma, constituiría una farsa: en el saber se encuentra el objeto para la conciencia, pero este [objeto] es conocido como lo que es no sólo para la conciencia sino también en sí mismo, en su verdad. La conciencia distingue por tanto su saber de la verdad; pero su saber no sería un saber efectivo si se distinguiera de la verdad, y por eso la conciencia debe igualar su saber a la verdad. Sin embargo, así se muestra que la verdad es también sólo una verdad sabida, y por tanto ella misma cae dentro del saber, de forma que concepto y objeto, los dos, caen dentro del saber. El

objeto puede siempre ser sólo un objeto sabido, de modo que el querer hacer válido su ser-en-sí [*Ansichsein*] frente al saber del objeto es en vano. El legado filosófico-trascendental del pensamiento de Hegel no se muestra en ninguna parte de forma tan llamativa como en este razonamiento: eso sí, con la ya adelantada modificación llevada a cabo por Fichte. La distinción kantiana entre los fenómenos [*Erscheinungen*] y las cosas [*Dingen*], tal y como éstas son en sí, será introducida en el saber mismo y de ese modo será disuelta –para nosotros– como no-verdadera. Contra esto se podría objetar sin duda que Kant habla en algún momento de un ser-en-sí [*Ansichsein*] de las cosas que se sustrae de una tal inclusión en el saber, pero entonces queda en todo caso el dato de que nada podemos saber de este ser-en-sí [*Ansichsein*], y sin embargo esto no resulta especialmente esclarecedor. Más interesante es sin embargo el desplazamiento (hegeliano) en la conciencia de la diferencia [*Differenz*] entre el En-sí [*Ansich*] y el Para-nosotros [*Füruns*]: su observación de que la conciencia, sin arbitrariedad y sin destacar este hecho especialmente, distingue una parte del En-sí del objeto –como verdad– y una parte de su Para-nosotros –como saber–, y así se encamina en un «movimiento dialéctico» de igualación [*Ausgleich*] entre saber y la verdad, que queda sin embargo inevitablemente cautivado en el círculo del saber (en tanto en cuanto tal movimiento quiere superar el saber hacia la verdad). En la concepción de Kant habría que decir que, en su conjunto, esta dialéctica –hegeliana– del En-sí [*An-sich*] y del Para-ello [*Für-es*] caería del lado del fenómeno [*Erscheinung*]: esto bien pudo haber contribuido significativamente al hecho de que Hegel denominara en su concepción a la «conciencia natural» [*natürliche Bewußtseyrn*] como «conciencia que aparece» [*erscheinendes Bewußtseyns*].

4.) En primer lugar, Hegel solo puede hacer plausible la dinámica interna anteriormente subordinada de la conciencia natural, al trasladar a la conciencia misma la diferencia [*Differenz*] entre concepto y objeto, entre el Ser-en-sí [*Ansichsein*] y el Ser-para-ella [*Für-es-sein*]. Sin la fuerza impulsora que parte de esta dinámica no podría entenderse por qué la conciencia natural no se queda tranquila en sus convicciones íntimas, sino que se abandona a un «camino de la desesperación». Y del mismo modo, sólo a partir de esta dialéctica puede quedar claro por qué este camino es a la vez un camino «hacia el saber verdadero» y una «historia exhaustiva de la cultura como *formación* [*Bildung*] de la conciencia misma hasta llegar a la ciencia». La «experiencia» [*Erfahrung*] que adquiere conciencia es ambivalente: la conciencia hace experiencia de [*erfährt*] que lo que tenía por lo verdadero en realidad no lo era; y con ello, sin embargo, hace experiencia de que algo distinto constituye lo verdadero puesto que el lugar de lo verdadero no puede permanecer inoccupa-

do: sino la conciencia tampoco podría adquirir experiencia alguna. El pensamiento con el que Hegel arremete contra el escepticismo, según el cual la negación tendría a la vez un resultado positivo (su pensamiento de la «negación determinada»), se puede comprender aún más fácilmente en este contexto que, por ejemplo, en la *Ciencia de la Lógica*. La conciencia a la que le desaparece su verdad no puede quedarse sin verdad: esto constituye una necesidad estructural. De ella, además, no puede sustraerse por sí misma una conciencia que rinda homenaje a un escepticismo dogmático y forzado, puesto que una conciencia sin verdad sería una conciencia sin objeto y por ello más bien no sería conciencia alguna.

4. CIENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

1) La intelección en esta estructura de la experiencia, en la sustitución del objeto de la conciencia en el caso de una corrección del saber de este objeto, constituye para Hegel la llave con la que se abre la conexión de las figuras de la conciencia. Nuevamente: en este concepto de la experiencia no se trata de la reconstrucción de las condiciones para su efectuar, esto es, para la descripción de la concomitancia de, por ejemplo, un racional ámbito parcial de la facultad cognoscitiva; ni tampoco se trata de la constitución del ámbito de la experiencia delimitando a éste con otros ámbitos que vayan más allá y lo sobrevuelan por encima; tampoco, finalmente, se trata de reflexiones en la línea seguida por Hume, según las cuales la validez de una conclusión se basa en la experiencia misma. La «experiencia» que Hegel tiene ante los ojos está estrictamente limitada a la relación dialéctica entre el saber y el objeto de la conciencia y a la introducción de un objeto nuevo como consecuencia de esta misma relación. Para Hegel gana así un significado central un aspecto que —tal y como yo lo veo— no será resaltado ni por el empirismo precrítico ni por Kant: en el uso de la palabra «experiencia» resuena un momento de la negación e incluso un momento teleológico. «Pasar por la experiencia de» significa ver que algo se comporta de otro modo al que previamente se había supuesto; en el lenguaje de Hegel significa que otra verdad ha entrado en escena, y no una verdad meramente distinta, sino una más adecuada. Este momento de la negación en Hegel se encuentra en el centro de sus reflexiones, bajo la mitigación de los otros aspectos que pueden y deben tematizarse dentro del ámbito del concepto de experiencia.

2) Asumiendo que Hegel haya mostrado convincentemente que la experiencia tuviera que dar las gracias a semejante dialéctica del saber y del obje-

to de la conciencia, y aceptando que Hegel tuviera incluso no sólo que hacer plausible con este modelo la efectuación de una experiencia individual, sino también, y a la vez, tuviera que poder mostrar —mediante la repetición del modelo— que se puede concebir [*begreifen*] un proceso de transformación de la conciencia, un camino de la experiencia de la conciencia, también quedaría de este modo abierto en principio cómo se llegaría desde este proceso de una continua transformación de la experiencia a una «ciencia de la experiencia de la conciencia». La simple historia de la transformación del objeto de la conciencia ya no sería ninguna «ciencia» y la función del mero «mirar atentamente», que Hegel adscribe en exclusiva a un observador situado más allá del inmanente proceso de la experiencia progresiva, no resultaría apropiada para fundar una «ciencia de la experiencia de la conciencia». Como es sabido, a través del mero mirar atentamente no puede surgir ninguna ciencia. La condición de posibilidad para hacer de la mera historia del cambio del objeto de la conciencia objeto mismo de una ciencia radica en la necesidad con la que se realiza este cambio de objeto; y esta necesidad se aclara a partir de la intelección de que el nuevo objeto no es sencillamente un objeto cualquiera, sino «el *para* [*für*] la conciencia del primer En-sí [*Ansich*]»; o, tal y como Hegel formulará con más detalle: cuando «lo en-sí se convierte en un ser de lo en-sí para la conciencia». Este cambio brusco de lo En-sí [*Ansich*] a lo Para-ella [*Für-es*], este «devenir del En-sí del objeto para la conciencia», se encuentra ya en la idea de la «negación determinada» que ya había sido introducida por Hegel pero que explicará más adelante con mayor detalle. Él denominará a este cambio brusco del En-sí al Para-ella como «una inversión de la conciencia», pero al mismo tiempo indicará que esta inversión no sería para la conciencia que hiciera la experiencia de [algo]: sino que esta inversión más bien se haría a espaldas de la conciencia y sólo saldría a la luz en «nuestra» observación [*Betrachtung*], esto es, en la observación del filósofo; de lo contrario, la conciencia sería ya ella misma la «ciencia».

En este punto, por tanto, a la dialéctica inmanente de la conciencia se suma el añadido del observador [*Betrachter*], «nuestro añadido». Pero no es sólo el observador el que introduce la «necesidad» en el proceso de la conciencia. La necesidad no es algo que sólo pueda captar el observador puesto que no es tan sólo la consecuencia de su conceptualización en el proceso de la conciencia, sino que se encuentra ya en el propio proceso de la conciencia, aún cuando ésta no sea *para* la conciencia. Para subrayar esta ubicación de la necesidad en el proceso de la conciencia —en vez de situarla en la perspectiva del observador— Hegel recurre a la inusual formulación de que, en virtud de esa necesidad, «este camino hasta la ciencia es él mismo ya ciencia», pero no

una ciencia que sencillamente no es para la conciencia, la cual adquiere su experiencia en la sucesión de objetos. Ella [la ciencia] tampoco es sin embargo una ciencia que, en principio, sea conformada por el filósofo, sino una ciencia que se ofrece al filósofo. En este proceso, el filósofo no podría introducir la necesidad en la que se encuentra el presupuesto de la científicidad; sino que su tarea es solamente la de reconocer esta necesidad como immanente al proceso mismo.

3) Se trata de una peculiar —y arriesgada— consecuencia de este modelo de la «experiencia de la conciencia» que en su sentido más pleno no le atribuye a la conciencia la experiencia, sino al filósofo mismo que conceptualiza este proceso. Para la conciencia, cuya experiencia es la que se está haciendo aquí, se trata sólo del cambio de su objeto, de la necesidad con la que este cambio se efectúa y, por consiguiente, de la parte menos importante: la más importante se está realizando «a espaldas de la conciencia». De ahí que verdaderamente la conciencia no haga aquí ésta su experiencia, sino —a las espaldas de la conciencia misma— la misma ciencia. Pues no sólo la exposición científica puede ser plenamente justificada por la experiencia, en tanto en cuanto ésta no sólo tiene ante sí, al igual que la conciencia, un objeto siempre nuevo, sino porque puede comprender tanto el «movimiento y el devenir» de su emergencia [*Entstehung*] como su necesidad. Si se toma el concepto de experiencia en su sentido completo, la «ciencia de la experiencia de la conciencia» devendrá aquí una «ciencia de la experiencia de la ciencia». A la conciencia, que, claro está, es el lugar de la dialéctica del saber y del objeto, del Para-ello [*Für-es*] y del En-sí [*Ansich*], se le oculta el momento más importante de su experiencia, que en cambio sí se le hace manifiesto al filósofo. Esto suena hipertrófico y parece un fraude para la conciencia y, no obstante, dice mucho que una semejante «Ciencia de la experiencia de la conciencia» no sea la cosa [*Sache*] misma de la conciencia, la cual haga esta experiencia. Esto es válido no sólo para una «ciencia» sino también para una simple historia de la conciencia.

4) Con su insistencia en la consciente necesidad interior de la génesis del nuevo objeto, Hegel entraría en una intensa y adicional condición para el funcionamiento de su ya altamente completo modelo de la experiencia de la conciencia. Además, es preciso mencionar todavía una condición más: la condición para la cual el «camino de la experiencia de la conciencia» ha de contener en sí el «conjunto completo» de las figuras de la conciencia. Ninguna figura ha de quedar fuera de ese camino. Sin embargo, Hegel deja esta condición en la sombra y, aunque la menciona, no dice cómo llevarla a cabo. Las dos suposiciones, la de que la meta de este proceso estaría ligada necesariamente al camino de la conciencia y la de que dicho proceso [*Fortgang*] se

llevaría a cabo con necesidad, no excluirían ya el hecho de que las filiaciones, si bien obedecen a una necesidad, no conducen sin embargo a la meta.

5) No obstante, lo más importante de esta sucinta indicación acerca del criterio de la completitud es la cuestión de si el modelo de Hegel es sólido como tal. Sin ninguna duda, esta cuestión no puede decidirse a través de un enfático giro al final de una conferencia. Ahora bien, en el intento de responderla deberían indicarse al menos dos niveles diferentes: el nivel de la historia de una conciencia individual y el nivel de una historia universal de la conciencia, aún cuando estos dos niveles se unan entre sí conscientemente y constituyan algo específico de la *Fenomenología*.

Tras la Introducción—considerada en primer lugar como texto impreso—se extenderá este «camino de la experiencia» que la conciencia debe recorrer hasta llegar al «saber absoluto». Hegel acentuará aquí también que «todo el sistema» de la conciencia o «todo el reino de la verdad del espíritu» estarán incluidos en el camino de la experiencia de la conciencia, que los «momentos» de la «verdad del espíritu» se presentan no sólo como «abstractos y puros momentos» sino como «figuras de la conciencia», y que como tales han de ser explicados. Aunque estos giros permanecen aquí como pálidas y anticipadas hipótesis, también justifican que para Hegel «la historia exhaustiva de la *cultura como formación* de la conciencia misma hasta llegar a la ciencia» sea el tema a debatir.

Así y todo, me parece que el modelo de experiencia de la conciencia, que Hegel presenta al comienzo de su obra, puede encontrarse en el resto de partes que inmediatamente siguen a ésta. Pero a pesar de esta ingeniosa conexión con la que Hegel entrelaza las distintas partes de la obra, a saber: la experiencia que permite a la conciencia avanzar desde la «certeza sensorial» [*sinnlichen Gewiſtheit*] a la «percepción» [*Wahrnehmung*], así como de ésta a la «fuerza y el entendimiento» [*Kraft und Verstand*], esta conexión—digo—es básicamente distinta de la de otros procesos de la historia universal de la conciencia que han de ser considerados dentro del marco de una *Fenomenología del Espíritu*. Sin duda la conciencia no tiene ninguna otra estructura que la analizada por Hegel en esta historia universal de la conciencia y, a su vez, en esta historia la experiencia que hace la conciencia, por un lado, y que se efectúa a espaldas de la propia conciencia, por otro, no obedece a ninguna otra ley. Pues esta historia no se deja exponer desplegadoamente en su totalidad en el manual de aquella dialéctica situada en el fundamento de la experiencia de la conciencia; y se trata, tal y como se acaba de mencionar, de «todo el sistema» de la conciencia, de «todo el reino de la verdad del espíritu». Al menos aquí debería encontrarse una razón—o más posiblemente: la razón—que explica el hecho de

que Hegel cambiara a posteriori el título de «Ciencia de la experiencia de la conciencia» por «Fenomenología del Espíritu». El despliegue histórico del espíritu en su conjunto no puede ser deducido del autoexamen comparativo de la conciencia y constituye una irrenunciable consideración previa para el acceso al sistema de la filosofía. Con razón se ha dicho hace poco que nunca antes de la *Fenomenología* de Hegel «se habían hecho tan transparentes los fenómenos espirituales en grandes conexiones estructurales»². Ahora bien, tan sólo el concepto de experiencia no puede llevar el peso de la estructuración de una empresa de semejantes dimensiones. Si, más allá de la «experiencia de la conciencia», el «saber que aparece» en su conjunto queda establecido como tema, entonces la génesis y la producción de este saber que aparece debe devenir igualmente «en grandes [...] conexiones estructurales». En lugar de una «Ciencia de la experiencia de la conciencia» debería aparecer una historia de la conciencia como «historia del saber que aparece». Esta historia podría tener completamente la forma de una «ciencia del saber que aparece» —como falsamente se le atribuye una y otra vez: «Fenomenología del Espíritu»— siendo más bien «ciencia de la Fenomenología del Espíritu». En este sentido, con esta ciencia se iniciará la sucesión de la «ciencia de la experiencia de la conciencia» cuando ella misma conforme la condición necesaria para el acceso al sistema de la filosofía. Sin embargo, su riqueza y su dinámica pueden ser captadas —y con dificultad— a partir de la dialéctica del saber y del objeto de la conciencia y, aplicado a esta dialéctica, a partir del instrumento de la «negación determinada»: para esto se necesita de otro modelo del desarrollo del espíritu, pero estas indicaciones que van más allá de la «Introducción» no es tema del que vaya a hablar hoy aquí.

2 Hans Friedrich Fulda, *G.W.F. Hegel*. Munich, 2003, p. 93.

CERTEZA SENSIBLE Y PERCEPCIÓN

Jorge Pérez de Tudela

El lector abre el libro iluminado por un foco, concentra su mirada sobre la portada y, deletreando como suele los sintagmas alemanes, lee:

System
der
Wissenschaft

von
Ge. Wilh. Fr. Hegel,
D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl.
Mineralog. Societät daselbst Assessor und andrer
gelehrten Gesellschaften Mitglied.

Erster Theil,
die
Phänomenologie des Geistes

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,
1807.

El lector, que quizá sea una lectora, sabe muy bien de qué se trata. Es, mu-sita para sí mism@, la *Fenomenología del Espíritu*, «Primera Parte», a lo que se ve, de un «Sistema de la Ciencia» que dio a conocer al público, a principios del siglo diecinueve, un cierto Hegel, profesor de Filosofía en Jena que a su condición de miembro de distintas sociedades eruditas unía también, en particular, la de consejero local para cuestiones de Mineralogía. El lector, que a las veces gusta de hacerse pasar por erudito, no es del todo ajeno a las perplejidades editoriales que acompañan a esta portada. Sabe —o acaso se limite a suponer que sabe— que esta versión del título no es la única de las posibles, y que la misma fecha de 1807 se imprimió sobre ejemplares en los que la obra que ahora tiene entre manos, dotada como comprueba de «Prefacio» y de «Introducción», vino también a denominarse, en página introducida entre el primero y la segunda de aquéllos, bien «I. Ciencia de la FENOMENOLOGÍA del Espíritu», bien «Primera Parte. Ciencia de la EXPERIENCIA de la conciencia», bien, azares de la encuadernación, ambas cosas a la vez (sin que ninguna de estas variaciones, por lo demás, agotase como recuerda los deseos de mutación de un Hegel que, en 1831, moriría sin verla, como quiso, intitularse sin más *Fenomenología del Espíritu*). Pero no son esos pormenores, tan insignificantes como cruciales, los que ahora reclaman su atención. En rigor, algo se le alcanza ya del contenido de este texto, y por tal motivo sus dedos, orillando el «Prefacio» y la «Introducción», se apresuran ya a avanzar hasta el propio inicio sustancial del libro, allí donde el índice —pero sólo el índice— le ha animado ya antes a comenzar por una primera división del discurso: la división que allí se identifica sin más como «(A) Conciencia», pero que esa página buscada habrá sencillamente de presentarle, en indicación romano-universal de capítulo —la más discreta de las posibles—, como «I. La certeza sensible; o el esto y el opinar». Un apartado sumamente breve, ocho páginas en un alemán algo arcaico, a las que el ojo entrenado y voluntarioso de nuestro lector ve seguir de inmediato otras once no menos atractivas, éstas cobijadas bajo el consabido signo «II». El apartado, esta vez, se titula «La percepción; o la cosa y la ilusión». El lector, que como veremos no siempre desdenna poner sus lueubraciones por escrito, toma en este punto una decisión: inclina su cabeza y comienza a leer.

*

Ha pasado cierto tiempo. Nuestro lector, que quizá no sea un@, sino vari@s, ha(n) cumplido su objetivo. Cierra el libro y, recuperando su postura habitual, pasea su mirada por el conocido paisaje de su habitación. Le rodean cosas que

cree conocer muy bien: cosas que, de tan contempladas, apenas despiertan su atención. Siempre las captó, siempre admitió que las captaba como lo que eran. Y no es que hoy, en el remanso de esta tarde invernal, su convicción haya cambiado. Ahí está la ventana, con los visillos ante ella y el fragmento de ciudad que rellena su transparencia; ahí la librería, con su familiar desorden de volúmenes, y ahí también el sillón y el aparato de música, y la pantalla del ordenador en la que, si quisiera, el mundo se haría presente, empaquetado en electrones. Están todas, y con ellas andan también, como es obvio, esas notas y cualidades que las adornan y las definen: todo aquello que, si quisiera, podría decir acerca de ellas: está el color de la tapicería y de los libros, la textura de los visillos y la lisura de las maderas, las formas de cada una y el sabor del lápiz que, distraídamente, aún se encuentra chupando. Es todo un mundo variopinto y plural, éste que ahora contempla. Y él, claro, también continúa estando ahí, rodeado por esas cosas, en apacible composición con ellas. Él, con sus recuerdos e imaginaciones, con sus —raros— momentos de raciocinio y su imbatible sensación de que es cierto cuanto contempla, de que toda esta abigarrada escena es auténtica, real. Como antes de leer. Sólo que... sólo que ahora acaba de leer, y lo leído le fuerza a meditar sobre el significado de este cuadro tan frecuentado y que, de pronto, se ha vuelto tan inquietante; de ese engañoso panorama del que él es tanto parte como espectador... y también, a nada que se empeñe en ello, algo así como un modesto escenógrafo. Nuestro lector (que quizá no pase de ser un programa informático), nuestro lector, digo, tiene su cultura, y aunque acaso no pueda definir con precisión el carácter de su inesperado malestar, sí que cree encontrar ayuda, en cambio, en una referencia libresca que sin saber cómo acaba de irrumpir en su mente. ¿O no fue Suzuki quien de joven le enseñó aquella sentencia Zen que aseguraba que «antes de oír hablar del Zen, las montañas son montañas y los ríos son ríos; cuando se oye hablar del Zen, los ríos ya no son ríos ni las montañas, montañas»? Nuestro meditante no se ha sentado nunca como al parecer se debe, pero la frase navega aún por su memoria. Y además recuerda otra cosa: que la sentencia, tan aparatosa, todavía tiene ocasión de cerrar su bucle, pues el caso es que añade: «Cuando se obtiene la iluminación, las montañas vuelven a ser montañas y los ríos, ríos». Ahora bien, si la cita, truncada o no, le ha venido a las mientes, no es porque, como acaso sugieran sus antecedentes, esté dispuesto a cometer crimen tan notorio como el de proyectar un puente conceptual entre Oriente y Occidente. Es, más bien, porque a la espera de averiguar si también con Hegel podrá alguna vez cerrar la herida que acaba de producirse, sus libros y sus estantes, su ventana y su teclado, se le acaban de convertir, no seguramente en ventana-que-no-es-ventana ni en libro-

que-ya-no-es-libro, sino justamente en libros, en libros y ventanas —que sin embargo, y desde que cerró el suyo, muestran en cuanto tales, y precisamente en cuanto tales, un rostro menos fiable que el que tuvieron anteriormente—. Y es que, como decíamos, todo sigue en apariencia allí, indiferente, intacto. Pero lo cierto es que el lector, que quizá es un animal, y que no renuncia a sus pretensiones ilustradas, desde su pequeña aventura hermenéutica viene experimentando la urgente necesidad de, como Rilke a sus ángeles, preguntar a esas cosas que le rodean: ¿quiénes sois?

Bien es verdad, se repite, que las conoce de antiguo. Tanto, que podría posar en ellas su mirada y, sin molestarse siquiera en articular sus nombres, darlas por capturadas en el modo que les corresponda. Sólo que... sólo que Hegel, el maestro suabo —ese maestro del que Gadamer apunta que, como a todos los suabos, le apasionaba proponer cosas chocantes—, ese maestro ha logrado hoy arruinar la confianza que siempre depositó en la consistencia de tales cosas. De esas y de otras. En realidad, de todas, porque el de Jena (¿o era de Stuttgart?), qué duda cabe, tiene entera razón: este mundo suyo de ahora, este minúsculo y exuberante entorno que presiona sobre sus órganos sensoriales, es sólo un fragmento de realidad, un fragmento cuyos límites podría ampliar sin pausa, indefinidamente, hasta hacerlo coincidir, al límite, con el conjunto entero de los entes. Así que ese ámbito doméstico, en rigor, es solo un recorte de semejante completitud, y cuanto valga para él habrá de valer también para el resto. (Eso sin mencionar el hecho de que en otra cosa, además, tiene razón el de Berlín: en que, a su vez, cada una de las unidades aposentadas en ese extensible espacio parece estar abierta a una indefinida descripción de su riqueza, a un interminable análisis de todos sus aspectos y partes. De modo y manera que también aquí, en sus parciales objetos, asoma ya su rostro la totalidad...) Pero ¿cómo ha llegado a semejante situación? ¿Cómo es eso de que las cosas que le acompañan, y con ellas cualquier otra que se le ocurra, han venido a perder la tranquila estabilidad que antes de reflexionar les concedía? El meditante, en este punto, recuerda lo que, ahora, bien puede decir que esos objetos *eran* para él: cuando las enfrentaba, mudo, seguro, y en realidad inmóvil, esas cosas se le perfilaban como meras presencias, como simples entes inmediatos que invadían su sensibilidad. De cada una, imaginaba, (se) podía(n) decir cosas muy precisas: que esto estaba aquí, y que aquéllo estaba allí: que el libro de P... había sido encuadernado en negro, y que, al tacto, el ratón inalámbrico resultaba frío, curvilíneo, material. Nada decía de ello, ni de tantas otras cosas como, de quererlo, le cabría predicar de tales seres; pero la posibilidad alentaba de continuo. Y él, por su parte —no nos olvidemos nunca de él—, se veía como una máquina de intuir esos dones, esos datos, que

siempre juzgó posible trasladar sin cambio al enunciado. Ahora bien, el lector, que quizá no exista, pero que conforme avanzaba iba tratando de seguir las instrucciones sobre la experiencia, en principio mental, que allí se le invitaba a hacer, ese lector, ahora, tiene —como decíamos— su inicial e ingenua certeza por el estado espiritual más inconsciente y frágil del mundo. Y es que su texto, en el primer capítulo, se ha limitado a pedirle que, en efecto, lleve sin más a la práctica esa omnipresente posibilidad, cuya viabilidad siempre dio por supuesta, de *decir* el mundo, la opulencia del mundo; pero el más elemental intento de realizar esa operación hubo de mostrar no sólo su fracaso sino, además, un resultado estrictamente inverso al esperado.

El desafío había sido harto simple: ¿podrías, lector —había preguntado el texto—, podrías tú, que quizá no pases de ser una «x», expresar ese simple saber tuyo, tan inmediato y prolijo, de forma que, sin distorsión, se manifieste su contenido? Y la respuesta había sido que sí, que podía. Pero la operación, si algo demostró, fue como decimos la vaciedad de lo supuesto. Lo supuesto: que él, el experimentador, constituía por sí mismo una cumbre de lo inmediato. Lo supuesto: que eso—de—ahí, lo experimentado, «esto—que—aquí—y—ahora—se—encuentra—ante—mí», constituía por sí mismo otra cumbre de lo inmediato, un «esto» sensible enfrentado al «éste» que lo aprehende, singular ante singular en el seno de un originario estar—en—relación. Situación estable, espléndida en su autonomía, que sin embargo sólo habría podido perdurar si, por imposible, hubiese logrado mantenerla a salvo de eso que, ahora, el meditante ha aprendido a reconocer como la implacable corrosión efectuada, sobre sus a-críticas suposiciones, por el (paso al) lenguaje, vale decir, por (el paso a) la conciencia. Trata en efecto —así insinuó el discurso— de fijar por ejemplo, sobre papel, qué te ofrece de verdadero el más preciso de los «ahora», este «ahora» de ahora mismo, este ahora que es ahora y no algún otro momento. Observarás lo inútil, lo tantálico del intento. ¿Cómo escribir «ahora es de día» sin que la verdad de esa sentencia, horas más tarde, se transforme inexorablemente en falsedad, en la contraria de la anterior? Una operación, como ves, sorprendentemente fértil, pero en la que nada hay de misterioso: ocurre que la escritura, como acaso olvidaste, es de tal condición que sus medios son universales, sus grafemas repetibles (iterables, sostenía D.), y esa posible escritura tuya permanecerá sobre tu folio no sólo cuando ya haga mucho que se desvaneció su vigencia, sino cuando ya haga mucho que de ti, del autor, no quede más rastro que ése u otros de parecida índole... O trata si quieres —así insistía la escritura— de enunciar con exactitud qué te ofrece de verdadero el más preciso de los «estos», «esto» mismo que se te impone a la sensibilidad y que en rigor puede ser cualquier cosa, cualquier «esto» que también me-

rezca ese nombre, quizá también «eso», y por qué no «aquello»... O trata si quieres –continuaba la voz sin pausa– de delimitar el «aquí», este «aquí» de aquí mismo, este aquí que se presenta aquí y no en algún otro lugar. Observarás lo inútil, lo tantálico del intento. Porque «aquí», qué duda cabe, será por ejemplo un árbol, si es que un árbol es lo que aquí se te aparece. Así que dirás: «Aquí – un árbol». O bien: «Aquí hay un árbol». Pero «aquí» será también una casa si alteras la dirección de tu mirada, y aquí será también cualquier otra entidad que invada tu sensación. Y di, di también, quizá como si estuvieras aprendiendo un idioma, quizá como si estuvieras aprendiendo a hablar: «El folio, este folio de aquí, es blanco». Multiplica si te place los casos, pero juzga si no obtendrás siempre este mismo resultado: aquello inmediato y sensible que se te antojaba individual, irrepetible, absolutamente singular, desde el momento en que intentes decirlo, desde el mismo momento en que te sometas al muy natural proceso de expresar su esencia, te mostrará que, en realidad, no sólo tiene la naturaleza de cuanto vive de *negar* esa y cualquier otra singularidad; sino que, por lo mismo, es indiferentemente capaz de ser uno u otro de esos singulares llamados a la desaparición. Dicho en otros términos: que tiene la naturaleza de esa simplicidad-mediada-por-la-negación que el texto, con indudable solemnidad, denominaba con un término exactamente opuesto al esperado, esto es, «lo universal».

El lector, que quizá es sólo un estado de la materia, recuerda todavía –pero ¿cuándo fue aquello?– el choque que sufrió la primera vez que se enfrentó a esa dialéctica: fue como una grieta incurable que se hubiese abierto en su edificio. Y sabía, desde luego sabía que lo que leía no era en realidad sino la enésima proclamación de un artículo de fe, el primero para cierta filosofía (si es que no para la filosofía misma): la posición que, siglos antes, había mantenido ya el de Estagira –lo anotaba Hyppolite– cuando advirtió con contundencia aquello de que «si alguien te definiera, diría que eres un animal enjuto, o blanco, o cualquier otra cosa que se da también en otro» (*Metafísica*, Z, 15, 1040a). Cierto; pero ¿no presentaba Hegel sus experiencias con especial dramatismo? Había un choque. Y resultaba extraño: el propio texto pareció anticipar ese choque, así como el tipo de solución que se apresuraría a ensayar. Como si pudiese prever lo que él probaría. Como si supiera de antemano que, una vez hubiese tenido que aceptar, en el objeto, la disolución de la singularidad en la universalidad de las expresiones, trataría de refugiarse en el otro polo de la relación original, esto es, en él mismo, pretendiendo re-encontrar ahí aquella antigua seguridad amenazada. Una operación –pronto pudo comprobarlo– tan desesperada como la anterior; porque era harto obvio –sí, se podía anticipar– que tampoco él, tan sensible a sí mismo, tan presente siempre a sí

mismo, se lograría decir de otra forma que con el uso de un pronombre. «yo», cuya propia universalidad, cuya propia aplicabilidad a cualquier otro centro de conciencia capaz de decir, a su vez, «yo», apenas era necesario detenerse a resaltar. Como el «esto», como el «aquí», como el «ahora» cuando ingresan en el plano de la expresión, el «yo» que se dice no sólo no es, ni por asomo, ese ápice de la singularidad que el lector siempre dio por supuesto, sino —de nuevo— algo simple-en-su-mediación, algo que, universal, no es ninguno de los «yo», y hasta vive de negarlos, de aniquilarlos —pudiendo ser, con la mayor de las indiferencias, cualquiera de ellos, y en realidad todos ellos. Así que la maniobra fracasó. Y el texto profetizó ese fracaso. Como también profetizó el fracaso del último y ya definitivo intento de solución, aquella otra vía que exploró más tarde, cuando, renunciando a firmar una paz por separado (primero con los entes, después con su propio yo), se preguntó si no sería preferible probar a salvarlos juntos, acudir al procedimiento de mantener intacta, como de primeras se nos presenta, la relación inicial, la forma inmediata de(l) saber. El lector, que quizá es sólo el Espíritu recordando sus orígenes, la primera figura adoptada por aquél, deambuló con interés por ese camino. Aún se ve a sí mismo, en el espejo de sus recuerdos, esforzándose por conservar intacta, ajena a todo interrogatorio, a toda solicitud, una relación inmutable entre un sujeto y un objeto, esta relación de *ahora* que enfrenta a un yo, este yo irremplazable (en cuya piel, por tanto, sería imprescindible meterse, y cuyo punto de vista, por tanto, tendría que asumir), con, por ejemplo, un *ahora*, este *ahora* que también tendría que negarse, en todo caso, a abandonar. Prometedora como parecía, también esta estrategia se reveló impotente. Y es que, ciertamente, ni siquiera una situación como ésa, ni siquiera una disposición como ésa a aferrarse impávido a lo sensible, podrá negarse a reconocer que en ella ha de producirse siempre, como relación de saber que es, el mostrarse de algo que, en cuanto tal, puede —o mejor: debe— ser indicado. Ahora bien, ¿cómo realizar ese puro indicar este «ahora», si toda indicación que pretenda mostrar «este-ahora-que-es» jamás podrá mostrar otra cosa, en realidad, que el haber-sido de ése y de cualquier otro ahora, de modo que, de nuevo, al final sólo podrá aceptarse como indicado el «ahora» universal, el «ahora» de los «ahoras» que, por lo mismo, sólo vive de la negación de todos ellos? ¿No era la verdad del esfuerzo orientado a indicar el presente que, en semejante indicación, lo único que en rigor se indica es... el pasado? Pero esta segunda verdad («el ahora ha sido»), que supera desde el interior a la primera («el ahora es»), esta segunda verdad —seguía diciendo el texto— poco puede tener de definitiva, pues lo «sido» de un ahora, bien mirado, nunca puede ser otra cosa que su propio no-ser; mas siendo cosa averiguada, al menos desde aquella antigua entrevista entre la dio-

sa y Parménides, que el no-ser no es, no quedaba más salida que concederle el ser a la negación de todo «haber sido»: vale decir, otra vez al ahora; sólo que, ahora, no al ahora transitorio, efímero, puntual, de lo que pasa, sino al «Ahora» universal, al «Ahora-que-no-pasa» en el que, sin embargo, se conserva como negada, como superada, la negación de cualquier «ahora», la superación de cualquier presencia o paso. La indicación, y lo indicado por la indicación, emergían pues de ese proceso juntos, como experiencia, movimiento e historia: la historia del empeño por atenerse a un único «aquí» que, en la medida en que condujo, a través de tantos otros «aquí», a la calma relativa del «aquí» universal, venía al fin a confundirse con la propia certeza sensible; con el despliegue de la dialéctica que anidaba en su interior.

Es un paraje de sus recuerdos donde el lector, que quizá es un proyecto vital, a veces gusta de detenerse. Porque fue allí donde no sólo la navegación alcanzó a tocar su primer puerto, sino donde los resultados, digamos vitales, de la dialéctica hicieron su primera aparición. Y es que la conclusión alcanzada parecía tan irrefutable como inquietante: el sueño de poder expresar la incomparable individualidad de lo sensible se había, como tantas veces le sucede a lo sólido, desvanecido en el aire. Nada que se presentase como «esto, ahora, aquí» podría satisfacer nunca las pretensiones de conocimiento presupuestas en la sensibilidad. Nada que se presentase como «esto, ahora, aquí» podría alcanzar nunca otra expresión que aquella que lo exhibiese como universal. ¿Qué eran, pues, a la luz del lenguaje, las cosas? ¿Qué era, pues, a la luz de la expresión, el yo? Con despiadada lucidez, y con algo quizá también de rudeza, el texto suministraba una respuesta poco o nada consoladora: eran lo que sobre ellas enseñaron no sólo los Misterios de Eleusis sino también los animales cuando, con su *εποπτεία* los unos, y con su conducta los otros, enseñaron y enseñan lo fungible, lo aniquilable, lo sustituible e insustancial... en suma, lo incurablemente *nulo* de tan rotundas realidades sensibles. No en el sentido, desde luego, de que esta ruina de la singularidad condujese indefectiblemente a algo así como un desierto eckhartiano, poblado de silencio y de vacíos; sino que, si lo singular se anulaba, era más bien para que brillase esa verdad sobre su esencia que el lenguaje había sacado a la luz: su condición de universal, de simplicidad-y-mediación. Al final de este primer capítulo, bien lo recordaba nuestro lector, el texto volvía a repetir, como si de un mantra se tratase, aquel primer botín obtenido en el combate de la dialéctica: intenta decir esto que ahora está aquí ante ti, y pronto comprobarás que ni eso es tal «esto» (porque sólo podrás referirte, en rigor, a todo aquello que merezca el «esto») ni «aquí» ni «ahora» son tales, porque sólo podrás referirte, en rigor, a auténticas multitudes, conjuntos de otros

muchos «aquí» y otros muchos «ahora» que, como las horas en el día y los minutos en las horas y los segundos en los minutos, se encuentran contenidos, juntos, en la simplicidad de esas unidades. O bien (por si aún fuese posible clarificar algo más la situación): abandona tu pretensión de decir lo singular, lo inmediato, lo puntual. Pues el punto se ha transformado en universal, y «universal», aquí, quiere decir ante todo «multiplicidad»: la multiplicidad (¿recuerdas?) de los diversos «no-esto», «no-aquí», «no-ahora», «no-yo», que en modo alguno, desde ahora, es posible ignorar —pues lo universal es, pero su ser consiste en no ser lo que son aquéllos—. Primera estación.

Primera, pero claro estaba que no última. Antes bien, el texto, al alcanzar esa meseta, se volvía curiosamente formal: había defendido la comparativa superioridad del lenguaje en punto a la verdad («*Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere*») y no era precisamente ése el momento de renunciar a sus convicciones. Al revés: por mediación del lenguaje, la conciencia obtenía la verdad de lo sensible, lo universal. Cuando el lenguaje hacía su irrupción, por ende, la conciencia se veía en disposición, todo lo melancólica que se quisiera, pero disposición al fin y al cabo, de captar la verdad de lo sensible. Ahora bien, «captar la verdad», ¿no sería en alemán «*wahr-nehmen*»? Por supuesto, y la conciencia lingüística del de Nuremberg (¿o era de Heidelberg?) venía a sacar de ahí otra conclusión, para él —y para el lector— preciosa: esta conciencia que al esgrimir el λόγος pierde lo puntual ya no es conciencia que intuya o sienta sino conciencia perceptora, conciencia cuyo correspondiente modo de conocimiento habrá de ser, naturalmente, lo que los alemanes llaman «*Wahrnehmung*», y que en castellano suele traducirse por «percepción». Ella, que se suponía sensible y singular, pasa a convertirse en perceptora y universal; y lo percibido, que también se suponía sensible y singular, pasa a convertirse en referente universal. Un referente —el lector se lo repite sin descanso— cuya riqueza, ahora sí, es inmensa. Porque en realidad no es otra que aquella misma plenitud que la certeza suponía, pero que sólo pudo mostrarse en sede de percepción. En efecto: ¿Qué puedo decir? Puedo decir, por ejemplo (y el lector, que quizá también tuvo aficiones de mineralogista, sonreía al recordar el pasaje archicitado): «He aquí un cristal de sal». Ahora bien, ¿no era el «aquí», en realidad, una pluralidad de «aquíes» que a su vez lo son de otros «aquíes», tan decibles todos como el inicial? Esta primera proposición mía, por tanto, ¿qué sería sino el comienzo de un intento interminable, irrealizable, de describir ese humilde cristal de sal? ¿Cómo era? «Esta sal es un Aquí simple y a la vez múltiple; es blanca, y también acre, también de forma cúbica, también de determinado peso, y así sucesivamente.» El lector, que acaso no pase de ser un haz de percepciones,

revisa ahora el momento en que, saboreando esa sentencia, comprendió —o sólo creyó comprender— qué clase de problema representó para la conciencia esa nueva forma adoptada por su saber. Porque ahora la realidad aparece compuesta por una infinidad de «cosas», que no «entes», harto bien provistas de cualidades: simples cristales de sal que, al tiempo, ofrecen en sí mismos multitud de propiedades, determinaciones o, como suele expresarse Hegel, determinidades que las definen. Y poco tarda en apreciarse que todos esos universales, todas esas simplicidades mediadas, surgen ya inmersas en un conflicto que sólo podrá superarse, siquiera sea provisionalmente, cuando la conciencia perceptora, progresando hacia su ulterior figura, termine, como antes, rindiéndose a la evidencia de que su nuevo y flamante objeto, «la cosa», está también constituida por una irreparable contradicción. En efecto: si el Aquí resultó serlo de muchos distintos «aquí», todos ellos universales, y todos pues *indiferentes* a ser o dejar de ser aquello que en cada caso no son, la traducción de esa estructura en términos de «la cosa», y de las propiedades que le pertenecen, no podía ser otra que la disolución de tan repetida «cosa» en un haz de determinaciones extrínsecas, independientes y mutuamente ajenas, que se limitaran a convivir, yuxtapuestas, en el seno de algo a su vez tan indiferente a su presencia como ellas lo son entre sí. De ese modo, «la cosa» pasaría a convertirse, tanto al lector de entonces como al meditador de ahora (quien, por lo demás, acaso ya ha leído el libro en su totalidad), en un «elemento» o «medio» indiferente en el que los demás universales simples que ahí se presentan, las determinidades, las propiedades, se limitan igualmente, por participar de esa universalidad, a penetrarse unas a otras pero sin llegar propiamente a afectarse. Si semejante posición valiera y perdurase para siempre, aquel «ser» universal que constituyó, para la certeza, la esencia de lo sabido vendría pues a configurarse, como se desprende de la enumeración antes esbozada de las propiedades del cristal, en forma de ese puro y vacío «También» que cementaba la serie: en forma de una «coseidad» abstracta o tranquila auto-relación donde vendrían a yuxtaponerse, aisladas, muchas otras auto-relaciones no menos inmunes, ajenas, a su exterior. Y con esto habría acabado todo. Sólo que... sólo que también aquí, como antes, el lenguaje volvía a intervenir y a dictar su regla. Pues el lenguaje perceptivo, en realidad, no capta sólo la situación del modo que se propone. El lenguaje perceptivo, en realidad, no se limita a hablar de un conjunto o compendio de propiedades sino de *la cosa* unitaria y unida, de *una* cosa simple, determinada. Y esa cosa determinada —así sigue advirtiendo el lenguaje— tiene auténticas «propiedades», vale decir: cualidades *propias* de tal cosa, determinidades que le *pertenecen* y que en consecuencia —escúchese lo que se dice— se le han de *atribuir*.

Así que la cosa no podía quedarse, desde luego, en mera indiferencia hacia sus propiedades, porque lejos de ser una simple yuxtaposición de —¿no pasaba entonces Hegel a utilizar la jerga científica que conoció?— «materias» *libres*, auto-referentes, sueltas, se perfilaba más bien como la unidad *de* tales propiedades, como ese Uno que las propiedades necesitan para, mediante su pertenencia al mismo, poder ser verdaderamente las propiedades que son.

En el seno de la experiencia perceptiva —así seguía reconociéndolo el lector—, el conflicto presentaba por tanto caracteres de inevitabilidad: unitario y plural, el objeto de la percepción sería, si sólo fuese Uno, algo donde las propiedades perderían su ser-en-sí; mas si sólo fuese un También, algo donde él mismo se despojaría de su perfil de identidad. El conflicto, por lo demás, tenía como de costumbre poco o nada de inesperado. ¿Acaso explota en él otra cosa que la carga contenida en aquella operación básica que auto-arruinó a la certeza sensible, esto es, la operación de *determinar*? Y es que, si la cosa es una, es porque cada una es determinadamente lo que es, y excluye a las otras y a todo, y ha de tener un rasgo fundamental que la separe y distinga de cuanto ella no es. Mas también las propiedades, por su parte, son cada una determinadamente lo que es, y cada propiedad excluye a las otras y a todo, y ha de poderse separar y distinguir de cuanto ella no es. El lector, que quizá tenga algo de filósofo, sabe en este punto lo que su erudición puede ofrecerle como receta o fórmula que le haga entender la cuestión: ocurre, aquí, que Hegel nunca olvidó la lección de Spinoza y siempre hubo, por consiguiente, de leer la «determinación» en términos de «negación». Así que el conflicto, en verdad, no es otro que el conflicto que opone la determinación-negación a la determinación-negación: porque, si determinada es la cosa, y determinada la propiedad, y cada una es así, necesariamente, lo que (determinadamente) es, cada una no es sino la negación de lo que ella no es y cada una, por ende, se determina en virtud del mismo gesto por el que se opone, contrapone, diferencia y distingue de las restantes cosas o propiedades con las que está ya siempre puesta en relación. La percepción, se dijo, es el campo de batalla, o si se prefiere la batalla misma, entre la individualidad y la universalidad, la unidad y la pluralidad, totalmente iguales en sus derechos. Pero ese πόλεμος, comprendemos mejor ahora, no es combate simple entre litigantes que podrían considerarse extraños, sino que lo es entre potencias que se determinan mutuamente, toda vez que, para ellos, ser (lo que son) y no ser (lo que no son) terminan por ser lo mismo: unidad de esa unidad y no-unidad.

Tampoco aquel momento fue sencillo. Repasando en su imaginación las pertinentes páginas de Hegel, el lector, que quizá no pase de ser un conjunto de facultades, tiene aún presente lo enconado de la lucha que entonces se

iniciara, lo variado de los expedientes con que su texto y él intentaron, inútilmente, reducir a sensatez, la sensatez de una común normalidad pensante, la indomable situación a la que se enfrentaban. ¿Cómo no recordar, en efecto, que antes de rendirse a la evidencia hubo ocasión de probar a distribuir y separar, en todas las combinaciones posibles, las instancias en conflicto? ¿Cómo olvidar, por ejemplo, que se probó a resolver la contradicción atribuyendo el Uno de las propiedades a la conciencia, y reduciendo así la cosa a ese mero «También» en el que, como vimos, coexistían las propiedades? ¿O que, cuando se hubo de comprobar la inviabilidad de tal recurso, se exploró la vía inversa de atribuir la unidad a la cosa y tomar a la conciencia, con su pluralidad de sentidos, como el «También» en el que las propiedades coexisten? ¿Cómo ignorar el hecho de que la conciencia, en algún momento de aquel constante revolverse contra la verdad, probó a sacar la contradicción del seno de la cosa y a distribuirla entre las muchas cosas que, en su aislamiento, no dejan sin embargo de relacionarse entre sí? ¿Cómo pasar por alto las ilusorias esperanzas que una y otra vez vinieron a depositarse en la apelación al «punto de vista» y al «en tanto que», instrumentos cognitivos con los que, en apariencia, es posible paliar lo rudo de la contradicción? ¿O que, viéndose acorralada, la conciencia habría de aferrarse aún a una distinción entre lo «esencial» y lo «no-esencial» que, como las otras, apenas resistiría la más somera sollicitación del análisis? Al final de aquel capítulo o laberinto zigzagueante, reiterativo, oscilante, el maestro suabo pronunciaba el término «vértigo». Y vértigo fue, en efecto, lo que el lector, que ahora quizás escuche cierto canon de Bach, padeció en aquél vórtice sin aparente calma donde incluso hubiera cabido volver a perderse en la sensibilidad si no fuera porque ahora Hegel, el texto, la conciencia que viajaba y el lector que avanzaba con todos recordaban bien lo sucedido, y en todo momento eran conscientes de un segundo plano omnipresente, el plano de la reflexión. Se trataba, en esencia, de evitar el engaño, la ilusión; pero no esa subjetiva ilusión de la que se ocupa el epistemólogo sino, como Heidegger supo ver en su curso de Friburgo, aquella constante posibilidad de auto-engaño que la estructura de la percepción acarrea ya de suyo. Pero nada consiguió aquietar tanta inquietud. Nada consiguió que identidad y diferencia, ser-para-otro y ser-para-sí se mantuvieran calmos y distantes, cultivando cada uno su propia soledad. Porque las cosas, sí, son sólo lo que son, pero ese ser suyo, así concluían las páginas, no es en absoluto diferenciable de la *negación* que en ellas supone no-ser-las-otras, y en ese y por ese no-ser-las-otras tener siempre que habérselas con ellas, relacionarse con ellas, luchar con ellas. Una cosa es; pero ese ser suyo, tan afirmativo, no es en rigor otra cosa que una absoluta, y por tanto auto-referente, y por tanto

auto-superable, negación de las demás. La cosa –terminaba con decisión el texto– es para sí en tanto que es para otro, y para otro en tanto que es para sí: en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo, una pura y desnuda auto-contradicción. O por decirlo de otro modo: algo que tiene por constitución aquello mismo que lo destruye. Aceptar este hecho, añadía Hegel, es ingresar en una nueva estancia del espíritu; pues significa tanto como *entender*: escapar al incesante e infecundo vaivén de esas falsas esencialidades, la universalidad y la individualidad, cuya ronda en círculo es la conciencia común y corriente con su constante errar de una determinación «verdadera» a la contraria, con su constante mezcla de pensamiento y sensibilidad, con su constante afán por escapar de algún modo al desgarró de la contradicción. Pero hasta ahora, cada nuevo escalón del espíritu había venido a representar también la conquista de un nuevo polo «objetivo» para el saber. El lector, que a veces gusta de redactar comentarios por escrito, algo intuye de lo que el siguiente capítulo pueda aportar al respecto. Sólo que prefiere leerlo. Suspirando, vuelve pues a abrir su libro, y de nuevo se inclina sobre sus páginas. Antes, sin embargo, advierte sobre su mesa unas hojas escritas, desordenadas. No ha debido de darse cuenta, pero ahora ve que, mientras reflexionaba, le ha dado tiempo a escribir unas pocas, muy pocas

NOTAS COMPLEMENTARIAS

–¿Crees, entonces, que la totalidad de una Idea estará presente en cada una de las múltiples cosas como una unidad, o bien de otra manera?

–¿Qué impide, Parménides, que sea como una unidad? –respondió Sócrates.

–Luego al ser una e idéntica, presente a la vez como un todo en las múltiples cosas separadas, estará separada de sí misma.

–No –respondió–, si fuese como el día, que siendo uno e idéntico está presente a la vez en muchos lugares, sin que por ello esté separado de sí mismo; si así fuese, cada una de las Ideas estaría presente como una unidad y a la vez como identidad en todas las cosas.

(Platón, *Parménides*, 131a-b. Traducción de Guillermo R. de Echeandía)

Es usted, querido amigo, un alemán inteligente. Pues bien, le pido que se re-presente usted –que «realice», como dicen los ingleses–, el significado de

las palabras «Universidad de Jena» entre 1790 y 1825. ¿Ha oído usted, buen amigo? ¡Jena!, ¡¡Jena, Jena!! A miles de kilómetros de distancia, y muchos más de heterogeneidad, yo, que soy un pequeño celtibero, criado en una árida planicie mediterránea, a ochocientos metros sobre el nivel del mar —la altura media africana— no puedo oír ese nombre sin estremecerme. La Jena de esa época significa fabulosa riqueza de altas incitaciones mentales.

(J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán*)

*

El dios: día noche, invierno verano, guerra paz, hartura hambre.

(Heráclito de Éfeso, B 67)

*

«El pensar es un hablar, y éste un oír.»

(I. Kant, *Opus postumum*. Traducción Félix Duque)

**FUERZA Y ENTENDIMIENTO. EL CONFLICTO
DE LA ESPECULACIÓN Y LA REALIDAD**

José M^a Ripalda

No puedo sino comenzar hablando de la impresión que me causa el modo de escribir de Hegel, en concreto en la *Fenomenología del Espíritu*, más en concreto en este capítulo tercero. Es un libro mágico, prototipo del LIBRO, unidad textual cerrada sobre sí misma en repetidas vueltas auto-referenciales, escrita con voz en *off* y sin embargo idiosincrásica, autorial como ninguna, monumental, incluso con algo mortuario en su perfecto sacrificio especulativo. Va envolviendo como una selva, que me reclama fundirme con ella o sugiere una religión sin Iglesia ni fieles, sin Dios, pero no atea, sin presente, pero también re- y desbordándolo. No me extrañaría que Derrida hubiera escrito su *Glas* como contra-monumento al de Hegel, como resistencia a ser secuestrado por su estela poderosa y fatal.

Sin duda, no es el mundano Prólogo, con sus múltiples alusiones polémicas y su pretensión de presentarse en primera persona como autor de un «sistema de la ciencia», lo que causa esa impresión. Ciertamente consigue eludir el ridículo de este tipo de autopresentaciones en sociedad, ridículo en que por ejemplo incurrió manifiestamente medio siglo después su lejano discípulo Karl Marx en la «Nota previa» de 1859 a la *Crítica de la economía política*¹. Pero

1 Mientras que el Prólogo de Hegel concluye con la retirada del presentador no sólo del proscenio, sino al parecer aun del teatro, el de Marx es una autopresentación propagandística, pero

es en el ritmo clásico y riguroso de la Introducción donde, desvanecida primero la imposición de su persona, se abre un geométrico jardín versallesco que, imperceptiblemente, a través de recodillos polémicos y metodológicos, va elevando sus setos y convirtiéndose en un camino iniciático.

El primer capítulo da la impresión de un paisaje claro y brillante. Como en la Introducción, la misma polémica se integra en la fila argumentativa adoptando su noble entonación categórica; pero de repente, hacia el final, sorprende un súbito tono himnico, anticipo ya de la grandiosa quietud del Absoluto. El breve capítulo segundo acentúa y espesa aún más los rasgos de la argumentación. Y el tercero ya no deja respiro en una complejidad deductiva selvática que hace pensar en la locura. Recuerdo que una vez, tratando yo de explicar un capítulo de la *Fenomenología*, llegó un momento —quizá mi tono de voz había entrado también en una cierta ironía— en que los oyentes rompieron a reír para mi sorpresa; sorpresa doble, porque al notarla ellos se quedaron helados y confusos. Pero ¿es que es «normal» lo que hace el texto de Hegel? Su discípulo Hotho ha contado lo que eran las clases berlinesas de Hegel: un penoso musitar lleno de digresiones, retrocesos, anticipos; prolijo, oscuro. Y esto no debía ser nada comparado con lo que habían sido las clases de Jena, en la época de la *Fenomenología*². Desde luego el manuscrito de 1805/06 da la impresión, corroborada por el informe de Gabler, de un difícil estilo caviloso, muy comprimido además con respecto al de la *Fenomenología*. Pero en ésta el capítulo tercero es de una cavilación tal que sería posible suprimir párrafos enteros sin que sufriera la deducción. El ambiente se hace espeso, impenetrable; seguramente son muchos los que han abandonado la empresa en este paraje, después de haber soportado más o menos las penalidades anteriores.

Esa desmesura es, sin embargo, también la expresión indirecta, pero poderosa, de una convicción inquebrantable, más que personal; tanto Hotho como Gabler han testimoniado de la capacidad de convicción de un discurso aparentemente tan desmañado como era el de las clases de Berlín y, aún más, de Jena. Lo que hace el de la *Fenomenología* además es desescolarizarse, expliarse, saltar las limitaciones institucionales, re-elevarlas en un vuelo especulativo que se hace, él, su propia norma³. No lo volverán a hacer ni las clases

de un patético desorden de fondo y forma, que le muestra más como un diletante bohemio que como el científico que pretende ser y que realmente es en el cuerpo de su texto.

2 Vid. Hegel, *Filosofía real*, Madrid, F.C.E., 2006. lvii; para el informe de Gabler, vid. I-liv.

3 Derrida, caracterizando el vuelo del águila especulativa, ha propuesto traducir «*aufheben*» por «relever», frente al «*sursumer*» habitual en francés desde Pierre-Jean Labarrière o al «superar» corriente en español. (*Glas*, París, Galilée, 1974, 7, 14s.) La propuesta traductora de Derrida no ha tenido éxito, pese a que el «re-» connota mejor que ninguna otra el carácter reflexivo de la operación; en cuanto a «lever» connota asimismo «élever» (educar, lo que

berlinesas que años después le harían famoso. Ni siquiera lo que en la primera intención iba a ser seguramente una reactualización y una réplica especulativa a la *Crítica* de Kant consigue mantener los límites de ese diálogo ni en el fondo ni en la forma. Incluso la distribución kantiana del intelecto en intuición sensible, entendimiento, razón, a la que se atenían linealmente las clases que Hegel dictó mientras redactaba la *Fenomenología*⁴, adquiere de golpe una rara complejidad. Si el capítulo I de la *Fenomenología* corresponde a la intuición y el II a la formación de conceptos, en el III el entendimiento complica decisivamente lo que era deducción lineal en las clases⁵. El entendimiento, concebido bajo la categoría relación, aparece como la reflexión objetivada de las propias operaciones: del concepto en el párrafo 5 (§ 5), del juicio (§ 12), del silogismo (§ 14). Y ya en el largo, importante § 5 asoma la potencia conceptual, inédita en toda la historia de la filosofía, con que la especulación hegeliana va a pretender realidad total y concreta. Como resultado del capítulo II, la generalidad de un concepto es generalidad de las cualidades generales que la componen (§ 5): «los sentados independientemente se convierten inmediatamente en su unidad, y su unidad directamente en el despliegue, mientras que éste vuelve a su vez a la reducción». Y aquí viene la transición decisiva: «Ahora bien, este movimiento es lo que se llama fuerza».

«Es lo que se llama» insinúa cierta correspondencia, no deducción directa⁶. Y no es, ni mucho menos, el único caso en que Hegel se vale de la correspondencia para deducir realidad incluso en ocasiones mucho más opacas. Así comienza, en efecto, la Filosofía del Espíritu en la *Filosofía real*:

a Derrida le da juego para explicar la prioridad especulativa de la familia). Seguramente en español «relevar» suena a carreras o bien a sustituir.

- 4 Me refiero ante todo a la *Filosofía real* de 1805/06, pp. 153-165; pero también a la *Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza* de 1804/05, en concreto a la distribución de su capítulo II y al apunte añadido posteriormente por Hegel, «I. Intelligenz» (t. 7 de la edición crítica –citada en adelante HGW–, p. 329).
- 5 Ello me parece deberse a que sólo un año antes de empezar a escribirse la *Fenomenología* era la *Lógica* la que servía de propedéutica al sistema y en ella la deducción de la mente ocupaba un lugar preciso. Pero en 1805/06 intuición, entendimiento, razón pasan a explicarse en una secuencia ontológica ser – referencia simple – relación – infinitud (vida). Vid. *Filosofía real*, p. 232 i. f., así como el índice de la *Lógica* de 1804/05, Hans-Georg Gadamer («La dialéctica de Hegel», en *Hegel y el mundo invertido*, Madrid, Cátedra, 1981) no atiende a este complejo contexto; pero hay que tener en cuenta que su artículo data de 1966, antes del impulso alrededor de la edición crítica.
- 6 Parece como si Hegel, cuando habla de «fuerza», la tomara como un nombre más que como una categoría. Es el caso tanto en la *Lógica* de 1804/05 como en una mención tardía de las clases berlinesas (*Enciclopedia* § 24, Ap. 2). Esto se puede deber a que Kant había utilizado «fuerza» como nombre para «causa» (*KrV*, A 647 s.). Sólo en la *Ciencia de la Lógica* (II. II.3.B.) dirá Hegel «la fuerza es».

En el Espíritu la subsistencia del objeto, su *espacio*, es *ser*, es el puro concepto abstracto de la subsistencia. El yo y la cosa son *en* el espacio. Éste es sentado en esencial *diversidad* frente a su contenido, no es la esencia de su impleción misma; es sólo formalmente general y está separado de lo particular que le pertenece. (153)

Por la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 446), cuya exposición aduce directamente realidades, sin recurrir a la correspondencia, sabemos que esta deducción abstracta que abre la Filosofía del Espíritu se corresponde con la sensación⁷. Por la *Fenomenología* sabemos también que la deducción de «la cosa» en la *Filosofía real* (161s.) se refiere al entendimiento. Más aún, sólo la segunda redacción de este pasaje, que parece posterior a la redacción del capítulo III de la *Fenomenología*, introduce el término «entendimiento». También en uno de los textos más importantes en que Hegel ha dado cuenta de su proyecto especulativo, la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*, encontramos un giro semejante al de la correspondencia:

*Por eso cabe expresarse*⁸ [mi cursiva] diciendo que este contenido es la *exposición de Dios tal y como él es en su eterna esencia antes de la Creación de la naturaleza y de un espíritu finito*.

El estilo deductivo del Hegel tardío alcanza seguramente su seguridad interna sobre todo desde la *Ciencia de la Lógica*, cuando la pura reflexividad sobre sí misma –que es el motor tanto de la *Filosofía real* como de la *Fenomenología*– encuentra el procedimiento que había estado buscando en la *Lógica* de 1804/05 para apoderarse especulativamente del cuerpo categorial aristotélico. Esa seguridad ya era perceptible en la economía discursiva e incluso solemnidad ocasional del capítulo 3^o de la *Fenomenología*, comparado con su paralelo en la *Lógica* de 1804/05. La matriz de correspondencia se irá cerrando o abreviando, no sin un cierto grado de aleatoriedad, pero canonizada como deducción de la realidad, en parte también por el carácter de libro de texto que tiene la *Enciclopedia* o por la sensación que causan las clases ber-

7 La *Enciclopedia* deduce más facultades y distingue, dentro de la categoría Espíritu subjetivo, que tampoco está presente en Jena, una Antropología y una Fenomenología.

8 Lorenz Puntel (*Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn, Bouvier, 1981, p. 102) encuentra bastante impropia de Hegel esta expresión, que yo leo como interpretación de la historicidad de Dios en el mismo sentido de Puntel (106ss.), si bien Puntel (ibidem, nota 180) en cierto sentido no parece aceptar «penuria» alguna en la especulación hegeliana.

líneas sobre *Filosofía de la historia* como teodicea para burgueses. Las clases berlinesas de *Estética* aún explican repetidamente sus articulaciones como correspondencias («*Entsprechung*», «*entsprechen*») a una lógica⁹. Pero el sentido de esa correspondencia parece que ya debe ser buscado más bien en el § 32 del *Compendio de Filosofía del Derecho*: «la serie de conceptos resultantes es por tanto a la vez una serie de configuraciones» (mi cursiva). Y ya resulta apabullante el paralelo entre los §§ 353 y 354 de la misma obra, que establecen simplemente el carácter «lógico» de los cuatro grandes reinos de la historia universal: el oriental, el griego, el romano y el germánico.

Ésta fue la piedra de toque del hegelianismo para las dos generaciones siguientes de «jóvenes hegelianos», incluido Kierkegaard. La más característica fue sin duda la mofa de Karl Marx sobre la deducción del mayorazgo en la *Filosofía del Derecho*¹⁰. Según esta crítica, Hegel, contra lo que había sido su misma pretensión crítica ilustrada, luego había tratado de justificar especulativamente la realidad tal y como está dada. Lo que había que hacer, en cambio, era lo contrario, deducir la especulación desde la realidad, no aceptándola sin más, sino asumiendo precisamente su realidad efectiva en el sentido hegeliano, es decir, como virtualidad ineludible. Esto superaba también la abstracta ideología ilustrada, pero no en la dirección de un romanticismo narcisista y restaurador, sino de un hegelianismo invertido como ciencia emancipadora¹¹.

La matriz teórica de la crítica marxiana a Hegel, en concreto la propuesta de ponerlo patas arriba, procedía de un discípulo directo de éste, Ludwig Feuerbach. Pero lo que escandalizaba fundamentalmente a Feuerbach no era sólo la supuesta primacía de lo lógico sobre lo real, sino la pobreza de lo real ante la riqueza de lo lógico, el exceso de abstracción y la falta de sensualidad, la subordinación de lo humano y vulgar ante lo especulativo y divino. Se trataba de una crítica histórica y no simplemente discursiva: el mundo estaba

9 Vid. la sección «Distribución» tanto en la Introducción general a la *Estética* como en la Introducción específica a su Tercera Parte.

10 Vid. Karl Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 182-197. La estructura toda de la Filosofía hegeliana del Derecho, orientada como está a su culminación en el Estado, ante el que familias e individuos están destinados a sacrificarse, deduce «lógicamente» lo que en realidad era una plausibilidad inmemorial. El Estado había detentado hasta entonces en todas las culturas dignidad religiosa y generalidad suprema. La filosofía hegeliana misma se calca sobre este modelo. La Ilustración, tratando de salir de su abstracción, se invierte así, sin saberlo, en la «positividad» establecida que combatía.

11 ¿Marx, «filósofo de la sospecha», como ha dicho Ricoeur? Más bien filósofo de la acusación y de certezas. El marxismo inicia el proceso de las intenciones, pero no de las propias. Y tanto el marxismo como el «progresismo» en el que se ha refugiado no han empezado el proceso de sospecha sobre sí más que en fase de demolición clamorosa.

cambiando. Es más, ya la atención de Hegel a los radicales cambios sociales vinculados a la revolución industrial lo habían distinguido de los otros idealistas alemanes, no sólo por recogerlos como contenidos de la filosofía, sino seguramente porque afectaban a su propio modo de pensar. La catastrófica experiencia de la revolución industrial exige otra «filosofía real»; incluso sugiere basar su desarrollo en la negatividad, como hacen las clases de 1805/06, más que en una Lógica y Metafísica previas, como sólo un año antes. A Marx, en cambio, incluso la crítica de Hegel por Feuerbach le pareció demasiado genérica ante el nuevo paisaje social y arquitectónico que ya había impresionado al arquitecto clasicista Friedrich Schinkel en la Inglaterra industrial. Feuerbach y Marx aceptaban la potencia de la especulación hegeliana; pero exigían que se hiciera más real, que diera cuenta de lo humano sin un aura especulativa que en realidad se lo tragaba. Ahora bien, «volcar» la carreta hegeliana, como seguía pretendiendo el Marx del Prólogo a la segunda edición de *El Capital*, ¿no iba a hacerla astillas?¹² Marx no lo aceptó nunca del todo; también su operación histórica requería una forma de fe hegeliana. Sería el fracaso de la revolución que Marx esperaba inminentemente lo que provocó al cambio de su siglo la conversión del marxismo —por decirlo breve y analógicamente— en religión de partido, con Kautsky y Bernstein como sus teólogos principales.

Desde un plano de experiencia que deja atrás lo que entendía Marx por realidad, y más aún lo que entendía Hegel, la potente exploración teórica marxiana del capitalismo no puede sino resultar esquemática, y sus vacilaciones, grietas y vacíos aparecen a nuestros ojos con más nitidez. Pero tampoco el Hegel dogmático y especulativo escapó a ellas ante la prueba de realidad a la que sometió la filosofía. Y así ha llegado a reconocerlo actualmente la misma investigación hegeliana:

Ninguna parte del sistema corresponde en su concepción al diseño categorial prescrito por la *Ciencia de la Lógica*. Esta circunstancia se ha hecho aún más patente desde que la investigación hegeliana ha comenzado a desmenuzar las compilaciones de las clases de Hegel editadas por «los amigos del finado»... El resultado es que Hegel ha probado varios procedimientos expositivos del mismo tema, lo que dificulta aún más la respuesta a la pregunta por la relación entre la Lógica y las otras partes del sistema¹³.

12 Literalmente: La dialéctica va «en Hegel de cabeza («steht auf dem Kopf»)). Hay que invertirla, para descubrir el núcleo racional envuelto en mística».

13 Fr. Hogemann, W. Jaeschke, *Einleitung a G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, [T. I, Libro I (edición de 1812)], Hamburgo, Meiner, 1986, XLV.

Hegel, filósofo metropolitano de la Prusia que había liderado la liberación de Alemania y cuyo rey prometía una Constitución, sentía la enorme capacidad de realidad que otorga cabalgar sobre la historia; pero también la resistencia de la realidad. Era inevitable que la pasarela especulativa del lógos a la realidad se hallara constantemente sacudida por el mismo abismo que salvaba. Por de pronto, correspondencias puede haber más de una, y la contingencia las acecha siempre¹⁴.

En el caso concreto de la fuerza, sin embargo, este nombre disfrutaba entonces de una plausibilidad específica para la noción de causa, como indica, mejor que la *Fenomenología*, un cotejo con la *Lógica* de 1804/05¹⁵. Además la noción de fuerza no sólo condensa la polémica antinewtoniana de Hegel y de su entorno intelectual, sino que responde al momento científico, marcado por el desarrollo de la biología, la electricidad y la química, que precisamente estaba haciendo surgir un nuevo paradigma científico: en la misma Jena se acababa de costear la última maravilla científica, una gran pila de Volta. Pero sobre todo Kant, newtoniano profeso, había aducido la noción de fuerza en el Apéndice a la Dialéctica trascendental precisamente para explicar la unidad conceptual de la noción de causalidad¹⁶. Hegel, por tanto, no recurre al uso común en general, sino específicamente, repitiendo incluso los términos kantianos, al momento en que Kant cierra su doctrina trascendental. La diferencia decisiva está en que Hegel entiende como «movimiento» ontológico lo que en Kant es una noción regulativa¹⁷. La explanación de esta diferencia

14 Por lo que respecta a la permanente angustia política de Hegel y de sus contemporáneos, cfr. *La nación dividida*, 35.

15 Cfr. *HGW* 7, 44-65. «Se llama fuerza a la causa como infinitud, la cual, empero, sólo se da en la forma de la posibilidad, pues tiene su realidad fuera de sí; la [fuerza] es la sustancia suspendida en el acto de sentarse como realidad» (44). Tanto en esta versión de la *Lógica* como en la de 1812/13 la fuerza sirve para explicar la «relación» (sólo que en 1813, en contraste con la *Fenomenología*, la explicación de la ley precede a la de la fuerza); en cambio la *Enciclopedia* (§ 153), pese a que recoge literalmente un ejemplo correspondiente de la *Lógica* de 1804/05, prescinde de la noción de fuerza.

16 Kant dice: «Kausalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird». Hegel dice: «Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird». Al revisar la primera redacción de la *Filosofía real* (160^o), Hegel introduce la noción de causalidad en la exposición del entendimiento, no sin un cierto salto expositivo con la redacción anterior.

17 Por eso proseguía la deducción en la *Filosofía real*, tras el entendimiento, con el juicio y el silogismo, que eleva inmanentemente el entendimiento a una razón más que regulativa, correspondiente a lo que Kant había llamado razón práctica. Por otra parte, también Kant había pensado en dar a la noción de fuerza un tratamiento no sólo crítico, sino sistemático (cfr. KrV, A 204).

marca el desarrollo del resto del capítulo y el cierre de la respuesta a la primera *Crítica* de Kant.

No se trata aquí de añadir un comentario más en competencia con los varios comentarios muy competentes que hay sobre el capítulo 3^o de la *Fenomenología del Espíritu*. Y seguramente no hay ninguno más elegante y claro que el de Hans-Georg Gadamer, *Die verkehrte Welt*, por lo mismo también muy representativo de ciertos problemas de la hermenéutica. Gadamer establece una relación directa del texto de Hegel con la ciencia hoy contemporánea más que con la de entonces¹⁸, convencido de la intemporalidad relativa de las grandes obras de la historia de la Humanidad y de su accesibilidad universal *de iure*; el círculo hermenéutico le exime en el Ser común de ciertas distancias. En la fusión de horizontes Gadamer se identifica—históricamente, habría dicho Roland Barthes— con el texto de Hegel. Pero esa identificación necesaria con lo leído es paradójicamente imposible. No se puede leer a Hegel como él se habría leído. Dificilmente podrá considerarse siquiera plausible siempre la «correspondencia» encontrada por Hegel—ya no lo fue para la generación siguiente a la de sus discípulos—. A Gadamer se le difumina la colosal operación que estaba realizando la ciencia de entonces, acompañada a su modo por Hegel. Ve a Hegel en compañía de otros grandes espíritus como Kant, Leibniz, Descartes, Platón, Aristóteles, Nietzsche, a la vez que difumina así el propio perfil histórico e idiosincrásico del texto analizado, con lo que la lectura queda implícitamente desactivada. Toda lectura pertenece a una operación más o menos próxima al texto leído; a ella pertenece, como es el caso en Gadamer, incluso la pretensión de deletrear a Hegel. La operación de Hegel deja al comentarista o al lector siempre atrás; pero ello ocurrirá tanto más si éste no consigue situarlo en su propio entorno. El hermeneuta se presenta implícitamente como el sujeto universal que nunca puede llegar a ser, cuando también él es en última instancia un indisciplinable sujeto singular. Luz y sombra son correlativas; de ahí otra paradoja: que sean deseables marcas expresas de la inserción del intérprete en ese apoderarse del texto¹⁹. Los efectos de distorsión recíprocos ni siquiera son del todo calculables. Sólo otra singularidad puede hacer de vicaria en la repetición del texto, como un foco que tiene que iluminar ante todo otras cosas. Algo ocurriría incluso a espaldas de Hegel. Y también nosotros estamos ocurriendo en este momento,

18 *Op. cit.* 53. Es, por lo demás, una actitud característica de los exegetas de Hegel.

19 Por eso he reintentado en el primer capítulo de *Los límites de la dialéctica* (Madrid, Trotta, 2005) buscar otra actualidad, otras operaciones de mi entorno que pudieran aspirar a vampirizar el texto hegeliano. Pero evidentemente son posibles otras operaciones más radicales, como mostró con Hegel hace más de treinta años el *Glas* de Derrida.

haciendo imposible tanto la resurrección de Hegel como nuestro paseo en todo-terreno por su territorio.

La plausibilidad de la noción de fuerza al comienzo del capítulo III de *Fenomenología del Espíritu* era muy grande en primer lugar por la prioridad que le daba no sólo Kant, sino, como es sabido, la filosofía moderna de Locke, Hume y sobre todo Leibniz²⁰. Al ser, además, una noción de la filosofía de la naturaleza, plausibilizaba la continuidad ontológica entre naturaleza y Espíritu bajo predominio de éste. Lo decisivo es, en efecto, que Hegel veía en la noción de fuerza una objetivación ingenua, por así decirlo, de la negatividad. El entendimiento, de forma brillante, casi poética, en Leibniz, de la forma más depurada en Kant, se objetivaba a sí mismo en esa noción. Pero ésta, al aplicarse reflexivamente sobre sí misma, generaba una duplicación irrefrenable, que constituye el eje del capítulo III. Posteriormente Hegel no ha mantenido la noción de fuerza, demasiado tautológica en su opinión, y por consiguiente sólo adecuada, posiblemente, para una explanación plausible del camino histórico de la conciencia hacia la conciencia de sí. Aquí tenemos, por tanto, el ejemplo de una «correspondencia» condicionada²¹. Al menos en la visión posterior de Hegel, la fuerza vale como explanación de la maraña en que se mete, incluso en Kant, el entendimiento que quiere atenerse a sí. Pero queda privada de significado ontológico.

3

Hegel se toma muy en serio la dificultad de superar el ámbito discursivo en que ve empantanada la filosofía desde el empirismo inglés hasta Kant. En mi opinión la dificultad, la resistencia que ofrece a la lectura el capítulo «Fuerza y Entendimiento» es de carácter distinto a la que ofrece especialmente la *Metafísica* de Jena, escrita sólo un año antes. En ésta Hegel disponía ya de la reflexividad como guía de la deducción e incluso tenía casi formulado el esquema de lo que sería la *Ciencia de la Lógica*. Pero aún se hallaba enmarañado en problemas expositivos y sistemáticos –como la distinción entre Lógica

20 Vid. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 92 y s. Joseph C. Flay, Hegel's «Inverted World», en D. Köhler, O. Pöggeler (eds.), *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie, 1988, p. 94.

21 La noción de fuerza no está en la primera redacción de la génesis del entendimiento en la *Filosofía real*; pero la segunda redacción parcial de ésta (160^v) introduce el efecto reduplicativo que es su consecuencia (161/21), junto con un «para nosotros» (160/42) que indica contaminación con el enfoque de la *Fenomenología del Espíritu*. Para la evolución de la noción de fuerza en Hegel y su abundante uso en la *Filosofía real*, vid. su Glosario, pp. 411 y ss.

y Metafísica— que retenían su deducción y seguramente le atormentaban. En cambio la principal dificultad de la *Fenomenología* en este capítulo me parece proceder de otra razón, y es que la exposición misma muestra en la inestabilidad constante de sus resultados que está empeñada en reproducir un flujo, no un encadenamiento de puntos o estadios. Los primeros párrafos del capítulo insisten en el carácter incondicionado por las cosas («*un-be-dingt*»), aunque fueran la cosa en sí kantiana, de la generalidad del concepto. No se trata de cosas, sino del flujo de un entendimiento que no se atiene a lo que es, sino a la razón que lo constituye reflexivamente, que asciende hacia su origen constitutivo. La deducción es canción de esa gesta y el estilo mismo de Hegel traiciona involuntaria, espontánea, en realidad indecidiblemente, lo que es su operación. O más bien la encubre —para nosotros manifestamente— en una grandiosidad que no reconoce lo miserable, pues se lo ha metabolizado sin resto.

En este tercer capítulo el entendimiento se ve, pero no se reconoce. Si tanto en la deducción «lógica» de 1804/05 como en la deducción ontológica de la *Filosofía real* la reflexión del concepto sobre sí genera el juicio y la del juicio el silogismo, en la *Fenomenología* esa reflexión ocurre sólo como experiencia del entendimiento dentro de su ámbito, para la conciencia. Lo que el entendimiento ve es él mismo, su dinámica constitutiva en forma objetivada, fuera de él (final del § 5), en una radicalización destructiva de la teoría kantiana. Es ese afuera, incompatible con su propia definición, lo que se vuelve a plasmar como reflexión ante el entendimiento (§ 11). Nada hay fijo, todo desaparece en el mismo momento de plasmarse; pero a la vez el entendimiento se intuye como lo permanente en esa apariencia que es su fenómeno, o el entendimiento ve la apariencia como su apariencia; él, su puro flujo, es lo que ve estable. Así se ve como la ley, es decir, «la imagen *constante* del inestable fenómeno» (§ 18). Pero también esa constancia presenta enseguida sus inestabilidades. Ninguna ley puede abarcar todo el campo fenoménico; tendrá que multiplicarse en un reino de leyes, por lo demás tan inestables como es cambiante el mundo fenoménico, con lo que no están tan por encima de él como pretenden; y serán tanto menos explicativas cuanto más se quieran universalizar en una única ley. Lo único que queda como decepcionante resultado es que «*toda* realidad es *de suyo mismo* conforme a ley» (§ 19). El paradigma de Galileo y Newton habrá sido un gran adelanto frente a la barbarie de la superstición y la mera acumulación de experiencias; pero ni siquiera consigue expresar la ley en sus propios términos (§ 22). El escepticismo de Hume frente a la noción de ley estaría, por tanto, perfectamente justificado. Sólo que el sentido común siempre se para demasiado pronto y no puede detener la inquietud. El entendimiento ya no puede renunciar a tener ambos aspectos de la ley y,

por tanto, como lo hizo en la percepción, se los atribuye a su propia acción, a la dificultad de reproducir el reino de las leyes en el reino correspondiente de sus explicaciones. El entendimiento se convierte en catedrático, atormentado por su incapacidad de llegar al fondo, simulador de un saber total, pero a la vez contento en el fondo de poder ocuparse constantemente consigo mismo (§ 23). Ahora bien, el concepto de ley le obliga a seguir pensando el mundo uno como duplicidad que a su vez se resuelve constantemente en unidad.

En este punto, el discurso de Hegel adopta lo que yo llamaría un sutil giro. Sutil, porque consiste en la introducción de un ejemplo, de un «*Bei-spiel*», es decir de una holgura, de un juego («*Spiel*») que acompaña («*bei*») la deducción. Los ejemplos del capítulo estaban siendo tomados de la Física de su tiempo; en cambio, en el § 27 el ejemplo «*me*» afecta a un «*mí*» que no es ni el sí del «*para-sí*» ni el nosotros del «*para-nosotros*», quiero decir: que no corresponde a una función especulativa hegeliana. Es como si el entendimiento, a base de reflexionarse en la forma de objeto ante él mismo, empezara a traspasarse en una especie de acompañamiento a lo que sigue sin llegar a ser consciencia de sí. Hegel mismo introduce el nuevo ejemplo marcándolo como «*otra esfera*»:

En otra esfera distinta, vengarse del enemigo es, conforme a la *ley inmediata*, la suprema satisfacción de la individualidad vulnerada. Pero *esta ley*, por la que me muestro esencial contra quien no me trata como esencia, más aún, por la que lo niego como esencia, se *invierte* por el principio del otro mundo *en lo contrario*, y mi reposición en la esencia mediante la supresión de la esencia ajena se convierte en mi destrucción por mí mismo. Y si esta inversión, tal como se expone en el *castigo* del delito, se convierte en *ley*, también ella, a su vez, es sólo la *ley* de un mundo que se ha *enfrentado* un mundo *invertido* suprasensible; en éste se honra lo que en aquél se desprecia, y se convierte en despreciable lo que en aquél se aprecia. La pena que según la *ley del primer mundo infama y anula* al hombre, se trueca en su mundo *invertido* en el perdón que mantiene su esencia y lo honra. (§ 27)

El entendimiento se ve así obligado a «*pensar el puro cambio, o la contraposición en sí misma, la contradicción*». En ella el mundo superior invertido se convierte de suyo mismo en su mundo opuesto, ambos una unidad, su diferencia convertida en interior a ella, infinitud. (§ 29) Tal vez sea mi malicia la que me hace reparar en este contexto en la palabra «*reconciliación*»: «*tal es la reconciliación de la ley con la realidad que se le opone en el delito*» (§ 28). Y aquí vuelvo a una observación de *Los límites de la dialéctica*: la inversión por la

que el mundo suprasensible pretende su mundo real, al chocar con un mundo ya real de por sí, ¿no provocará locuras explosivas, de consecuencias catastróficas, sea la revolución a lo Pol Pot o la realización total del capitalismo? ¿Qué pasa con los principios progresistas, tan caros a la teodicea burguesa, al chocar con el mundo cinico como es? Como ya recordó Hyppolite, los evangelios oponen constantemente el mundo verdadero al mundo aparente. Fundirlos ¿no será, más que encontrar la infinitud, encontrarse con la nada? El eje del bien ¿se convertirá en eje del mal? El capítulo concluye en la certeza de que *la conciencia sabe a base de saberse a sí misma*. Lo que el entendimiento tiene ante sí como su objeto es él mismo, es decir: el pensamiento liberado de la limitación de la conciencia individual, lo que el final de la Introducción a la *Ciencia de la Lógica* llama el infinito. Pero aquí ocurre algo más que sólo la superación definitiva de la problemática trascendental; porque Hegel prorrumpe en un himno glorioso:

Esa infinitud simple, o el concepto absoluto, hay que llamarla la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal que, omnipresente, ninguna diferencia enturbia ni interrumpe, pues ella misma es todas las diferencias, lo mismo que en ella están todas superadas, de modo que palpita en sí sin moverse y en sí tiembla sin inquietarse. Es *igual a sí misma*, pues las diferencias son tautológicas, diferencias que no son tales. Por tanto esta esencia igual a sí misma sólo a sí misma se refiere; *a sí misma*, luego es otro el término de referencia, y el *referirse a sí misma* es más bien *desdoblar*; dicho de otro modo, esa igualdad consigo misma es precisamente diferencia interna. (§ 31)

El entendimiento descubre así la infinitud, la vida sin resto de las miserias de la conciencia individual. Como dice un apunte tardío de las clases berlinesas, «cuando pienso, renuncio a mi particularidad subjetiva, ahondo en la cosa, dejo que el pensamiento se desarrolle por sí mismo; y no pienso bien si añado cualquier cosa de mi propia cosecha»²². Es la catarsis perfecta como espacio de la filosofía... y posiblemente una terapia demasiado compacta para quien no fuere el mismo Hegel. El § 31 introduce de golpe el presupuesto que desde el principio daba su vuelo, su energía al estilo de Hegel. Porque lo que realmente ha llegado a saber la conciencia ¿es realmente esa fusión infinita y gloriosa? ¿No será más bien que nada hay que no esté amenazado sin posibilidad de salvación alguna? La infinitud ¿no será lo inabarcable e irredu-

22 *Enciclopedia* § 24, apéndice 2. Cfr. en un fragmento de 1803/04 (*HGW* 6, 330 s.) la crítica feroz al drama romántico por su incapacidad de elevarse más allá de la singularidad personal.

cible, como lo Real lacaniano? Hay algo fundamental en la *Fenomenología del Espíritu* que no ha sido sometido a la prueba del concepto, pues está decidido de antemano, incluso antes de la *Filosofía real* de 1805/06. De otro modo, Hegel no habría podido escribir ese libro. Algo decisivo en esta deducción, algo constitutivo en este libro viene de otra parte, sin poder dar cuenta de ello, y va también, seguramente, a donde ni quiere ni sabe²³.

Toda la insaciable pretensión de realidad –por ejemplo, en las clases berlinesas– para una especulación que pretendía divinizarla, y divinizarla en la versión dinámica, revolucionaria de realidades ascendentes en lo político, lo científico, lo económico, se puede presentar ahora como la erección precaria de un colosal fetiche, que a su vez fue el primero en una serie de ellos. La filosofía, en su gran restauración hegeliana, se disgrega, se desfonda, pierde suelo y se cierne a punto de desplomarse sobre su centro reflexivo. Derrida lo dijo, el primero seguramente, en páginas memorables de *Glas* hace más de treinta años. La tarea de pensar debería haberlo asimilado ya; sobre todo porque una filosofía incapaz de realidad se está asimilando a la predicación laica de los «intelectuales»²⁴, cuando no finge funciones vitales en el aparato universitario. La filosofía siempre ha vivido de la realidad, sea en el mayúsculo sentido hegeliano de «*Wirklichkeit*», sea como el terrible «Real» lacaniano o en la risa del esquivo «resto». Ya no podrá hacerlo sin reconocer que para tomar la realidad en serio debe asumirla a la vez como fetiche.

23 Ese algo está dicho implícitamente en la primera página de la *Filosofía real*, como lo estaba en el comienzo de la *Filosofía de la Naturaleza* de 1804/05 (traducido en las notas a la traducción castellana de la *Filosofía real*, pp. 249 y ss.). Vid. asimismo el fragmento publicado en el tomo 7 de la edición crítica, pp. 330 y s.

24 Vid. la seria reflexión al respecto de Miguel Morey, «El Occidente de los intelectuales», en *Pequeñas doctrinas de la soledad*, Madrid, Sexto Piso, 2007, pp. 235-252.

LA AUTOCONCIENCIA: LUCHA, LIBERTAD Y DESVENTURA

Eduardo Álvarez

INTRODUCCIÓN

En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel reconstruye las múltiples y diversas formas en que la conciencia experimenta su objeto, repensando así la historia de la filosofía y de la cultura en general, aunque reordenando sus momentos y presentando cada uno de ellos –al modo moderno– como una forma de la conciencia del mundo. Ciertamente, el elemento especulativo de raíz griega atraviesa también todo el curso de la *Fenomenología*, impulsa su desarrollo y acompaña a las distintas figuras que lo componen, lo cual significa que la experiencia de la conciencia no se agota en una mera consideración de lo inmediato sensorial, sino que desde el inicio de la obra se encuentra siempre mediada por lo universal. Sin embargo, no es menos cierto que por su intención primera, y por el protagonismo asignado a la conciencia y a su experiencia, la *Fenomenología del Espíritu* es la obra en la que más claramente Hegel rinde tributo a la modernidad. Y si en los tres primeros capítulos se ocupa de la experiencia cognitiva, en la que la conciencia busca enteramente la verdad en el objeto que le hace frente, en el capítulo IV vuelve sobre sí encontrando en la certeza de sí misma la verdad que antes buscaba en el objeto exterior: ahora se trata, por lo tanto, de comprender esa certeza en su verdad. De ahí el título de este capítulo: «La verdad de la certeza de sí mismo», donde el gesto cartesiano que inicia la metafísica moderna se lleva más allá de su significado original

para desarrollarse en la línea del idealismo alemán. El tema ya no es ahora lo que sé del mundo experimentado (si éste consiste en cualidades sensibles, o en cosas, o bien en fuerzas y leyes) sino lo que sé de mí mismo como sujeto de aquel saber sobre el mundo. La actividad de la propia conciencia en la constitución del objeto conocido, que estaba implícita en los capítulos anteriores y que en el capítulo sobre el entendimiento se hace particularmente patente, se convierte ahora explícitamente en el objeto de consideración: la conciencia se experimenta a sí misma y lo hace como la actividad que constituye su objeto. Con ello vuelve Hegel sobre lo que representa el momento kantiano y fichteano de la historia de la filosofía en lo que hace a la teoría del conocimiento. Pero el descubrimiento de la actividad del sujeto da lugar a continuación a una amplia meditación acerca de la subjetividad que desborda el marco de la gnosología y se convierte en una reflexión de marcado carácter antropológico, en la que la experiencia no tiene ya sólo una dimensión cognitiva, sino que ésta aparece de manera original y con un fondo especulativo entreverada con otras dimensiones que se han ido añadiendo a aquélla. A partir de ahí Hegel puede hablar, por ejemplo, de la experiencia moral o de la experiencia estética. Lo esencial en estas nuevas formas es que en ellas tanto el objeto como el sujeto adquieren una complejidad que resulta de atesorar las experiencias ya hechas por la conciencia. A pesar de su variedad, sin embargo, toda experiencia encierra un momento de captación, asimilación o apropiación del objeto, y un momento activo de recreación. Y cada uno de estos momentos destaca un aspecto en la dialéctica fenomenológica: el que atiende a la verdad del objeto y el que vuelve sobre el saber acerca del mismo —o sea, el momento del sujeto—, que nunca coincide con el primero, dando lugar así a una desigualdad cuya superación impulsa todo el movimiento de la conciencia hacia una identidad buscada entre verdad y certeza que la conciencia finita nunca llega a alcanzar. La *Fenomenología* recorre este camino examinando de paso los diversos estadios de esa evolución y las múltiples figuras en que cada uno de ellos se desglosa y a través de los cuales se desarrolla.

Pues bien, en este capítulo IV la atención recae sobre el lado activo de la experiencia, a través del cual la subjetividad se revela a sí misma. Ese es el motivo por el cual desde sus primeras páginas el estudio de la autoconciencia se plantea como el de la acción, puesto que es ésta precisamente la que le permite al sujeto distinguirse y experimentarse como diverso de todo objeto. La subjetividad es, en efecto, esa inquietud que escapa a toda cosificación y por cuya virtud una y otra vez se sustrae a su identificación con el objeto experimentado, descubriendo así que en realidad su saber desborda la verdad que aquel representa para ella. Es decir, el hombre se hace consciente de sí en tanto se distingue del

mundo, el cual es descubierto ahora como mediado por la actividad de la conciencia y puesto por ésta. Esto quiere decir que el objeto, aun conservando su consistencia frente a la conciencia, aparece ahora como un momento negativo a través del cual ésta, negando ese objeto, vuelve sobre sí misma. Dicho en otros términos: negar la inmediatez del objeto para descubrirlo configurado o determinado por la acción del yo equivale a decir que el hombre toma conciencia de sí a través de la acción. Por tanto, tenemos aquí la negación del objeto comprendida como la acción por la que el sujeto toma conciencia de sí: la identidad de la autoconciencia se realiza por la negación de lo que ella no es.

Sin embargo, es curioso que nada más plantear el concepto de la autoconciencia, Hegel parece dar un salto en su discurso e inicia una discusión sobre el concepto de la vida en una transición que puede resultar sorprendente a primera vista, pero que se aclara atendiendo a su sentido de fondo. Adelantándose casi un siglo a discusiones que se desarrollarán a finales del siglo diecinueve, Hegel ve ya la autoconciencia como una forma de la vida. Y por eso establece un claro paralelismo entre la estructura de la autoconciencia y la apetencia del viviente. En efecto, al igual que ocurre con la autoconciencia, también el deseo en este sentido de apetencia (*Begierde*) es afirmación de sí que se conserva por la aniquilación de la realidad separada del objeto: es un movimiento en el que el viviente se vale del objeto —que es otro viviente— como medio para conservarse a sí mismo cuando lo devora. Pero Hegel plantea el asunto considerando que en realidad la lógica de la vida se extiende a la autoconciencia porque ésta es la verdad de aquella. La vida es el *medium* de la autoconciencia, la cual por su parte convierte en objeto de su experiencia aquella escisión que en el plano de la vida puramente orgánica se produce de manera no consciente como naturaleza. En general, Hegel entiende la vida como el movimiento de una unidad universal que se fragmenta en los géneros, especies e individuos en los que se diferencia y despliega, y a través de los cuales se reproduce. Para el viviente singular, esa infinitud de la vida se presenta del modo más inmediato como el impulso dirigido hacia otro viviente por cuya negación el primero se afirma como tal viviente. Pues bien, la autoconciencia renueva esa dialéctica en un nuevo plano en el que se alumbró la subjetividad humana, que es esa forma de vida cuya escisión característica se eleva al plano consciente. Es decir, la autoconciencia ha interiorizado lo que el viviente ya es sin saberlo: ha interiorizado que es una identidad diferenciada cuya independencia se afirma mediante la negación o separación de la corriente de la vida. Lo que ocurre en el plano de la autoconciencia es que aquella negación inmediata que origina la identidad separada del viviente, cuya muerte —por cierto— es una nueva negación que le hace retornar a la corriente universal de

la que procede, se convierte ahora en algo manifiesto, de modo que la autoconciencia expresa esa negación como parte de sí, en cuanto la experimenta, ya que el saberse como no siendo lo otro es precisamente lo que la constituye. Por eso, Hegel abandona la pretensión que mantuvo en su periodo de Frankfurt de comprender lo Absoluto como vida, pues, aunque ésta expresa la infinitud y contiene el momento de negatividad que caracteriza a lo Absoluto, esa negación, sin embargo, no alcanza en ella el carácter consciente de la escisión que Hegel considerará consustancial al espíritu. Si lo hace en cambio la autoconciencia, en tanto la escisión se convierte para ella en objeto de su experiencia: en efecto, ella misma es la experiencia de no ser objeto alguno, pero de tal manera que su separación del objeto se refleja en ella como división interior al yo.

Dicho de otro modo: el hombre, en cuanto sujeto, no sólo vive, sino que está situado frente a su vivir; no sólo es vida, sino que se sustrae a la corriente universal de ésta en cuanto se sabe como sujeto diferenciado. O, en otros términos, no sólo vive en el sentido intransitivo del verbo, sino que es la vida que se vive frente a sí misma, que vuelve sobre sí haciéndose objeto de la reflexión consciente; y que en esa misma experiencia escapa, en cuanto sujeto, a su régimen puramente biológico: es, por lo tanto, vivencia. Por otro lado, dicho estar confrontado a sí mismo singulariza al hombre; de ahí que la autoconciencia signifique al mismo tiempo la eclosión de una forma nueva de individualidad, que ya no es sólo la del viviente, sino la del ser consciente de sí.

De este modo nos dice Hegel que la vida humana no se agota en el plano puramente biológico, sino que es lo que más adelante en la *Fenomenología* denominará espíritu. En este momento, sin embargo, el espíritu está solamente apuntado en el nuevo modo en que se plantea la dialéctica de la vida y la muerte: si para el viviente la muerte es la negación abstracta que sanciona su retorno a la corriente de la vida universal, en el plano del espíritu aquella negación tiene más bien el carácter de la autoenajenación, que es una especie de muerte espiritual en la cual la negatividad tiene un resultado positivo (recuérdese que desde su época de Frankfurt Hegel asocia siempre el significado cristiano de la muerte con el momento dialéctico de la negación). Pues bien, aquella negación inmediata que determinaba la identidad separada del viviente es asimilada por la conciencia, que de ese modo llega a saber de sí como negación de aquella negación, es decir, como automediación o infinitud.

A partir de este punto en que define el concepto de la autoconciencia en comparación con la vida, Hegel va a explicar el proceso de su realización en dos fases: primero como independencia de la vida —en el primer apartado— y luego como libertad —en el segundo—. En efecto, ésta es la división fundamental de

este capítulo IV, división cuyo significado —que, en mi opinión, no siempre se destaca suficientemente— es el siguiente: todo este texto explica la génesis de la subjetividad, primero haciendo ver cómo la acción posibilita una distancia ganada respecto de los objetos naturales, y después —en el apartado sobre la libertad— mostrando cómo aquella acción revierte en el espacio interior de la subjetividad, creando una distancia con respecto a sí misma y generando el mundo interior del pensamiento, con lo que la acción se eleva a ese nuevo plano espiritual, que permite hablar no ya sólo de independencia, sino de libertad.

A. INDEPENDENCIA Y SUJECCIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA

1. La duplicación de la autoconciencia

Así pues, en la autoconciencia, la vida parece auto-trascenderse a través de una torsión sobre sí misma que rompe la lógica del mundo orgánico para generar, más allá del viviente, un sujeto consciente de sí. Ahora bien, lo característico y profundamente original del enfoque hegeliano es que esa nueva comprensión se presenta como un momento que no puede separarse del proceso dialéctico de duplicación de la autoconciencia. Dicho de otro modo: el avance hacia la subjetividad humana no sólo implica la trasgresión de la lógica imperante en el mundo orgánico, sino que entraña también la comprensión de esa autoconciencia como intersubjetiva. En efecto, Hegel nos dice que todo deseo o apetencia animal está en función del deseo último de seguir viviendo, de modo que es la vida, en definitiva, la que se quiere a sí misma en el deseo del viviente. Pero la autoconciencia se afirma como subjetividad que escapa a la vida y se experimenta frente a ella, y por eso su deseo más propio no responde a un régimen puramente biológico, sino que ha de ser capaz de desear más allá de la vida. Y en tal caso no puede ser un deseo que esté en función del deseo último de conservarse, sino que ha de ser capaz de negar la lógica de la vida y de afirmarse frente a ella. Pero esto sólo lo puede hacer si pone la vida en juego para realizar un deseo superior, cuyo objeto tiene que recaer sobre aquello que se ha mostrado como lo único capaz de trascenderla: ha de ser, en definitiva, el deseo de la autoconciencia misma, aunque puesta ahora como objeto frente a sí. Sin embargo, ese objeto de su deseo es él mismo un sujeto que escapa a toda objetivación. Por eso, esta nueva figura de la experiencia se nos presenta con los rasgos complejos de una autoconciencia duplicada, pues ahora se encuentra enfrentada a su propia subjetividad, comprendiéndose, por lo tanto, como el otro yo con respecto a sí, de modo que el objeto de su experiencia es también un sujeto que se alza frente a ella. Por lo tanto, Hegel lo plantea de manera especulativa tratando de deducir la

duplicación de la autoconciencia a partir del concepto mismo de ésta. Y se trata de una deducción en el sentido impropio que encontramos una y otra vez en la *Fenomenología*, en la que la figura posterior se revela como la verdad de la anterior y, sin embargo, como condición de ella. En este caso, nos hallamos ante uno de esos difíciles tránsitos del proceso fenomenológico en los que parece imponerse una lógica teleológica, pues, en definitiva, equivale a la afirmación de que la experiencia autoconsciente sólo es posible en el marco de la relación intersubjetiva y que la vida humana en general requiere de la comunidad interhumana: la subjetividad del hombre se revela como intersubjetividad.

Se repite aquí ese momento de alteridad de la vida, según el cual ésta se opone a sí dentro de sí misma, o sea, en cada uno de los vivientes. Pero ahora esa alteridad se manifiesta como oposición de la autoconciencia a sí misma en ella misma. Este desdoblamiento de la autoconciencia que origina su duplicación, concebida de este modo especulativo, tiene el significado profundo de que el sujeto no sólo está enfrentado al objeto, sino también a otros que con el mismo derecho que él pueden igualmente presentarse como un yo, como otro yo. Pero ese yo-otro en realidad está ya internamente formando parte de lo que soy, de tal forma que la alteridad está presente en el yo, que ya no puede entonces definirse de manera inmediata como la igualdad yo=yo. Por el contrario, el yo sólo podrá concebirse como resultado positivo de esa negación que es la alteridad, es decir: yo soy el otro del otro. O, si se prefiere, el otro es el yo que no soy. De ahí que la verdad de esta dialéctica se desarrolle como la relación entre las autoconciencias. Y como —según hemos visto— esta transición es paralela al paso de la apetencia animal al deseo humano, Hegel le confiere el significado de que el yo humano no puede satisfacer su deseo en la mera naturaleza, sino que necesita de otro ser humano¹, de otro viviente que —al igual que él mismo— sea capaz de negar la inmediatez de la vida. El deseo humano se sustrae de este modo a toda cosificación, mostrando así la inquietud característica de la subjetividad, que no se deja fijar en una cosa: si la apetencia implica la fijación en su objeto, al que negará sin embargo su realidad separada, por su parte la existencia del hombre es deseo de reconocimiento, porque en él la positividad de la vida es superada mediante la negación que le permite despegarse de ella.

2. La lucha por el reconocimiento

Pero la relación entre los sujetos tiene necesariamente un carácter conflictivo, porque cada uno de ellos necesita al otro para afirmarse ante él de modo que lo

1 «La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia». *Phänomenologie des Geistes, Werke: in 20 Bd.*, Frankfurt/M., Suhrkamp, Werke 3, p. 144.

reconozca como independiente de la vida, y para ello lo utiliza sirviéndose de él como de un mero viviente al servicio de su propio interés. Cada uno se sabe capaz de desear con independencia de la vida y trata de demostrárselo al otro para requerir su reconocimiento. Por ello debe mostrarse capaz de poner la vida en juego y de despreciarla si es preciso. Y en rigor, no cabe hablar de sujeto humano propiamente hasta ser reconocido como tal, con lo que Hegel vuelve de nuevo —ahora en este plano de consideración— sobre ese principio suyo de que la realidad es finalmente comprendida como su realización en cuanto conocimiento de sí misma. Aplicado ese principio al caso en que nos encontramos ahora, diremos que el viviente es humano sólo en cuanto él se reconoce como tal, lo cual exige a su vez ser reconocido por otro. El reconocimiento de la condición humana es al mismo tiempo la conquista de ésta. O, dicho en términos hegelianos, cada autoconciencia tiene certeza de sí misma pero para que esa certeza se iguale con su verdad —superando así su dimensión meramente subjetiva— es preciso comprender el carácter objetivo de la relación entre las autoconciencias contrapuestas, de modo que cada una de ellas tenga la certeza de sí a través de la otra, que se vea reconocida a sí misma en la otra². Pero eso supone para el lector el descubrimiento del espíritu, el cual traspasa a los individuos y existe también como la relación objetiva entre ellos.

Son varios los aspectos intrincados en este célebre pasaje de la *Fenomenología*. De un lado, está presente la consideración de la naturaleza radicalmente social del hombre, puesto que el yo individual, lejos de ser un principio absoluto, se revela como determinado internamente por su relación con los otros, sólo a través de la cual llega a ser propiamente un yo. Sin embargo, en rigor, aquí no se hace presente la realidad de lo social sino tan sólo la naturaleza intersubjetiva del ser humano. Y la intersubjetividad en la que descansa la autoconciencia no es todavía vida social, sino la relación entre los sujetos sin más. Para que haya vida social es preciso que esa relación adquiera la forma endurecida que corresponde a la realidad objetiva de lo social, en los modos que la caracterizan, como son, por ejemplo, los ritos, las instituciones, las normas, las costumbres, etcétera, en las que aquellas relaciones intersubjetivas han fraguado. Por otro lado, esa relación intersubjetiva que tiende a hacerse social adopta desde el comienzo los rasgos típicamente modernos que caracterizan a lo que se ha designado como «sociedad de los individuos»³. En efecto, lo que podríamos denominar la naturaleza social del hombre no se presenta como un retorno a la concepción de los antiguos griegos, porque Hegel recoge en su

2 Ph. G., p. 148.

3 Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*, trad. J. A. Alemany, Barcelona, Península, 1990.

planteamiento el peso que la sociedad moderna y la cultura de raíz cristiana conceden al individuo. De tal modo que la realidad de lo social no es tanto aquello que le falta al hombre para completar su naturaleza como, sobre todo, el ámbito en el que el sujeto comprende su relación con los otros a través de la dialéctica del mirar y ser mirado. Se trata de esa necesidad de consideración a la que ya se había referido en su día Rousseau y que ahora Hegel reinterpreta como la lucha por el reconocimiento. En este sentido, la exigencia del reconocimiento intersubjetivo significa que Hegel ya no ve la comunidad ideal en la antigua polis, sino que ha asimilado la importancia del individuo, que es un principio moderno. Así pues, si antes encontrábamos el tema típicamente moderno de que el hombre toma conciencia de sí a través de la acción y del deseo, ahora nos topamos con otro enfoque igualmente moderno: la relación con los otros se plantea como la dialéctica del mirar y ser mirado.

Atendiendo, por otra parte, al modo más concreto en que se determina esa relación intersubjetiva, constatamos que el conflicto es para Hegel la forma fundacional de la relación interhumana en tanto se trata de una relación entre autoconciencias contrapuestas en el elemento de la vida. Es la lucha por el reconocimiento lo que al mismo tiempo une y separa a las autoconciencias, pues éstas encarnan a la vez el deseo natural y el principio de su superación. En ello se manifiesta —como antes se ha indicado— esa concepción moderna que atribuye al hombre natural una realidad individual que es irreducible a su ser social, de modo que, antes de cualesquiera otros conflictos explicables por la estructura de una formación social concreta, Hegel encuentra en la naturalidad del individuo, con sus impulsos e intereses, un motivo permanente de los conflictos que aquejan a los hombres. En realidad, parte del modelo moderno que —desde Maquiavelo y Hobbes— considera la lucha entre los hombres como el punto de partida para elaborar una teoría social. Pero su proyecto crítico lo elabora en una dirección que le aparta del atomismo individualista moderno, basado en un modelo antropológico inspirado en el principio de autoconservación, y le lleva a reinterpretar aquella lucha refiriéndola a los motivos morales que desde el primer momento se presentan en la constitución de lo humano⁴: se trata de una lucha por el reconocimiento cuya dialéctica demostrará que el individuo pertenece no sólo al elemento de la vida, sino también a una unidad superior de carácter espiritual que la trasciende.

Esta noción de reconocimiento, en la que sin duda resuena el sentido del imperativo moral de Kant, que ordena reconocer al hombre como un fin en

4 Vid. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballesteros, Barcelona, Crítica, 1997.

sí mismo, la adopta Hegel ya en el *System der Sittlichkeit* y en la *Realphilosophie I*, tomándola de Fichte, que la emplea en su filosofía del derecho natural. Y se trata de un concepto que admite diversas formas: en efecto, cabe hablar del reconocimiento que supone el amor, o del reconocimiento de la persona en sentido jurídico, o del referido a su valor moral, aunque en todos los casos se trata de un reconocimiento intersubjetivo que origina una forma particular de eticidad. Pero la *Fenomenología* se ocupa de la forma más universal y básica de ese concepto, aquélla que se refiere a la condición autoconsciente en cuanto tal. Y además escoge dicha forma porque es la que manifiesta del modo más universal el sentido trágico de la separación entre los individuos. Esa separación, sin embargo, es el momento negativo de la totalidad constituida por la relación intersubjetiva. Y aquí se encuentra sin duda la originalidad del planteamiento hegeliano, que, desarrollando una sugerencia hecha por Hölderlin en Frankfurt, trata de romper desde el primer momento el subjetivismo fichteano: no se puede empezar por un sujeto individual aislado, y la certeza que tiene de sí mismo, si se quiere explicar la experiencia objetiva de un mundo compartido en el que cada sujeto se encuentra ya inmerso en una experiencia común. Tiene que haber una unidad original de sujeto y objeto que envuelva a dichos individuos en la trama de una relación intersubjetiva. Pero, superando su intuición primera tomada de Hölderlin, la *Fenomenología* da forma discursiva a dicha unidad, mostrando su articulación a través del proceso fenomenológico que comprende el comienzo como resultado: esa unidad intersubjetiva ha de quedar demostrada en la propia dialéctica que opone a las autoconciencias, de modo que cada una de ellas no puede finalmente entenderse a sí misma si no es a través de la otra.

Por otro lado, este pasaje no entraña un abandono del interés por la experiencia cognitiva de la que Hegel se ha ocupado en los primeros capítulos, sino una manera de retomar aquella reflexión, vista ahora desde una perspectiva antropológica en la que los diversos ángulos de la experiencia se abordan en su compleja interconexión. Pues el conocimiento es una experiencia que tiene también significado en relación con el poder sobre la vida y sobre los otros y, por lo tanto, tiene conexión con la experiencia moral y política. Precisamente, la complejidad poliédrica de esa mirada sobre la experiencia humana en todas sus dimensiones y en el sentido lógico de su avance es uno de los motivos de la grandeza de la *Fenomenología del Espíritu*. Pues bien, en ese sentido, en efecto, el requerimiento para que la otra autoconciencia haga suyo el saber que tengo de mí mismo como independiente de la vida tiene el significado de que dicho saber pretende ser no sólo subjetivo sino verdadero. Cabe decir: mi certeza de que mi saber no es mera opinión, sino que coincide con la verdad, sólo la puedo

alcanzar si hago que mi posición sea reconocida no sólo como mía, sino como portadora de una verdad universal. En un sentido más general, quiero que el otro me reconozca como capaz de elevarme sobre el interés subjetivo al que me confina mi posición natural en la dirección de lo objetivamente válido para todos. Y esa elevación desde la posición individual, dominada por los intereses naturales, a lo universal que expresa la verdad es tarea del espíritu, en la que el individuo demuestra su independencia respecto de la vida y los intereses que siempre la acompañan. De paso, ese individuo revela en sí, al mismo tiempo, un primer avance en el camino de su formación hacia la ciencia (*Bildung*) y, con ello, demuestra ser partícipe de la común vida espiritual que empieza a des-puntar en él más allá de las constricciones de su condición natural.

3. El señor y el siervo

Hemos visto que en la lucha por el reconocimiento cada contendiente pretende pasar ante su rival como independiente de la vida y capaz, por lo tanto, de sustraerse al impulso que experimenta en sí y le aferra a su propia autoconservación. En ese sentido, el enfrentamiento entre las autoconciencias es una lucha a vida o muerte porque en ella se oponen el saber de sí como unido a la vida y el poder de sobrepasarla hasta el punto de arriesgarla si es preciso⁵. Cada una quiere probar a su rival que es dueña de sí misma y puede darse fines que escapan a la lógica de la naturaleza. Y se trata, en realidad, de un conflicto que se produce en el interior de la autoconciencia, pues ésta experimenta en sí misma tanto el temor a la muerte como el poder de orientarse por fines que sobrepasan la vida. Es decir: la autoconciencia se realiza a través de esa lucha interior que se debate entre el apego a la vida y el orgullo noble de saberse superior a ella. En eso consiste la subjetividad humana. Pero a partir de aquella duplicación del yo que dio paso a la relación intersubjetiva, Hegel puede plantear el conflicto interior a la autoconciencia como una lucha entre dos experiencias opuestas que son representadas simbólicamente en las figuras del señor y el siervo.

Una vez más, Hegel utiliza una categoría histórica para dar cuenta del sentido especulativo de una experiencia que, más allá de toda vicisitud histórica, constituye una actitud existencial ante el mundo. En la experiencia servil la autoconciencia se aferra a la vida ante el temor a morir y por eso cede en su desafío reconociendo la independencia del señor sin ser ella misma a su vez reconocida. Dicho en otros términos, la autoconciencia servil posee la certeza de sí misma como escindida de la vida, pero no ha conseguido elevar esa certeza a verdad, en cuanto no ha logrado que ese saber de sí adquiera objetividad

5 *Ph. G.*, p. 149.

a través del otro. Por lo tanto, aunque no es un mero viviente, en ella el apego al objeto natural es tan esencial como el ser para sí. En ese sentido, el siervo representa simbólicamente aquella actitud existencial de la conciencia humana cuyo apego a las cosas significa su sujeción a las mismas y a la vez su subordinación al señor, que si ha conquistado su independencia. El siervo se intercala de ese modo entre el señor y las cosas naturales, sometiéndose a la disciplina del objeto, experimentando así su dureza y la resistencia del mundo exterior, cuya negación para tenerse a sí mismo no puede ya ser inmediata, sino que adquiere la forma diferida de la mediación por el trabajo.

El señorío, en cambio, representa la certeza de sí en cuanto independencia inmediatamente reconocida por el otro. El señor ha triunfado sobre el siervo porque no ha flaqueado ante la muerte y, en esa medida, despreciando la vida, ha afirmado su ser para sí independiente con respecto a las cosas. A través del trabajo del siervo evitará el trato directo con la dureza del objeto⁶, del cual no experimentará ya más que el goce que su consumo le procure.

Sin embargo, el desenlace de la experiencia de lucha entre el señor y el siervo revelará su verdad a través de la inversión dialéctica de esos dos momentos, de modo que será finalmente el siervo el que desarrolle y realice la esencia de la autoconciencia. Porque la independencia representada por el señor adolece de la inmediatez que es característica de la afirmación abstracta de sí: su desprecio a la vida le ha impedido retener el momento de la negación, que el siervo, en cambio, interiorizará a través de su miedo a la muerte. Desde el plano de la relación intersubjetiva, Hegel explica ese callejón sin salida que supone la actitud señorial señalando que el reconocimiento que recibe el señor procede de un sujeto que no ha sido él mismo a su vez reconocido, con lo cual no se cumple el que cada autoconciencia sea reconocida como ser-para-sí en sí misma y a través de la otra. Del otro lado, sin embargo, el destino de la conciencia servil es muy diferente, porque la certeza de sí que posee el siervo, no reconocida en un primer momento por haber desistido en su empeño ante el temor a morir, puede paradójicamente elevarse a verdad si ese saber de sí mismo llega a ser reconocido finalmente por el señor. Hegel indica de esta manera que la actitud noble del señor, que desprecia la vida, es en cierto modo inhumana. El siervo, en cambio, ha temblado ante la muerte, «el señor absoluto»⁷, y ese estremecimiento ha conmovido su ser y le ha permitido superar su obstinación⁸ hasta experimentar la totalidad de su vida sobre el trasfondo de la absoluta negatividad. Por eso, la conciencia servil

6 *Ph. G.*, p. 151.

7 *Ph. G.*, p. 153.

8 *Ph. G.*, p. 155.

prefigura en ese temor y en su traducción externa como trabajo el signo de la verdadera humanidad, cuyo desarrollo sólo será posible si se supera la oposición abstracta entre el ser-para-sí y la negación de la vida, es decir, si hay una vida autoconsciente cuya muerte sea una especie de negación espiritual o autoenajenación: pues bien, en eso justamente consiste la vida del espíritu.

Lo que Hegel nos dice, por lo tanto, es que el devenir de la subjetividad humana es un proceso complejo de elevación de la naturaleza hacia el espíritu. Esa elevación revela, por un lado, la condición intersubjetiva del yo y, por otro lado, retiene los dos momentos de aquella lucha: el orgullo noble de saberse superior a la vida y la angustia de quien se sabe siervo de ese señor absoluto que es la muerte⁹.

Por otro lado, Hegel aborda aquí el significado del trabajo como categoría antropológica. Porque lo propiamente humano es sobreponerse al mundo al mismo tiempo que se es parte de él. En efecto, el trabajador se entrega a la dureza de la cosa y en ese sentido depende de ella, se enajena de sí mismo y se mantiene en una actitud cosificada. Su esfuerzo es una continuada postergación del goce, pues consiste en el deseo reprimido¹⁰: en estos rasgos resume Hegel la idea del trabajo como condena bíblica que aparta al hombre de la satisfacción de su apetencia. Pero, al mismo tiempo, Hegel destaca el efecto humanizador del trabajo, pues el deseo reprimido y, en general, la sujeción a la disciplina que impone el objeto natural y el servicio al señor implican la experiencia de la negatividad como renuncia a sí mismo y alienación en la cosa. Por eso, el trabajador siente inicialmente la extrañeza del objeto, y sólo a través de su tarea con él llegará a recuperarse como sí mismo en tanto que actividad que se refleja en su obra. Pero entonces la cosa ha perdido ya su extrañeza y se ha mostrado con una forma que el trabajador ha impreso en ella, una forma humanizada que es su propio ser para sí reconocido ahora objetivamente en el producto de sus manos. Esa transformación laboriosa de la cosa entraña, por lo tanto, la producción de un mundo objetivo que trasciende al trabajador y perdura más allá de su laboriosidad, un mundo en el que el trabajador se enajena, pero en el que puede también llegar a reconocerse a sí mismo. Pero, al mismo tiempo, el carácter objetivo de su obra se impone también al señor, que no puede entonces dejar de

9 Hay que tener en cuenta, además, que toda esta compleja dialéctica de la independencia y la sujeción no está sólo referida a la autoconciencia en su relación con la cosa, sino que se refiere también a ésta, a la cosa, experimentada como independiente por el siervo o negada en su independencia por el señor cuando goza con su consumo. Y, en definitiva, determina también la relación entre el señor y el siervo.

10 *Ph. G.*, p. 153.

reconocer la humanidad del siervo en esa forma objetivada de la acción que denominamos cultura.

En efecto, la cultura significa que la obra propiamente humana es aquella que responde a ese saber de sí ante la muerte, que posterga la satisfacción inmediata en la que se complace el señor, encauzando aquel temor a través de la acción transformadora del trabajo. Como consecuencia de ello, la acción humana llega a cuajar en una realidad exterior permanente que da forma objetiva a aquella actividad y contribuye también a su vez a la propia formación de la conciencia¹¹. Así pues, ese proceso de formación cultural entraña no sólo la humanización de la naturaleza a través del trabajo y la creación de un mundo artificial en el que el hombre puede llegar a reconocer su ser para sí independiente de la naturaleza; entraña, además, la transformación de sí mismo a través de la del objeto; y, por último, trae consigo también la aparición de una realidad social objetiva en la que las relaciones interindividuales se orientan hacia el mutuo reconocimiento intersubjetivo.

Son evidentes las resonancias premarxistas de este famoso pasaje de la *Fenomenología*. Por un lado, concibe la relación intersubjetiva en su origen como una relación desigual marcada por el dominio, pero destinada históricamente a ser superada en un sentido que sólo se cumpliría con el pleno reconocimiento mutuo. Por otro lado, Hegel parece adelantarse igualmente a Marx cuando muestra que el dominio sobre sí a través del control ejercido sobre la naturaleza se realiza al mismo tiempo como la liberación respecto de las relaciones humanas de dominio. Y ello por no hablar ya del trabajo como categoría antropológica, y de su sentido histórico como actividad alienante y fuerza de transformación. De este modo, Hegel da expresión especulativa a una realidad histórica repensada en el plano fenomenológico, en un proceso que no se cumple como historia de los acontecimientos empírico-reales, sino como advenimiento del espíritu que se manifiesta a la conciencia finita presentando inteligibilidad al curso progresivo de su experiencia.

Ahora bien, toda esta larga discusión examinada hasta el momento se revelará finalmente como el camino fenomenológico a través del cual la conciencia llega a comprenderse como parte de la vida del espíritu, trascendiendo así su sujeción al mundo natural. Pero ese tránsito exige la superación de la dialéctica de independencia y sujeción, cuyos términos parecen aún apegados al elemento de la vida natural, para expresarse en el elemento del espíritu, es decir, como dialéctica de la libertad.

¹¹ Ph. G., pp. 153-4.

B. LA LIBERTAD DE LA AUTOCONCIENCIA

Si, llegados a este punto, recapitulamos sobre lo visto hasta el momento, podemos decir que la emergencia de la autoconciencia a partir de la vida tiene el significado de que la subjetividad humana, aun sabiéndose vinculada a la objetividad de la naturaleza, busca al mismo tiempo trabajosamente su independencia enfrentándose a ella con una actitud transformadora que genera una realidad objetiva nueva y distinta. Y la tarea humana es, de nuevo, el empeño por sustraerse a esa nueva objetividad que ella ha creado y en la que sólo parcialmente se reconoce. Ahora bien, ese camino adquiere así un sentido histórico de modificación de las estructuras del mundo natural y de sí mismo frente a él. De tal modo que, en el proceso hacia una subjetividad independiente, lo que antes era la sujeción a la vida natural y el empeño por independizarse de ella, se nos muestra ahora como la pertenencia a un mundo histórico que envuelve al sujeto junto con el saber de la propia libertad dentro de él. Pues la libertad expresa mejor el elemento espiritual que la autoconciencia ha vislumbrado y es algo más que la independencia vital, ya que añade a ésta el significado del pensamiento en cuanto acción interiorizada, cuyo primado es un rasgo característico de la modernidad.

Es decir, todo el capítulo IV explica la génesis de la subjetividad humana. Esta génesis, en primer lugar, se produce en el esfuerzo por alcanzar la independencia de la vida a través de la acción, con la cual el sujeto se constituye conquistando una distancia respecto del objeto natural. La acción se intercala en la relación del sujeto con las cosas, arrancándole de su fijación en ellas, y, en ese sentido, expresa la inquietud de la subjetividad. Y sabemos que la dialéctica que conduce ese proceso no sólo entraña la transformación del objeto, sino también una nueva experiencia de sí frente a él. Pero, en esa acción distanciadora de la naturaleza, el yo se ha constituido al mismo tiempo en conexión con otros que, como él, pugnan por un reconocimiento, lo que pone de manifiesto el sentido social e histórico de la relación humana con el mundo. Pues bien, en el apartado que trata sobre la libertad de la autoconciencia, Hegel ahonda en su reflexión acerca de la subjetividad humana, considerando la dialéctica de autonomía y sujeción al mundo en un plano más profundo. Se trata ahora de comprender la libertad del hombre y no ya sólo su independencia vital. Y esa comprensión avanzará mediante una doble consideración: el curso del mundo nos arrastra porque objetivamente formamos parte de él, pero, al mismo tiempo, la subjetividad encuentra en el pensamiento una forma nueva de la acción que, en cierto modo, nos sustrae de la trama del acontecer y abre un espacio interior que nos confronta con lo que somos. Por lo

tanto, la subjetividad humana entraña algo más que el esfuerzo por despegarse de la naturaleza a través de la acción: es además —precisamente como resultado de ese esfuerzo— la conquista de un espacio propio para el refugio del yo, en cuanto aquella acción sobre el mundo ha revertido en la creación del mundo interior del pensamiento.

Es decir: esta nueva experiencia de sí como sujeto pensante revela un nuevo plano de la acción humana, que interioriza el resultado de la acción externa que realizaba el trabajador. Si éste se enajenaba inicialmente en su obra y sólo con esfuerzo llegaba a reconocerse a sí mismo en ella, ahora la autoconciencia encuentra en el pensamiento —que es el trabajo del concepto— un modo inmediato de reconocerse a sí misma como sujeto libre, en cuanto sabe que todas las cosas son determinables por el pensamiento, el cual sin embargo conserva su soberanía respecto de todas ellas.

Por otra parte, sabemos que el pensamiento ha estado presente ya en los capítulos anteriores. Pero lo que ocurre ahora es que la conciencia hace la experiencia de sí como pensamiento, que en ello mismo se revela además como una forma singular de la acción, por cuyo medio el hombre encuentra un modo nuevo y más profundo de arrancarse a la realidad objetiva para erigirse en sujeto y experimentar así su libertad.

He aquí, pues, planteado el problema de la libertad del hombre, entendido como sujeto-objeto, una vieja cuestión de la filosofía que presenta muchos ángulos, pero que Hegel aborda en este punto de la *Fenomenología* en conexión con la génesis de la subjetividad y el significado humano de la acción. Por eso, examina a continuación diversas actitudes de la autoconciencia, cada una de las cuales representa una forma de entender la libertad del yo pensante ante el mundo. El modo de proceder de Hegel en las figuras que siguen, sobre el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada, hace voluntariamente abstracción del sentido ya alcanzado sobre la intersubjetividad del yo humano, y ello explica el enfoque aparentemente individualista en la discusión sobre el concepto de la libertad que emprende a continuación. De ese modo, Hegel rinde tributo al modo en que dichas escuelas de la antigüedad enfocaron el problema de la libertad, desplazando su lugar de la *polis* al individuo, y, al mismo tiempo, muestra el proceso que terminará por superar ese individualismo. Pero esto último acontece ya en el capítulo siguiente, acerca de la razón¹², en la que la certeza de sí misma que posee la autoconciencia se ha igualado con su verdad y ha mostrado por lo tanto su realidad, superando de ese modo el subjetivismo característico de todo este capítulo IV. Ahora, de momento, la discu-

12 En concreto, en los pasajes sobre el hedonismo, el romanticismo y el quijotismo.

sión se concentra más bien en el examen de la posibilidad de una libertad que pudiera realizarse como afirmación separada del sujeto frente al mundo.

1. La conciencia estoica

El apartado sobre el estoicismo no se refiere sólo a una escuela de la sabiduría antigua, sino al significado universal de una actitud que tienta a la autoconciencia como un modo posible de interpretar su libertad. El estoicismo antiguo no es sino una expresión histórica de dicha actitud, que como posibilidad humana representa una posición cuya verdad profunda encierra un valor universal. Su significado último consiste en la afirmación de la libertad interior del yo, que, por otro lado, en cuanto realidad mundana, se sabe irremediabilmente inserto en la corriente del acontecer. Pero, como actitud, es la experiencia del yo que destaca la certeza de sí como su esencia, haciendo abstracción de todo cuanto no sea el encuentro interior consigo mismo a través del pensamiento. En efecto, ese ponerse del yo en las cosas cuando su acción incide sobre ellas adopta ahora el significado del yo que piensa. Porque el pensamiento es en definitiva el trabajo del concepto que impone su forma al objeto. Como recuerda Hyppolite¹³, Hegel parece recuperar aquí la doctrina aristotélica del alma que da forma a las cosas, reinterpretada a la manera moderna que, con Kant y Fichte, entiende ahora esa imposición de forma como un acto de la conciencia que configura las cosas cuando las piensa: como un acto de la espontaneidad, o sea, de la libertad. En este sentido, este momento parece constituir un componente necesario de la libertad humana, aquél en que la voluntad del yo se afirma como pensamiento. La libertad estoica se experimenta, por lo tanto, como la voluntad de permanecer en la propia interioridad de la conciencia pensante, en cuanto el pensamiento se muestra como la forma universal capaz de imponerse a todas las cosas, como un poder que, sin embargo, se desentiende de todas ellas para gozar de su propia autonomía. Por eso, en cuanto se trata de la libertad interior, la conciencia estoica, más allá de la pugna del señor y el siervo, es un modo de ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, porque —como dice Hegel— no depende de su ser allí singular¹⁴. Aunque, en cierto modo, representa una inversión respecto de la voluntad del siervo, dominada por la obstinación de afirmarse a través de las cosas, porque el estoicismo comporta un repliegue de aquella voluntad sobre sí para retrotraerse a la pura universalidad del pensamiento.

¹³ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad. F. Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974, p. 162.

¹⁴ *Ph. G.*, p. 157.

«Como forma universal del espíritu del mundo —escribe Hegel—, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento.»¹⁵ Es decir, el estoicismo pertenece a una etapa en la que el espíritu se manifiesta ya como el poder universal del pensamiento. Pero en ello radica precisamente su limitación, porque es una libertad formal y abstracta: se trata de la afirmación inmediata del poder universal del pensamiento. En rigor, es sólo el pensamiento de la libertad como poder del espíritu y no la libertad vivida en el intercambio con las circunstancias. O, como dice Hegel, representa la igualdad del pensamiento consigo mismo en cuanto forma pura en la que nada se determina¹⁶. El estoico, en efecto, sólo alcanza a experimentar una libertad sin vida, como el pensamiento que toca las cosas, pero se retrae impasible frente a ellas para gozar de su propia coherencia dejándolas como son. La identificación de esta actitud con la racionalidad responde a una interpretación abstracta de la razón, que se niega a seguir el curso de la realidad para quedar fijada en ese poder de desvincularse interiormente de ella. Pero, de este modo, al aferrarse a una idea de la virtud o de la sabiduría que se niega a discriminar entre las determinaciones particulares, la actitud edificante del estoico conduce finalmente al hastío.

2. La conciencia escéptica

El escepticismo supone una superación de la conciencia anterior, porque lleva a cabo una experiencia que profundiza en el significado de la subjetividad, en el sentido de constituir —como dice Hegel— «la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto». Lo cual quiere decir que «es la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento».¹⁷ Es decir: si el estoicismo es la afirmación del pensamiento igual a sí mismo, con independencia de los contenidos particulares que le son exteriores, el escepticismo en cambio atiende a esos contenidos exteriores, aunque sea para negarlos todos sucesivamente. Por eso, si el estoicismo representaba la positividad formal del pensamiento que se refugia en su universalidad abstracta, la conciencia escéptica significa un progreso en la comprensión de la libertad de la autoconciencia, en cuanto rompe con ese ensimismamiento para atender a las determinaciones particulares externas.

En este sentido especulativo de la experiencia humana, la conciencia escéptica atiende a la negatividad que se desarrolla a través de las determinacio-

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ph. C.*, pp. 158-9.

¹⁷ *Ph. C.*, p. 159.

nes particulares: el escéptico, en efecto, se interesa por la posible verdad que se pueda hallar en las opiniones particulares, pero no la encuentra en ninguna de ellas. Por eso, esa conciencia rechaza todas y cada una de las posiciones que se plantea en busca de una verdad que nunca encuentra. Y en eso estriba su grandeza, que —al igual que en la concepción de Pascal— es inseparable del sentimiento de su nulidad.

Ahora bien, Hegel está pensando sobre todo en el escepticismo antiguo, al cual atribuía una grandeza que no hallaba en el escepticismo moderno. Su interés por este tema se remonta al comienzo de su estancia en Jena, cuando escribe su *Ensayo sobre el escepticismo*, en el que reflexiona profundamente acerca de la cuestión, incitado especialmente por la publicación del *Aenesidemus* por parte de su contemporáneo Schulze. En respuesta al escepticismo de éste, en el que encuentra bases dogmáticas, escribe Hegel que el escepticismo de los antiguos sostenía un punto de vista más elevado, puesto que se dirigía contra el dogmatismo y no contra la filosofía como tal. Aquel escepticismo, en efecto, ponía en duda los objetos de las sensaciones externas, cuestionaba la validez de todo lo finito y limitado y, en general, negaba las certezas del sentido común, para afirmar «en relación con el saber una negatividad pura»¹⁸. En ese sentido, esta actitud representa la certeza de sí del sujeto en cuanto reniega de toda objetividad y nunca se alcanza a sí mismo en objeto alguno.

Pues bien, en esto precisamente consiste la libertad del escéptico: en la omnipotencia de la negación. El escéptico experimenta la nulidad de todas las cosas. Pero, al revelar la inconsistencia de todo lo particular, no encuentra la universalidad en ninguna parte más que en la propia certeza de sí como el poder de sustraerse a toda alteridad. Mediante esa negación autoconsciente, adquiere de un modo nuevo la certeza de su libertad y, al mismo tiempo, profundiza en el significado de la subjetividad, ya que incorpora a ésta el poder universal de la negación. De ahí el reconocimiento de su valor filosófico por parte de Hegel, ya que la conciencia escéptica es la experiencia misma de la dialéctica, cuya alma es precisamente el momento negativo que constituye «la inquietud dialéctica absoluta»¹⁹.

Ahora bien, la crítica de Hegel pone de manifiesto el carácter unilateral de esa experiencia y la contradicción que encierra, porque la conciencia escéptica encuentra su satisfacción tan sólo a base de negar todo aquello que experimenta: esa negatividad se presenta como la conciencia misma, que —como

18 *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Werke in 20 Bd.*, Frankfurt/M., Suhrkamp, Werke 2, p. 237.

19 *Ph. G.*, p. 161.

dice en el *Ensayo sobre el escepticismo*— no llega a extraer el sentido positivo de la negatividad. Incorre en el desatino de buscar la libertad en la pura negación en la que nada subsiste. Se trata, por lo tanto, de una conciencia contradictoria en sí misma, porque pretende determinarse mostrando la nulidad de toda determinación, con lo que se mantiene siempre a la zaga de sí misma en busca de una identidad a la que no puede dar alcance. Por tal motivo, es una conciencia escindida, ya que es incapaz de igualar los dos planos en los que se duplica su experiencia. Su desgarramiento la convierte en conciencia desgraciada.

3. La conciencia desgraciada

Esa tensión irresuelta en la que ha desembocado el escéptico, presentada como escisión insuperable, constituye precisamente la experiencia de la conciencia desgraciada, cuya desdicha radica en convertir la reconciliación en un ideal inalcanzable para ella. Es, por lo tanto, la conciencia de esa contradicción, que experimenta como el dolor de no alcanzarse jamás a sí misma. El objeto de su experiencia es ahora justamente ese momento de negación en lo que tiene de absoluto, y el reflejo subjetivo de dicha experiencia es la desdicha de esa escisión insuperable, que hace de ella una conciencia infeliz. Con esta figura hemos alcanzado, por lo tanto, el momento en el que la inquietud de la subjetividad, su inestabilidad constitutiva, se hace autoconsciente, porque es precisamente esta tensión que el sujeto aporta a toda experiencia lo que constituye el tema de esta figura particular.

Ahora bien, esta nueva figura no sólo representa un paso más en el curso de la *Fenomenología*, sino que en cierto modo constituye un eje central que recorre toda la obra, pues la escisión que se destaca como el tema de la conciencia desdichada es al mismo tiempo el momento recurrente que impulsa el avance de la conciencia hacia nuevas figuras, en busca de una reconciliación entre certeza y verdad, nunca definitivamente alcanzada por la conciencia finita. Por tal razón, esa desigualdad con su objeto se descubre una y otra vez como división interior a la propia conciencia. Y, aunque Hegel se refiere en estas páginas a la figura concreta del judaísmo antiguo y a su parcial superación en el cristianismo medieval, su rendimiento va mucho más lejos. En efecto, la conciencia desgraciada expresa el dolor de la pura subjetividad, que se sabe separada de la vida y, por lo tanto, no tiene en ella misma su sustancia; pero, al mismo tiempo, recoge el anhelo del sujeto por superar ese desgarramiento interior y reposar en la unidad con su objeto, alcanzándose a sí mismo en él. Y aunque ese impulso conduce a la conciencia de unas experiencias a otras en las que se transfigura aquel conflicto interior, nunca consigue librarse del todo de la contradicción que la atraviesa, porque la escisión es precisamente el signo insuperable

de su finitud. Tan sólo con el saber absoluto llega la conciencia a la unidad con su objeto y consigo, pero entonces ha totalizado ya su camino y ha trascendido su finitud, con lo que su saber ha dejado de ser ya propiamente experiencia.

Por lo tanto, podemos entender la historia de la experiencia humana, re-interpretada especulativamente, como el relato de las aventuras y desventuras de la conciencia, que sostiene el esfuerzo indefinido de la subjetividad por reconciliarse con su mundo y consigo. En ello podemos advertir el sentido trágico de esta figura, que convierte la contradicción en su esencia. La comprensión de la importancia que tiene este momento trágico en la *Fenomenología del Espíritu*, junto con la publicación de los llamados *Escritos teológicos de juventud*, alentó la denominada *Hegelrenaissance*, que trajo consigo una manera nueva de ver la filosofía de Hegel, alejada de la interpretación imperante a finales del siglo diecinueve, que veía en ella una especulación abstracta y separada de la vida. Por el contrario, según esta nueva comprensión que se irá abriendo paso, el momento de la escisión, no sólo con el objeto, sino también como división interior al yo, es consustancial a la subjetividad y expresa la inquietud que impulsa el movimiento del espíritu. Ahora bien, la conciencia desgraciada aísla ese momento y fija en él la esencia de la autoconciencia. Y aunque Hegel explica que la experiencia envuelve también el momento de reconciliación entre el saber y su objeto, en el cual el sujeto parece alcanzarse momentáneamente a sí mismo, se trata en realidad de una unidad inestable cuyo desequilibrio mostrará de nuevo la negatividad que recorre toda forma de experiencia humana.

Esa contradicción en el corazón del hombre promueve un tipo de religiosidad caracterizada por el subjetivismo piadoso: una conciencia cuyo afán consiste en alcanzar el Absoluto del que, sin embargo, se sabe irremediamente separada. El momento cristiano de la encarnación y la experiencia del espíritu como vínculo entre los individuos aproxima a la conciencia hacia una comprensión de sí misma como autoconciencia universal, o sea, como realidad, entendida ésta en un sentido idealista. Pero esa experiencia pertenece ya al mundo moderno, que con el término «razón» se referirá justamente a la unidad de conciencia y autoconciencia. Para realizar ese tránsito, sin embargo, la conciencia habrá de superar antes el devoto fervor medieval que anima la cruzada, se congraciara con el mundo y descubrirá el significado universal de la acción.

La superación de la autoconciencia en los capítulos que siguen no debe interpretarse, sin embargo, como una supresión o desaparición del momento de la subjetividad y de la acción que le es consustancial. La verdad de esta figura subsiste en el desarrollo posterior de la *Fenomenología* e incluso en el sa-

ber absoluto, que comprende la verdad no sólo como sustancia sino también como sujeto. Hegel ha mostrado así –frente a Kant– que la oposición entre el sujeto empírico y el sujeto racional –que ya no sería el ahistórico sujeto trascendental, sino el espíritu– no es una dicotomía insuperable, y ha mostrado igualmente –frente a Schelling y los románticos– que el camino que conduce a la conciencia finita hasta el saber absoluto –salvando aquella oposición– no es el salto alógico del genio individual, sino un proceso discursivo y de formación hacia la Ciencia, que tiene él mismo un sentido científico y es susceptible, por lo tanto, de comprensión racional. La forma de la razón es el concepto especulativo (el Concepto o *Begriff*), y toda la *Fenomenología* se esfuerza en mostrar cómo el individuo puede elevarse desde el saber de la opinión hasta el Concepto, precisamente porque en la conciencia finita se encuentra ya lo universal: lo racional está en el individuo, porque en Hegel la oposición entre lo universal y lo singular tiene un sentido dialéctico y no constituye una dicotomía; sólo es irracional el individuo que se obstina en su particularidad separada. Y esto tiene también la consecuencia de que el sentido religioso que caracteriza a la conciencia infeliz no es la última palabra de Hegel, para quien la expresión más elevada del saber absoluto no es la representación religiosa, sino el concepto filosófico. Si se ha escrito que la filosofía de Hegel es filosofía de la religión, habría que replicar, por lo tanto, que se trata más bien de la filosofía que muestra la superación necesaria de la conciencia religiosa.

FISIOGNÓMICA Y FRENOLOGÍA
EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL

Dietrich v. Engelhardt

Traducción de Pedro Piedras Monroy

Revisión técnica de Ana Carrasco Conde

1. CONTEXTO: SITUACIÓN Y PANORAMA

Los años en torno a 1800 son un momento fascinante de la historia cultural y científica. Esta época muestra, sobre todo en Alemania, y ya sea en el ámbito de la literatura, de la filosofía, de las ciencias naturales o de la medicina, cuantiosas posiciones diferentes, así como un amplio espectro de relaciones establecidas entre las ciencias naturales, las disciplinas médicas y la filosofía¹.

- 1 Amrine, F., Zucker, F.J. y Wheeler, H. (eds.), *Goethe and the Sciences. A Reappraisal*, Dordrecht, 1987; Ayrault, R., «En vue d'une philosophie de la nature», en *ibid.*, *La genèse du romantisme allemand 1797-1804*, vol.1, Paris, 1976 (pp. 11-167); Cardinale, U. (ed.), *Problemi del Romanticismo. Storia e dottrine politiche, filosofia, arti e mito*, vols. 1-2, Milán, 1963; Cohen, R.S. y Wartofsky, M.W. (eds.), *Hegel and the Sciences*, Dordrecht, 1984; Cunningham, A. y Jardine, N. (eds.), «Romantische Naturforschung», en Engelhardt, D.v., *Historisches Bewußtsein von der Aufklärung bis zum Positivismus*, Freiburg i.Br., 1976 (pp. 103-157); Faivre, A., «La philosophie de la nature dans le romantisme allemand», en Belaval, Y. (ed.), *Histoire de la philosophie*, vol. 3, Paris, 1974, (pp. 14-45); Ferrini, C. (ed.), *Eredità kantiana (1804-2004). Questioni emergenti e problemi irrisolti*, Nápoles, 2004; Hasler, L. (ed.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981; Heckmann, R., Krings, H. y Meyer, R.W., (eds.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985; Horstmann, R.-P. y Petry, M.J. (eds.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart, 1986; Ingensiep, H. W., «Organismus und Leben bei Kant», en Ingensiep, H.W., et al. (ed.), *Kant-Reader. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?*, Würzburg, 2004 (p. 107-136); Petry, M.J., (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, 1987; Poggi, S. y Bossi, M. (eds.), *Romanticism in science. Science in Europe, 1790-1840*,

Numerosos naturalistas y médicos de aquellos años poseían un profundo conocimiento de los problemas filosóficos y de las diferentes corrientes de la filosofía; y viceversa, incluso los filósofos de la época estaban al tanto de los descubrimientos científicos, así como de las principales teorías y sus métodos de investigación, tanto en lo que a los postulados mismos se refiere cuanto a la situación del desarrollo general que iban experimentando las ciencias naturales y médicas: es decir, los filósofos observaban la naturaleza y experimentaban, y los científicos filosofaban y establecían teorías.

Seguendo esta línea, Madame de Staël, en su libro *De l'Allemagne* (1813), hacía con razón esta observación: «Los sabios profundizan en la naturaleza con la ayuda de la imaginación. Los poetas encuentran analogías»².

Las diferentes posiciones que pueden distinguirse en un análisis histórico-científico son diversas. En primer lugar, frente a la filosofía trascendental de la naturaleza de Immanuel Kant (1724-1804) se situaron otras como la filosofía especulativa de la naturaleza de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) y de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), así como la investigación metafísica de la naturaleza y de la medicina en sus diferentes enfoques y manifestaciones propia del Romanticismo. La teoría sensualista de la ciencia y la lógica de investigación empírica tuvieron del mismo modo su lugar en torno a 1800. En este periodo, además, dominará —y no sólo en Alemania— la investigación empírico-positivista de la naturaleza, que dictará los correspondientes juicios críticos no sólo acerca de la investigación natural del Romanticismo, sino también acerca de la filosofía de la naturaleza del idealismo. Dentro de esta situación, les corresponderá a Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), a Alexander von Humboldt (1769-1859) y a Arthur Schopenhauer (1788-1860) una posición especial.

Numerosos investigadores de la naturaleza, al igual que algunos médicos, seguían la filosofía de la naturaleza kantiana y tomaban de este modo la teoría de las categorías de Kant, las formas de la intuición [*Anschauungsformen*], los principios sintéticos, los axiomas de la experiencia, los postulados del pensamiento empírico, o la foronomía, la dinámica, la mecánica y de la fenomenología para sí, así como hacían uso regulativo de los principios teleológicos como condiciones formales previas adecuadas para la investigación natural. Pero, del

Dordrecht, 1994; Porter, R. y Teich, M., (eds.), *Romanticism in national context*, Cambridge, 1988; Risse, G.B., «Kant, Schelling, and the early search for a philosophical 'science' of medicine in Germany», en *Journal of the History of Medicine* 27 (1972), pp. 145-158; Sandkühler, H.J. (ed.), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt a.M., 1984; Watkins, E. (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, 2001; Wiesing, U., *Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik*, Stuttgart, 1995.

2 Madame de Staël, *De l'Allemagne* (1813), Paris, 1959, p. 270.

mismo modo, también otros investigadores de la naturaleza rechazaron frente a aquéllos la pretensión apriorística de la filosofía kantiana.

Kant estuvo al corriente de los progresos científico-naturales de su tiempo y se pronunció ante los nuevos enfoques y conocimientos. Ejemplos célebres son el estudio *Über den Bildungsbegriff* (1780) de Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840); el *Traité élémentaire de chimie* (1789) de Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794) y el escrito *Über das Organ der Seele* (1793) de Samuel Thomas von Sömmerings (1755-1830). Inicialmente, el filósofo estaba de acuerdo con los principios de la investigación natural que habían quedado allí establecidos. De este modo, estos procedimientos, métodos y teorías específicos hallaron en Kant una justificación filosófica. La filosofía de la naturaleza y la investigación natural debían complementarse pero no ser idénticas. Los investigadores de la naturaleza y los matemáticos serían, por un lado, los «artistas de la razón» y los filósofos, en cambio, serían los «legisladores de la razón humana». También Kant era consciente del rechazo existente hacia su propia filosofía de la naturaleza, y sin embargo no tuvo ninguna reacción pública al respecto.

La relación entre la investigación natural y la filosofía de la naturaleza se encuentra también, en mayor o menor medida, tanto en Schelling como en Hegel; los dos filósofos, aunque con diferente intensidad, encontraron además cierta resonancia en las ciencias naturales y en la medicina de su tiempo. Tal y como Schelling recalcó enfáticamente, «nosotros no sabemos *nada en absoluto que no venga a través [durch] y por medio [mittelst] de la experiencia*, en tanto que todo nuestro saber se basa en proposiciones empíricas», las cuales, no obstante, sólo se convertirán en proposiciones apriorísticas en tanto uno tome «conciencia necesaria»³.

En el periodo del Romanticismo y, sobre todo, en el espacio de transición entre los siglos XVIII y XIX la investigación romántica de la naturaleza o la investigación natural irá ganando terreno en Alemania, sobre todo a causa de la influencia de la filosofía de la naturaleza de Schelling; en otros países, sin embargo, sólo se podrá hablar de un fenómeno semejante de forma ciertamente restringida. En 1807, el propio Schelling dejará explícitamente apartadas sus publicaciones filosófico-naturales, sin duda movido por el «mal uso dado a las ideas de la Filosofía de la Naturaleza»⁴.

Entre los partidarios de la investigación romántica de la naturaleza —que formulaban tanto argumentos aprobatorios como objeciones frente a la filo-

3 F.W.J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), en *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt, 1982, p. 278.

4 F.W.J. Schelling, *Kritische Fragmente* (1807), en *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft* 2 (1807), pp. 303 y s.

sofía idealista de la naturaleza— se encuentran: Henrik Steffens (1773-1843), Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck (1776-1858), Johann Wilhelm Ritter (1776-1810), Hans Christian Oersted (1777-1851), Franz Joseph Schelver (1778-1832), Lorenz Oken (1779-1851), Gotthilf Heinrich von Schubert (1780-1860) o Carl Gustav Carus (1789-1869), entre otros. La asociación entre física y metafísica produce resultados diversos; existen importantes diferencias entre las proposiciones y sus aplicaciones, e incluso un desarrollo diferente entre el desarrollo científico y el biográfico del propio científico. Por otro lado, la matemática y la experimentación natural se tendrán siempre por necesarias y, por ello, se presentarán numerosos y detallados estudios al respecto.

Empiría y especulación, según Oken, debían complementarse: «La empiría es el objeto sin acción; la especulación, la acción sin objeto. En ambos, descansa la maldición de la destrucción: si ésta, llena de orgullo, emprende el vuelo hacia el infinito, aquél se arrastra en el polvo. La conciliación de ambos engendrará en el ser humano la sabiduría»⁵. Del mismo modo, Steffens está convencido de «que la filosofía de la naturaleza sería una ciencia autónoma propia, que se ha de formar en sí misma, dependiente y al mismo tiempo independiente de toda investigación sensorial»⁶. Nees von Esenbeck publicará tratados específicos sobre las algas, los briofitos o los helechos; Oken sobre la luz, el calor, los huesos del cráneo, la respiración fetal y la vacunación; Steffens, sobre los colores, el yodo, la formación de las cordilleras o los peces eléctricos; Schubert, sobre las estrellas, el galvanismo, el sueño o la enfermedad mental. Oersted descubrirá en 1820, en el sentido romántico de la unidad de las fuerzas naturales, el electromagnetismo que puede ser empíricamente justificado.

Es obvio que el eco que Hegel tuvo en las ciencias naturales de la época quedará por debajo del que obtuvo Schelling; eso no implica, sin embargo, que éste no se diera de igual modo y que incluso se mantenga durante el siglo XIX. En sus publicaciones, el físico Georg Friedrich Pohl (1788-1849) se orientará hacia la filosofía de la naturaleza de Hegel. La fisiología, tal y como señala expresamente en 1827 el fisiólogo Johannes Müller (1801-1858), no podrá «prescindir de la lógica de lo conforme a esencia, o sea de la especulación, como tampoco podrá prescindir de la dialéctica»⁷. El fisiólogo Jan Evangelista Purkyne (1787-1869) definirá en 1862 la lógica y la filosofía de la naturaleza de Hegel como aportaciones importantes y sugerentes para las ciencias natura-

5 L. Oken, *Übersicht des Grundrisses des Systems der Naturphilosophie* (1803), en *Gesammelte Werke*, vol. 1, Weimar, 2007, p. 5.

6 H. Steffens, *Was ich erlebte*, vol. 8 (1843), reimp. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, p. 191.

7 J. Müller, *Grundriss der Vorlesungen über die Physiologie*, Bonn, 1827, p.V.

les⁸. El médico y filósofo Angelo Camillo De Meis (1817-1891) defenderá un concepto del desarrollo científico en el sentido metafísico de Hegel: la medicina habrá de experimentar un proceso que estará determinado por la necesidad del concepto: «*La medicina veramente storica è passata per diverse fasi che sono i momenti necessari della sua formazione*»⁹.

La relación entre filosofía y ciencia es una relación de diferencia e identidad. Al comienzo de la *Filosofía de la naturaleza*, Hegel expresa categóricamente: «No sólo la filosofía debe estar conforme con la experiencia natural sino que el origen y la formación de la ciencia filosófica tiene como supuesto y condición a la física empírica». De igual manera, Hegel subraya inequívocamente la independencia de la filosofía natural: «La filosofía natural es contemplación inteligible, tiene el mismo universo como objeto, y lo considera en su propia necesidad inmanente, según la autodeterminación de su conceptualización»¹⁰.

Hegel acentúa la diferencia existente entre su propuesta y la filosofía trascendental de la Naturaleza de Kant, así como con la investigación romántica de la Naturaleza y de la Medicina. De una manera fundamental, el filósofo critica las contribuciones románticas al estudio de la Naturaleza; sus defectos tendrían que ver —tal y como expone Hegel en su *Lógica*— con una desafortunada o, al menos, «oscura presentación de la idea, de la unidad del concepto y de la objetividad» y con el «que la idea fuera concreta en sí»¹¹.

No sólo las ciencias naturales sino también las disciplinas médicas tienen una posición importante en la filosofía de Hegel. Salud, enfermedad y muerte marcan el fin de la filosofía de la naturaleza y la transición del mundo de la naturaleza al mundo del espíritu. Un punto esencial es la relación del ser humano con la muerte. En esta línea, en la *Fenomenología del Espíritu* se encuentra una cita esencial al respecto, así como también —y ante todo— para la ética y práctica médica de hoy: «Ahora bien, la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento»¹².

8 J.E. Purkyne, *Ustav y lune akademie zrizené budtez následující*, 13. *Ustav filosofický*, en *Živa* 10 (1862), p. 264.

9 A.C. De Meis, «Del concetto della storia della medicina. prelezione» (1874), en R.A. Bernabeo, *La storia della medicina in Italia*, en *Rivista di Studi Filosofici*, 2 (1990), p. 51. Trad. «La medicina genuinamente histórica ha pasado por distintas fases, que son momentos necesarios de su formación».

10 G.W.F. Hegel, *Die Naturphilosophie*, en *Samtliche Werke*, vol. 9, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965, p. 37.

11 G.W.F. Hegel, *Logik* (1830), en *Samtliche Werke*, vol. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, § 231, pp. 441 y s.

12 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (1807), México 1966, p. 24.

2. ESTRUCTURA O POSICIÓN SISTEMÁTICA

El tema de la fisiognómica y la frenología aparece tratado en la tercera parte de la «Razón que observa» en la *Fenomenología del Espíritu*. ¿Cuáles son los temas de la razón que observa, cuál es su método de observación y su desarrollo?

La conciencia *observa*, es decir, la razón quiere encontrarse y tenerse como un objeto que es, como un modo *real*, dotado de *presencia sensible*. La conciencia de esta observación supone y afirma, indudablemente, que *no* pretende experimentarse a *sí misma* sino, por el contrario, experimentar *la esencia de las cosas, como tales*¹³.

Esta observación se encuentra en los temas referentes a una lógica interna o dialéctica y no en una selección empírica o contingente y dependiente de puntos de vista externos: «Debemos ahora considerar la *acción* de la razón que observa en los momentos de su movimiento, tal como ella capta la naturaleza, el espíritu y, por último, la relación entre ambos como ser sensible y tal y como ella se busca a sí misma como realidad que es»¹⁴.

La naturaleza que observa se dirige en primer lugar al mundo exterior, a la naturaleza inorgánica y orgánica, mientras que a la vida le corresponde un significado especial. En principio la vida se compone de tres fuerzas orgánicas centrales: sensibilidad, irritabilidad y reproducción, cuya comprensión y jerarquización dialéctica se ven sometidas a un cambio en el desarrollo filosófico de Hegel y se distinguen también de su interpretación en la filosofía de la naturaleza de Schelling:

Este objeto, que lleva en sí el proceso de la *simplicidad* del concepto, es lo *orgánico*. Lo orgánico es esta fluidez absoluta en que se disuelve la determinabilidad mediante la cual sería solamente *para otro*. Mientras que la cosa inorgánica tiene por esencia la determinabilidad, razón por la cual sólo unida a otra cosa constituye la totalidad de los momentos del concepto y, por tanto, se pierde al entrar en el movimiento, en la esencia orgánica, por el contrario, todas las determinabilidades mediante las cuales se halla abierta para otro están vinculadas bajo la unidad orgánica simple; no aparece como esencial ninguna de ellas que se refiera libremente a otra, y lo orgánico se mantiene, por tanto, en su misma relación¹⁵.

Lo orgánico se remite a lo inorgánico, asimila los elementos aire, agua, tierra, fuego y sus conexiones, y se conserva en la reproducción de su propia

¹³ *Ibid.*, p. 149.

¹⁴ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵ *Ibid.*, p. 156 y s.

forma como perpetuación de su especie; también manifiesta de este modo su esencia como finalidad en sí: «La ley, como la relación entre lo interno y lo externo, expresa así su contenido: de una parte, en la presentación de *momentos universales o esencialidades simples* y, de otra parte, en la presentación de la esencialidad realizada o de la *figura*. Aquellas primeras propiedades orgánicas simples, por llamarlas así, son la *sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción*»¹⁶.

A estos atributos orgánicos básicos les corresponden asimismo determinadas zonas orgánicas del cuerpo: a la sensibilidad, el sistema nervioso; a la irritabilidad, el sistema muscular; y a la reproducción, la conservación del individuo y de la especie.

El resultado de la observación de la naturaleza inorgánica y orgánica es conceptual en un doble aspecto (tanto respecto a lo inorgánico como respecto a lo orgánico), provoca insatisfacción o resulta limitado y produce en el movimiento argumentativo un nuevo ámbito fenoménico y conceptual en las leyes lógicas y psicológicas que, por su parte, se someterán a un análisis y llevarán a un nuevo paso en el ámbito de la relación de la autoconciencia con su realidad inmediata o, con otras palabras, con la fisiognómica y la frenología:

La observación de la naturaleza encuentra el concepto realizado en la naturaleza inorgánica, encuentra leyes cuyos momentos son cosas, que se comportan al mismo tiempo como abstracciones; pero este concepto no es una simplicidad reflejada dentro de sí. En cambio, la vida de la naturaleza orgánica sólo es esta simplicidad reflejada dentro de sí; la contraposición de sí misma, como la contraposición entre lo universal y lo singular, no se desdobra en la esencia de esta vida misma¹⁷.

En el segundo ámbito —abordado en una dimensión cuantitativa de forma mucho más somera que el primer y tercer ámbito— la naturaleza que observa se gira hacia sí misma y se manifiesta como la observación de la autoconciencia en las a) leyes del pensamiento y en las b) leyes psicológicas:

Al volverse sobre sí misma y dirigirse hacia el concepto real como concepto libre, la observación descubre primeramente las *leyes del pensamiento*... Se abre aquí, por tanto, para la observación un nuevo campo en la realidad actuante de la conciencia. La psicología contiene la multitud de leyes con arreglo a las cuales

¹⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

se comporta de manera distinta ante los diversos modos de su realidad como ante un *ser otro encontrado*¹⁸.

El individuo concreto experimenta en sí mismo una tensión o una contradicción; él se remite a sí mismo y, al mismo tiempo, a los contenidos generales del espíritu, que aparecen para él como una ley necesaria:

Los momentos que constituyen el contenido de la ley son, de una parte, la individualidad misma y, de otra, su naturaleza inorgánica universal, a saber, las circunstancias, la situación, los hábitos, las costumbres, la religión, etcétera, encontrados; partiendo de estos elementos hay que concebir la individualidad determinada. Dichos elementos contienen algo determinado y algo universal y son, al mismo tiempo, algo *presente* que se ofrece a la observación y se expresa de otro lado bajo la forma de la individualidad¹⁹.

Finalmente, el tercer ámbito de la razón que observa constituye una conexión dialéctica de los dos ámbitos precedentes como «observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata». En esta parte de la *Fenomenología del Espíritu*, tanto la fisiognómica como la frenología tendrán su lugar sistemático:

La individualidad es lo que es su mundo, en cuanto *suyo*; ella misma es el círculo de su acción, en el que se ha presentado como realidad y es, simple y únicamente, la unidad del *ser dado* y del *ser construido*; unidad cuyos lados no se desdoblán, como en la representación de la ley psicológica, en el mundo en sí presente y en la individualidad que es *para sí*; o bien, si cada uno de estos lados es considerado para sí, no se hará presente necesidad ni ley alguna de su relación mutua²⁰.

3. FISIOGNÓMICA Y FRENOLOGÍA HACIA 1800

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel remite, al igual que su *Filosofía de la naturaleza*, a las ciencias empíricas de la época. Fisiognómica y frenología son objeto de las disciplinas científicas en torno a 1800. Sobre ambas se discutirá controvertidamente y no serán sólo consideradas por la filosofía y la teología

18 *Ibid.*, pp. 180 y ss.

19 *Ibid.*, p. 183.

20 *Ibid.*, pp. 184 y s.

sino que también serán aprovechadas en las artes y la literatura. En la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel resultarán representativas e importantes para la fisiognómica y la frenología las contribuciones de Johann Caspar Lavater (1741-1801) y Franz Joseph Gall (1775-1828).

La tradición de la fisiognómica se remonta hasta la Antigüedad, recibe decisivos impulsos en el Renacimiento (Johann Baptista Porta, *De humana physiognomia*, 1593), experimenta un manifiesto avance en los siglos XVIII y XIX y su estudio no se interrumpe hasta la actualidad. El jurista, historiador y poeta Daniel Georg Morhof (1639-1691), en su *Polyhistor* (1688^ªed. 1747) –en el que quedan citados los predecesores más eminentes de esta disciplina–, adjudicará a la fisiognómica una contribución fundamental para el mejoramiento de las relaciones humanas («*conversatio civilis*»). En 1743, por el contrario, un decreto parlamentario en Inglaterra proyectará la fustigación pública por el ejercicio de la fisiognómica.

La meta ilustrada de la humanización vinculará a su vez al teólogo y filósofo Lavater de forma explícita con la fisiognómica. Su obra más ampliamente citada y traducida varias veces llevará el título de: *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (Fragmentos fisiognómicos, para la promoción del conocimiento y el amor humanos; 1775-78)²¹. Por lo demás, en Lavater no sólo se encuentra teoría sino también praxis con el objeto de alcanzar el mejoramiento de las relaciones sociales y humanas.

En este libro, Lavater desarrolla dos relaciones generales de la fisiognómica: a) la relación de la figura física con la vida psíquica; y b) la relación de la figura humana con Dios (imagen semejante a Dios).

La fisiognomía es el saber inmediato del vínculo entre la fisiognómica interna y la externa; más propiamente, la fisiognomía es el conocimiento científico de este vínculo: «A través de lo externo de un ser humano, la fisiognómica conoce lo interno del mismo»²². Lavater diferenciará distintos tipos de fisiognómica: la relación entre cuerpo y conciencia puede darse de forma estable pero también puede darse con arreglo a las circunstancias y ser cambiante: «La fisiognómica muestra lo que es en general; la patognómica, lo que es en el momento presente y qué emociones lo están moviendo ahora mismo»²³. A

21 H. Funck (ed.), *Goethe und Lavater*. Weimar, 1901; A.-M. Jaton, *Johann Caspar Lavater. Philosoph, Cottesmann, Schöpfer der Physiognomik. Eine Bildbiographie*. Zürich, 1988; M. Percival y T. Graeme, *Physiognomy in profile. Lavater's influence on European culture*. Newark, 2000; K. Pestalozzi (ed.), *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Caspar Lavater*. Gotinga, 1994; H. Weigelt, *Lavater. Leben, Werk und Wirkung*. Gotinga, 1991.

22 J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente, 1775/78*. Waldshut-Tiengen, 1996, p. 15.

23 *Ibid.*, p. 166.

veces, se tratará de la naturaleza inherente al ser humano; en otras ocasiones, se tratará del momento presente. No obstante, también según Lavater, el vínculo no es del todo concluyente; él mismo debería conceder, a partir de su propia experiencia, que un buen rostro también podría actuar como un criminal. De igual modo, sería posible —tal y como afirmaba también, al igual que Hegel, Lichtenberg— el disímulo consciente en la gestualidad y la mímica, que, según Lavater, resultan más posibles en la patognómica que en la fisiognómica.

Entre los críticos fundamentales de Lavater, en su propia época, se encuentran Albrecht von Haller (1708-1777), Johann Gottfried Herder (1744-1803) y Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799); también Friedrich Schiller (1759-1805) se manifestó críticamente contra él en sus estudios. Pero, sin embargo, frente al rechazo de la fisiognómica en el sentido que le da Lavater, la patognómica de Lichtenberg encontrará una explícita aceptación.

Por otro lado, la frenología, no como concepto pero sí como materia, posee igualmente una historia previa: será discutida, como la fisiognómica, en torno a 1800, de forma intensiva y divergente y, por su parte, seguirá siendo uno de los temas de discusión en las ciencias y en el pensamiento popular hasta la actualidad. El nombre «Frenología» no fue acuñado hasta 1815; por eso no puede encontrarse en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807.

La publicación central del médico Franz Joseph Gall fue *Schreiben über seinen bereits geendigten Prodomus über die Verrichtungen des Gehirns der Menschen und Tiere* (*Escritos sobre sus ya concluidos pródomos sobre las operaciones del cerebro de los seres humanos y los animales*, 1789). Gall pondrá en relación ciertas formas del cráneo con las capacidades psíquicas, entre las que él diferenciará 27, que se localizarán en diferentes regiones específicas del cerebro²⁴.

4. FISIOGNÓMICA Y FRENOLOGÍA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Hegel se estaba informado—al igual que ocurre con otros ámbitos de las ciencias de la naturaleza y la medicina— sobre las publicaciones e interpretaciones de Lavater y Gall, así como sobre sus críticos. La fisiognómica y la craneología (*Schädellehre* = frenología) serán tratadas en la *Fenomenología del Espíritu* en el ámbito de la relación de la razón que observa con la propia realidad inmediata

24 E. Domènech, *La Frenología. Análisis histórico de una doctrina psicológica organicista*, Barcelona, 1977; H. Heintel, *Leben und Werk von Franz Joseph Gall. Eine Chronik*, Würzburg, 1986; S. Oehler-Klein, *Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1990; G. Mann, «Franz Joseph Gall (1758-1828)», en D. v. Engelhardt y F. Hartmann (eds.), *Klassiker der Medizin*, vol. 2, Munich, 1991, pp. 51-64.

o corporal. Los fenómenos de esta disciplina se reproducirán empíricamente, conservarán una interpretación filosófica o conceptual, poseerán un lugar necesario en la deducción fenoménico-nocional del desarrollo de la conciencia y una función específica.

La relación entre lo interno y lo externo como resultado de los dos ámbitos reservados de la razón que observa —naturaleza y lógica y psicología— hará la experiencia del individuo en sí mismo como relación entre la conciencia y el cuerpo. Ahora bien, en el aspecto fisiognómico, esta relación no implicará sólo la relación con un cuerpo externo dado sino también la caracterización del cuerpo, la configuración de la forma: «Por tanto, al todo externo le pertenece no sólo el *ser originario*, el cuerpo, congénito, sino también la formación de éste mismo, que pertenece a la actividad de lo interior»²⁵. En la frenología se tematizará, de este modo, la relación de la conciencia con el cráneo y el cerebro como el sólido exterior que no le es accesible a ninguna transformación consciente ni tampoco inconscientemente mímica o gestual hecha por el ser humano.

Lo interno aparecerá en la fisiognómica, en primer lugar, vinculado a lo externo como actividad, como movimiento de las manos y los pies, como la verbalización y el movimiento de la boca, como el oír de los oídos, etcétera, y se convertirá así en algo separado de lo interno: «Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro»²⁶. Lo interno, tanto si se queda para sí y no se convierte en lo externo como si se separa como externo de su interior, ya no estará vinculado consigo mismo. Esta vinculación estrecha y buscada aparecerá ahora en la fisiognomía en el sentido más estrecho o verdadero.

La apariencia externa de lo interno en el individuo mismo es necesaria como tal, le pertenece a la vida del ser humano —así como también a la de los animales— y puede ser observada y estudiada empíricamente, pero no puede ser reconocida ninguna conexión que obedezca a leyes ni que sea conceptualmente necesaria: «Semejante conexión arbitraria de momentos que son algo exterior los unos con respecto a los otros no suministra ley alguna»²⁷.

La relación fisiognómica resulta necesaria y al mismo tiempo arbitraria, y puede ser conducida, cambiada y también simulada conscientemente por el individuo: «Lo interior, en esta manifestación, es sin duda un invisible *visible*, pero sin hallarse vinculado a ella; lo mismo podría darse en otra manifes-

25 *Ibid.*, p. 186.

26 *Ibid.*, p. 186.

27 *Ibid.*, p. 187.

tación, como en la misma manifestación otro interior»²⁸. Con razón, respecto a esto, habría dicho Lichtenberg, como cita Hegel: «Suponiendo que el fisiognomista haya logrado atrapar al hombre una sola vez, bastaría con una valerosa decisión para hacerse de nuevo incomprendible por miles de años»²⁹.

La crítica de Hegel a la erróneamente supuesta sujeción a leyes de la relación entre lo interno y lo externo llevará, por una parte, a la comprensión del significado de lo interno en lo externo —en el lenguaje, en el movimiento, en el trabajo— y, por otra, a la comprensión del significado de lo externo en lo interno, como acción (*Handlung*) o como obrar (*Tat*). La fisiognómica contiene sólo posibilidades pero no realidades. Según Hegel, la forma externa no es decisiva para los seres humanos; es mucho más decisivo su obrar: «El verdadero ser del hombre es, por el contrario, su *obrar*; en éste es la individualidad *real* y él es el que supera lo *supuesto* en sus dos lados»³⁰.

La relación entre naturaleza, psicología, fisiognómica y frenología es un movimiento conceptual y supone una transición dialéctica: naturaleza externa — naturaleza psicológica — naturaleza individual — autoconciencia racional.

A la fisiognómica le sigue, objetiva y conceptualmente, la frenología como relación de lo interno sobre un exterior sólido, que no se puede cambiar y estilizar y que se distingue, en la medida de la relación, en la psicología y en la fisiognómica:

En la psicología es la *realidad exterior* de las cosas la que debe tener en el espíritu su *contraimagen* consciente de ella y hacer así al espíritu concebible. Por el contrario, en la fisiognómica el espíritu debe darse a conocer en su *propio exterior* como un ser que es el *lenguaje* —la visible invisibilidad de su esencia—.

Resta aún la determinación del lado de la realidad en que la individualidad expresa su esencia en su realidad inmediata, fija, puramente existente³¹.

La fisiognómica es lenguaje y acción visibles del individuo, ligados a su conciencia reflexiva y considerativa interna, mientras que la frenología es la relación con un exterior sólido sin un carácter signico, o la mera cosa: «Una realidad totalmente *quieta* que no es en ella misma un signo del lenguaje, sino que, separado del movimiento consciente de sí, se presenta para sí y como mera cosa»³².

28 *Ibid.*, p. 190.

29 *Ibid.*, p. 190.

30 *Ibid.*, p. 192.

31 *Ibid.*, p. 193.

32 Hegel, p. 194.

Aquí se plantea de nuevo la cuestión de la relación del espíritu individual respecto al cuerpo individual. ¿Es esta relación en la frenología una relación causal o una relación necesaria? La causa habrá de localizarse corporalmente y en un ámbito corporal u órgano. El órgano despliega su efecto sólo hacia el cuerpo propio y no hacia la realidad exterior. El órgano no es un órgano del trabajo ni el órgano del impulso sexual; tanto el uno como el otro son medios del espíritu en relación con el objeto externo. Entre los órganos posibles – hígado, corazón, sistema nervioso, columna vertebral, cráneo –, el cráneo se relaciona con el cerebro como la muerte con la vida: «Así como el cerebro es la cabeza viva, el cráneo es el *caput mortuum*»³³.

El cráneo es necesario para el cerebro y la conciencia, y se encuentra al mismo tiempo para sí y sin conexión interna para sí, de igual modo que la conciencia. De esta forma, según Hegel podrá decirse con razón: «La realidad y el ser allí del hombre es su hueso craneano»³⁴. Ahora bien, el cráneo carece de signos, no señala sensaciones ni pensamientos: con el cráneo ni se filosofará ni se hará poesía ni se matará; entre cráneo y conciencia existe sólo una armonía aconceptual preestablecida: «Se hallarán, pues, cabalmente, de un lado, una multitud de zonas estáticas del cráneo y, de otro, una multitud de propiedades del espíritu, cuya variedad y determinación dependerán del estado de la psicología»³⁵.

Por tanto, según Hegel, tampoco existirá una relación necesaria y será aún mucho menor que en la frenología: «En efecto, por cualquier lado que consideremos la cosa, desaparece toda relación mutua necesaria, como desaparece también toda indicación expresada por sí misma»³⁶. Conciencia y cráneo se encuentran frente a frente, irremisiblemente separados.

Desde luego, pueden observarse correlaciones empíricas entre la forma del cráneo, la capacidad psíquica y los modos de comportamiento; tal y como resalta Hegel, existe «una frenología natural», así como una «fisiognómica natural»³⁷; y ambas podrán hacer aún grandes progresos en el futuro. La fisiognómica y la frenología o la forma y el cráneo son filosóficamente necesarios y explorables empíricamente; al mismo tiempo, en ninguno de los dos ámbitos existe nexo necesario alguno entre interior espiritual y exterior físico.

Ahora bien, lo decisivo será el resultado filosófico del análisis de la frenología. El ser del cráneo es la condición real y, al mismo tiempo, conceptual

33 Hegel, p. 196.

34 *Ibid.*, p. 198.

35 *Ibid.*, p. 200.

36 *Ibid.*, p. 200.

37 *Ibid.*, p. 201.

del ser del espíritu, entendido por supuesto no de forma material sino como realidad existente, como un ser... como un hueso, como el cráneo: «Si el ser como tal o el ser cosa es predicado del espíritu, ello es, por tanto, la verdadera expresión de que el espíritu es algo tal como un hueso»³⁸.

El desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu* lleva, siguiendo unos pasos, de la razón que observa a la autoconciencia: observación de la naturaleza, observación de la autoconciencia, observación de la referencia de la autoconciencia con su realidad efectiva inmediata; esto es, con el propio cuerpo a través de la fisiognómica y la frenología. El sí mismo y el objeto son ahora idénticos; la autoconciencia se ha encontrado a sí misma y ha reconocido el ser como lo suyo (*das Seinige*): «La autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa; es decir, para la autoconciencia la cosa es en sí la realidad objetiva»³⁹.

5. RESUMEN Y PERSPECTIVAS

El juicio filosófico de Hegel sobre la fisiognómica y la frenología (o, mejor dicho: craneología o ciencia del cráneo), que se encuentra también en otras de sus obras, es ambivalente: fisiognómica y frenología son momentos empíricos y necesarios en el desarrollo de la autoconciencia, pero ni empírica ni filosóficamente se da ley alguna entre el cuerpo y la psique, en el campo fisiognómico o craneológico.

La descripción y la interpretación de los temas y aspectos son el resultado, también en la fisiognómica y en la frenología de Hegel, de la *Lógica* de lo que puede denominarse deducción nocional-fenomenológica; con otras palabras: fenómenos de una región temática que producen en el análisis filosófico un concepto de una región contigua, y cuyo análisis producirá, por su parte, un nuevo concepto. Fenómeno y concepto no se encuentran enfrentados, separados lógicamente u ontológicamente, sino que se condicionan mutuamente en un movimiento dialéctico immanente.

Al mismo tiempo, en la naturaleza también funciona la ley de la casualidad: los fenómenos han de captarse empíricamente y no sólo deducirse conceptualmente⁴⁰. En esta relación, el progreso científico posee una gran im-

³⁸ *Ibid.*, p. 205.

³⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁰ D. Henrich, «Hegels Theorie über den Zufall», en *Kantstudien* (1958/9), pp. 131-138, también en Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971, pp. 157-186.

portancia para la filosofía, y la fisiognómica y la frenología tienen también su justificación. Hay, según Hegel, diferentes tareas futuras para una ciencia natural de la fisiognómica y la frenología. Resultarán esenciales las investigaciones sobre la relación entre cerebro y cráneo, por un lado, y entre cerebro y psique, por el otro.

Fisiognómica y frenología conservan momentos anteriores (mundo inorgánico – cráneo), y constituyen la transformación a la autoconciencia, aparecen en la filosofía del espíritu, en la sociedad, en la historia, en las artes y también al final de la *Fenomenología del Espíritu*: la historia en el ser libre y contingente, de un lado, y la historia en la organización concebida –es decir, la «historia concebida»–, forman «el recuerdo y el calvario (*Schädelstätte*) del espíritu absoluto»⁴¹.

41 *Ibid.*, p. 473.

EL DEVENIR DE LA MORALIDAD:
EL PLACER, EL CORAZÓN Y LA VIRTUD (COMENTARIO AL CAPÍTULO
V.B. DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL)

Antonio Gómez Ramos

El apartado V. B. «La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma» constituye una sección relativamente menor dentro de la *Fenomenología del Espíritu*. Los resúmenes, exposiciones y comentarios de la obra suelen pasar apresuradamente por él, cuando no se lo saltan¹. Situado justo en medio del capítulo V, a continuación de las curiosidades de la Fisiología y de la Frenología en la sección anterior, apunta un concepto de moralidad que, de todos modos, quedará empujado al lado de grandes figuras como el alma bella o la visión moral del mundo, que entran en escena con toda su fuerza mucho más adelante, al final del capítulo VI, ya en el Espíritu. De modo general, puede decirse que las tres figuras por las que pasa esta autoconciencia racional cuando trata de realizarse efectivamente a sí misma, a saber, el *placer*, el *corazón* y la *virtud*, no han alcanzado, ni de lejos, la celebridad de que gozan otras figuras como la *conciencia desgraciada*, la propia *alma bella* o el *amo y el esclavo*, convertidas casi en capítulos autónomos de la *Fenomenología*.

Y sin embargo, las tres, *placer*, *corazón* y *virtud*, están dibujadas con una finura y precisión que recogen lo mejor de la pluma de Hegel: su serie está

1 Por supuesto, encuentra su capítulo correspondiente en comentarios extensos como el de Hyppolite (*Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Península, 1986) o el más reciente de Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, Cambridge, CUP, 1996. Pero ni siquiera lo menciona Marcuse en *Razón y revolución* (Madrid, Alianza, 1971), y Bloch, en *Subjekt-Objekt* (Suhrkamp, 1972), lo despacha en medio párrafo.

explícitamente inserta en el tejido de la *Fenomenología*; el conjunto de las tres, y cada una de ellas por separado, es una mónada en sí misma, autónoma, pero reflejando, hacia delante y hacia atrás, la estructura del libro: el apartado sobre «el placer y la necesidad» tiene una estructura paralela a la certeza sensible, el de «el corazón y el delirio del engruimiento» hace lo propio con el capítulo de la percepción, y «la virtud y el orden del mundo» con el de fuerza y entendimiento; los tres prefiguran y anticipan la dinámica del capítulo sobre «El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad». También es un texto ejemplar de la *Fenomenología* por el modo en que entreteteje las figuras históricas o literarias a las que alude, más o menos explícitamente, con los respectivos movimientos conceptuales que marcan la marcha de la conciencia y que se encarnan en esas figuras. Y desde luego, encontramos aquí al Hegel más sarcástico, el que derrocha ironía e ingenio contra el romanticismo, el idealismo moral (justo lo que hoy día, en lenguaje cotidiano o periodístico, se entiende ya por idealismo) o contra el moralismo en general. Incluso para un libro tan repleto de ironías como es la *Fenomenología* —a la que, por cierto, nadie ha entendido nunca irónicamente—, aquí hay demasiadas de ellas, y muy brillantes.

Puede que la razón por la que este capítulo haya encontrado un eco tan moderado sea la modestia de sus protagonistas frente a las dimensiones del proyecto hegeliano. Al fin y al cabo, la *Fenomenología* trata de la entera marcha racional del mundo, del espíritu universal, de la humanidad en su conjunto, etcétera, es decir, de grandes escalas, mientras que aquí nos las habemos, simplemente, con la «realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma», es decir, con la cuestión de qué hace el individuo consigo mismo para ser él, la cuestión de si puede auto-realizarse individualmente, y cómo, una vez que sabe de sí que es racional, es él quien, según su propia razón, desprendido del estado natural, se da sus normas de vida. Para los lectores de Hegel, las andanzas y transformaciones de una conciencia en singular habían de ser poca cosa, y resultar en un personaje menor.

Y tal vez sea correcto así. Pero —aunque sólo sea para justificar el interés del capítulo— ha de hacerse notar que esa tarea de «autorrealizarse individualmente», de darse las propias normas de vida según la propia razón, puede sonar bastante «actual», una vez que —supuestamente— las grandes narrativas y proyectos colectivos han naufragado, dejándo(nos) a los sujetos del capitalismo avanzado enfrentados a solas, ideológica y materialmente, con la tarea de su propia autorrealización —palabra ésta que, por mucho uso y abuso que haya tenido y tenga, no pierde nunca del todo su sabor hegeliano—. En ningún caso se trataría de buscar en Hegel recetas para andar individualmente por la vida; precisamente, la *Fenomenología* empieza diciendo que la «filosofía debe

guardarse de querer ser edificante»², lo que en este capítulo se expresa mostrando que esa autorrealización fracasa en la moralidad y requiere una eticidad que sólo puede darse más allá del simple individuo singular. Si se trataría, más bien, de lo contrario: la muy seria sucesión de posiciones casi cómicas que se dan en este capítulo suministra un sarcasmo, a veces cruel, hacia muchas de las vías de «autorrealización» que el individuo de hoy se encuentra ya preparadas y a su disposición, desde el hedonismo del consumo hasta muchas moralinas del sentimentalismo, el humanitarismo o la corrección política.

* * *

Se trata, entonces, de cómo se realiza efectivamente la autoconciencia a sí misma por sí misma. Consciente de sí misma en cuanto individuo, reconocida como autoconciencia, sabe que ella vale por sí misma: pero «lo que vale para ella, que es *en sí* y en su certeza *interna*, debe entrar en su conciencia, y llegar a ser *para ella*»³. Hoy diríamos, incluso quien no tuviera ninguna formación filosófica, que el individuo tiene que *realizarse personalmente*; Hegel, con algo más de precisión, habla de que la conciencia individual, «en cuanto singular», tiene por fin que «darse la realización efectiva, y en cuanto tal singular, disfrutarse de ella»⁴. A esas alturas de la *Fenomenología*, eso significa salir de la razón sólo teórica y poner en marcha la «razón activa», en el mundo y entre los otros. Esta dimensión práctica de la realización de la conciencia abre el *reino de la eticidad* y le plantea a la conciencia el problema de alcanzar su propia substancia ética. Qué sea esta substancia y dónde esté o haya estado, cuáles son sus figuras: tal es el problema de fondo de este capítulo. En todo caso, el proceso de realización efectiva de la autoconciencia por sí misma, cualquiera que sea su resultado, marca para Hegel, explícitamente, el «comienzo de la experiencia ética del mundo»⁵.

Las resonancias aristotélicas, y en todo caso, griegas, de este planteamiento inicial son claras. La autorrealización del individuo con vistas a un fin último —que sería la felicidad como actividad de acuerdo con la virtud— es el programa de la ética de Aristóteles. Hegel, con la *polis* griega en mente y a veces en la pluma, dedica cuatro inspirados párrafos a describir cómo sólo en «la vida de un pueblo» se da la «unidad completa» de una autoconciencia con las otras,

2 14, 1-2 (el primer número corresponde a las páginas de la *Fenomenología* en la edición de Bon-siepen, Hamburgo, Felix Meiner, 1980; los segundos, a la línea de la página).

3 193, 16-17.

4 197, 33-34.

5 197, 1.

cada una con su autonomía, cómo el individuo se halla y se realiza, alcanza su determinación, en la lengua y las costumbres de su pueblo, cómo, en definitiva, «en un pueblo libre la sustancia ética está ya presente», de modo que «los hombres más sabios de la Antigüedad tenían la sentencia de que *la sabiduría y la virtud consisten en vivir conforme a las costumbres del pueblo de uno*»⁶.

Tanto más abrupta, sin embargo, es la ruptura que Hegel introduce con el idilio griego... aunque tal vez, más precisa y personalmente, la ruptura lo es con su antigua y juvenil ensoñación bernesa del «ideal de un pueblo bello y unido»: en seguida añade que «de esa dicha de haber alcanzado su determinación y su destino, de vivir en ella es de donde la autoconciencia [...] ha salido, o bien: no ha alcanzado esa dicha todavía, pues que ambas cosas pueden decirse de la misma manera»⁷. Ciertamente, el individuo moderno es el protagonista de todo el pensamiento hegeliano, y especialmente del capítulo que comentamos: pero pocas veces acentúa Hegel con tanta fuerza la ruptura moderna y el contraste con el mundo antiguo. No se trata sólo de la necesidad de haber salido, o haber sido expulsados del paraíso⁸, tal como lo afirma en otros lugares, sino de la radical falta de su determinación, de realización, que afecta a la conciencia y que le hace ser conciencia. Es tan radical que, en el fondo, tanto da haber salido del paraíso donde esa determinación estaba realizada como andar desde siempre a la búsqueda de ella. En cuatro largos párrafos⁹ —que en realidad le sirven para describir la situación de la autoconciencia y anunciar sus próximas estaciones— Hegel argumenta que no hay diferencia real entre la nostalgia del paraíso perdido y la expectativa de la tierra prometida; entre, por un lado, haber perdido aquella sustancia ética que sólo era en sí, aquella eticidad griega que sólo era, sin ser todavía pensada, sin tener conciencia, o, por otro, adentrarse a buscar la sustancia ética real en el mundo que la conciencia encuentra delante de sí. No hay diferencia; vale decir: el asunto de la realización efectiva de la autoconciencia y de alcanzar una sustancia ética es un asunto que concierne a cualquier conciencia de cualquier época y lugar, en cuanto que sea y se sepa conciencia. Pero como a «nuestro tiempo», esto es, a la modernidad, «le resulta más cercana aquella forma de los momentos en la que estos aparecen después de que la conciencia ha perdido su vida ética», Hegel opta por la primera vía de representar las cosas.

6 195, 28-30.

7 195, 31-34.

8 cf. P.e. *Lecciones de Filosofía de la historia universal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1995, p. 228.

9 195, 35 a 197, 34.

Es decir, a la hora de explicar cómo se organiza la vida el individuo, cómo se da normas para actuar y legitimar sus acciones, Hegel opta por la situación en que la legitimidad no procede ya de la tradición ni de las costumbres sociales de su pueblo, la situación en que, rota la confianza, «el individuo se enfrenta a las leyes y a las costumbres; éstas son sólo un pensamiento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad efectiva; mientras que él, en cuanto este yo, se es a sí la verdad viva»¹⁰. Hegel elige, pues, preguntar por la posibilidad de una moralidad individual, subjetiva, en el mundo moderno que ha roto con la tradición, en que ésta ha perdido su significado. Este carácter optativo explicaría también lo que algunos críticos han considerado arbitrariedad hegeliana a la hora de elegir las figuras de este capítulo¹¹. Ciertamente, aparte del placer, la ley del corazón y la virtud, podría haber otras muchas formas de intentar realizarse subjetivamente la autoconciencia y darse una substancia ética; pero son esas las que, a juicio de Hegel, han marcado en el mundo moderno el «devenir de la moralidad»¹². Lo han hecho, además, con posturas marcadamente subjetivistas y particularistas. En un mundo que después ha abundado en regeneradores morales, predicadores sentimentales, don quijotes yregoneros de la autenticidad, la elección de Hegel no deja de ser oportuna. Al fin y al cabo, de lo que se trata para él en este capítulo de transición es de mostrar que la moralidad, en cuanto actitud y actividad subjetiva del individuo para consigo mismo —en cuanto auto-efectuación de la sola conciencia—, se enreda en contradicciones insalvables, cuando no ridículas y delirantes. Forjador de una razón social, el interés de Hegel es mostrar que la moralidad sólo puede resolverse en la eticidad, en una condición comunitaria cívica tal como se había dado previamente sólo en el espíritu griego; sólo que allí se había dado de un modo inmediato, ingenuo, no pensado, que, por eso, ya no tiene validez.

Tan inmediato e ingenuo era que ni siquiera requería de la palabra «moralidad». A pesar de que ha existido Hegel, en nuestro tiempo todavía puede provocar sorpresa decir lo que constituye la premisa de este capítulo de la *Fenomenología*: que la moralidad es un invento moderno. Por sagrada que pueda parecer, es sólo un accidente, algo que ocurre —y parece que nunca deja de ocurrir— en el largo rodeo del espíritu desde el mundo ético inmediato de los antiguos hasta la eticidad efectiva del Estado moderno, siempre por alcanzar. Los antiguos, propiamente, no hablaban de moralidad¹³ en el sentido de la

10 196, 20-22.

11 Hyppolite, op. cit. p. 249.

12 197, 20.

13 Cf. al respecto Antonio Valdecantos, *La fábrica del bien*, Madrid, Síntesis, 2008, esp. pp. 35-49.

integridad de la persona que actúa según ciertos principios o incluso virtudes. Para ellos, «la moralidad no era necesaria, pues en la comunidad se daba de modo inmediato la unidad del singular y del universal»¹⁴, esto es, la substancia ética. Son los modernos, que no tienen esa comunidad, que se encuentran en las situaciones que describen Hobbes, Maquiavelo o Mandeville, quienes se inventan la moralidad, se han ido inventando formas de la moralidad con que remedar esa unidad.

Es muy posible que sea Hobbes el pensamiento que tiene Hegel en mente al describir, en una serie de pasos previos a las tres figuras efectivas de la moralidad, la situación y los móviles de la conciencia individual¹⁵. Es Hobbes quien descubre individuos aislados, compuestos de deseo y de miedo, al comienzo del mundo moderno, individuos que él analiza como una categoría natural. Corresponden a las conciencias atomizadas y desencantadas que Hegel describe como teniendo «la forma de un querer inmediato, o de una *pulsión natural* que alcanza su satisfacción, la cual es, a su vez, el contenido de una nueva pulsión»¹⁶. Hegel habla de *Triebe*: no instintos, ni tampoco un simple impulso concreto y dirigido, sino esa movilidad immanente al sujeto, y no querida, sino que es el querer mismo el que constituye su propia vitalidad y le empuja al deseo. Esta mecánica de las pulsiones más «naturales» que mueven al ser humano es lo que Hegel reconstruye a continuación, en la medida en que ellas son la «verdadera determinación y esencialidad» de los sujetos. Mientras, por un lado, la substancia ética se ha degradado en un predicado sin «sí-mismo», sin consistencia ni sujeto, ellos, los sujetos, son los «individuos que han de cumplir y llenar por sí mismos su universalidad»¹⁷; fuera ya de la legitimidad de la tradición, son su propia fuente última de toda autoridad y creencia.

La cumplen, la intentan cumplir, en tres episodios sucesivos; en realidad, tres fracasos, tres tropiezos del espíritu que constituyen, como tales, el *devenir de la moralidad*. Los reconocemos como el placer, el sentimiento y la virtud, o bien: el goce del mundo, la voluntad candorosa de arreglarlo o la lucha sin esperanza contra él y su corrupción. Aunque los tres cubren un campo muy amplio de actitudes morales contemporáneas, ninguna de ellas extinguidas, siempre quedará la pregunta de si agotan *todo* el devenir de la llamada moralidad, o si la sucesión de las tres ha de ser en el orden preciso que Hegel propone. En todo caso, las páginas que siguen dan idea de la agudeza de Hegel como analista de actitudes morales. Su voluntad de sistema, y todo

14 Hyppolite, op. cit., p. 250.

15 Así lo ve, sobre todo, Pinkard, op. cit.

16 197, 6.

17 197, 11.

el crecimiento posterior del libro, hacen que se disimule esa agudeza; puede incluso que sea el propio sistema quien le proporciona a Hegel los mecanismos para mostrar, con todo su sarcasmo, que la individualidad fracasa justamente allí donde cree poder salvarse y afirmarse como tal individualidad, en lo moral. Pero es casi seguro que, sin ese sistema, leyendo este capítulo «aisladamente», reconoceríamos en Hegel, si no a un «inmoralista» semejante a Nietzsche, sí a un crítico y psicólogo moral de una altura ya muy superior al del escritor pedagógico popular que Hegel había querido ser en sus años jóvenes.

1. EL PLACER Y LA NECESIDAD

Tenemos, pues, al inicial individuo moderno, ser-para-sí inmediato y abstracto, liberado de las constricciones de la tradición, que cree ser el solo dueño de su razón, y se sabe movido primariamente por el deseo, por el apetito de disfrutar sensualmente del mundo. Por eso, deja atrás, «como una sombra gris y evanescente, la ley del *ethos* y de la existencia, los conocimientos de la observación y la teoría, pues no dejan de ser un saber de alguien cuyo ser-para-sí y realidad efectiva son otros» que los suyos. Explícitamente, la figura es aquí Fausto, cuya primera versión publicaría Goethe al año siguiente de la *Fenomenología*, en 1808, pero a cuyo texto Hegel bien podía haber tenido acceso y se permite citar aquí. Es el Fausto que primero rompe con la comunidad y la tradición porque se sabe individualizado por su propia razón autónoma, y que luego desprecia la gris teoría frente al árbol dorado de la vida, el Fausto para quien «las sombras de la ciencia, de las leyes y de los principios, no hacían más que interponerse» entre él y su propia realidad efectiva; ahora, lanzado él al placer, ellas «desaparecen como una niebla sin vida», incapaces de acogerlo a él con la certeza de su realidad. Desechada la teoría, Fausto, o cualquier prerromántico entregado a su programa particular de autorrealización, «se arroja a la vida y lleva a ejecución la individualidad pura con la que él sale a escena». Semejante al destinatario de cualquier anuncio publicitario de consumo, el primer Fausto decide ser él mismo entregándose al disfrute y caminando por el vergel de la existencia: «Se toma la vida igual que se arranca un fruto maduro, que cae él mismo en la mano según se lo toma».

Esta pulsión de goce inmediato tiene inicialmente una estructura similar a la certeza sensible, en cuanto la conciencia tiene un acceso directo a lo otro; pero ahora eso otro no es la realidad externa sin más, sino otra autoconciencia. En aquel caso, estando en contacto inmediato con el mundo de los sentidos, podría obtener placer devorar el fruto sin más; ahora, el placer

con el que se quiere realizar la autoconciencia es el amor sensual: a él se entrega Fausto, pero ese amor requiere satisfacerse en otra autoconciencia, no en una cosa. Lo que debe producir, entonces, lo que se busca, es más bien la unidad de él mismo con la otra autoconciencia para ser ambos un primer singular que ya ha asumido, por haberla cancelado y guardado¹⁸, su propia singularidad, y se ha hecho universal. El placer sensual parece consistir en que la conciencia cree realizarse efectivamente en «otra conciencia que aparece como autónoma, o en la contemplación de la unidad de ambas autoconciencias autónomas». Dos amantes románticos no se expresarían en esos términos, ciertamente, pero la unidad corporal y espiritual que ellos buscan, y la contemplación de esa unidad en la que se solazan, corresponde bastante bien a la descripción que hace Hegel de la autoconciencia sensual.

Ahora bien, a diferencia de otros críticos del hedonismo, Hegel no recurre a la futilidad de los placeres, a lo que tienen de efímero, a que dejen vacío y muerto al sujeto después de disfrutarlos: tampoco habla del dolor que a largo plazo producen. Ciertamente, habrá una transición del placer a la muerte, y hay un «fallo de cálculo» en la autoconciencia hedonista, pero la frustración de ésta no llegará por causa de los excesos materiales del placer, sino por la contradicción en la que inevitablemente entra: «Al alcanzar su propósito, experimenta cuál es la verdad del mismo». El placer le da al individuo lo que le promete; pero, sobre todo, le enfrenta a una verdad de sí mismo.

Desde luego, está el que la autorrealización por medio del placer es una autorrealización vacía; «el objeto que la individualidad experimenta como su *esencia* carece de todo contenido». Pues, en verdad, la autorrealización por medio del goce sensual no tiene en sí ningún contenido específico, y no hay nada tan abstracto y vacío como «hacer lo que a uno le plazca». De hecho, como muestra una ojeada a cinco minutos de publicidad en los medios de comunicación de hoy, la elección del deseo que se mueve única y exclusivamente por la búsqueda de placer es una elección sin criterio, capaz de elegir cualquier cosa. El antecesor inmediato de los propagadores actuales del consumo —y menos exitoso que ellos—, Mefistófeles, se lo explica muy bien a Fausto en el texto que Hegel va siguiendo casi al pie de la letra. Le promete que encontrará la infinitud en el máximo goce sensual y terrenal, y le hace beber una pócima antes de salir a la calle, diciéndole: «*Du siehst mit diesem Trank im Leibe / Bald Helene in jedem Weibe*»¹⁹. Lanzado a la seducción, cualquier mujer

18 Valga esta perífrasis para decir «aufgehoben». El hecho de que la unidad o la fusión de los amantes corresponda a un proceso de *Aufhebung* puede decir mucho tanto de la fusión amorosa como de la *Aufhebung* misma.

19 «Con esta poción en el cuerpo, cualquier mujer será una Elena para ti.»

valdría igual de bien para el hambriento Fausto; y cualquier objeto indeterminado rellena –esto es, deja en realidad vacío de determinación– el placer que la autoconciencia hedonista quiere darse. Pero la verdad del placer no será el vacío, o la futilidad, sino algo más sólido y desgarrador.

Como es sabido, Fausto no encuentra todavía a Elena sino a Margarita, quien encarna ese mundo de tradiciones y costumbres contra el que el individuo Fausto se rebela en nombre, justamente, de su placer y su autorrealización. Conviene recordar aquí la historia de este fragmento del Fausto, porque constituye el subtexto de la argumentación de Hegel. Fausto seduce a Margarita, la lleva a envenenar a su madre y luego a matar en un acto de locura al hijo ilegítimo de la unión de ambos, a resultas de lo cual ella es condenada a muerte. Con las artes de Mefistófeles, Fausto mata al hermano de Margarita, que le ha retado, y consigue incluso colarse en la prisión para liberar a Margarita y salvarla de la ejecución. Ella, sin embargo, aceptando sus crímenes, se niega ya a ser salvada, y Fausto, que se creía dueño absoluto de su destino, choca con unos límites que no puede superar.

Esto es, el límite que encuentra la autoconciencia que quiere realizarse en el placer sensual no es tanto la vaciedad del placer mismo como el vínculo que ese placer le ha creado con otra autoconciencia, cuya autonomía, en este caso, la de Margarita resistiéndose a ser salvada, se sitúa más allá del poder de Fausto. La sorpresa, en cierto modo, es doble. Por un lado, frente a las abstracciones vacías del placer, a la autoconciencia se le revela la «conexión sólida» de la necesidad, «el destino, eso de lo que no se sabe decir *qué es lo que hace*, cuáles son sus leyes determinadas y su contenido positivo, porque es el concepto puro, absoluto, contemplado como *ser*, la *referencia* simple y vacía, pero irresistible e imperturbable cuya obra no es más que la nada de la singularidad». La autoconciencia, movida por un deseo libre, azaroso y arbitrario, una vez confrontada con las consecuencias –consecuencias necesarias– del placer obtenido, se ve reducida, como el pobre Fausto, a una nada: desde su propia singularidad, y queriendo ser sólo ese individuo singular, creía arrojar a la vida y huir de la teoría muerta, pero más bien «se ha precipitado, tan sólo, en la conciencia de su propia carencia de vida, y no se imparte a sí más que como la necesidad vacía y extraña, como la efectiva realidad *muerta*». Creía hacerse con la vida, y ha dado con la muerte. Por otro lado, ante ese destino del que no se sabe decir qué es lo que hace, cuáles son sus leyes determinadas y su contenido positivo, la conciencia sólo puede preguntar algo así como: «Pero ¿qué me está pasando?» Una vez que ha pasado por la experiencia que supuestamente debía poner ante sus ojos la verdad, y ella llegar a realizarse por sí misma, la autoconciencia se encuentra con que las consecuencias de sus

hechos no son lo que ella considera sus hechos –Fausto tiene por hecho suyo el placer con Margarita, incluso el asesinato de lo que se opone a él, pero no la muerte de Margarita, ni menos su propio desconcierto al no poder salvarla–, la conciencia se convierte en un «enigma ante sí misma»²⁰.

El resultado es que la singularidad que pensaba autorrealizarse efectivamente en su propio proyecto de dar satisfacción a sus deseos, o bien, el individuo atomístico moderno cuya autoconciencia cree autorrealizarse siendo lo que él quiera hacer, en lugar de hacer lo que le apetezca, según le promete cada día el Mefistófeles de turno, queda, finalmente, dice Hegel, «machacado por el poder negativo, no conceptualizado, de la universalidad». O bien, con más finura: «La quebradiza rigidez²¹ absoluta de la singularidad queda pulverizada al contacto con una realidad efectiva igual de dura, pero continua». El individuo se queda, literalmente, hecho polvo: «Hace la experiencia del doble sentido que hay dentro de lo que hacía, esto es, tomarse la vida²²; tomaba la vida, pero lo que agarraba al hacerlo era más bien la muerte».

En esta salida al exterior en busca de su satisfacción por el placer, la individualidad, hecha polvo, enigma para sí misma, queda extrañada de sí. Como siempre en Hegel, al extrañamiento le sigue una reflexión que trata de ver dentro de sí esa necesidad. Lo cual nos da la siguiente figura de autoconciencia:

2. LA LEY DEL CORAZÓN Y EL DELIRIO DEL ENGREIMIENTO

El resultado hasta ahora es que, salvo que se tratase del Marqués de Sade²³, la nueva subjetividad moderna, que quiere darse a sí misma sus normas y principios al margen de la tradición y de los usos sociales, no puede buscarlos en aquello que era lo más inmediato en ella, a saber, la persecución de sus apetitos en busca del placer. La necesidad exterior que ha encontrado en las

20 201, 21.

21 «Quebradiza rigidez» traduce *Sprodigkeit*.

22 «Sich das Leben nehmen» tiene, efectivamente, un sentido doble en alemán. Literalmente es «tomarse la vida», tomar la vida para sí; pero también, y más inmediatamente, «quitarse la vida», esto es, suicidio.

23 O de alguien que no se vinculara a las consecuencias de su placer. El lector de Hegel tiene derecho a preguntarse qué habría sido del relato de este capítulo de la *Fenomenología* si Fausto se hubiera desentendido de la suerte de Margarita o si –lo que correspondería a la actitud de Sade– ni siquiera hubiera interpretado su placer sensual como una fusión de autoconciencias, al modo del amante romántico que Fausto resulta ser. El perverso cuyo placer sensual implica el sometimiento y el dolor de la otra autoconciencia no entra, en efecto, en los planes hegelianos. En cierto modo, con razón: esa figura del perverso no corresponde a la autoconciencia que trata de realizarse a sí misma.

consecuencias inesperadas de sus hechos la ha desconcertado. La conciencia prueba entonces a interiorizar esa necesidad y se dirige hacia dentro de sí: a su propio corazón. Adopta así una figura que Hegel califica de «más rica y concreta»: la que se rige por la ley de su propio corazón.

Hay una cierta *maldad* por parte de Hegel al derivar el sentimentalismo del fracaso del hedonismo, o en hacer seguir a su crítica del hedonismo una crítica del sentimentalismo. Es de una agudeza casi freudiana el insinuar que hay una conexión directa entre la (frustración por la) más tosca búsqueda del placer sensual externo y los sublimes sentimientos del corazón a favor del mundo en general, como si en el pasado de quien promueve las más bellas causas desde las palpitaciones de su subjetividad particular hubiera una etapa completa de frustración en el hedonismo, o como si la sensiblería político-social tuviera mucho de hedonismo sublimado²⁴. Hegel, no obstante, no razona como un psicólogo; adopta más bien un vocabulario eminentemente lógico.

En cuanto hedonista faustiana, la autoconciencia se ha visto confrontada con la necesidad *universal* exterior, frente a la que su singularidad no es nada, y opta ahora por interiorizarla en la «ley del corazón»: hace de los dictados de su corazón una ley para el mundo. Así, el ser-para-sí de la nueva autoconciencia, a diferencia de la hedonista, no será meramente singular y contingente, sino que habrá incorporado en sí la necesidad y universalidad. La síntesis, en principio, parece convincente. En cuanto *ley*, es universal y necesaria, contiene en sí al orden del mundo y, como toda ley, tiene objetividad. En cuanto *corazón*, por otro lado, retoma la individualidad del placer, es puramente subjetiva y singular, pero recoge en él, además, a la humanidad sufriente. De los sucesivos intentos de lograr un universal concretamente realizado en el singular que se van dando en la *Fenomenología del Espíritu*, la «ley del corazón» es, probablemente, uno de los más logrados plásticamente. Y, no en vano, uno de los más exitosos en el mundo moderno.

La autoconciencia descubre que ella no es solamente búsqueda del placer externo en la unión sensual con otra autoconciencia, ni hay solamente las necesidades externas que dejan vacía esa unión, sino que dentro de todos los individuos hay algo que, al realizarlo, al darle efectividad, realiza la armonía entre la razón, el deseo y el mundo. Al actuar siguiendo nuestros sentimientos naturales, siguiendo la ley del corazón, actuamos según algo que está dentro de y es parte de nosotros: nos expresamos por medio de ello y somos libres. Los

24 En todo caso, la facilidad con que los medios de comunicación modernos, o el sujeto que habita en ellos, transitan de un *spot* de consumo a un reportaje, o incluso otro *spot*, cargado de sensiblería sobre las miserias ecológicas, sociales o políticas del mundo, es quizá una prueba de que Hegel no desatinaba mucho al describir el mundo moderno.

buenos sentimientos interiores se convierten en ley, y son esos sentimientos los que, siendo justos para la autoconciencia, deben ordenar el mundo. Pero si la figura de la «ley del corazón» parece clarificada conceptualmente, no es el caso de los posibles candidatos históricos o literarios a encarnarla. Y en esto sí que es más rica que la figura del placer, calcada explícitamente sobre el primer Fausto.

El candidato tradicional ha sido el bandido Karl Moor, protagonista del drama *Los bandidos*, de Schiller, una obra que ocupaba a Hegel desde los años de juventud. Desheredado por su padre y expulsado de la sociedad, en parte a causa de las aviesas intrigas de su hermano Franz, Karl se pone al frente de un grupo de bandidos unidos por juramento de fidelidad eterna y, en nombre de la libertad frente a las leyes restrictivas del mundo, acaba provocando la devastación completa en su casa, su familia, su amada Amalia y su mundo. Desde luego, Karl Moor se atiene a la ley de sus sentimientos interiores, y es cierto que el drama está basado en una historia de Schubart titulada «Sobre la historia del corazón humano», pero es posible que la salvaje desmesura del drama de Schiller hagan de Karl Moor un candidato excesivo para lo que Hegel describe en esta sección. Quizá por eso, el biógrafo de Hegel, Terry Pinkard, ve más bien en ella una crítica a toda la literatura popular de la época, la cual practicaba el culto a los sentimientos, que debían sustituir a la religión, o preconizaba religiones sin iglesia, en las que el sentimiento primase sobre las instituciones. Hegel, entonces, más que comentar a Schiller, estaría ajustando cuentas con toda la literatura pietista y jansenista, de enorme importancia social en la época; la primera, sobre todo en Alemania. Al fin y al cabo, la expresión «ley del corazón» podría muy bien remontarse al jansenista Pascal: «Conocemos la verdad no solamente por la razón, sino también por el corazón. Es de este último modo como conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento, que no tiene parte alguna en ellos, trata de combatirlos»²⁵.

En todo caso, aun formulada originalmente por Pascal, la convicción de que la certeza última de la verdad y de la ley se funda en un sentimiento del corazón se había extendido en un espectro muy variado por la Alemania post-ilustrada y del *Sturm und Drang*; y pasando por Rousseau tocaba, de diversas maneras, tanto a los pietistas prerrománticos como a algunos pasajes del *Hiperion* de Hölderlin o a la apelación al sentimiento de filósofos y teólogos que, de Jacobi a Fries y Schleiermacher, estaban siempre en el punto de mira, personal y filosófico, de Hegel. Éste no habla a ciegas cuando describe la azorada situación en que resulta la servidumbre de la inmediatez, la irreflexión de quienes creen

25 *Pensées*, 110. *Pensamientos*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 48.

arreglar el mundo desde la bondad de sus inmediatos sentimientos particulares. Ciertamente, no será ya la frivolidad de la figura anterior, fáustica, que sólo «quería el placer singular, sino la seriedad de un propósito elevado que busca su placer en la presentación de su propio y *excelente* ser y en la producción del *bienestar de la humanidad*»²⁶. Pero el resultado, una vez más, no es el esperado.

El individuo lleva a su cumplimiento la ley del corazón, la ejecuta, hace de su corazón un orden universal. Pero, justamente:

en esa realización efectiva, la ley se le ha escapado al individuo: [...] La ley del corazón, justo por realizarse efectivamente, deja de ser ley del *corazón*. Pues al realizarse adquiere la forma del *ser*, y es, entonces, *poder universal* para el cual *éste* corazón resulta indiferente, de tal manera que el individuo a su *propio* orden, por el hecho mismo de instaurarlo él, ya no lo encuentra como suyo. Por eso, al darle realidad efectiva a su ley, no produce *su* ley, sino que, siendo ese orden *en sí* el suyo, pero un orden extraño para él, lo único que consigue es implicarse en el orden realmente efectivo; y en un orden, por cierto, que como poder superior no sólo le es extraño, sino incluso hostil²⁷.

Una ley no puede ser del corazón una vez que ha sido puesta fuera, una vez que ha sido objetivada. Por definición, una ley es un poder universal para el cual el corazón es indiferente: la ley es hostil incluso a quien la ha realizado, porque ningún corazón puede objetivarse en una ley. Hegel apela, en definitiva, a esa intuición de Montaigne por la que las leyes mantienen su vigencia por ser leyes, no por ser justas. Quien las obedece porque las considera justas, esto es, quien las obedeciera porque coincidieran con su corazón, no las obedece por lo que debe obedecerlas, esto es, por su carácter de ley. Hay siempre un abismo entre la voluntad del corazón y la existencia misma de la ley en toda su objetividad. La autoconciencia singular, ya se encarne en el bandido Karl Moor o en el fundador pietista de una nueva iglesia, experimenta que las leyes del corazón nunca pueden estar en armonía con el orden social de las cosas. En parte, porque los otros corazones no van a reconocerse en la ley que *uno* de los corazones ha impuesto; en parte, porque la ley, una vez objetivada, por definición, tiene que separar de nuevo la abstracción universal de la ley puesta y la singularidad concreta en la que se aplica.

El sentimental, por otro lado, sobrelleva mal las contradicciones. La que encuentra entre su corazón convertido en ley y la ley sin corazón del mundo

²⁶ 203, 1-3.

²⁷ 203, 28-34.

externo la resuelve en la exacerbación de su corazón, en la locura de engrirse en el valor universal de sus propias convicciones frente al depravado orden universal que reina en el mundo:

Los latidos del corazón por el bienestar de la humanidad se convierten en la furia del engrimiento enloquecido; en la ira de la conciencia por conservarse frente a su destrucción, y esto de tal manera que expulsa de sí misma a la inversión que ella misma es, y se esfuerza por verlo y enunciarlo como otro. Denuncia, entonces, el orden universal como un orden inventado por clérigos fanáticos, por déspotas atrabiliarios y lacayos suyos que se resarcen de su humillación humillando y oprimiendo –como una inversión de la ley del corazón y de su felicidad, manipulada para la indecible miseria de la humanidad engañada.

Es una locura que desemboca en la tragedia, como sabemos por Karl Moor, pero también por toda la locura engrida de fanáticos religiosos, por tribunos y jacobinos que desatan el Terror justamente en el momento en que intentan hacer coincidir la ley con la moralidad, con la justicia de su corazón, que debe valer por el corazón de todos. En realidad, esta exacerbación de la moralidad en el sentimiento íntimo y subjetivo, en lo subjetivo y a la vez en lo sentimental, constituye seguramente el centro del capítulo y del argumento de Hegel contra la moralidad como respuesta privada, individual, a la tarea de articular la propia existencia.

En los solitarios años de Jena, mientras redactaba la *Fenomenología*, Hegel le dio muchas vueltas a la relación entre esta moralidad subjetiva, lo trágico y lo sentimental. Los aforismos del *Wastebook*, redactados a lo largo de esos años, permiten rastrear algunos de los caminos que él tanteaba por entonces, plasmados luego, a veces con menos expresividad, en la *Fenomenología*, pero que señalan las preocupaciones de fondo de Hegel. En uno, deplora la decadencia de la vida pública:

Ya no se va tanto a bailes, a lugares públicos, a los espectáculos. *On s'assemble en famille, on revient aux mœurs*. Estas *mœurs* son el tedio general de lo público, la moralidad²⁸.

La anotación puede muy bien responder a la frustración del joven soltero y más bien aislado en lo que, al fin y al cabo, era una ciudad de provincias. Pero alude igualmente a la crisis, e incluso extinción, del espacio público en la

²⁸ *Aphorismen aus Hegels-Wastebook*, 18031806, en *Hegels Werke*, vol. 2, p. 145, Frankfurt, Suhrkamp. El original francés es del propio Hegel, lo que hace suponer que esté repitiendo palabras de otros, quizá de un periódico o revista. Tedio general de lo público traduce «Allgemeine Langeweile des Öffentlichen». Esto es, un tedio universal, también.

Europa post-revolucionaria de inicios del siglo diecinueve²⁹. Y deja bien claro en qué medida para Hegel la moralidad, asociada a las *moeurs* a la francesa, a la vida en familia, al retorno a lo privado, obedece a una renuncia al espacio público que es, en definitiva, el espacio de lo que él está intentando pensar justamente como espíritu. Hegel parece sugerir que cuando se apela demasiado a lo moral y al corazón, justo cuando se moraliza, entonces hay algo que va mal con lo público, hasta provocar el aburrimiento universal. Pero lo verdaderamente interesante para el capítulo que estamos comentando es cómo Hegel, en otra anotación contigua, asocia esta moralidad con el propio Karl Moor y con lo trágico que, luego, sí aparece en la *Fenomenología*:

Para la infamia, no queda otro modo de referirse a la virtud que la moralidad. Igual que Karl Moor, después de haber perdido a su padre y a su amada, se castiga desesperadamente a sí mismo por medio de una acción moral: «Que se ayude a ese pobre». Lo verdaderamente trágico es lo moral. Y, a la vez, es sentimental³⁰.

He aquí, pues, la definición última de moralidad. Condensada finalmente en el último acto del corazón engreído del fanático, lo moral es la tragedia, la verdadera y sentimental tragedia de quien se castiga a sí mismo con un bello acto de caridad privada, y cree haberse refugiado por fin en la virtud. La moralidad no sólo es, entonces, el fracaso de lo público y la consecuente retirada a lo privado, sino, sobre todo, su sustitución por el sentimentalismo de la visión propia del mundo: visión que, afanzada como está en la certeza de su verdad subjetiva, sólo puede terminar en la locura del propio engreimiento, que considera la propia visión subjetiva del mundo, el propio sentimiento, como la visión universal que dicta de modo general las normas. Es la ley del corazón, algo meramente particular y opinado, *ein bloss gemeyntes*, la cual, sin embargo, «a diferencia del orden existente, no resiste la luz del día, y sucumbe».

Así, pues, Karl Moor, o los pietistas, o todo el sentimentalismo moralista que juega a la tragedia y la caridad, quedan arrinconados en los bordes del camino conceptual de la conciencia. No, ciertamente, en el camino histórico

29 Para ver la enorme importancia del fenómeno del naciente espacio público durante la Ilustración, y su destino en el proceso revolucionario, es preciso acudir a las obras, fundamentalmente contrapuestas, de Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971 (trad. esp., *Crítica y crisis*, Madrid, Trotta, 2007, con un estudio preliminar de Julio Pardos), y Jürgen Habermas, *Struktur und Wandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp (trad. esp. *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2004).

30 Al final de *Los bandidos*, Karl Moor, que ha visto morir a su padre y se considera demasiado mancillado por sus crímenes para aceptar el amor de su prometida y fiel Amalia, entrega toda su fortuna a un pobre.

real; todo el capítulo de Hegel, o los apuntes del *Waste-book* que hemos señalado, indican con qué facilidad la marea del sentimentalismo moral puede volver a arrollar, como una locura trágica, el espacio de lo público. Pero la autoconciencia hegeliana sí que accede a un nuevo estadio, anunciado justamente en el refugio de la moralidad como infamia.

El orden existente, lo universal que hay y que se ha impuesto, o en donde se ha desecho la buena voluntad del corazón, resulta ser una resistencia general y una lucha de todos contra todos, donde cada uno hace valer su propia singularidad. Esta lucha de individualidades singulares, algunas de las cuales se auto-conciben como bellos corazones, es lo que Hegel llama *el curso del mundo*. Con lo que se ha encontrado el sentimental es con el mundo de Hobbes y Mandeville, con individuos compitiendo entre ellos en persecución de su propio beneficio. Ante él ha fracasado la ley del corazón, entendida como la universalidad *dentro* del individuo particular que se realiza por sí mismo. La autoconciencia prueba, entonces, algo que viene a unir la concepción sentimentalista con la faustiana, y es:

3. LA VIRTUD Y EL ORDEN DEL MUNDO

Se trata de una modificación que impone un cambio de acento. Ahora es la ley la que debe primar sobre el corazón. La salida está en sacrificar la propia individualidad y personalidad a la universalidad de la ley: a eso se le llama virtud. «Para la conciencia de la virtud, entonces, lo esencial es la ley, y la individualidad es lo que hay que dejar en suspenso³¹, tanto en la propia conciencia como en el curso del mundo» al que ella se enfrenta. Disminuyendo, bajando los humos a la individualidad para supeditarla a la abstracción impersonal de la virtud, la autoconciencia espera poder ahora realizarse a sí misma a la vez que le da la vuelta al curso del mundo para producir la verdadera esencia que hay dentro de éste sin que él lo sepa, a saber, el bien. La virtud –sacrificio de sí en nombre del bien y de lo universal– le enseñará al mundo lo que él es en sí; le enseñará que más real que la aparente lucha sin cuartel entre individualidades egoístas es, adecuadamente corregido ese curso, el bien que gobierna en el fondo el mundo y las conciencias cuando éstas atienden a sí mismas y a lo que naturalmente son. Lo que ahora la conciencia virtuosa se propone como finalidad es «derrotar la realidad efectiva del curso del mundo» y causar y dar efecto a la existencia del bien.

31 *Aufheben*.

Será una lucha de rasgos quijotescos, algo ridícula, la que lleve a cabo quien Hegel llama, con ironía nada disimulada, el «caballero de la virtud». Al fin y al cabo, de lo que se trata en el capítulo es de mostrar que la virtud moderna siempre tiene algo de ridículo o cómico, de ataque contra supuestos molinos de viento —y resulta por eso el capítulo con una de las escenas más cómicas de toda la *Fenomenología*—.

Los personajes históricos, esta vez, no se identifican unívocamente. Hegel está renarrando la polémica del dieciocho entre Mandeville y Shaftesbury. De un lado, está el curso del mundo formulado en la fábula de las abejas: cualquier pretensión de virtud privada es un autoengaño, la imposición pública del comportamiento virtuoso y la renuncia al beneficio privado conduce a la ruina del panal. Lo que prima es la persecución egoísta del propio interés. Pero en el personaje del «curso del mundo» no aparece la conciencia de que ese trabajo egoísta, que genera victorias y derrotas particulares, produce, por la vía de la «mano invisible», un beneficio general. Bienes públicos que resultan de los vicios privados: justo lo que sí se da en Mandeville y Adam Smith, al último de los cuales Hegel secunda, y cuya verdad se muestra al final del apartado. Del lado de la virtud podría estar Robespierre, adalid del sacrificio de la individualidad en aras de un bien universal y abstracto; pero la brutalidad de este último en el combate no se corresponde con la incapacidad, más cómica que violenta, del caballero de la virtud que Hegel presenta. En ella se reflejan, más bien, los discursos progresistas ilustrados sobre la innata bondad humana, o quizá los neo-estoicos al estilo de Shaftesbury: quienes defienden que la virtud natural que se preserva en el sentimiento auténtico de todos los individuos, adecuadamente realizada, proporciona la felicidad de ellos particularmente, y también la felicidad general de todos, sobre todo una vez que se hacen conscientes de sus bondades interiores, de sus virtudes innatas. El sentimiento altruista es la base de la armonía y la felicidad humanas. Al dialéctico Hegel no se le escapa que, en su auto-sacrificio altruista, aun asumiendo-superando-aboliendo la individualidad, la autoconciencia virtuosa conserva dentro de sí un estrato hedonista y sentimental; pues, en verdad, la virtud guarda una especie de deseo retenido, espera que la individualidad que hay dentro de la autoconciencia agente se actualizará realmente al distanciarse de las relaciones sociales que marcan el curso del mundo y enfrentarse a él. El caballero de la virtud sacrifica su individualidad ante la ley; pero, al hacerlo en combate con el pervertido curso del mundo, en realidad está acentuando —ante sí mismo y ante los otros— su propia individualidad, que él espera ver en el bien realizado.

Sólo que —y aquí estará la ironía— el combate ni siquiera puede llegar a tener lugar. La conciencia virtuosa quiere el bien, es su meta por realizar: reali-

zarlo en el curso del mundo, el cual no sabe que lo tiene dentro de sí, como los individuos egoístas no saben que en el fondo de sí son naturalmente buenos. Hay que realizar ese bien abstracto, y la única arma posible para ello es la propia esencia bondadosa de la conciencia, su buena intención. La emboscada que plantea el caballero de la virtud es algo ingenua, pero debería ser inevitablemente eficaz si el bien fuera como la conciencia virtuosa dice que es. No se trata propiamente de un engaño, una añagaza, sino de realizar un movimiento para que el otro se dé cuenta de que está engañado respecto a sí mismo y el mundo, y se pase entonces al lado de la virtud. La virtud le dirá al curso del mundo: mi propósito y tu esencia son lo mismo: yo quiero el bien, y tú lo eres sin saberlo. El abrazo que voy a darte por detrás, entonces, no será un ataque a traición, sino que más bien te haré ver, por detrás de ti mismo, que tú y yo coincidimos. En cuanto te des la vuelta, te darás cuenta de que haces lo que yo porque eres bueno como yo. Cualquier movimiento mío en el curso del duelo habrá de ser repetido por ti, puesto que mis movimientos buscan el bien y tú, como yo y como todos, eres naturalmente bueno. Tus propias acciones, que haces egoístamente, llevan el bien dentro.

Esta es la comicidad: lo que Hegel llama una *Spiegelfechterey*, un combate de esgrima frente al espejo. El caballero de la virtud se imagina las cosas de tal manera que no puede luchar sino con su propia imagen reflejada, puesto que, al otro lado del espejo, las autoconciencias del curso del mundo encierran, sin saberlo y, como todo espejo, virtualmente, el bien que el caballero de la virtud quiere realizar. Este, entonces, a pesar de toda su energía, «no puede tomarse el duelo en serio, porque su verdadera fortaleza la pone en que el bien sea *en y para sí mismo*, es decir, en que él se dé cumplimiento a sí mismo», y a la vez, tampoco le está permitido³² dejar que el duelo se ponga serio:

Pues aquello que él vuelve contra el enemigo y encuentra vuelto contra sí, y que expone al peligro de desgastarse y dañarse, tanto en él mismo como en su enemigo, no debería ser el bien mismo, ya que está luchando para conservarlo y llevarlo a cabo; sino que lo que se pone aquí en peligro son sólo los dones y las capacidades indiferentes³³.

En realidad, la actitud de la conciencia virtuosa, en este combate imaginario que su rival, el curso del mundo, se limita a ignorar, es la de ese duelista

32 *darf*: Podría hacerlo, pero no debe: las reglas del combate que él mismo ha fijado se lo prohíben.

33 210.

cuya preocupación principal es que no se le manche la espada, pues que esta arma suya es en realidad el bien mismo, su intención— y no herir tampoco al contrario —pues que el contrario es él mismo, y no se tratará de eliminarlo, sino de mostrarle que él también es bueno—.

Si el alma bella, dos capítulos más adelante, intentará mantenerse alejada del mundo que juzga para no mancharse las manos, este caballero de la virtud, juez benévolo pero lleno de energía, intentará limpiar el mundo sin mancharse sus manos, que son del mundo también. La crueldad de Hegel para con el moralismo benevolente del dieciocho puede parecer, sin duda, exagerada, pero es una crueldad de la narración misma. Ésta trata de mostrar hasta qué punto la virtud es un concepto anticuado que ha perdido vigencia histórica. En la Antigüedad, la virtud «tenía su significado determinado y seguro, pues tenía en la *substancia* del pueblo su *fundamento lleno de contenido*, y su propósito era un bien realmente efectivo *que ya existía*»³⁴, pero, ahora, «está sacada fuera de la *substancia*, es una virtud sin esencia, una virtud sólo de la representación y de palabras que carecen de aquel contenido». Cuando ya no existe la comunidad de la *polis* antigua, o la del mundo romano, en donde la virtud tenía propiamente sus raíces, el discurso y la actitud del presunto virtuoso son una cáscara vacía y sin sentido. En el vocabulario actual, una primera lectura podría concluir que un comunitarista que, además, quisiera practicar como tal en una sociedad donde todos son individualistas perdería en todas sus empresas y quedaría atrapado en las situaciones más irrisorias. No sería esa, sin embargo, la lectura hegeliana. De hecho, a Hegel, esas situaciones, más que compasión, le llevan al borde de la ira: el discurso de la virtud es un discurso vacío, es «un hablar pomposo de lo mejor de la humanidad y de la opresión de ésta, del sacrificio por el bien y del mal uso de los dones»; es edificante, pero no construye nada; es un discurso de individuos henchidos de su propia excelencia repitiendo bellas sentencias que todo el mundo acepta y presupone porque nadie se para a pensar lo que dice. Y si se parara a tener que explicarlo, o bien reproduciría un discurso multiplicado de sentencias parecidas o bien apelaría al inefable mundo privado de su propio corazón, con lo que reconocería su propia falta de razones. En el mundo hobbesiano de la modernidad, el lenguaje de la virtud es un lenguaje privado que uno se echa por encima como si fuera un manto universal. Pero ni es privado —o si lo es, no habla de lo que dice que habla— ni consigue abrigar nada, pues al contacto con los lenguajes y las acciones del mundo se desinfla de significado. En la época de Hegel, dice él mismo, las proclamas de la virtud ya sólo producen aburrimiento.

El error de la virtud ha sido creer que ella guardaba el bien como algo abstracto, que igualmente estaría –guardado, abstracto y no visto– dentro de las otras conciencias, embarcadas en trayectorias egoístas cuya conjunción constituye el curso del mundo. Pero el bien no existe en abstracto, sino encarnado en las acciones reales de los individuos, por egoístas que sean, e intrincado también con lo que pueda ser el mal. Para sorpresa de la virtud, el bien realmente efectivo está del lado del curso del mundo. Lo cual no quiere decir que el curso del mundo, esa competición entre intereses egoístas, sea el bien. En realidad, concluye Hegel, el curso del mundo tampoco vence, sino que desaparece como tal. Pues, por virtud de la mano invisible –de la que él no tiene noticia, pero el filósofo sí–, produce un bien real que él ni siquiera percibe. «La individualidad del curso del mundo puede muy bien opinar que actúa sólo *para sí* o *egoístamente*, en beneficio propio; es mejor que lo que opina, su actividad es, a la vez, algo *que es en sí*, *actividad universal*.» Trabajando egoístamente, trabaja para todos. Las agudezas que justifican el egoísmo son tan vacías como pomposa es la charlatanería virtuosa. Porque el trabajo del espíritu desborda por igual la individualidad moralista del virtuoso y la del egoísta que cree perseguir sólo su propio beneficio.

El camino desde esta mano invisible ahora triunfante hasta la eticidad que se busca al principio del capítulo, como se sabe, es aun muy largo y ramificado, variando según se tomen luego los capítulos siguientes de la *Fenomenología*, hasta la nueva crítica de la visión moral del mundo, o incluso las concepciones socioeconómicas del propio Hegel más adelante, en la *Filosofía del derecho*. Pero la argumentación final del capítulo sobre la autorrealización efectiva de la autoconciencia deja, al menos, planteada la pregunta por el valor de la acción moral individual, y quizá merezca una coda final³⁵. No tanto porque Hegel parezca despreciar tal moral individual –como se dice que desprecia y borra al individuo– cuanto por el lugar que lo moral pueda tener realmente en el individuo y en mundo. Pues Hegel no se pone en la postura de un cínico egoísta, para quien lo único que hay en el mundo es la persecución de los propios intereses; tampoco se limita a la solución smithiana, por la que una mano invisible produce el beneficio común que esos intereses egoístas deniegan. Hegel nunca rechaza a Smith, y la imagen de la mano invisible es recurrente en su pensamiento; pero aquí, en cierto modo, le da una vuelta

35 Valga esta coda como inicio de respuesta a los reparos de la prof. María José Callejo a la crítica hegeliana a la virtud. Para ella, Hegel pasa por alto que, de hecho, el curso del mundo es bueno también porque hay justos en él: probablemente, sin la acción de virtuosos no egoístas, la mano invisible apenas produciría ningún bien en el curso del mundo. La interacción sola de intereses egoístas no basta para producir el bien.

más al argumento: la individualidad del curso del mundo «*ist besser, als sie meynt*»: es mejor de lo que ella opina, cree subjetivamente y dice ser, porque «su actividad es, a la vez, algo *que es en sí actividad universal*». La actividad no es egoísta, o privada, aunque los móviles lo sean. En tanto que actúa, se coloca en una dimensión universal que le sobrepasa, y es en esa dimensión universal —realizada, no abstracta— donde se da el bien. Es decir, la postura de la moralidad —en tanto que moralidad individual— se equivoca en cuanto que concibe un bien abstracto, separado de la realidad efectiva del mundo: algo universal que no tiene ninguna encarnación en un particular. Hegel, entonces, no está negando la postura moral como tal, sino la individualidad separada de la realidad efectiva del mundo, justo porque lo que la moral persigue, la realización del bien, se está dando de hecho —mezclada con otras muchas cosas— en las acciones del mundo. El bien sólo puede ser como efectivamente real, y sólo enredándose en las intrincadas relaciones del mundo es posible dar con él, y en cierta medida realizarlo.

EL REINO ANIMAL ESPIRITUAL O EL ASTUTO ZORRILLO.
SOBRE LA UNIDAD DE RAZÓN TEÓRICA Y PRÁCTICA
EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL

Klaus Vieweg

Traducción de Carlos Emel Rendon

«Pentecostés, la querida fiesta ha llegado»: así comienza una famosa fábula de Goethe, el *Zorro Reineke*, en la que los animales actúan en el curso del mundo, revestidos con caracteres humanos: en el centro se halla el zorrillo astuto, listo, engañador, egoísta sin escrúpulos, que sólo *juega su juego*. Goethe describe la tradicional historia de Reineke como la «biblia profana del mundo»¹, aludiendo quizá al zorro bíblico, que escarba en el viñedo, con el cual fuera después comparado Lutero en la bula papal de excomunión lanzada contra él: «Señor, un zorro ha entrado el viñedo». En su adaptación de la obra de Reineke, que según Goethe es «de ayer y de hoy», «el género humano» se presenta «de la manera más natural en su animalidad verdadera»². Con ello pienso en la expresión «reino animal espiritual», sin que con esta referencia, enteramente plausible, a la narración de Goethe sobre el reino de los animales, pretenda sugerir una nueva tesis acerca del trasfondo directo del tópico «reino animal espiritual».

El discurso sobre el género humano en su animalidad debe ser interpretado a partir del contexto general de la *Fenomenología del Espíritu*, partiendo del enlace de las dimensiones de lo animal y lo espiritual. El apartado sobre la *Individua-*

1 Goethe. *El zorro Reineke. En doce cantos. Goethe. Werke. Berliner Ausgabe*, tomo 3, p. 441-579; *Observaciones sobre el nacimiento y transmisión del zorro Reineke de Goethe. Werke. Berliner Ausgabe*, tomo 3, p. 798.

2 *Ibid.*, p. 801-802.

lidad real en y para sí misma, en el cual se tematiza como primera figura el reino animal espiritual, opera al mismo tiempo como conclusión del capítulo sobre la Razón y como transición al capítulo sobre el Espíritu. Aquí se genera una determinación decisiva de la estructura del espíritu, la unidad de razón teórico-observadora y razón activo-práctica —la «identidad simple de la subjetividad del concepto y de su objetividad»³—. Se trata de la *superación del dualismo* de lo teórico y lo práctico, de *razón teórica y razón práctica*, por consiguiente, de un paso, decisivo para Hegel, hacia la superación definitiva del paradigma de la conciencia, sobre un camino al final del cual se encuentra la primera determinación simple del contenido del espíritu. Algunos aspectos de estos textos clave deben ser aclarados sobre la base de una reconstrucción, lo más exacta y cercanamente posible al texto, de las fases más importantes del curso de la argumentación. Partiendo de la conocida tesis de la relevancia especial que tiene lo práctico en esta obra, intento una interpretación que opera con una constante mirada de soslayo a las reflexiones correspondientes en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*. Se abordarán las exposiciones sobre la unidad del espíritu teórico y práctico en el espíritu libre y, por consiguiente, el tránsito al concepto del «espíritu objetivo», a la teoría filosófica de Hegel sobre el obrar y la historia.

1. OBSERVACIONES FUNDAMENTALES SOBRE LA ESTRUCTURA DEL DESARROLLO DE LA ARGUMENTACIÓN. LA UNIDAD DE RAZÓN OBSERVADORA Y ACTIVA

La figura de la individualidad que es real en y para sí se origina a partir de la superación de dos determinaciones contrapuestas de la autoconciencia racional: la *razón observadora* y la *razón activa, hacedora*. La conciencia racional retorna en sí y «arroja de sí toda oposición y todas las condiciones de su hacer»⁴; *el movimiento de la individualidad es experimentado como la realidad de lo universal*⁵. Según Hegel, esta individualidad tiene la realidad en ella misma, es por tanto autorelación racional y libre en tanto se relaciona no con un otro, sino solamente consigo misma. Las anteriores figuras contrarias de la razón observadora y activa se mostraron unilaterales e impulsadas a esta nueva forma. En la razón observadora la falta de autonomía inicial se trueca en autonomía, el supuesto encontrarse-determinado, el en sí de la necesidad natural en forma de un encontrar un mundo externo, experimenta en la forma de lo viviente, de lo animal como activo, su primera negación; lo animal vale como prime-

3 Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tomo 10, p. 228.

4 *Fenomenología del Espíritu*, 3, p. 293.

5 FdE., p. 291.

ra negación de la necesidad natural⁶. La impotencia se revela como poder, el ser-siervo como ser-señor, la animalidad racional implica lo instintivo en la forma de una actividad según fines carente de conciencia y forma el ser allí carente de conciencia de la razón, una subjetividad que es para sí, una individualidad como universalidad subjetiva, como universalidad de lo viviente⁷.

De otro lado, la autoconciencia autónoma, el comportamiento práctico frente al mundo como ser-para-sí del yo, que en el objeto se sabe como sí mismo, se trueca en la falta de autonomía. Placer y virtud se arrojan en lo extraño de la necesidad y del aparentemente superpoderoso curso del mundo, en un *juego carente de esencia* de ganancia y pérdida de la individualidad, en la contingencia animal, carente de sí mismo o de yo. Es por ello por lo que aquí no se gana aún suficiente universalidad. El oscilar característico de la autoconciencia escéptica entre autonomía y heteronomía se repite en un plano más elevado como cambio permanente de autocreación y autodestrucción, para expresarlo en términos de Friedrich Schlegel.

En la respectiva unilateralidad de ambas figuras se manifiesta el carácter insostenible de la oposición de teórico y lo práctico, la racionalidad del ser uno de la individualidad teórica y práctica. En la *Enciclopedia* y la *Filosofía del Derecho* Hegel se vuelve expresamente contra esta separación de pensamiento y voluntad: ambos contienen en sí la unidad del comportamiento teórico y práctico, la determinación de la voluntad es primeramente determinación interna, que tiene que ser representada o pensada; el pensar es al mismo tiempo un ser activo. En cada actividad tanto del pensar como del querer se encuentran unificados los dos momentos diferentes. Esto aparece de manera evidente en un importante lugar de la *Filosofía del Derecho*, el parágrafo 5, cuando Hegel describe la primera determinidad de la voluntad en una dicción puramente teórica: indeterminidad pura, reflexión pura del yo en sí, infinitud sin límites de la abstracción absoluta o de la universalidad, el pensar puro de sí mismo⁸.

En el apartado sobre el espíritu práctico de la *Enciclopedia*, Hegel acentúa el rechazo de la separación de voluntad y saber; el camino del saber hacia el espíritu objetivo es la elevación a la voluntad pensante, el darse un contenido, que sólo él, *como lo que se piensa a sí*, puede tener⁹. En este ser uno, en el

6 Cf. al respecto, Tommaso Pierini, *La observación de la naturaleza*, en Klaus Vieweg/Wolfgang Welsch, *Fenomenología del Espíritu*, Frankfurt, 2007.

7 En lo animal reconoce Hegel el «sí mismo reflejado de la unidad, la universalidad subjetiva que es en sí»; en lo sintiente reconoce la «individualidad inmediatamente universal, que existe simplemente y se conserva: la idealidad existente del ser determinado.» (*Enciclopedia*, tomo 9, p. 430, 432.)

8 Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, tomo 7, § 5.

9 Hegel, *Enciclopedia*, tomo 10, § 469.

regresar de la autoconciencia en sí misma, tiene ella la certeza abstracta de ser toda realidad; se trata de tener-por-verdadero el que ella tiene que ser elevada a verdad, el que se tiene que ganar el concepto de sí; en el lenguaje de la Filosofía del Derecho: la certeza abstracta de la libertad de su voluntad no es aún la verdad de la misma.

De manera totalmente pertinente compara Hegel el punto de vista fijado sobre la consideración del reino animal espiritual, justamente esta certeza de la individualidad de ser toda realidad, el que el proceso de la individualidad es la realidad de lo universal, con el «movimiento de un círculo, que se mueve libremente en sí mismo en el vacío, se ensancha y estrecha sin impedimento y, perfectamente satisfecho, juega sólo en sí y consigo»¹⁰. En esta forma de la subjetividad juguetona, artificiosa, cierta de sí misma, aparece ya la estructura fundamental del espíritu: autodeterminación procesual, libertad como auto-relación que se despliega, fundamentación como retorno progresivo al fundamento, ilustrado ya aquí con la imagen del círculo. Con todo, la estructura del espíritu tiene todavía aquí una constitución deficiente, a saber, como unidad primeramente *simple, inmediata*.

2. EL REINO ANIMAL ESPIRITUAL

Desde el punto de vista del contenido, Hegel busca con este tópico una esencia doble, semejante a la esfinge egipcia, un cuerpo de animal con cabeza humana, que simboliza la liberación de lo espiritual desde lo natural, una figura híbrida, un anfibio de animalidad y espiritualidad¹¹. Esto puede testimoniarse tanto por referencia a los pasajes precedentes y siguientes de la *Fenomenología*, como también por los paralelos con reflexiones correspondientes en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*.

La ambigüedad caracteriza de entrada a la autoconciencia escéptica que aparece como certeza verdadera de sí misma, como certeza de su libertad y, al mismo tiempo, como conciencia particular, como autoconciencia espiritual-autodeterminante y perdida en una autoconciencia, que oscila de aquí para allá entre la Escila de la subjetividad y autonomía pura, y la Caribdis del sometimiento a la contingencia de los avatares. De ahí que Hegel hable allí

¹⁰ FdE., p. 293.

¹¹ En la *Estética*, Hegel emplea la imagen del hombre como un «Anfibio», que vive en dos «mundos»: por un lado, en la tierra, en el mundo de la naturaleza, de la realidad animada, floreciente, donde el hombre es acosado y dominado por impulsos naturales; por otro, en el reino del pensamiento y en el agua de la libertad (*Lecciones de estética*, tomo 13, p. 80-81).

de la «vida animal», de una forma previa de la animalidad racional, del reino animal espiritual. En el capítulo posterior sobre la religión alude Hegel, a propósito de la religión animal, a lo animal como a algo particular y subjetivo, a la individualidad que aparece en lo animal, a la que se le presta en la religión una figura simbólico-espiritual¹².

En el contexto de las exposiciones sobre el espíritu práctico y sobre la voluntad, se tematizan la particularidad y la contingencia en el concepto de la *arbitrariedad*; la contingencia representa *contingencia en lo práctico*. Ella constituye asimismo una esencia intermedia, la contradicción entre la voluntad como meramente natural, determinada de manera animal, la contingencia de los impulsos e inclinaciones y la voluntad libre en y para sí. La contingencia corresponde allí especialmente a la representación, expuesta en el tratamiento sobre el espíritu teórico, de la *arbitrariedad de la imaginación*, un medio entre intuición y pensamiento, entre la espiritualización de la intuición y la intuición de lo espiritual. En ambos casos Hegel da cuenta de una amalgama de singular-determinado y universal-abstracto, una mera síntesis, aún no una unidad especulativa. La «individualidad en sí real», como singular y determinada, se enlaza con la realidad, como la cual ella, ciertamente, se sabe, pero que es una realidad abstracta, universal, sin realización ni contenido, sólo como pensamiento vacío¹³.

Hegel compara la determinidad original, simple, natural, animal de la individualidad con la vida animal indeterminada, marcada, por un lado, por un elemento transparente, universal de la individualidad determinada, por otro, por el desarrollo de la diferencia determinada y por la acción recíproca pura consigo en esta realización. Lo animal, en la medida en que se conserva en su singularidad, «anima», «espiritualiza» la naturaleza en su hacer, al «apropiarse» la inmediatez de la subjetividad. Lo animal demuestra en su hacer lo finito como algo llamado a desaparecer, representa a los idealistas de la naturaleza, lo que Hegel concede expresamente con su discurso acerca de la «sabiduría de los animales». En su hacer, los animales se mueven en el plano de los misterios eleusinos, donde la finitud surge como verdad de las cosas sensibles¹⁴. Ellos permanecen como subjetividad sintiente e intuitivo esencialmente en el reino de la contingencia; no pueden poner de manera libre, voluntaria, lo natural-animal en un yo como yo suyo, no saben aún el fin como fin, no desean aún la voluntad libre.

12 Cf. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, p. 227.

13 FdE., 3, p. 294

14 *Fenomenología del Espíritu*, p. 91. La vida animal (actividad física-inconsciente según fines) es tenida por el «punto supremo de la naturaleza»; en particular se hace resaltar el poder

3. EL HACER DE LA INDIVIDUALIDAD REAL

A causa de su composición autorelacional de esta individualidad el hacer no constituye un Otro, se lleva a cabo la «forma pura del traspasar del no ser visto en el ser visto», el traspasar de la forma de lo aún no representado en la de lo representado¹⁵. Esto abarca el camino de la mera posibilidad a lo real-infinito, la realización de una exterioridad objetiva en la individualidad misma. También aquí la dimensión práctica se corresponde con la teórica; tenemos el complemento en la fantasía forjadora de signos, la cual actualiza, hace intuitable el significado, lo lleva a la existencia.

La forma original de la individualidad real, su esencia inmediata como particularidad determinada, se manifiesta en la libertad del carácter, del lado positivo del pirronismo; esto se tiene por contenido único, exclusivo del fin, y como realidad, como *especie de la vida individual*, como *forma de vida*, marca tanto el signo de la autodeterminidad formal cuanto el de la arbitrariedad y la contingencia. En la realización de este fin, en el hacer de esta particularidad se revela la superación del modelo de la conciencia y el tránsito necesario al escepticismo. La forma pirrónica de la vida contiene la indiferencia decidida contra la necesidad de la naturaleza, la disolución de una tal necesidad natural. Esto vale también de cierta manera para el sucesor moderno del antiguo pirronismo, el idealismo; en ambas formas la realidad supuestamente existente, inmediatamente dada, es rebajada a apariencia, a lo que aparece: «El escepticismo no se permite decir 'es'; el nuevo idealismo no se permite ver el conocimiento como un saber de la cosa en sí; aquella apariencia no debería tener fundamento alguno de un ser; en este conocimiento (del idealismo) no debe entrar la cosa en sí»¹⁶. El postulado de una naturaleza dada, independiente, el mito de lo dado, cae. La individualidad particular sabe el mundo como su mundo, se ha representado y encontrado a sí mismo en éste, se entiendo allí como libre.

En este lugar comienza, sin embargo, a ponerse de manifiesto el carácter insuficiente de esta figura, el socavamiento escéptico de lo espiritual animal, la destrucción escéptica de la subjetividad particular-solipsista, escéptico-subjetiva, idealista. En el centro de esta negatividad que se hace valer, contra la cual esta forma no tiene armas, se encuentra el concepto de obra, que tiene

de poner el lugar y el tiempo («dominio sobre la idealidad abstracta de espacio y tiempo»), así como la voz de los animales, en la cual las sensaciones se tornan objetivas en el elemento abstracto del espacio y el tiempo. *Enciclopedia*, p. 430-436.

¹⁵ FdE., p. 293.

¹⁶ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, tomo 6, p. 20.

un relevante significado para la teoría filosófica hegeliana de la acción, para la filosofía de la historia, del arte y de la religión. Se cumple el difícil paso de la *objetivación de lo individual-subjetivo por medio del hacer y la acción*, concretamente el tránsito del espíritu subjetivo al espíritu objetivo. El mundo vale como obra de la individualidad subjetiva, juguetona, es un hacer creador de obras, es creador de obras, mas no todavía maestro de obras.

En la experiencia de la obra, de algo determinado, de una realidad existente, externa dejada en libertad, salta claramente a la vista el talón de Aquiles de la subjetividad escéptico-solipsista, meramente juguetona, la deficiencia de la autoactividad formal y de lo universal abstracto, vacío. Dado que ahora lo universal de la conciencia está frente a la determinidad puesta, la particularidad y la finitud —el hacer ha constituido esta diferencia—, se da la posibilidad de la comparación con otras obras y otras individualidades, mas no la posibilidad de la valoración substancial de ambas; en modo alguno se da la posibilidad de la pregunta por la validez. Falta la pauta para juzgar estas obras. En esta imposibilidad de la fijación de una tal pauta para el examen había insistido, como es sabido, Sexto Empírico y, tras él, todos los representantes de un relativismo, un subjetivismo o perspectivismo consecuentes. El mero consumir por el consumir cuenta, la elección de los impulsos e inclinaciones, la mera realización de una forma de vida contingente, arbitraria, debe bastar por sí mismo; un relativismo práctico que, en el progreso al infinito, tropieza con su destino en la realización de su individualidad juguetona, que se quiere a sí misma, en el día que jamás llegará. Tal juego queda al final sin resultado y en una indecisión perpetua. En relación con el derecho como obra de la libertad, como existencia de la libertad, expone Hegel (en otro lugar) el principio de una validez, de la objetividad, de la libertad. La forma de la subjetividad juguetona que se funda en la representación y la ambigüedad no puede ser transportada sin graves problemas a la esfera de lo práctico. En esta última no pueden tener validez más legislaciones o constituciones, no pueden gobernar más regentes mundanos¹⁷. Una obra del mundo, de la historia, no es *per se* un obra de la libertad, sólo porque el sujeto del obrar se atribuya éste a sí mismo; no toda obra puede ser aceptada como obra de arte sólo porque el sujeto la haya creado.

Una vez más, en correspondencia con el espíritu teorético y con el discurso sobre la fuente oscura, nocturnal, el lado oscuro de la inteligencia, Hegel formula aquí *the dark side of action*, que se funda en la indeterminidad de la

¹⁷ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, tomo 16, p. 383. El relativista y perspectivista rechazaría también un juez perspectivista que, jugando y a gusto suyo, eligiera el derecho, la legislación y el principio jurídico fundamental para decidir.

voluntad. Se trata del suceso del simple traspasar de la noche de la posibilidad, de los dominios de la arbitrariedad al día del presente, del tránsito del en-sí abstracto al significado de la verdadera existencia, de actualizar lo que dormita en aquella noche¹⁸. Esta fuente oscura era el baúl del espíritu teórico, la fuente oscura de la inteligencia que no disponía aún libremente de esta colección de imágenes; aquí, en el espíritu práctico reside tanto la «semilla originaria de toda existencia» cuanto la indeterminidad, lo neutral, la potencia de la decisión arbitraria. Todas las determinidades se encuentran en la condición de la virtualidad, en *lo universal existente en sí, donde lo diverso no está puesto aún como discreto*¹⁹, las determinidades son como «carentes de consciencia», dado que el hacer sólo puede operar con la distinción, con el poner la diferencia a la luz de lo presente. Así como en la imaginación, también en la decisión pura, arbitraria, yace la posibilidad de la creación de lo monstruoso, de la destrucción de la libertad, del fracaso de la autonomía, ya que no se ha logrado una determinación suficiente de la voluntad y del hacer libres. Precisamente a causa de esta posibilidad de la diferenciación de lo bueno y lo malo, así como de la potencia para hacer lo bueno y lo malo, este ser libre fue expulsado, según la representación cristiana, del paraíso, del reino de la inocencia y la inactividad, del *jardín de los animales*²⁰.

En la obra pasajera, en el mundo creado, la realidad de la individualidad no se presenta como consumada, sino como desapareciendo continuamente. La autoconciencia experimenta el carácter inadecuado de su concepto vacío y su realidad, se convierte en aquello que es en verdad: su vacío concepto de sí misma tiene que desaparecer²¹. La verdad de la individualidad real en sí reside en la *contradicción fundamental de la obra*, en la que se manifiestan contingencia y arbitrariedad y la obra aparece como realidad extraña, desaparecida del concepto, como un mundo externo. Al mismo tiempo, el desaparecer no es en modo alguno algo perenne, o definitivamente válido o verdadero, sino que el desaparecer desaparece con la obra misma. En esta negación de la negación, que sobrepasa tanto el objetivismo como el subjetivismo vacíos, ve Hegel lo más interior del idealismo especulativo, la fuente última de toda actividad y de toda conciencia, el pensamiento de la infinitud como negatividad que se refiere a sí misma, cuya explicación tiene lugar en la *Ciencia de la Lógica*²². En esta aplicación de la negatividad sobre la negatividad tenemos la típica y

18 *Fenomenología del Espíritu*, (Zitat ohne Seite).

19 Hegel, *Enciclopedia*, p. 260.

20 Hegel, *FdE*, (ohne Seite).

21 *FdE.*, p. 301, 302.

22 Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 55.

pertinente argumentación de Hegel contra el relativismo escéptico, contra la subjetividad egoísta; el argumento de la relatividad es dirigido contra el argumento de la relatividad, y el principio de que todo saber es relativo concierne también a este principio. En el párrafo 6, decisivo para la fundamentación de su *Filosofía del Derecho*, leemos una formulación clásica de este pensamiento esencial: la universalidad abstracta o la indeterminidad es al mismo tiempo sólo algo determinado. En la medida en que se trata de la abstracción de toda determinidad, ésta no se da sin la determinidad de ser precisamente algo abstracto, ello constituye su determinidad y finitud.

Como resumen de este pasaje de la argumentación podría constatarse con Hegel: la autoconciencia racional se refleja en sí a partir de su obra pasajera y afirma su concepto y su certeza como lo existente y permanente *contra* la experiencia de la contingencia del hacer²³. La obra hasta ahora así determinada no puede ser reconocida como obra *verdadera*; como *obra de la verdad* sólo puede valer la unidad del hacer y del ser, del querer y del consumir. Allí experimenta la autoconciencia su *concepto*, del que el mundo, la realidad real representa un momento. Esta obra verdadera, que Hegel describe como la «*cosa misma*» es lo simplemente permanente, absoluto, tiene su substancia, su fundamento en el espíritu, en el pensamiento, y representa por tanto el principio del idealismo absoluto –lo infinito o absoluto como negatividad que se refiere a sí misma, como espíritu–. En la «*cosa misma*» es sobrepasada la figura de la animalidad espiritual, el mundo surge como esencialidad espiritual, el reino animal espiritual es abandonado y se entra en el reino propio del espíritu. Objeto, obra o mundo son conocidos y reconocidos, y por cierto como una unidad de objetividad y espiritualidad libres. El espíritu se ha revelado como lo real, substancial de la conciencia, como su concepto.

4. LA INMEDIATEZ DE LA COSA MISMA

En el estadio alcanzado se encuentra la cosa misma en el estado de la inmediatez, es meramente universalidad formal, abstracta, a la manera de la esencia simple, que contiene en sí los momentos particulares, pero que se encuentra *indiferente* frente a estos momentos que, como tales, caen uno fuera del otro y de la cosa. Surge la oposición inmediata entre el hacer puro de todos y el hacer singular, ni a uno ni a otro se les puede atribuir verdadera subjetividad; se hallan con igual validez, con igual valor uno frente al otro; se encuentran

²³ FdE., p. 3o3,3o4.

en estado de igualdad-de-validez, de isostenia. El *juego de la individualidad* avanza hacia el *juego de las individualidades*²⁴, con lo cual aparece una nueva forma de la contingencia y la arbitrariedad. La obra verdadera, la cosa misma, puede ser resultado del propio hacer, del juego de la particularidad o resultado del hacer para lo universal abstracto. El tender en una dirección yerra la otra, la individualidad se engaña continuamente a sí misma y también a las otras.

Una solución de esta supuesta aporía se puede lograr sólo mediante la penetración tanto en la limitación de la singularidad en forma de la particularidad aislada, como también en la unilateralidad de la universalidad vacía, abstracta; mediante la constitución, apoyada en el pensar, de una unidad de ser-para-sí y ser-para-otro. La autoconciencia singular, particular tiene que saber su mundo, su realidad, como la suya y como la realidad de todos; esta especie de penetración o de saber la llama Hegel la «esencia de todas las esencias», la categoría en lo singular. El traspasar la individualidad y la universalidad, la superación de la inmediatez unida a lo animal-natural y de la particularidad en lo universal es asunto del pensamiento, de la inteligencia, exige presencia del pensar, penetración en la identidad de ser y yo, de yo y ser. El sí mismo se entiende como sí mismo universal, la «cosa misma» es representada como substancia universal. El obrar tiene que suceder según criterios de lo universal, de lo ético; la «cosa misma» debería ser sabida bajo la figura de sustancialidad ética afincada en el ser reconocido de lo individual.

Pero este saber ha alcanzado sólo el status del saber formal, de la fase indicada recientemente con el término «esencia», un saber de la reflexión o del entendimiento cuyos rendimientos y fronteras Hegel ha demostrado agudamente en su *Ciencia de la Lógica*. Se ha escalado una fase más alta de la universalidad; en lugar de la universalidad abstracta, que se halla fuera de lo singular y frente a éste, entra la universalidad de la reflexión, cuyo núcleo lo constituye la *comunidad* o la *totalidad*. Así fracasa el rechazo completo de la inmediatez.

Es evidente que tanto la apariencia del escepticismo como también la manifestación en el idealismo tienen toda la «múltiple riqueza del mundo» por contenido. Toda la extensión de la determinidad múltiple de este mundo es concebida en sí, el idealismo no escapa tampoco completamente a la inmediatez, apariencia y fenómeno están *inmediatamente* determinados, el contenido fue traducido sólo del *lenguaje del ser al lenguaje del aparecer*. Fracasa, por consiguiente, el propósito de la superación completa de la inmediatez pura. El pirronista experimenta la determinación del contenido de su obra, el contenido de su apariencia le es dado meramente de manera inmediata. El poner el no-yo

24 FdE., p.

debe ser, por cierto, determinidad del yo, pero se revela como mero agregado, como limitación y simple postulado²⁵. Según Klaus Düsing, esta argumentación de Hegel contiene el diagnóstico de una contradicción fundamental en el idealismo alemán, de la oposición entre la unidad simple, inmediata del yo y la realidad, y de la separación de lo externo del yo racional²⁶. El yo absoluto debe ser lo verdadero para sí, la limitación, lo finito sólo puede ser agregado, no derivado consecuentemente, tal como lo afirma la crítica de Friedrich Schlegel a las dos primeras proposiciones de la temprana *Doctrina de la Ciencia* de Fichte. Hegel ve en este idealismo subjetivo una variante moderna del escepticismo: éste ha de expresar en el tiempo moderno la forma, la autoconciencia o la certeza de sí mismo como toda realidad y verdad²⁷.

Con relación a la manera especial de exposición, Hegel recurre en su *Ciencia de la Lógica* a esta crítica: «Estas determinaciones de la reflexión en forma de proposiciones valían como leyes universales del pensamiento que subyacían a todo pensar, eran absolutas e indemostrables en ellas mismas, eran reconocidas y aceptadas de manera inmediata e irrefutable por todo pensar como verdaderas»²⁸. Y precisamente este arrojar inevitable en lo inmediatamente no reflejado resulta del hacer del saber formal, que se da leyes prácticamente y se convierte luego teóricamente en instancia enjuiciadora. En el discurso de la limitación de mi libertad o arbitrio reside, por un lado, el que ella pueda existir junto con el arbitrio de todo otro según una ley universal, sólo la determinación negativa de la limitación; por otro, la determinación positiva en la ley universal de la razón tiende a la identidad meramente formal y al principio de contradicción²⁹; persiste, por tanto, en determinaciones de la reflexión. Estas reflexiones en los pasajes sobre la razón legisladora y examinadora de leyes, que no podemos debatir aquí por razones de tiempo, arrojan la individualidad a la substancia ética como al *derecho*, al *derecho* en el sentido del saber inmediato de la substancia ética, a un universal que es en y para sí, que ahora, por razón de la superación del dualismo de razón teórica y práctica, puede ser caracterizada como lo racional, y que sólo puede ser captada de manera especulativa³⁰.

En otras palabras: se ha dado de manera lógica un saber, según el cual se puede pensar una unidad especulativa de la eticidad substancial de la polis y

25 Cf. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, p. 20-21. *Filosofía del Derecho*, § 6.

26 Klaus Düsing, *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*, en *Phänomenologie des Geistes*, ed. Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, Berlin, 2006, pp. 151ss.

27 Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 270.

28 Hegel, *Ciencia de la Lógica*, p. 36.

29 Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 81.

30 *Ibid.*, p. 75.

de la individualidad unilateral para sí, que juega libremente, una unidad de la subjetividad libre y de la comunidad que realiza esta libertad, un pensamiento que Hegel, en muchos pasajes, caracteriza como principio de la modernidad. Este todo, la razón misma, es allí espíritu, realiza ahora la estructura de lo espiritual, tiene que ser tomado por tanto como espíritu. Ella – así lo dice Hegel en un importante pasaje al comienzo del capítulo sobre el Espíritu de la *Fenomenología*– es «consciente de su mundo y de su mundo como de sí misma»³¹ – un mensaje esencial del idealismo monista–. (Aquí aparece el contexto de los tres conceptos directrices de nuestro evento: «Espíritu», «Mundo» e «historia».) Apoyándose en este fundamento, pueden aparecer a la vista las figuras del mundo como estadios de la autodeterminación de seres libres, la historia del mundo como obra de la libertad, la historia universal como progreso en la conciencia de la libertad. Esto facilita las repuestas a la pregunta, bajo qué principios la libertad puede configurarse como realidad de un mundo.

En la comprensión especulativa del espíritu generada hasta aquí como espíritu libre y pensante, en un tal monismo ve Hegel superado el antiguo abismo entre espíritu teórico y práctico, el dualismo de razón teórica y práctica. Esta unidad del pensar que se concreta en el hacer y del hacer que se funda en el pensar (ser uno de «razón» y «ética») es acentuada por Hegel en su determinación de la voluntad libre, en la cual lo infinito verdadero tiene realidad y actualidad absolutas. La voluntad es libre en tanto está en sí y no se refiere a otra cosa que a sí misma, y de esta manera elimina todas las relaciones de dependencia de algo otro, toda heteronomía. Pero ella es también verdadera o la verdad misma, porque su determinar consiste en estar en su existencia, en su mundo, como frente a sí misma, lo cual es concepto³². La autoconciencia, que se aprehende a sí misma a través del pensar y de esa manera sobrepasa lo contingente y no cierto, vale como el principio del derecho, de la eticidad. Quien hable de eticidad y pretenda excluir el pensar, ése tal – según la enfática advertencia de Hegel– abre el camino a la falta de pensamiento y la barbarie, despoja al hombre de toda verdad y dignidad.

En este sentido se da el llamado al final del *Zorro Reineke* de Goethe, de que todo mundo sepa diferenciar el mal del bien y se convierta a la sabiduría, a fin de que dejemos atrás la figura del género humano en su animalidad inocente. En conjunto, la marcha del pensamiento abre la vista hacia el hecho de que el espíritu tiene las figuras anteriores, como momentos unilaterales y aislados, por supuesto, de que el avance esbozado en el núcleo era un círculo, un

31 FdE., p. 324.

32 Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 75.

retorno al fundamento, al fundamento que es el espíritu mismo, por ende un paso en la fundamentación de un idealismo monista de la libertad.

Para cerrar el círculo de estas reflexiones sobre la superación del dualismo de la razón teórica y práctica, me permito finalmente también un retorno, a saber, al comienzo y a Goethe: un zorrillo astuto y rico espiritualmente es este Hegel.

EL ESPÍRITU VERDADERO, LA ETICIDAD (*SITTLICHKEIT*)

Ángel Gabilondo

1. UN NUEVO COMIENZO, OTRO COMIENZO

Me corresponde un nuevo comienzo. Es el retorno al comienzo, otro comienzo. No estoy muy seguro de qué es volver a empezar. Probablemente en el mejor de los casos es volver al empezar, es decir, es siempre el volver del empezar. En los textos de Hegel no se trata de algo inmediato. Siempre requiere una tarea especulativa. Es un empezar que es como si no supiera acabar de empezar. Es un empezar que nunca acabara de empezar ni se limitara a hacerlo. Es el permanente volver del empezar, una suerte de resultado. Es lo que le ocurre al empezar en Hegel, que ni sabe empezar de una vez por todas ni termina, no sólo de empezar, sino de acabar definitivamente, y este asunto es el que probablemente nos pone en la tesitura de que, dado que ya somos griegos, nunca lo seremos. Y dado que nosotros somos en rigor los griegos, en verdad no somos nunca griegos, sino que nosotros no somos nunca nosotros, porque exactamente lo que aprendemos con los griegos es que nuestra patria, nuestro país natal, es siempre la vuelta al exilio permanente. Somos los seres en un permanente no llegar nunca a serlo ni a dejar de serlo.

Si hemos de hablar del espíritu verdadero, es decir, de la eticidad, sólo puedo atender la puesta en cuestión de lo que llamamos sensatez—puesta en cuestión en que también consiste la filosofía—siendo escolar para mí mismo. Espero con eso no ofender a quienes ya pasaron supuestamente esta etapa, porque considero

que con Hegel nunca se deja de ser escolar y estimo esta humildad, la que se siente cuando uno se sitúa ante un texto de Hegel y tiene que volver efectivamente a empezar. Y hacerlo como si tuviera que comenzar a aprender a leer. Es una necesidad que hemos de atender con toda sencillez. Nunca se sabe Hegel. Decir que uno es experto en Hegel es hacer una declaración manifiesta de que no se lo ha leído.

El espíritu es la verdad de la razón. Es la razón concreta, el mundo espiritual. Así podemos hablar, por ejemplo, del espíritu de un pueblo, del espíritu de una época, del espíritu de una cultura, porque el espíritu es la realidad ética, es la sustancia y la esencia universal igual a sí misma y permanente. Es «la esencia real absoluta»¹ porque es precisamente el movimiento y la disolución de los momentos², ya que todas las figuras anteriores de la conciencia no son sino abstracciones.

Así que, llegados a este punto, efectivamente, hemos de subrayar que «el espíritu es la vida ética de un pueblo»³. Históricamente, este momento se corresponde, como se sabe, con la ciudad griega, momento de desarrollo del espíritu, vida ética, momento de lo inmediato. La sustancia y el sí mismo se penetran sin oponerse. Ahora bien, ahí no acaba la cosa, porque el mundo ético viviente es el espíritu en su verdad. Tan pronto como el espíritu llega al saber abstracto de su esencia, entonces la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho.

Este otro momento se corresponde con el de un pueblo habituado a las destrezas y a los aderezos, el mundo romano, el mundo que obedece históricamente a esta universalidad formal del Derecho⁴. Quizá no sea necesario insistir en que el Derecho tiene que ver exactamente con eso, con aderezo, con la capacidad de aderezar algo. Los romanos, expertos en aderezos, muestran el desgarramiento del estado inmediato, la oposición del sí y de su sustancia. Pero ahí tampoco acaba la cosa, porque el espíritu, ya desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, *el reino de la cultura (das Reich der Bildung)*, y frente a él, en el elemento del pensamiento, *el mundo de la fe (Die Welt des Glaubens)*⁵, el reino de la esencia. Este momento corresponde históricamente a la formación de los pueblos europeos de los que surge la revolución francesa. Los alemanes dirán que ese momento es más bien el suyo. No se trata de ponerlo en cuestión, pero en todo caso ya hemos visto el proceso que incluye al mundo griego, al mundo romano y al mundo de los pue-

1 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes (Ph. G.)*, Gesammelte Werke, vol. 9, W. Bonsiepen y R. Heede (eds.), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 239, 15 (trad. *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1966, 2ª reimp., 1973, p. 260).

2 *Ph. G.*, p. 239, 22 (trad. p. 260).

3 *Ph. G.*, p. 240, 1 (trad. p. 261).

4 *Ph. G.*, p. 240, 9-10 (trad. p. 261).

5 *Ph. G.*, p. 240, 12-13 (trad. p. 261).

blos europeos. Estos mundos se ven trastocados y revolucionados por la *Einsich* y su difusión, es decir, por la Ilustración⁶.

En esta ocasión no se trata de hablar estrictamente de los pueblos europeos ni del mundo romano; parece más pertinente para lo que nos ocupa hacerlo del mundo griego, del pueblo griego, del mundo ético, del mundo desgarrado en el más acá y el más allá y la visión moral del mundo que son los espíritus reales cuyo movimiento y cuyo retorno al *Self* del espíritu ha de desarrollarse. En definitiva, la conciencia «se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible para marchar hacia el día espiritual del presente (*in den geistigen Tag der Gegenwart*)»⁷. Va a ser la acción la que va a introducir la separación en la unidad inmediata del mundo espiritual. No es ninguna operación «intelectual», es simplemente la acción la que introduce dicha separación entre la ley humana, el pueblo, las costumbres de la ciudad, el gobierno, el hombre, la guerra y la ley divina: la familia, el culto a los muertos, la mujer. Estamos hablando, por tanto, de la comunidad ética universal, de la comunidad como totalidad, que tiene su vitalidad real en el gobierno como aquello en que es individuo.

2. LA RECONCILIACIÓN DEL SER HERMANO

El espíritu de la agrupación universal es la simplicidad y la esencia negativa de estos sistemas que se aíslan. Todo el capítulo sexto de *La Fenomenología del Espíritu* se orienta a un abrazo, una reconciliación, un hermanamiento, una acción de fraternidad que es el sí de la reconciliación donde cada cual hace de jación de su yo contrapuesto, procurando una suerte de hermanamiento que es la reconciliación⁸. Por eso Hegel considera que es preciso que no se arraiguen, que no se consoliden en el aislamiento, dado que en todo su camino el espíritu procede mediante pasos que se nutren de dosis de cercanía hacia este sí de la reconciliación que alcanzará incluso la forma del perdón. Pero ello no ha de olvidar que, en definitiva, el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento, mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser⁹. Este «despojarse de la forma de sí mismo (*dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbst*) es la más alta libertad y seguri-

6 *Ph.C.*, p. 240, 13-16 (trad. p. 261).

7 *Ph.C.*, p. 109, 2-3 (trad. p. 113).

8 *Ph.C.*, p. 262, 25 (trad. p. 392).

9 *Ph.C., Vorrede*, p. 27, 35 (trad. p. 24).

dad de sí mismo»¹⁰. De este modo el espíritu se ofrece «bajo la forma del libre acaecer contingente»¹¹.

La reconciliación es la fuerza que da concreción a través de la acción a la superación de cualquier aislamiento. Así que para que no se arraigue, para que no se consolide en tal aislamiento, dejando que el todo se desintegre o que el espíritu se esfume, el gobierno los tiene que sacudir de vez en cuando, y aquí Hegel es cuanto menos desconcertante, porque el modo que él considera que es adecuado para que no se arraiguen y se consoliden en el aislamiento es que, de vez en cuando, en su interior, debe haber guerras. Infringiendo y confundiendo, de este modo, lo que está como orden establecido y el derecho al aislamiento o a la independencia de esos elementos arraigados y consolidados, dando así con este trabajo que se les impone a sentir a los individuos, los cuales, adentrándose en eso, se desgajan del todo y tienden hacia el ser para sí inviolable y hacia la seguridad de la persona cuyo dueño y señor es la muerte.

Podemos ser amables y traer a Heráclito y hablar de *polemos*¹² y decir que no se trata sin más de las guerras como nosotros las llamamos o nos referimos a ellas; podemos ser amables y reivindicar la lucha como padre de todas las cosas; podemos ser amables y reivindicar ese diferir que nace del conflicto, que es la esencia de la belleza. Hegel sostiene que la guerra¹³ hace y deshace a la vez la comunidad ética, porque asegura la cohesión reponiendo la individualización y a la par llama a la individualidad, así que la esencia negativa se muestra como la potencia, la potencia propiamente dicha de la comunidad. Es la fuerza de la autoconservación. Hegel es todo menos tibio, y esta esencia negativa y esta fuerza de autoconservación se nutren de esta potencia. Es curioso con qué naturalidad Hegel pasa de las guerras al matrimonio, casi sin solución de continuidad. Una vez que ha señalado que la esencia negativa es la potencia de la comunidad, pasa a hablar directamente de la familia.

Será interesante ver cómo hay un tránsito de la familia a la sociedad civil, pero no lo es menos que nos detengamos en el asunto. La ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, es decir, la ley vigente sobre la tierra se nutre de esta ley subterránea, lo consciente partió de lo inconsciente y retorna así-

10 *Ph.G.*, p. 432, 36-37 (trad. p. 472).

11 *Ph.G.*, p. 433, 6-7 (trad. p. 472).

12 Si se evoca a Grecia no es tanto para celebrar la inocencia de los pastores de la Arcadia cuanto para saludar al *pólemos* heraclíteo.

13 «Para no hacerlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de este modo su orden establecido y su derecho de independencia...». *Ph.G.*, p. 246, 14 y stes. (trad. p. 267).

mismo al lugar de donde partió. Es en este sentido como reconoce a la familia, en la medida en que la propia familia diferencia dentro de sí tres relaciones. Reconoce la relación marido-esposa, reconoce la relación padres e hijos y reconoce la relación hermano-hermana. Subrayamos este aspecto ciertamente singular. No diremos que quien no tiene una hermana es como si no fuera, pero algo parecido puede deducirse de lo que nos va a presentar en esta ocasión Hegel.

El matrimonio es una relación ética. Esto es lo que es esencialmente, una relación ética. Desde luego, para Hegel, ni se basa sólo en la relación física ni en la relación entre seres; desde luego, ni se basa en, como algunos defienden, ni es un mero contrato civil, y, desde luego, no se basa exclusivamente en el amor, dado que el amor es contingente y en ello no puede basarse la ética¹⁴.

Pues si no se basa ni en la relación física, al menos no sólo, y menos aún como fundamento, ni como fin en el mero contrato civil, al menos tan sólo en ello, ni exclusivamente en el amor, al menos sólo, ¿qué será esto del matrimonio? El matrimonio es, dice Hegel, esencialmente no sólo una relación ética, sino que es el amor jurídico ético, aunque únicamente la idea ética inmediata. De las tres vertientes señaladas, la que nos interesará a nuestros efectos es la relación que no tiene mezcla de sangres, la relación entre el hermano y la hermana y no sólo entre el marido y la esposa, ni entre padres e hijos. El matrimonio representa el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual¹⁵, y constituye la sólida base de lo que podemos entender como la familia, pero aquí ya la cosa llega a tener un alcance extraordinario, porque la familia no sólo tiene propiedad, dado que es persona universal y perdurable. No basta que tenga propiedad. Ya sería mucho, pero no es suficiente sino que tiene necesidad de una posesión permanente y segura, es decir, de un patrimonio. Si no hay patrimonio, no hay matrimonio.

Por tanto, para Hegel explícitamente ni siquiera la propiedad constituye la familia sino que la clave de ese vínculo que es el amor jurídico-ético es el patrimonio. Sería fácil hacer consideraciones al respecto, que seguro que nos dan mucho qué pensar, pero será suficiente con presentar lo que él dice del matrimonio a través de la familia hacia la consolidación permanente y segura de un patrimonio.

Los hermanos y las hermanas son la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos la quietud y el equilibrio. El hermano abandona la eticidad

14 Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staats Wissenschaft im Grundrisse* (Ph. R.), parág. 161.

15 Ph. R., parág. 163.

inmediata elemental, por tanto, en rigor negativa de la familia para adquirir y hacer surgir la eticidad de sí misma real. *Hermanar* es una palabra absolutamente decisiva para comprender la filosofía de Hegel. Se trata de un modo de proceder muchas veces ignorado y olvidado, al amparo de la discreción del término y que, sin embargo, late en todos los procesos. Ciertamente, Nohl, recogiendo precisamente el decir de Hegel, menciona, al menos una vez, fraternizar (*fraternisieren*), la acción de devenir hermano, pero en diversas ocasiones, y en todo el capítulo de *La Fenomenología del Espíritu* al que nos referimos, sostiene el proceso en la acción de reconciliación, *Versöhnung*, en cuyo corazón aparece la palabra «hermano», la acción de hermanar, la acción de devenir hermano. La verdadera reconciliación es el llegar a ser hermano. Semejante movimiento es el que hace que el hermano pase a través de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. Este tránsito de la ley divina a la ley humana a través de la reconciliación entendida como la acción de devenir hermano y de hermanar es singularmente interesante. Reconciliar como hermanar, frente a la unilateralidad, es decisiva en esta acción. Se puede ser hijo solo, pero no se puede ser hermano solo. Y además, por eso, la hermana se convierte, o la esposa sigue siéndolo, en la directora de la casa o en la guardadora de la ley divina.

Se sobreponen así ambos a su esencia natural y se presentan en su significación ética como diversidades que dividen entre ambos la diferencia que la sustancia ética se da. No es difícil reconocer aquí a la Antígona de Sófocles. Exactamente, tras la muerte de un esposo, otro puede reemplazarlo, tras la muerte de un hijo, otro puede darle un segundo, pero ya no podrá esperar el nacimiento de un hermano. Será la justicia la que reduzca de nuevo a equilibrio a lo universal cuando se hace demasiado prepotente sobre lo singular. Esta labor de la justicia de dar equilibrio a lo universal cuando se concibe a sí misma abstractamente como prepotente sobre lo singular, va a conducir, una vez más, a la dirección de toda la acción social en la tarea de crear condiciones de posibilidad de reconciliación.

3. DE LA FAMILIA A LA SOCIEDAD CIVIL

La armonía del mundo ético se tambalea cuando familia y comunidad se oponen porque dos derechos diferentes se enfrentan. El resultado de este conflicto será la desaparición de sus esencias y la de las conciencias de sí que las encarnan. Tanto la ley divina como la ley humana son vencidas por el destino, pero la verdad de ese destino que encara a la conciencia de sí es el hombre, el

sí efectivo, quien resurge escondido de esta tragedia. Para Antígona las órdenes de Creón son una violencia humana. Para Creón, el acto de Antígona es una desobediencia criminal. Por eso es preciso tomar conciencia de que la ley no es ajena y es para mí, ya que se agota en estar a mi servicio. Será precisa la unidad de la esencia y de la potencia, es decir, del contenido ético y de la individualidad que obra. Por eso, el derecho absoluto de la conciencia ética consiste, por tanto, en que la acción, la figura de su realidad, no sea sino aquello que esta conciencia sabe. Pero entonces, si esto es así, la autoconciencia se convierte por la acción en culpa, pues la culpa es su obrar, el obrar de la autoconciencia, y el obrar su esencia más propia. La culpa (*Schuld*) adquiere también la significación del delito (*Verbrechen*). «La acción ética lleva en ella siempre el momento del delito.»¹⁶

Estamos en crimen y castigo, en el castigo cuyo objetivo no es la venganza sino la restauración del reconocimiento. La autoconciencia al obrar deviene culpable y criminal. Si estamos en la inmediatez natural, obrar es siempre infringir; obrar es siempre escindir. Entonces lo que le ocurre a la acción es que sabe más que el autor, en tanto que el hecho consumado es la oposición superada del sí mismo que sabe y de la realidad que se enfrenta a él. Es el hecho el que pone en movimiento lo inmóvil. Es el hecho el que invierte el punto de vista de la conciencia y de su consumación, el que expresa que lo que es ético debe ser real, pues la realidad del fin es el fin del obrar. El obrar, efectivamente, el obrar, es el que expresa cabalmente la unidad de la realidad y su sustancia. Ya nos ha dicho reiteradas veces Hegel que el verdadero ser del hombre es su obrar.

En otras palabras, la efectividad del fin es el fin del obrar. Se produce entonces un auténtico declinar de la sustancia ética y su transición a otra figura, dado que la conciencia ética se orienta hacia la ley de un mundo esencialmente inmediato. La inmediatez siempre tiene una contradictoria significación, la de ser la quietud inconsciente de la naturaleza y la inquieta quietud autoconsciente del espíritu.

Y entonces, efectivamente, estamos en Roma, porque la tragedia pasa a ser comedia. La esencia absoluta que se refleja en sí, precisamente aquella necesidad del destino vacío, no es otra cosa que el yo de la autoconciencia. El hombre descubre que está él mismo tras la máscara, que si se alza el telón no hay nada que ver, a menos que uno mismo pase al otro lado «para que haya detrás» tanto alguien que ver como «algo que pueda ser visto»¹⁷.

16 *Ph.C.*, p. 254, 18-19 (trad. p. 276).

17 *Ph.C.*, p. 102, 20-23 (trad. p. 104).

Es el «atrezzo» del Derecho, el aderezo, en esa palabra. Quizá pueda resultar simpático pensar que el atrezzo del Derecho sólo se conjuga con el jugo de la justicia y que «jus-juris» (justicia, lo justo) no es otra cosa que el jugo de algo. Quizá en otro contexto podría jugarse con esta capacidad del derecho de aderezar los jugos de la justicia, pero no es en este lugar donde voy a detenerme en esto, sino que el estado de derecho, como momento que corresponde históricamente al Imperio romano y a su decadencia, al estoicismo y al derecho romano, hace que el derecho de la persona no se vincule ni a un ser ni a un ser allí más rico o más poderoso del individuo, como tal, ni tampoco a un espíritu vivo universal, sino más bien al puro «uno» de su realidad abstracta, a este uno como autoconciencia en general. Derecho y derecho de propiedad son para Hegel expresiones idénticas.

Nos encontramos, por tanto, en instituciones políticas que se concentraban en una persona. No había cohesión moral. La voluntad del emperador estaba por encima de todo; la igualdad, bajo ella, como igualdad absoluta. Como veremos, el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad. Solitario es, de hecho, irreal, sin fuerza. El señor del mundo tiene la conciencia real de lo que es, de la potencia universal de la realidad, en la violencia destructora que ejerce contra el sí mismo en sus súbditos enfrentado a él.

Esta validez de la autoconciencia es la realidad para ella extraña. Esta validez es la realidad universal del sí mismo, pero es también, de un modo inmediato, la inmersión, es la pérdida de su esencia. Por eso, tal vez el tránsito de la familia a la sociedad civil, el principio de la personalidad mediante el cual la familia se divide en una multitud de familias que se comportan unas respecto de otras como personas concretas e independientes —y, por tanto, de un modo exterior—, nos señala que habremos de caminar hacia el mundo fenoménico de lo ético, que es la sociedad civil. Estos procesos tienen su origen natural y hacen que la reunión de comunidades familiares, dispersas por la fuerza o por la unión voluntaria provocada por las necesidades, se enlacen por la acción recíproca de su autosatisfacción.

Si un hombre muere, la familia permanece, pero en tanto que es persona pura es su propiedad, no muere y se puede, por tanto, testar. De ahí que el matrimonio se presente como reconocimiento total de un viviente, vivo, por otro. Así se ofrece la ambigüedad de naturaleza y voluntad. En el matrimonio, el individuo sólo es un momento, sólo es uno con la familia. Únicamente el Estado será «la realización efectiva de la idea ética»¹⁸ y el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética, si forma parte de él. La unión como tal es ella

18 *Ph. R.*, parág. 257.

misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal. Por eso, como subrayaremos, la verdadera subjetivación será el proceso de devenir *miembro*.

Sabemos ya entonces con Hegel que cada estadio del desarrollo de la idea de libertad tiene su propio derecho¹⁹. Sabemos ya, por tanto, con Hegel que la historia del espíritu es su acción, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse, en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose²⁰. Así que la superación de la eticidad natural hacia la unidad absoluta es la vida política de un pueblo. Y «el pueblo, en cuanto Estado, es el espíritu, en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata, y por lo tanto el poder absoluto sobre la tierra. Como consecuencia de ello, un Estado tiene frente a otro una independencia soberana (*in souveräner Selbständigkeit*)»²¹. Podrían de aquí extraerse algunas consideraciones políticas de esta entronización del pueblo como espíritu en su racionalidad sustancial; podrían hacerse discursos fáciles sobre esta independencia soberana del pueblo como realidad inmediata, racionalidad sustancial, pero, si no hay reconciliación y reconocimiento, no hay nada concreto. Así como «el individuo no es una persona real sin la relación con otras personas»²², así tampoco el Estado es un individuo sin relación con otros Estados, ni es propiamente algo concreto. El Estado, en tanto que soberanía ética absoluta, es sólo la vida ética verdadera del singular. Lo que nos importa en el espíritu es la verdadera reconciliación que despliega el Estado como imagen y efectiva realidad de la razón.

Por eso, la unidad de la individualidad y de lo universal adopta estas dos formas: la forma antigua, la bella libertad dichosa (a la que nos referiremos en este trance final) de los griegos; y la forma moderna que reposa en un carácter más elevado ignorado por los antiguos. La forma antigua de esta individualidad o bella libertad dichosa es la democracia ateniense. La unidad de la individualidad y de lo universal se opera en los individuos mismos y se desdobra en una parte universal y en otra singular. El griego obedece a lo universal. Es curioso y significativo que Hegel dice «obedece a lo universal», y ésta es su acción, por convicción o no, y esto no es lo determinante. Que la convicción, a decir de Hegel, sea decisiva para los alemanes, es algo que le parece muy bien, pero para los griegos, subraya, no lo es. Lo que es decisivo es que obedezcan.

19 *Ph. R.*, parág. 30.

20 *Ph. R.*, parág. 343.

21 *Ph. R.*, parág. 331.

22 *Ph. R.*, párrs 71 y otros.

4. MIEMBROS DE UNA COMUNIDAD

Esto resulta especialmente interesante en una determinada consideración de la subjetividad, porque para los griegos no hay absoluto ser dentro de sí (sólo falta que constituyamos una teoría inadecuada de la subjetividad en el mundo griego, lo cual, el mero hecho de procurarla, es ya espectacular). Exactamente aquí no hay ninguna posibilidad de convicción del sí porque no hay ningún ser absoluto dentro de sí.

En el mundo griego, la unidad sustancial de lo finito y lo infinito se tiene sólo como un fundamento misterioso²³. Este fundamento, a partir del espíritu que se diferencia a sí mismo, surge a la espiritual individualidad y a la luz del saber, y alcanza la templanza y la claridad. Como se señala hermosamente en los Principios de Filosofía del Derecho, «alcanza la templanza y la claridad en la belleza y en una eticidad (*Sittlichkeit*) libre y alegre»²⁴. En esta determinación se manifiesta el principio de la personalidad individual, pero todavía no el contenido en sí mismo, sino mantenido en su unidad ideal. Y ello plantea dos problemas: que la decisión última de la voluntad no corresponde a la subjetividad de la autoconciencia por sí, porque está depositada más alto y fuera de ella; y, en segundo lugar, que no se admite en su libertad la particularidad propia de la necesidad, sino que se relega a una clase de esclavos.

Y, efectivamente, sin comunidad sólo hay dos posibilidades: devenir esclavo o devenir idiota. Esclavo, carente de comunidad; idiota (*idiotés*), carente de toda sensibilidad social, política y pública. ¿Cómo escapar a esta posibilidad de ser o esclavos o idiotas? Sólo parece que se abre la posibilidad de la reconciliación en la forma en una comunidad efectiva que como pueblo deviene Estado. De hecho, «el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad. Separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo irreal carente de fuerza»²⁵.

Por eso, Hegel asocia su pensamiento de la belleza a una evocación de Grecia y, específicamente, este espíritu de la belleza es la esencia de este espíritu y señala la presencia en el espíritu de los griegos del momento de la escisión. Cuando se dice, o cuando Hegel subraya, que los dioses eran las conciliaciones singulares que tuvieron el valor de operar con el destino, quiere decir que la naturaleza o la vida, origen de los vivientes, había llegado a ser extraña a estos, un destino pesado, penoso, sobre ellos. Esta extranjería, esta extrañeza, lejos de ahondar en una oposición absoluta del todo y de las realidades singu-

²³ *Ph. R.*, parág. 356.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ph. G.*, p. 263, 1-3 (trad. p. 285).

lares, de lo uno y de lo diverso, se reconoce como la generosidad de la vida a la que se deben realidades singulares, generosidad que se ofrece o se destina a los hombres de diversas maneras, y precisamente bajo la especie de dioses. Por eso, la filosofía griega es para nosotros siempre nuestro hogar, que consiste en un perenne vagar, y nuestra patria que siempre será un exilio, dado que la filosofía de los griegos es la etapa de un «todavía no» («*Noch nicht*») ²⁶. No está todavía determinado ni ha sido todavía mediatizado mediante y en el movimiento dialéctico de la subjetividad absoluta. La filosofía griega se queda en el «todavía no» como la etapa de la belleza, no es todavía la etapa de la verdad. En el mundo griego arriba ciertamente el espíritu por primera vez a encontrarse libre frente al ser, pero el espíritu no arriba todavía propiamente como el sujeto que se sabe a sí mismo, a la absoluta certeza de sí mismo ²⁷.

La noche es verdad, pero lo que en la conciencia de sí desdichada es destino trágico y nostalgia devorante, es en realidad el dolor de un alumbramiento a la luz que será exactamente el concepto. Sólo comprendiendo el sentido de este dolor, la *Fenomenología del Espíritu* borra toda la nostalgia de Grecia. Se da en ese gesto de borrar la nostalgia de Grecia la recolección y la interiorización del espíritu antes dispersado y exteriorizado. Grecia es entonces el nombre que desfallece por mor del porvenir; es el espíritu del destino trágico el que recoge todos esos dioses individuales y todos esos atributos de la sustancia en el único panteón que merece tal nombre, en el espíritu consciente de sí mismo como espíritu. Que los griegos hayan honrado el esplendor del ser en sus obras de arte y no en una naturaleza que se hubieran limitado a coger, eso muestra un esplendor, pero es el esplendor que era también su operación, su obrar y la inquietud y no sólo la paz de los orígenes, sujeto tanto como sustancia. Que el arte antiguo concluya en la comedia en la que el hombre aprende también a reírse de todas las cosas, incluso de sí mismo, nos lleva a hablar de a qué viene aquí eso de Hegel y los griegos. ¿Qué pasa cuando decimos «Hegel y los griegos»? Puede sonar como «Kant y los griegos», «Leibniz y los griegos, toda la escolástica medieval y los griegos»... «Suena así –dice Heidegger– pero es algo muy distinto.» ²⁸ Pues Hegel piensa por primera vez la filosofía griega como un todo y ese todo lo piensa filosóficamente. Se trata, efectivamente, de un pensamiento. Y si pensamos, estamos entre los griegos, y en cierto sentido los griegos están entre nosotros, no sólo los que fueron griegos, los griegos

26 Heidegger, Martin, «Hegel und die Griechen», en *Wegmarken, Gesamtausgabe. I Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, pp. 427-444, p. 438 (trad. «Hegel y los griegos», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 345-359, p. 354).

27 *Ibid.*

28 Heidegger, Martin, «Hegel und die Griechen», ob. cit., p. 428 (trad. p. 346).

que fueron, sino los griegos que somos, nosotros los griegos, que sólo pensamos en tanto que los otros de los griegos (nosotros somos los otros), sólo con los griegos. Ellos ocupan este bello espacio intermedio y lo que nos interesa es que siempre comienza con ellos, porque ellos son el despliegue total de ese comienzo, porque ellos son la puesta en marcha permanente de la filosofía, porque ellos son el objetivo puro como primera manifestación de la salida del espíritu, porque ellos son los más pobres.

«Los filósofos más antiguos son los más pobres de todos»²⁹, dice Hegel, porque el primer surgir es necesariamente el más abstracto. No podemos ser sólo griegos. No podemos ser concretamente griegos. La primera salida es necesariamente la más abstracta, la más simple, la más pobre, a la que siempre se contraponen lo concreto. Esta consideración final lleva a reivindicar desde este espíritu en la búsqueda de toda reconciliación que la nostalgia de Grecia, si la hay, es la nostalgia de la belleza³⁰. La belleza ni es el correlato de un rostro proyectado hacia la representación, ni una cualidad en la que las cosas pueden ser más o menos dotadas. Es el ser mismo, en tanto que aparece a partir de sí. Eso es la belleza. Es el despliegue esencial de la presencia, y en este despliegue es cómo y dónde se enraíza la verdad y la libertad. La actitud fundamental de los griegos consiste en honrar este libre despliegue y corresponderlo. Por este libre despliegue, por esta luz del ser, por esta luz que es el ser, es por lo que el hombre tiene como esencia el ser solicitado. Sin embargo, la nostalgia que lo anima muestra que siempre está separado de ella y que el exilio también define su esencia, y tal es la aporía fundamental que suscita todo el itinerario de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. También probablemente el de Schiller, y el de Hölderlin³¹.

Hay un lazo indisoluble entre la patria y el exilio, que es lo que enlaza el país natal y la errancia. Si sólo hay nostalgia, si alguna nostalgia tenemos de los griegos, es el reconocimiento de un exilio que abre el campo de una interrogación. Sólo la errancia preserva el pensamiento de esta belleza y, por eso, quizá, algún día lucharemos por creer que queda un camino, que es el camino de la reconciliación, el sí de la reconciliación, en el que los dos «yo» harán dejación de su ser contrapuesto³². El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de eso, de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Esta generosidad del espíritu es nuestra única posibilidad. Acaece en la forma del libre acacer

29 *Ibid.*, p. 434 (trad. 350).

30 Taminioux, Jacques, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967, p. 248.

31 *Ibid.*, p. 249.

32 A ello nos referimos con anterioridad. Véase *Ph.G.*, p. 262, 25 (trad. p. 392).

contingente más cara a lo negativo, más cara a cara a lo negativo, y además lo mira el espíritu. Mira tan cara a cara a lo negativo que permanece cerca de ello. Esta permanencia, según señala al final de este capítulo de *La Fenomenología del Espíritu*, es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser.

Estamos ya en condiciones de poder leer, si no ya la filosofía del derecho, sí al menos su índice. Y si no su índice, al menos su estructura, donde el derecho abstracto conforma un modo de ser del hombre. Personas, sólo personas, «personas humanas», como con gracia se dice, pero nada más que personas. Abstractas personas, llenas de derechos abstractos a las que tanto queremos. A las personas no es tan difícil amarlas, pero es que además hay una segunda parte, que es la moralidad, donde no sólo somos personas, sino donde somos sujetos. Ya la cosa se complica, porque esto nos lleva a una relación personal con el otro, la relación del yo y al tú, del otro conmigo, pero no es suficiente. Sólo en un tercer momento, la eticidad, llegamos a ser miembros, miembros de pleno derecho de una comunidad. En una sociedad como ésta, donde fácilmente reconocemos los derechos de las personas, nos cuesta mucho más la eticidad. Reconocerlas como miembros de pleno derecho de nuestra sociedad, con derecho, por ejemplo, a votar; con derecho, por ejemplo, al trabajo; con derecho, por ejemplo, a la vivienda, a la sanidad... eso hace comunidad, es comunidad efectiva. Así que Hegel nos impide en su permanente comienzo que retrocedamos en el derecho abstracto como meras personas y nos insta, ineludiblemente, por la eticidad, a ser miembros de pleno derecho de una comunidad.

LA RELIGIÓN-ARTE
(HEGEL, *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*, CAP. VII)

Christoph Jamme

Traducción de Ana Carrasco Conde y Pedro Piedras

SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE Y DE LA RELIGIÓN DE HEGEL

Quienes hoy se dedican a la Estética, parten tanto de un objeto (el arte) como del otro (la religión). Para Perpeet, el arte es aquél que es propio de las culturas superiores que han de ser investigadas históricamente¹. Para el Heidegger de los *Holzwege*, el arte es el templo griego, las tragedias de Sófoeles, los himnos de Hölderlin y la cuestión decisiva es la de cómo puede esperarse en el futuro un arte de unas dimensiones semejantes². Para Adorno, el arte se da con el arte autónomo del Romanticismo por primera vez: por ejemplo, con la música para piano de Schumann³. Para Hegel, arte no son las pinturas rupestres de la era glacial, por ejemplo, sino el que es propio de las culturas superiores y se encuentra en una conexión especialmente estrecha con la religión (de ahí, el nombre de «religión-arte» [*Kunstreligion*]). ¿Cómo ve Hegel aquí la religión? Para Hegel el cristianismo aparecerá como religión revelada [*offenbare Religion*], esto es, como religión absoluta [*absolute Religion*], si bien en una peculiar forma espiritualizada. En este punto, Hegel se

1 Perpeet, W., *Antike Aesthetik*, Friburgo, 1961. Ibidem, *Das Sein der Kunst und die Kunstphilosophische Methode*, Friburgo, 1970. Ibidem, *Asthetik im Mittelalter*, Friburgo/Munich, 1977.

2 Heidegger, M., «Der Ursprung des Kunstwerkes», en ibidem, *Holzwege*, Frankfurt, 1950, 4ª ed., 1963, pp. 7-68.

3 Adorno, T.W., *Asthetische Theorie*, Frankfurt, 1970 (en *Gesammelte Schriften*, 7).

muestra de acuerdo con la opinión dominante en la época de Goethe y de su «nuevo santo» Spinoza. La pregunta de Hegel es: ¿cómo se pueden tomar las tradiciones religiosas en un sentido espiritual y cómo se puede llegar a su esencia? La situación en el arte es diferente. En Alemania, que se consideraba a sí misma en el papel de país europeo que hacía de guía intelectual, se dio un amplio movimiento literario. Desde la ruptura cultural que se dio en torno a 1750 (que desembocaría en la Revolución Industrial), por todas partes se hicieron esfuerzos para la construcción de una filosofía del arte. El arte tratará ahora de alcanzar un estatus que más tarde se ha parafraseado como «autonomía». En adelante, los poetas ya no estarán nunca más al servicio de las cortes (Klopstock, Lessing); el arte ya no servirá nunca al culto. Aquí hay que nombrar a Kant, quien se esforzó en pro de la autonomía del juicio del gusto [*Geschmacksurteil*] y distinguió la belleza «libre» de la que tan sólo es «dependiente». Schiller recogerá el planteamiento de Kant aunque cambiará su forma. Para él, el arte tiene una función muy concreta, a saber, la de educar a los hombres para el Estado racional [*Vernunftstaat*] al que se aspira. Hegel ligará ambos factores: la autonomía kantiana y la función político-educativa del arte propia de Schiller.

Sobre arte y religión, Hegel se expresará no sólo en la *Fenomenología*, sino también en sus grandes series de lecciones. Ahora bien, la ventaja que ofrece nuestro texto frente a las lecciones sobre arte y religión es triple:

- 1) Las lecciones son el resultado definitivo de los esfuerzos que dedicó al arte y la religión.
- 2) Además, estos tenían la función de unos estudios generales; cargaban, por tanto, con un lastre en lo que concierne a praxis artística e historia del arte, algo que hoy se obtiene mejor de los libros de divulgación científica.
- 3) Las lecciones de Hegel sobre el arte y la religión se organizan de forma didáctica y hacen olvidar que la estética de Hegel surgió, por supuesto, en el calor del debate sobre el arte de la época de Goethe (Kant, Hölderlin).

La posición específica de Hegel se pone mejor de manifiesto en la *Fenomenología*; así como su principal unilateralidad, a saber, la de aceptar únicamente el arte de los griegos (y, como mucho, a Shakespeare como anexo de Sófocles).

EL CURSO DE LA FENOMENOLOGÍA

La *Fenomenología* es la «Exposición del saber que aparece» (GW 9, p. 55)⁴. Ella analiza la ruta de la conciencia desde el saber natural hasta el saber absoluto, es decir, hasta el saber desde el que se puede practicar la filosofía como ciencia.

	<i>Fenomenología</i>	<i>Lógica</i>
A.	I. Certeza sensorial (<i>Sinnliche Gewissheit</i>)	puro ser
	II. Percepción (<i>Wahrnehmung</i>)	Relación (<i>Verhältnis</i>) (categorías de relación)
	III. Entendimiento (<i>Verstand</i>)	
B.	IV. Autoconciencia (<i>Selbstbewusstsein</i>)	Vivir y reconocer
C.	V. Razón (<i>Vernunft</i>)	Saber sapiencial (<i>Wissendes Wissen</i>)
	VI. Espíritu	Espíritu moral
	VII. Religión	Saber del espíritu de sí
	VIII. Saber absoluto (<i>Absolutes Wissen</i>)	

Se comienza con el saber inmediato, con la «certeza sensorial» [*sinnliche Gewissheit*]. Se trata de un saber que tan sólo afirma que algo es (desnudo y vacío Ser-«Eso» [*«Daß»-«Sein*]). Las palabras del puro mostrar («esto») (*reines Zeigen* [*«dieses»*]) son palabras que tienden a un concepto general: el objeto es también el «esto» general. El objeto es, por tanto, el detalle individual con muchos atributos generales que le corresponden. A eso Hegel lo denomina «percepción». Una cosa es tal cosa sólo cuando es «fuerza» (¡*Leibniz!*), es decir, cuando irradia su individualidad a la generalidad y, viceversa, cuando la generalidad es aceptada en la individualidad. Esta estructura de la cosa (que, como se ha convenido, es fuerza) la encontramos de una forma más plena en la vida, en el animal. Encontramos también la misma estructura en la autoconciencia del ser humano. La autoconciencia sólo se diferencia del animal en que ella sabe qué entelequia porta esta estructura (el caballo no sabe que es un caballo; de lo contrario sería un hombre). En el plano de la «razón», la autocon-

4 Las citas del texto se corresponden con la edición que aquí señalamos: Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. Bonsiepen, W. y Heede, R., Hamburgo 1980 (en *Gesammelte Werke* [GW] tomo 9).

ciencia busca exponer [*darstellen*] el entorno, la naturaleza, también como si estuvieran marcados por la conciencia. El espíritu, como espíritu moral, se diferencia de la razón en que la razón conoce la autoconciencia que hay en la naturaleza y que encuentra en la obra leyes propias, mientras que el espíritu encuentra ya siempre como espíritu aquello que le encuentra como mundo: como institución. La religión toma su punto de partida de un concepto de Dios desarrollado como siempre. Mientras la ciencia parte en todo momento de algo que se puede encontrar, la religión parte de una tesis general y así somete a ella todo lo que se encuentra. Por ello, existe aún el saber absoluto. Dado que la religión, con su interpretación general [*Generaldeutung*], cae fuera del mundo cotidiano, este saber absoluto será la mediación entre el saber mundano y el religioso.

Hegel establecerá un paralelo entre estos grados del saber y los grados de la ciencia de la lógica⁵.

El capítulo 7 de la *Fenomenología* quiere indagar en las consecuciones de la religión pero también en sus formas. Comienza con la religión de la naturaleza [*Naturreligion*] y aquí con la religión de la luz [*Lichtreligion*]. La religión de la luz se apoya, por una parte, en la certeza sensorial (A 1), luego en el capítulo «Dominio y servidumbre» (B IV A): ella entiende el ser, la luz, como aquello que domina el mundo entero. La religión animal vinculará el capítulo percepción (A II) y lucha (B IV B). El «artesano» se remite al entendimiento (A III) y al tercer grado de la autoconciencia, el trabajo.

La religión del arte se relaciona con el espíritu; la religión revelada se relaciona igualmente con el espíritu, o sea, con la autorreflexión del espíritu [*Selbstreflexion des Geistes*]. Hegel no considera el arte y la religión como empírico-históricos sino que quiere, en razón de las posibilidades de la metafísica, poner de manifiesto las formas posibles de religión; dentro de tales formas, existe además también lo que Hegel denomina «religión como arte».

ESTRUCTURA DEL CAPÍTULO

1) Religión natural

Con el término «religión natural» [*natürliche Religion*], no se refiere Hegel a las religiones suprahistóricas de la razón propias de la Ilustración (Deísmo)

5 Véase Pöggeler, O., «Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*», en Fulda, H. F. y Henrich, D. (eds.), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt, 1973, pp. 329-390.

sino que él ve la religión desarrollándose dentro de la historia, cuyo primer estadio será lo que Hegel denominará como «religión natural». Ésta se distinguirá por presentar a Dios en analogía con determinadas cosas naturales (luz, animal, etcétera). La historia de la religión no es una historia individualizadora, sino una historia reductible a formas fijas del todo determinadas.

2) Religión como arte

Resulta llamativo que Hegel nos presente el mundo del arte griego en cuanto «religión como arte». En Frankfurt ya había hablado de la «religión bella» y, junto con Hölderlin, había buscado esta religión bella como una posibilidad del futuro. En sus primeras lecciones de Jena, denominó a la religión de los griegos «religión de la naturaleza» (¡proximidad a la filosofía de la naturaleza romántica!). En ella, la vida de los seres humanos habría sido un vivo diálogo con los dioses y se habría expresado en la forma del arte (véase Schiller, «Die Götter Griechenlands» [«Los Dioses de Grecia»]). A diferencia de Winckelmann, Hegel no sólo se halla interesado por las artes plásticas, sino también por la interiorización de las artes plásticas en la tragedia.

3) Religión revelada

Hegel juega con el término «revelación» [*Offenbarung*]. En realidad, la religión «revelada» es el cristianismo. No obstante, Hegel habla expresamente de religión «revelada»: «Por ello, en esta religión se ha revelado la esencia [*Wesen*] divina. Su ser-revelado [*Offenbarseyn*] consiste de forma manifiesta en que se sabrá lo que es. Ahora bien, se sabrá sólo en tanto en cuanto se lo conozca como espíritu, como esencia que es esencialmente autoconciencia» (GW 9, p. 405). Por tanto, puede preguntarse: ¿es lo manifiesto [*das Geoffenbarte*] lo revelado [*das Offenbare*]? No, pero Hegel supera [*hebt auf*] el contraste entre ambos. En una entrada a la *Enciclopedia* de Heidelberg, se dice: «La religión manifiesta [*Die geoffenbarte Religion*] es la religión revelada [*die offenbare Religion*]: todo lo dicho por el dios, parco en palabras»⁶. La revelación ha alcanzado, pues, una definición [*Abschluss*] en su historia, y ahora hay un saber definitivo [*abschließend*] de Dios. De este modo, Hegel denomina también a la religión revelada o manifiesta como religión «absoluta» (de igual modo que denomina al arte griego como arte «absoluto»).

En la religión natural, el espíritu se halla en forma de conciencia; en la religión como arte, en forma de autoconciencia y, en la religión revelada, en la

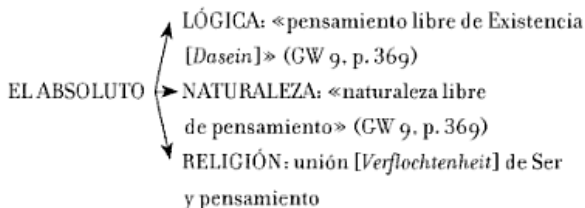
6 Schneider, H., «Hegels Notizen zum absoluten Geist», en *Hegel-Studien*, 9 (1974), pp. 9-38, aquí p. 26.

unidad de ambas (GW 9, p. 368). Para Hegel, conciencia es siempre conciencia de algo: se presenta al dios como algo. En la forma de autoconciencia, el espíritu se sabe «formando un misma familia con los dioses» (estoicos). En el tercer grado, la autoconciencia se vincula a la conciencia: el dios cristiano se objetiva también y se historiza; Cristo es un individuo histórico. ¿Por qué será necesaria la transición de la religión al saber absoluto? La religión se mueve siempre en el elemento de la «representación» [*Vorstellung*?] y por ello, a continuación, se vinculará a esta representación (más mal que bien) el mundo cotidiano. La religión es una religión para el domingo [*Sonntagsreligion*], no para la cotidianidad. No obstante, el ser humano ha de introducir aún su mundo cotidiano en lo divino (véase Hölderlin: «Sólo creen en lo divino aquéllos que lo son»). El concepto rebasa a la representación: la comprensión de sí que tiene el dios se corresponde con la comprensión de sí que tienen los hombres en el concepto.

LA RELIGIÓN NATURAL

a) Introducción

Con el concepto «espíritu», Hegel está pensando en el Absoluto [*das Absolute*], en la verdad última que todo lo contiene y todo lo porta [*hält und trägt*]. Este espíritu se convertirá ahora, en la religión, en un espíritu que se conoce a sí mismo [*sich-wissender Geist*]. Este espíritu que se conoce a sí mismo se presenta a sí mismo de forma concreta en una representación como Dios. Por una parte, se encuentra por tanto la concreción a la que se dirige la conciencia de la fe; por otra, la autoconciencia misma, el Ser-para-sí en la fe. El Absoluto podrá ser concebido en tres figuras diferentes:



La religión contiene «la Existencia que se guarda en el pensamiento» (GW 9, p. 369). En la religión, tendremos que vérnoslas con el espíritu, que tiene Existencia (en la Iglesia), pero una Existencia en la que está presente

7 Cuando aludamos a *representación* como *Darstellung*, lo indicaremos entre paréntesis (N.del T.).

el pensamiento en la fe y se despliega libre y consciente. Este espíritu puede presentarse ahora de manera concreta de diversas formas (como Dios). Por ello, la religión adopta figuras diversas. En el fondo, en cada religión, se encuentran todas las representaciones, pero en cada una de ellas hay una representación que tiene prioridad. El movimiento en la historia de las distintas formas de la religión tiene la meta de asumir [*aufheben*] la diferencia de que el creyente se entienda a sí mismo como autoconciencia pero materialice [*vergegenständlichen*] el Absoluto. Las religiones no pueden pensar a Dios de inmediato como autoconciencia (como ser humano), sino que esta condición de ser sí mismo [*Selbsthaftigkeit*] ha de tener lugar también en la realidad: «La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *efectivo* está hecho del mismo modo que la figura en la que él se mira en la religión; como, por ejemplo, la encarnación de Dios en un ser humano, que tiene lugar en la religión occidental y carece de verdad porque su espíritu real no cuenta con esta conciliación.» (GW 9, p. 370). Hegel piensa aquí en el judaísmo y en los cultos sirios a Adonis. Allí donde el ser humano no es libre y autoconciente en la realidad, tampoco se le puede conceder a Dios el predicado de la autoconciencia. El cristianismo ha de apreciar en cada ser humano lo eterno y lo divino, es decir, asumir [*aufheben*] la diferencia entre libres y esclavos.

b) «La esencia luminosa»

En la *Fenomenología*, el espíritu se concede realidad. «Realidad» [*Realität*] no se refiere aquí a la realidad del mundo exterior, sino a la condición de cosa [*Sachhaltigkeit*] [realitas]. El espíritu se imagina los objetos hacia los que se dirige. De forma semejante, en la representación de Dios se realiza el espíritu que se conoce a sí mismo (es decir, religioso; como luz, animal, figura humana, Cristo). «En la inmediata primera ruptura del espíritu absoluto que se conoce a sí mismo, tiene su figura la determinación que le corresponde a la conciencia inmediata o a la certeza sensible» (GW 9, p. 371). Él se ve objetivamente [*gegenständlich*] como puro ser que, no obstante, (como ser divino) tiene la condición de ser sí mismo [*selbsthaft*]. Ésa es la luz que es la interiorización de la materia (religión persa). Éste es el primer grado, el grado inferior de la representación de Dios. Dios será representado, por otro lado, también como Señor, pues la autoconciencia significa dominio sobre sí mismo (Dios de los judíos). Dios es aquí la «figura de la carencia de figura [*Gestalt der Gestaltlosigkeit*]» (GW 9, p. 371); él es aquí un Uno abstracto. No se muestra cómo carga Dios con todo lo real. Él no es pensado como sujeto, pues Hegel ve al sujeto siempre como el resultado de un proceso.

(En las *Lecciones sobre Estética*, a este grado le corresponde la forma artística simbólica).

c) «La planta y el animal»

Lo egoísta de la autoconciencia reside en el Ser-señor [*Herrsein*] y, por tanto, la luz, el sí mismo [*das Selbst*], es también el Ser-señor. Este Ser-señor es lo Uno [*das Eine*] y, por ello, la simplicidad [*Einfachheit*]. Esta simplicidad se descompondrá ahora en una infinidad de formas que organizará aquello que existe en figuras que tienen la condición de ser sí mismas [*selbsthaft*]. Esta abundancia de formas es la manera en que las plantas organizan la materia en formaciones [*Gebilde*]. El segundo grado de la religión es, por ello, la entelequia de las plantas y los animales. La conciencia obra con Dios de tal modo que se la puede equiparar con la segunda forma de la fenomenología de la conciencia, con la «percepción», que lo Uno percibe como la cosa única con muchos atributos. Ya no se representa a Dios como unidad [*Einheit*], sino como la multiplicidad [*Vielheit*] de lo dado; ya no como una cosa, sino como cosa animada a imagen de lo animado en la naturaleza, es decir: como lucha de todas estas formas infinitas entre sí. Si la religión de las flores es aún «inocente» (GW 9, p. 372) (Hegel piensa en la religión india con su adoración de la flor del loto), entonces los animales quieren exterminarse mutuamente. Ahora bien, en la lucha de los animales entre sí se volverá también a asumir [*wird aufgehoben*] la determinación [*Bestimmtheit*] de lo divino (el entendimiento [*Verstand*] va más allá de la percepción, mientras él pregunta cómo es posible que la cosa aparezca como la cosa única y también como la cosa con los numerosos atributos. La respuesta reza: la cosa puede porque es fuerza; es decir, devuelve constantemente la unidad a la multiplicidad y la multiplicidad a la unidad). En consecuencia, tras el dominio y la lucha, ahora será actual, el tercer grado de la autoconciencia: el trabajo.

d) «El maestro artesano»

La tercera forma de la religión natural surge porque el espíritu se representa por un lado en la forma de entendimiento [*Verstand*], es decir, aquello que es, considerado como fuerza y, con ello, por otro lado, también aquello que es, considerado como trabajo, como la fuerza activa que en el trabajo podía verse a sí misma. Dios aparece como el maestro artesano [*Werkmeister*] que en un trabajo instintivo crea obras [*Werke*] en las que se ve a sí mismo. Hegel nombra en una ocasión las pirámides de Egipto y el obelisco. Ésta es la «forma estricta», pues en las pirámides el alma ya no habita el edificio, dado que se trata del alma de un rey muerto y, en los obeliscos, el alma es lo meramente exterior que se expresa como sonido y no como lenguaje (columnas de Memnón de Luxor). En la «for-

ma autoconsciente», el maestro artesano aspira a la asunción [*Aufhebung*] de esta separación de alma y cuerpo, es decir, a la animación de la forma [*Beseelung der Form*]. El maestro artesano usa las formas orgánicas para su creación formal y sus construcciones. Como ejemplo, Hegel alude al uso de plantas como adorno (capiteles de las columnas del templo griego⁸). La tercera forma del maestro artesano es la esfinge, la reunión de la figura natural y de la autoconsciente en el enigma. Aquí entra la actividad del maestro artesano «que constituye la autoconciencia en contra de un [...] interior igualmente autoconsciente» (GW 9, p. 375). El carácter enigmático de la esfinge se corresponde con el jeroglífico: la esfinge habla un lenguaje de enigmas. Más tarde, en las *Lecciones sobre Estética*, Hegel denominará a estas formas de la religión de la naturaleza «forma artística simbólica» y declarará a la esfinge símbolo por antonomasia, por lo que habrá que tener en cuenta que en el concepto-símbolo de Hegel, el significado y la expresión no coinciden (hoy se hablaría más bien de alegoría⁹). ¿Es correcta esta interpretación de Egipto? Hegel tiene una imagen de lo egipcio demasiado externa; lo que él no conoce son las artes plásticas egipcias, que son sublimes y nada rígidas (como por ejemplo la representación de la gacela). Cuando él concibe Egipto como la tierra del enigma, está siguiendo la imagen que se habían hecho los griegos (Heródoto, Platón...; cambiando la interpretación de la esfinge, que se transforma de ser masculino en ser femenino). Hegel entiende las pirámides como una mera forma previa del templo griego, mientras que sí tuvieron la función de salvar a los reyes de la noche de la muerte («Todas las cosas temen al tiempo, pero el tiempo teme a las pirámides»).

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE HEGELIANA

Ya en el *Gymnasium*, Hegel empezó a ocuparse de la estética de la Ilustración (Sulzer, Batteux). Más tarde, siendo estudiante en Tubinga entró en contacto con las enseñanzas del carácter normativo del arte griego¹⁰. Cuando volvió a encontrarse en Tubinga con Hölderlin, el problema de lo bello y del arte se convertirá por vez primera en algo verdaderamente decisivo¹¹. Fichte había colocado la praxis por encima de la teoría; Hegel y Hölderlin postularán

8 Véase Schelling, F. W. S., *Philosophie der Kunst*, sección: Arquitectura.

9 Véase Hegel, G. W. F., *Vorlesung über die Ästhetik I.*, Frankfurt, 1970 (en el tomo 13 de *Werke in 20 Bdn. Theorie-Werkausgabe*), pp. 465 y s.

10 Véase Rehm, W., *Griechentum und Goethezeit*, 4ª ed., Berna/Munich, 1968.

11 Véase mi tesis „Ein ungelehrtes Buch«, *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Holderlin und Hegel in Frankfurt 1798-1800*, 2ª ed., Bonn, 1988.

que aún habría al mismo tiempo una tercera cosa: la belleza, que en Hölderlin será entendida como armonía y en Hegel, de forma más cristiana, como amor. Ambos aspirarán a una «religión bella». En un paso ulterior, Hegel se irá de Frankfurt rumbo a Jena, donde se encontrará con Schelling, quien daba clases de idealismo estético. Éste pondrá al lado de la teoría y de la praxis al arte que, sin embargo, estará obligado a la experiencia de lo bello. Hegel asimilará tanto esto como los esfuerzos de los románticos y formulará una posición contraria. Rechazará la esperanza estética, pues nuestra época se habría vuelto tan prosaica que ya no podría generar en si obra de arte viva alguna¹². Más tarde Hegel irá más allá en sus *Lecciones sobre Estética*. Frente a la *Fenomenología*, en estos nuevos enfoques se encontrarán aquí la introducción del concepto de «Ideal» (como brillo material de la idea) y la diferenciación entre forma de arte simbólica, clásica y romántica.

En algunas observaciones significativas se percibe con claridad la marcha del desarrollo de Hegel. Por lo que respecta a la época de estudiante en Tübinga, en un lugar de sus *Theologische Jugendschriften*¹³ [*Escritos teológicos de juventud*] se muestra que el estudiante de Teología se somete a los prejuicios que su tiempo había desarrollado en relación al arte. En comparación con las estatuas griegas, el antiguo arte alemán mostraría sólo «imágenes de una tosca raza humana». La arquitectura gótica será calificada de horripilante. Sin embargo, Hegel no seguirá a Winckelmann como lo hicieron otros (Lessing, Herder), sino que tomará otro camino desde el principio. De este modo se entusiasmará por el *Messias* de Klopstock. Ahora bien, esta obra sería sólo para gente culta, mientras que el pueblo llano no sería capaz de apreciar la belleza estética de este poema. En todo caso, Hegel y Hölderlin estaban convencidos de que si habría habido poetas que no sólo se habrían esforzado en llegar al pueblo sino que incluso habrían alcanzado esa meta como, sobre todo, Sófocles¹⁴. La idea griega de Hegel y de Hölderlin se halla interiorizada, está atravesada por la religiosidad cristiana y se muestra no tanto en las artes plásticas como en la tragedia griega. En

12 Véase mi artículo «Ist denn Judäa der Thuiskonen Vaterland? Die Mythos-Auffassung des jungen Hegel (1787-1807)», en Jaeschke W.v. y Holzhey, H. (eds.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburgo, 1990, pp. 137-158. Para el desarrollo de la Estética de Hegel en su conjunto, véase Gethmann-Siefert A., «Gestalt und Wirkung von Hegels Ästhetik», en Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, Berlín, 1823. Según las notas de Hotho H.G., ed. A.G.-S, Hamburgo, 1998 (en el tomo 2 de Hegel, G.W.F., *Vorlesungen*, pp. XV - CCXXIV).

13 Nohl H. (ed.), Tübinga, 1907, p. 358.

14 Hölderlin y Hegel trataron bien pronto de traducir la *Antígona*; véase Jamme C. y Völkel F., *Hölderlin und der Deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und zu den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*, tomo 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003, pp. 46 y ss.

Frankfurt (1797-1800), Hegel se encontró de nuevo con Hölderlin. Del diálogo que sostuvieron entonces da cuenta el primer volumen del *Hyperion*, publicado en la Pascua de 1797. La filosofía debería partir de la crucial pregunta por el Ser Uno [*das Eine Sein*], que viene desde Parménides. No obstante, este Ser Uno no puede ser comprendido ni de forma teórica ni de forma práctica, sino que sólo es representable como Bello y esto Bello es, en esencia, un proceso trágico, tal y como se muestra en la tragedia. Hölderlin trató de representar él mismo esta reunión de los contrarios en una tragedia, el *Empédocles*. Hegel asumió esta tarea. En el fragmento «Religion. Eine Religion stiften» [Religión. Fundar una religión] se dice: en la mera teoría podemos darnos un objeto (preponderancia del objeto); en la praxis, aniquilamos el objeto para transformarlo (preponderancia del sujeto). La armonía de objeto y sujeto se muestra sólo en lo Bello o en el Amor. Y «este amor, convertido en un ser por la imaginación, es la deidad»¹⁵. Hegel cita en este contexto también al *Fedro* de Platón. La interpretación de considerar a lo Bello como armonía de contrarios fue tomada por Hölderlin y Hegel de Schiller (*Ästhetische Briefe* [Cartas sobre Estética]). Si bien Schiller pensaba de forma más antropológica, Hölderlin sin embargo lo hacía de manera más cosmológico-ontológica. Esta experiencia teológica de la belleza, importada de la cultura de los griegos, es el tema principal del *Hyperion*¹⁶. Esta belleza, tal y como cobró forma en el arte griego, será esperada también por el futuro de la propia época.

En Jena, en 1800, Hegel se encontrará con Schelling, que sitúa al arte en el lugar de la belleza. El arte refleja y da cuenta del Absoluto. Y así, en Jena, Hegel consumará un giro extraordinario: las opiniones de Hölderlin y Schelling sobre la belleza y el arte puede que sean correctas pero nuestro tiempo no es ya capaz de crear la «obra de arte viva». Esta interpretación fue expuesta por Hegel en la *Realphilosophie* [Filosofía real] de Jena¹⁷. «El arte absoluto es aquél cuyo contenido es igual a su forma.» Hegel alude aquí a la unidad de espíritu y cuerpo humano en las artes plásticas y en la tragedia como plástica interiorizada. Hegel va más allá: «Todo puede ser elevado a la categoría de arte, pero esta elevación [Erhebung] es una elevación extraña». Según el programa de la «poesía universal» romántica («Poesía de todas las cosas»), cualquier contenido puede ser elevado a la categoría de arte: por ejemplo, se pueden pintar paisajes. Ahora bien ¿qué ocurrirá? Pues que o bien se somete lo representado, el paisaje, al significado, de modo que la forma sea una mera portadora de significado (ale-

15 Nohl, p. 376.

16 Véase Hölderlin, F., «Das Schönste ist auch das Heiligste», en *Sämtliche Werke*, tomo 3, Beißner, F. (ed.), Stuttgart, 1958 (recogido en la *Kleine Stuttgarter Ausgabe*), p. 58.

17 GW 8, pp. 278-280.

goría) o el significado desaparecerá y ya sólo quedará individualidad. Éste es el destino del arte moderno: en él ya no concuerdan forma y contenido. Pero tampoco el arte absoluto, en el que concuerdan forma y contenido, puede captar lo infinito, sino tan solo exponerlo valiéndose de la finitud, de la intuición [*Anschauung*] y, de ese modo, convertir la infinitud en una mera «representación abstracta» [*gemeinte Vorstellung*]. Éste será el camino de la religión como arte a la religión revelada. Una de las características de la *Fenomenología* será también el que, si bien para Hegel hay un arte moderno, éste sin embargo ya no es arte absoluto, arte en su más elevado cumplimiento [*Erfüllung*].

En Heidelberg, Hegel conocerá la colección de los hermanos Boisseree y, desde entonces, llegará al convencimiento de que también el antiguo arte alemán es un arte elevado. Pero esta posición la explotará por vez primera en sus *Lecciones sobre Estética*. Hay que añadir que, en estas lecciones, Hegel ya no trata al arte dentro de un planteamiento de filosofía de la religión sino que establece límites entre lo Bello y la religión. Esto lo llevará a cabo con el concepto de «ideal».

Lo Bello quedará determinado como el brillo sensorial de la idea o como el espíritu absoluto en el ámbito de la intuición [*Anschauung*] (mientras que la religión del espíritu absoluto se encuentra en la idea; y la filosofía, en el concepto). Esto no es evidente; por ejemplo, en Platón, para quien lo Bello no tenía nada que ver con el arte y para quien, incluso, el arte verdaderamente desfiguraba la belleza. A este hecho de que la idea en el arte se circunscriba a lo que parece [*das Erscheinende*] y la apariencia se convierta en un mero ver, en el mirar, Hegel lo denomina también «ideal». Él seguirá aquí la tradición filosófica del uso del concepto «ideal». Así, Kant distingue entre las formas de intuición [*Anschauungsformen*] (espacio y tiempo), los conceptos (categorías), las ideas (mundo, yo, Dios) y el ideal. En el ideal, la idea se da de forma concreta (en un individuo; por ejemplo, Dios en un individuo¹⁸). Pero mientras que Kant trata de la tesis monoteísta, Hegel habla del «ideal» casi siempre en plural: si la idea es admitida en lo perceptible, se descompondrá en una abundancia de ideales. En la segunda parte de las *Lecciones sobre Estética*, Hegel habla de las «formas artísticas», o sea, de las maneras en que el arte ha aparecido históricamente, y distingue formas artísticas «simbólicas», «clásicas» y «románticas». El concepto de lo «simbólico» fue utilizado por Hegel por vez primera en Berlín y, por ello, es fácil concluir que Hegel habría llegado a su división tripartita en primer lugar a través del descubrimiento romántico de Oriente (Creuzer¹⁹). Aunque la sustitución de la división en dos

18 Véase Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B, p. 596. (ideal = idea «in individuo»).

19 Gadamer escribió lo siguiente: «Hegel le agradece a Creuzer y, con ello, a los románticos de Heidelberg el que se hubiera podido liberar de la oposición polémica y abstracta de la con-

(Schiller: «naïf» y «sentimental»; Schlegel: «clásico» e «interesante») por la división en tres (oriente-clasicismo-romanticismo) sea un importante desarrollo dentro de la estética de la época de Goethe, esta división en tres no se desarrolló por vez primera en contacto con Creuzer, sino que se había prefigurado ya en la *Fenomenología*. Hegel no llegó a su concepto de Oriente a través de los románticos sino fundamentalmente a través de las imágenes de Grecia trazadas por Herodoto (modificación de «el» esfinge a «la» esfinge)²⁰. La novedad que se añade en Berlín es sólo el concepto de lo «simbólico» como el grado en que el significado busca ya por vez primera su expresión. La introducción de este término es algo violenta: Goethe entendió bajo el símbolo la coincidencia de expresión [*Ausdruck*] y significado [*Bedeutung*], de singular [*Einzelne*] y universal [*Allgemeine*]. Hegel se refiere a lo que Goethe denominó como «alegoría», como reunión artificial de significante y significado (emblemática en el Barroco²¹).

En el capítulo 7 de la *Fenomenología* y en las *Lecciones sobre Estética* se trata de mostrar el *origen del arte* [*Ursprung der Kunst*]. Al principio del arte y de la religión – reza la tesis de Hegel – se encuentra la experiencia de la luz como lo divino; por ello, no se distinguirá entre expresión y significado. Históricamente esta tesis está superada. Zarathustra, al que Hegel alude, vivió en el siglo VI, mientras Hegel veía en él al miembro de un pueblo original y tomaba sus pensamientos como los más tempranos. Pero la tesis toma como base sobre todo un motivo filosófico. En la filosofía de la naturaleza de Jena, Hegel distingue entre la esfera terrenal y la celeste. Esto se remonta a los griegos (Aristóteles): las estrellas son dioses que se mueven en libertad según un orden determinado (*divinum animal*); en las esferas sublunares domina el cambio [*Veränderung*]. Galileo y Newton fueron los primeros en formular el teorema de que las leyes de las esferas sublunares tienen validez también para las esferas celestiales. Este desarrollo de la física le pasará inadvertido a Hegel. Él cree en la separación de las esferas terrenal y celeste y, para él, este sistema celeste es en esencia éter y luz. Así, la luz para él estaría en una especial cercanía con lo divino y creería que esto habría sido también así históricamente.

vicción artística clásica y romántica que dominaba entonces la discusión estética [...] y que se hubiera podido elevar el primero por encima de los ámbitos de la historia del arte hacia un gran tercer compás [*Dreitakt*] que resumiría la marcha de la historia de la humanidad, del mundo primigenio, del mundo clásico y del mundo romántico en una unidad» («Hegel und die Heidelberger Romantik», en *Hegels Dialektik*, Tübinga, 1971, pp. 71/81-77).

²⁰ Véase del autor: «Göttersymbole. Friedrich Creuzer als Mythologie und seine philosophische Wirkung», en *Heidelberger Jahrbücher* (Nov. 2007, en preparación).

²¹ Véase Kuhn, H., «Die Vollendung der Klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel», en *Ibidem. Schriften zur Ästhetik*, Munich, 1966, pp. 15-144, aquí pp. 117 y ss.

LA RELIGIÓN-ARTE

1) Introducción

El espíritu le da también aquí a su figura la forma de la conciencia y se convertirá en un «trabajador espiritual» (GW 9, p. 376). Él es ya trabajador instintivo con los egipcios; es trabajador espiritual cuando su producto tiene también la forma de la conciencia; también es un poco autoconsciente. Ése es el caso en el arte griego. Por «espíritu», Hegel entiende siempre la esfera ética [*sittliche Sphäre*], y a la eticidad [*Sittlichkeit*] se llega por vez primera en el pueblo libre de los griegos (en Oriente sólo había déspotas y esclavos). La cuestión que se suscita es qué forma de eticidad ha dominado en Oriente y si la religión natural (forma artística simbólica) ha de incluirse más en el arte o en la religión. Los griegos –prosigue Hegel– conocían la eticidad; es decir, la vida de la polis entera estaba determinada por el hecho de que dominaran ciertas costumbres y se adorara a ciertos dioses sin mayor reflexión. En este momento, llegó el arte y de nuevo expuso [*darstellen*] ex profeso la sustancia de la vida política y religiosa. De ese modo, se volverá consciente pero perderá al mismo tiempo la inmediatez con la que actuaba.

En Grecia el arte aparecerá como «arte absoluto» (la religión absoluta en la cristiandad y el saber absoluto en la filosofía de Hegel): «Éste era antes el trabajar de forma instintiva [...]. Más tarde el espíritu pasará por encima del arte para alcanzar su exposición superior [*höhere Darstellung*]» (GW 9, p. 377). La interpretación de esta última frase no es sencilla²². El espíritu ha liberado del arte un modo de representación religiosa [*eine religiöse Vorstellungsweise*]. La religión como arte griego produjo de nuevo la sustancia y se mostró en libertad. «Sustancia» [*Substanz*] alude aquí a la eticidad sustantiva; es decir, una eticidad que guía a los hombres de forma inmediata y sin reflexión. Al referirse a la religión griega, Hegel habla de la «sustancia nacida del sí mismo [*Selbst*]» (GW 9, p. 377). Más tarde, en la religión revelada el espíritu será este sí mismo [*Selbst*]: éste no sólo se alumbró a partir de su concepto (como ocurre en el arte griego), sino que más tarde tal concepto *tendrá también una figura*, es decir, lo que se representará entonces como Dios tendrá la figura del sí mismo [*Selbst*]. «Concepto» significa aquí la actividad que hace consciente, el sí mismo [*Selbst*] del artista. En el arte griego, «el artista sufre al dios, se sitúa frente a él; en la religión revelada, la obra de arte creada es exactamente igual a la actividad, porque ésta tiene en sí misma la condición de sí misma

22 Véase Pöggeler, O., «Hegel und Heidelberg», en *Hegel-Studien*, 6 (1971), pp. 65-134; Schneider, H., «Hegels Notizen zum absoluten Geist», en *Hegel-Studien*, 9 (1974), 9-38.

[*selbsthaft*]. Al sí mismo [*Selbst*] del artista le corresponde el sí mismo [*Selbst*] de Dios, que se realiza efectivamente [*verwirklicht*] en la historia. Hegel piensa aquí en la cristiandad medieval y en las representaciones de María; acaso, también en las músicas de la Pasión. Los griegos experimentarán el cumplimiento [*Erfüllung*] de lo divino a partir de lo que ellos viven. En el cristianismo esto es diferente: en Cristo, Dios es por completo un hombre, se ha vuelto histórico y, por ello, hay (en razón de esta historia sagrada) seres humanos como María, que renuncian a su búsqueda, a su «corazón», a su buscar el éxito, «sepultando su corazón»²³.

2) «La obra de arte abstracta»

Se llamará «abstracta» a la obra de arte porque ésta se descompondrá en partes individuales desgajadas, en extremos: en el dios cosificado [*dinghaft*], las artes plásticas con el templo como su casa, por un lado, y el concepto, el sí mismo [*Selbst*], por el otro; la interioridad del hombre se moverá y alabará a Dios. Ahora bien, quedará situado frente a la estatua y el canto: la interioridad que resuena no penetra en la estatua misma; no sucede que se exponga [*darstellen*] al dios mismo como interioridad, como sí mismo [*Selbst*] (como ocurrirá más tarde en el cristianismo): «En esta primera producción no se ha vuelto a unir aún de nuevo la separación de la obra y su actividad autoconsciente; de ahí que la obra no sea para sí lo efectivamente animado [*das wirklich beseelte*] sino un Todo [*ein Ganzes*] junto con su *Devenir* [*Werden*]. Lo general en la obra de arte que se produce en la conciencia y que sale de manos humanas es el factor del concepto que existe como concepto, que le hace frente» (GW 9, pp. 379 y ss.). El concepto, el yo del ser humano, se hace espacio en el himno, y antes incluso en el oráculo, de una lengua que aún no tiene conscientemente la condición de ser sí misma [*selbsthaft*]. El oráculo regula lo casual, las cosas que no son universales, mientras que los himnos alaban a las cosas que son universales, es decir, a los grandes poderes, a la ley. En la tragedia, entonces, no domina ya ningún otro objeto entre la cosa y el sí mismo [*Selbst*] (concepto), sino que se interiorizará aquél que como poder determina a los seres humanos (¡así es cómo, en *Antígona*, la piedad familiar encarna la figura protagonista y Creonte, el espíritu estatal-políti-

23 Véase la famosa formulación que se halla en la carta de condolencia de Hegel a Altenstein, del 27 de mayo de 1830, con ocasión de la muerte de la hermana de aquél (*Briefe von und an Hegel*, tomo III, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburgo, 1954, p. 304). Que Hegel se refiere aquí, en efecto, al arte cristiano en el que «el espíritu pasa por encima del arte» pero, pese a ello, sigue creando aún obras de arte, lo prueban sus entradas para la *Enciclopedia* de Heidelberg, en las que se refiere a este apartado de la *Fenomenología*.

co!). Aquí se alcanza, en gradual aproximación, la unidad de la autoconciencia divina y humana.

Un grado previo de la tragedia es el culto que pone en contacto al dios y al ser humano, pero de tal modo que, por ejemplo, en los cereales que serán ofrendados y comidos, el hombre adorará al dios y, al mismo tiempo, se entregará al dios. Lo mismo ocurre en el vino y en la carne animal como mediación [*Vermittlung*] con el dios padre Zeus. Pero el culto funciona también como una tercera cosa; lo Aislado de nuevo para sí [*wieder für sich Isoliertes*], junto a la estatua y el himno, permanecerá abstracto.

3) «La obra de arte viva»

El señorial ser luminoso es, con todo, el fondo del sí mismo [*Selbst*] humano, pero el sí mismo no hace más que sumergirse en esta luz y, de ese modo, el ser humano no es alguien libre, que en un pueblo libre se reconozca como libre. La libertad, en primer lugar, ha de penetrar aún en el ser luminoso mismo. El dios debe entrar en el sí mismo «como en su sitio» (GW 9, p. 386). El culto había preparado ya este sumergimiento pero vivía aún de la tensión entre la estatua de piedra, por una parte, y el entusiasmo del artista, por la otra. Ahora resulta posible y necesaria una nueva mediación [*Vermittlung*]. Hegel describe esta mediación de una forma doble: una vez, como misterio (misterios eleusinos), y otra, como «fiesta» (juegos olímpicos). En los misterios eleusinos, el ser luminoso se convierte en el místico: los dioses y los seres humanos se unen unos con otros (es decir, los dioses naturales inferiores: Deméter se transmite a los hombres en el grano; Dionisos, en el vino). Según Hegel, los misterios son las formas religiosas más antiguas de la vida griega, aún procedente de Oriente (desde el amigo de Nietzsche, Erwin Rohde, sabemos que los misterios son relativamente recientes, aun cuando sus raíces descansan también en Oriente). En la olimpiada, la vida se muestra como una obra de arte viva. Esa es la razón por la que se puede adorar a la deidad de la vida en la figura humana. (Más tarde, también, en la filosofía de la historia, Hegel distingue aún entre obra de arte subjetiva, objetiva y política, por lo que la obra de arte subjetiva alude a la exposición de la belleza del cuerpo humano en los gimnasios griegos y en los juegos olímpicos.)

4) «La obra de arte espiritual»

Aquello que surge de una forma tan «en sí» [*an sich*] (como estatua, himno, culto o misterio) se representa en la obra de arte espiritual según su contenido. Ello nace del recuerdo, Mnemosyne, y de las musas, hijas de Mnemosyne. Resulta curioso que Hegel se ponga ahora a hablar de la poesía épica (de

Homero), que históricamente es todavía anterior a la estatua. Pero Hegel no ofrecerá ninguna exposición histórica [*Darstellung*], sino una reconstrucción sistemática y, en este sentido, tendrá razón: estatuas, himnos, cultos, misterios y fiestas pertenecen a una religión que está ligada cultímicamente (por ejemplo, a un lugar). Otra cosa sucede además en la poesía épica y en la tragedia: éstas no están ligadas. La poesía épica está inspirada por las musas y las musas son las únicas deidades que no tienen lugar alguno en el que ser adoradas a través de cultos. Ellas representan la vida cultíca como «interiorización»: es decir, conservada en el recuerdo. La poesía épica se confronta libremente con la vida religiosa y la traslada a una representación libre, pero de tal forma que los poderes generales todavía se encontrarán frente a los seres humanos individuales concretos (cantores) y tendrán sobre sí lo que ella resume como unidad: los dioses olímpicos están sometidos al destino. Dado que ellos no pueden captar el destino, sólo se podrán comportar con él de forma desinteresada y afligida (doctrina del duelo de los dioses [*Göttertrauer*]). En la tragedia, esta vacua necesidad pasa incluso a la escena como destino roto [*entzweiendes Schicksal*]. Lo divino se ha partido en los dioses subterráneos y supratráneos, en las deidades maternas y paternas, como en la *Orestíada* de Esquilo (el orgullo de madre de Clitemnestra se ve herido porque Agamenón ha sacrificado a su hija al dios padre, en razón de sus fines políticos). La preferencia de la tragedia a la poesía épica reside en que aquélla reduce la multiplicidad de formas de los dioses a dos poderes y hace que se enfrenten entre sí²⁴. El final de la lucha, sentencia absolutoria o muerte, vuelve a plantear la unidad de lo divino, es decir, revoca de nuevo la multiplicidad de figuras en favor de la unidad. Este «llegar a hacerse señor» [*Herrwerden*] sobre las particularidades individuales de los dioses se expresa de tal modo que el ser humano en la comedia se burla de los dioses y, en la filosofía, ya sólo piensa lo divino como idea de lo Bello y lo Bueno que radica en la arbitrariedad del ser humano (Sócrates). Los dioses, en otro tiempo la sustancia de la vida griega, ya no son un poder vinculante. Ello llevará al ocaso de la eticidad griega.

Se le podría reprochar a Hegel que no haya mostrado cómo es posible que los himnos literarios (Píndaro) se separen de los himnos cultícos ni cómo se desarrolla una lírica que no está ligada de forma inmediata a la política, sino que expresa la vida personal (Safo).

24. Para la interpretación de *Antígona* por Hegel, véase Fan, Ch., «Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigon-Deutung», Bonn, 1998 (en *Neuzeit und Gegenwart*, 13); En general, sobre la interpretación hegeliana de la tragedia, véase Menke, Ch., *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt, 1996. Sobre Tragedia y comedia, véase Sembou, E., «Antigone und Lysistrata in G.W.F. Hegel's *Phenomenology of Spirit*», en *Jahrbuch für Hegel-Forschung*, 8 / 9 (2002/2003), pp. 31-52.

LA RELIGIÓN REVELADA

El cristianismo es la religión absoluta que recoge en sí a todas las otras religiones. En su exposición [*Darstellung*] Hegel se remite a la fenomenología de la autoconciencia.

Las fases de la autodisolución de la filosofía en el estoicismo y el escepticismo llevan al saber de la muerte de dios, a la «conciencia infeliz», que fija al sí mismo propio como lo finito y, por supuesto, remite al Absoluto, por otra parte, perdido. La religión como arte está históricamente desaparecida, pues ella no conocía aún una condición de ser sí misma [*Selbsthaftigkeit*] así, sino que sólo llevaba hacia ella. «En la condición jurídica [*Rechtszustande*] se hunde por tanto el mundo ético mismo y la religión misma en la conciencia extraña y el desgraciado saber de esta pérdida *total*.» (GW 9, pp. 401 y s.) «El propio valor de su personalidad inmediata está perdido» (GW 9, p. 402); es decir, el inmediato saberse-uno [*Sich-eins-Wissen*] con la eticidad. En el estoicismo o el escepticismo también se perdieron las formas según las cuales Sócrates y Platón quisieron crear mediante un llamamiento a la convicción en un valor propio «pensado» y transmitido. De ahí viene la confianza en los dioses y el oráculo. Lo que viene a continuación recuerda el verso de Hölderlin de la elegía «Brod und Wein» («Pan y vino») y el himno «Germanien»: «Las estatuas [*Bildsäule*] son ahora cadáveres de los que se ha escapado el alma vivificadora, como las palabras de un himno de las que se ha escapado la fe; las mesas de los dioses están sin comida ni bebida espiritual; y de sus juegos y fiestas no vuelve a la conciencia la alegre unidad de la suya con el ser» (*ibidem*). La religión griega perderá su fuerza vinculante. Los elementos de la religión se descompondrán uno tras otro. En el lugar del pueblo griego que generó en sí la obra de arte viva, entrará el ser humano autoconsciente que sólo puede aún considerar la obra de arte como museística (según Nietzsche, «anticuaria»). «De ahí que nuestro obrar en su placer no será el que le corresponda al servicio de dios, por lo que nuestra conciencia sería su verdad perfecta, la que lo llenaría, sino que será el obrar externo, que [...] en el lugar de los elementos interiores de [...] la realidad de lo ético, levantará el extenso andamio de los elementos muertos de su existencia exterior, del lenguaje, de lo histórico etcétera. [...]» (GW 9, p. 402)²⁵

Los conflictos del ser humano con los dioses serán devueltos a la estructura conflictiva de la propia autoconciencia (elogio de Hegel a la *Ifigenia* de Goethe). Los dioses se reconocerán en la reflexión filosófico-estética en torno

25 Véanse las *Vorlesungen über die Ästhetik* (TWA 13; p. 24).

a los ideales; hoy, en torno a los ideales culturales [*Bildungsidealen*]: la forma de reflexión estética da cuenta de la forma en la que los dioses pertenecen al panteón de nuestra autoconciencia, a saber, como un modo de representación [*Vorstellungsweise*] de los poderes que, en efecto, dominan nuestra vida. Junto al arte, hay aún dos formas más de tratamiento de la mitología griega: la religiosa en el cristianismo y, como la suprema, la filosófico-especulativa. El «recuerdo» se enfrenta en los tres casos al espíritu enajenado y el espíritu se enajena porque éste es admitido en lo externo de forma concreta y aparece, por ejemplo, como estatua de Zeus. (En sus escritos de Frankfurt, por ejemplo, en «Über den Geist des Christentums und sein Schicksal» [«Sobre el espíritu del cristianismo y su destino»], Hegel sigue aún a Hölderlin: Cristo es una exposición imperfecta de Dios porque el espíritu divino está siempre ligado a la figura terrenal de Jesús. La apoteosis griega [de Heracles, como en el himno de Tubinga «Der Genius der Kühnheit» –«El Genio de la temeridad»– de Hölderlin] se sitúa por encima de la apoteosis cristiana. En la *Fenomenología*, la cosa es al revés: la apoteosis griega es imperfecta porque mira a Dios en el cuerpo humano concreto y no es lo bastante antropomorfo, no alcanza la vida histórica²⁶.) La transición al cristianismo se verá salir puramente del helenismo y no como desarrollo en el judaísmo. En el cristianismo, comienza la experiencia: lo finito es el Absoluto; Cristo es Dios. El ser humano que tiene la condición de ser sí mismo [*selbsthaft*] se entiende como uno con Dios²⁷.

Hegel continuará con una mirada al helenismo. La fase tardía de Grecia, a la que Droysen dio el nombre de «época helenística», se distingue porque aquello que imponía obligaciones como sustancia religiosa y política de la vida griega será seguido por la «persona jurídica», la persona privada e individual, que cree poder asegurar toda obligación mediante contratos establecidos ex

26 Para este giro, Schiller resultó determinante: en la primera versión de su poesía «Los Dioses de Grecia», Schiller ponía a los dioses griegos aún contra un cristianismo entendido como deísmo desalmado. La segunda forma suaviza la polémica contra el cristianismo y (al igual que en el poema «El ideal y la vida», una de las fuentes más importantes de la *Estética* de Hegel) la caída de los dioses en el ideal, estetizando por tanto a los dioses griegos («Was unsterblich im Gesang soll leben. / Muss im Leben untergehn» [Lo que ha de vivir en el canto de forma inmortal / Ha de irse a pique en la vida]). Éste es, en la terminología de Schiller, el destello que se quiere a sí mismo como destello. Los dioses pasarán de ser estatuas de culto a ser una imagen «meramente para la representación». Esta es la transformación de la interpretación que Hölderlin nunca habría aprobado.

27 En esto se funda Bruno Bauer: para él, todo el Nuevo Testamento es un poema helenístico. A él se opondrá Strauss, D.F.: el mensaje de Jesús como Cristo sólo puede explicarse en razón de las ideas míticas del judaísmo, en especial, de la idea de Mesías. La *Fenomenología* favoreció la interpretación de Bauer; en su «Filosofía de la religión», Hegel realizó con más fuerza el significado del judaísmo.

profeso (Derecho romano) y mediante la figura filosófica; el escepticismo y el estoicismo pusieron de relieve la ataraxia de la autoconciencia: «[...] la persona pensada del estoicismo y la inconstante inquietud de la conciencia escéptica constituyen la periferia de las figuras, que andan por aquí y por allá, esperando y apremiando, alrededor de los lugares de nacimiento del espíritu que deviene autoconciencia [...]» (GW 9, p. 403). El problema fundamental de la época helenística es el de la autoconciencia, que se erige a sí misma como absoluta (como sustancia), pero como autoconciencia individual precisamente el absoluto está fuera de sí y, de ese modo, es conciencia infeliz. Hegel sitúa la autoconciencia ya en la época tardogriega y no por vez primera, como lo hacemos nosotros, en Descartes o, a lo sumo, en san Agustín²⁸. En esta conciencia infeliz, Hegel ve también en esencia la conciencia cristiana. (Al principio, Hegel había visto la religión de un modo muy subjetivo. En el Frankfurt de la época de Hölderlin, conectará con Herder: la religión es religión-fantasia, ropajes de verdades especulativas en una figura mística o simbólica. Entonces tratará de establecer nexos entre esta opinión y una anterior que desarrolló antes en Berna, que señalaba que la religión es religión moral: la actividad ética lleva a la esperanza en la inmortalidad [Kant]. Él reivindica una «mitología de la razón». La religión griega le servirá como modelo, mientras devalúa la religión cristiana. En la *Fenomenología* culminará un giro radical: el antropomorfismo de la religión cristiana será ahora para Hegel la etiqueta de la religión cristiana, a la que él convierte en religión absoluta y, por tanto, revelada. Ahora se reducirá la versión de los dioses [estética] griega como una versión insuficiente del absoluto.)

Por lo demás, Hegel formulará dos frases:

- 1) La sustancia se convierte en autoconciencia.
- 2) El sí mismo (*Selbst*) es el ser absoluto (GW 9, p. 403).

La segunda frase contiene en sí la inversión: el Absoluto es el sí mismo. ¿Cómo ocurre esta inversión?

La primera frase quiere decir que la autoconciencia en la religión cristiana se establece de forma absoluta: lo sustancialmente divino ha tomado siempre la figura del ser humano, del sujeto. Pero ¿qué quiere decir la segunda frase de que la autoconciencia haya de renunciar a su sí mismo y se transforme en coseidad [*Dingheit*]? La autoconciencia que se había experimentado al final de la religión como arte como el poder sobre los dioses (comedia), y en la que terminaba el despliegue de la sustancia religiosa y política de Grecia, se en-

²⁸ Véase Bauer, Bruno; tesis de Marx sobre Epicuro.

tenderá de nuevo a partir del sujeto-sustancia. La verdadera autoconciencia ha de seguir de nuevo el desarrollo del dios cosificado al dios de figura humana y captar que este desarrollo es sólo su propio poder, su propia condición de ser sí mismo [*Selbsthaftigkeit*]. El desarrollo hacia un dios que posee la condición de ser sí mismo [*selbsthaft*] es un desarrollo del En-sí y la verdadera autoconciencia ha de reconocerse de nuevo en este desarrollo. El espíritu en la forma de autoconciencia tiene una verdadera madre pero un padre que-es-en-sí [*an sich seiende Vater*] (alusión al nacimiento de la Virgen).

Nosotros tenemos, por tanto, dos desarrollos:

- 1) el desarrollo en la historia de la religión anterior;
- 2) el desarrollo en la autoconciencia: la autoconciencia ha de reconocer que su desarrollo no es otra cosa que lo que es la meta de aquel proceso que sufren las representaciones de los dioses [*Göttervorstellungen*].

Cuando el sí mismo se vuelve a descubrir de este modo, se puede formular la tesis de que todo lo que es, es espíritu que posee la condición de ser sí mismo (neoplatonismo; interpretación alegórica de los mitos en la escuela alejandrina). Ahora bien, ésta es una interpretación insuficiente. Uno ha de mostrar más bien lo real que habrá de serle lo sustancial al sujeto. Esto ocurre en una forma triple:

- 1) Como certeza sensorial [*sinnliche Gewissheit*]: la cosa es fuerza.
- 2) Como representación: la forma cumplimentada [*erfüllte Form*] de la fuerza se encuentra en el ser vivo (animal).
- 3) Como autoconciencia: una forma aún superior es el ser autoconsciente. Este ser vive en comunidad [*Gemeinschaft*], es decir, en la terminología hegeliana: es el espíritu.

Esta sucesión de grados es la base del desarrollo de la *Fenomenología* que dice que el ser de la cosa se expone [*darstellt*] como espíritu. Ahora el espíritu será espíritu que se conoce a sí mismo. El espíritu se representará a sí mismo y estas representaciones serán las representaciones religiosas [*religiöse Vorstellungen*] que ahora experimentan de nuevo un desarrollo, de nuevo desde la conciencia inmediata o sensible a la autoconciencia.

1) Certeza sensible

La religión ha de resolver la tarea de comprender como tal [*als ein Dieses auffassen*] al dios, que está como autoconciencia y cuya condición de ser sí mismo

alguna relación habrá de tener con mi condición de ser sí mismo en razón de la certeza sensible: «El que en el espíritu absoluto se dé la figura de la autoconciencia en sí y con ello también para su conciencia [*Bewusstseyn*] aparece ahora de tal forma que él es la *fe del mundo*, que el espíritu *está ahí* [*da ist*], que está para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *ve y siente y oye* a esta divinidad» (GW 9, p. 404). Esto es lo que quiere decir la encarnación de Dios.

La religión absoluta la define Hegel como la religión revelada (GW, p. 405): Dios se reveló en la historia porque quiso hacerse manifiesto y nosotros somos autoconciencia; la naturaleza divina es la misma que la humana: «Sólo se puede alcanzar a Dios en el puro saber especulativo y sólo en él está y sólo es él mismo, pues él es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada» (GW 9, p. 407). Aquí adjudica Hegel a la religión el saber especulativo (por ejemplo, en la demostración ontológica de Dios: en el concepto de Dios está ya el Ser), luego ya no.

2) Representar [*Vorstellen*]

No basta con que se vea a Dios en este ser humano histórico único, pues éste único ser humano es algo perecedero. Esta autoconciencia inmediata se transmitirá con lo sustancial general: él es sólo, como el resucitado, uno con Dios, para el Padre. ¿Qué quiere decir esto? El objeto de la conciencia religiosa (Jesús) es justo la conciencia que cree [*glaubendes Bewusstsein*]: ambas son autoconciencia. Dios es pensamiento puro, pero a la vez también Ser inmediato, este ser humano concreto e histórico (certeza sensible). Esta unidad de Pensamiento y Ser es el tema de un saber especulativo. Esta unidad se hará presente en representaciones. Lo que se experimenta sensiblemente se entenderá, por tanto, de forma especulativa. Dado que ella opera precisamente con representaciones, también la religión revelada es aún imperfecta dentro del sistema del espíritu absoluto, pues el representar [*das Vorstellen*] de contenido especulativo (Jesús es Cristo y, por ello, es uno con Dios) tiene en sí lo fatal de que las diversas páginas del concepto, que se mantienen unidas, serán arrancadas unas de otras; es decir, justo porque la representación pende de lo sensible. El representar capta la conexión especulativa (la unidad de la naturaleza divina y humana) sólo de forma que ponga a Jesús como Cristo en la historia y a Dios en un Más Allá. Con ello, la especulación se convierte en una mera opinión [*ein bloßes Meinen*]. En este representarse, vive tan sólo el «instinto hacia la comprensión». Pero este instinto puede desorientarse, por ejemplo, de forma que la fe como algo transmitido históricamente se hunde para convertirse en un objeto heredado de la tradición y, con ello, en un tótem, algo carente de conocimiento [*erkenntnislos*]. Hegel desarrollará una

doctrina especial del dios trinitario. Él no dirá que Dios (es decir, «el Absoluto», «el ser [*Wesen*] supremo») sea el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sino que dirá: el ser supremo existe en forma triple:

i) Para el pensamiento puro como la sustancia pura (Padre).

ii) Para el representar [*das Vorstellen*] como Hijo.

Hegel alude a la representación del padre que engendra al hijo, o bien, del Creador que crea el mundo. En este mundo, el ser humano deberá superar al «espíritu existente» [*daseiender Geist*], su finitud de ser espíritu (de ser él sí mismo). Con este punto de partida, se puede convertir en bien o en mal. Esto vale también para el ángel (Lucifer). La creación del mundo por parte de Dios es la autohumillación del Dios (condescendencia) o la permisividad del mal (la «ira» de Dios²⁹).

iii) Para la autoconciencia de la comunidad [*Gemeinde*] como el espíritu. Se creará en Jesús como Cristo, pero en primer lugar porque él irá a la muerte y resucitará y, por otra parte, eso será para la comunidad la posibilidad, ligada al espíritu santo, de ser una con la autoconciencia. Pero también allí queda la autoconciencia de la comunidad ligada al elemento de la representación (historia sagrada).

Pensamiento, representar [*Vorstellen*] y autoconciencia son los tres elementos en los que el ser supremo se muestra en formas diferentes, pero sí que pensamiento, representación y autoconciencia misma pertenecen de nuevo a una representación, en un sentido amplio de la palabra.

3) Saber

La representación de Jesús como Cristo no toma completamente en serio el que este Jesús sea un hombre corriente. Estas representaciones son sólo para la «conciencia devota». Pero la verdadera conciencia se encuentra, al mismo tiempo, en su cotidianidad, donde tiene que ver con las casualidades de la historia cristiana. Dado que la conciencia religiosa es representativa [*vorstellend*], que se funda en lo sensible (el Jesús histórico) y que, por encima de eso, prepara entonces un simbolismo religioso, no es capaz de conciliarse con la conciencia cotidiana que sólo ve casualidades en la historia religiosa. Y así es la conciliación de la comunidad [*Gemeinde*], el espíritu santo; aunque en el corazón de la comunidad, no obstante, este corazón está aún enemistado con la conciencia cotidiana (GW 9, p. 421). El espíritu de la comunidad está escin-

29 Fuente J. Böhme.

dido en una conciencia religiosa y en una real (mundana). La ascensión [*Aufhebung*] de esta escisión se alcanzará, en primer lugar, en el saber absoluto.

El arte y la religión tienen por tanto en común que ambos están ligados a la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] y, por ello, son sólo formas imperfectas de conciliación. Sin embargo, hay una diferencia característica: el arte tiene que ver con las imágenes sensibles (estatuas), mientras que la religión cristiana trabaja con las elaboraciones mentales de estas imágenes (representaciones), que no obstante no son bien acogidas por el concepto.

RESUMEN

Sobre pintura y música el texto no dice nada. Para ello habrá que recurrir a otros textos, por ejemplo, a la *Estética*. Pero lo que el texto aporta es una tesis sobre el origen del arte: la metafórica de la luz³⁰.

30 Esta tesis es falsa. El arte surgió cuando los hombres descubrieron la cueva como lugar numinoso y lo decoraron con dibujos en sus paredes (15.000 a.C.).

POLÍTICA Y MORALIDAD EN LA *FENOMENOLOGÍA* HEGELIANA

Félix Duque

Si nos atenemos fielmente a la letra de los escritos políticos hegelianos relativos a la constitución interna del cuerpo social, se hace evidente la desconfianza del filósofo hacia la «democracia», entendida como una *forma regiminis* procedente de la Antigüedad (expuesta, entre otros, por Aristóteles, Polibio y Cicerón) y que, en cuanto separada de las otras posibles formas clásicas de gobierno, como la monarquía y la aristocracia, habría dejado de tener sentido –tanto ella como las otras dos– en la Modernidad, reelaboradas como estarían dichas formas dentro de la teoría de los tres poderes del Estado: el Príncipe, el Gobierno y el Poder legislativo (cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 272-320).

Como es bien sabido, Hegel otorga desde luego la primacía a la Soberanía del Príncipe, señalando que la pretensión de que el Pueblo pueda controlar u oponerse a esa legítima soberanía no es sino una «idea confusa», que considera al Pueblo como si éste fuera una masa abstracta e informe, compuesta de individuos sueltos (cf. *Grundlinien* § 279, Z.). El Pueblo no sería entonces tal, sino más bien *plebe, vulgus* (cf. § 272, A.; *Werke* 7, 434): un montón de partes externas entre sí (los individuos, en cuanto personas privadas) y externas con respecto al todo (la sociedad, cuya cabeza –un individuo, a su vez– habría de hacerse valer sobre los otros individuos por la fuerza o, a lo sumo, por un derecho abstracto), y cuya posición lógica vendría definida por la relación *mecánica* del Todo y las partes (cf. *Wissenschaft der Logik. Gesammelte Werke* 11: 354-358), mientras que su lugar fenomenológico sería el del final de la *Eticidad*, e. d.: el *Estado de derecho*

(propio de Roma), donde: «Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu muerto, es una igualdad en la que *todos* valen como *cada* uno, como personas» (*Phänomenologie des Geistes*, G.W. 9: 260). Es evidente que una «democracia» así entendida constituiría una clara regresión y debería ser denominada más bien como *oclocracia*.

Por otra parte, no menos sabido es que la soberanía del Príncipe resulta en la práctica, según Hegel, mucho más modesta de lo que teóricamente se le atribuye. En efecto, *ad extra* consistiría su poder en la prerrogativa para declarar la guerra o la paz, y *ad intra* en la conjugación de la *Conciencia de sí*, siendo como es el Monarca el *Yo* por excelencia –subjetivamente considerado–, y del derecho constitucional, por un lado, y en la *auctoritas* para el efectivo cumplimiento de la ley por otro, desde un punto de vista objetivo (cf. *Grundlinien* § 285; W. 7, 455). Teniendo en cuenta, empero, que las leyes son redactadas por el *tiers état*, no es extraño que la función del monarca acabe por verse reducida a la de la aplicación de su *voluntad* –suprema, ciertamente, pero con todo individual, «natural»– sobre el *corpus* legal; como si dijéramos, sobre la «inteligencia» de la nación. Como reconoce Hegel en uno de sus cursos (por supuesto, sin dejarlo redactado personalmente por escrito): «En una organización bien formada se trata sólo de la punta de una decisión formal; para que alguien sea monarca no hace falta sino un hombre que diga 'Sí' y ponga el punto sobre la i» (§ 280, Z.: 7, 451). Por cierto, esta definición del Monarca como *Jasager* («el que dice sí») me ocupará ulteriormente, al hablar del *Sí de la reconciliación*. Pero de ello se hablará más adelante.

Cabe añadir aún que la conjugación de la libertad subjetiva, de la opinión general y de los intereses privados con las universales exigencias de las autoridades estatales, según se expone en la Observación del § 544 de la *Enciclopedia* (W. 10, 341) como lo apropiado a una Monarquía constitucional según Hegel, sigue constituyendo hoy, a mi ver, el hilo conductor para la laboriosa y siempre amenazada instauración de una verdadera democracia.

Por lo demás, no necesitamos alejarnos demasiado del entorno filosófico del propio Hegel para encontrar una descripción de la democracia bien adecuada a los esfuerzos de nuestro tiempo por encontrar una fórmula relativamente válida para la armonización y *ad limitem* la identificación de la exigencia de dignidad y racionalidad para con el *citoyen* (el protagonista libre y autoconsciente del *Estado de derecho*, bajo el imperio de la ley) y los intereses, convicciones y deseos del *bourgeois*, protagonista de la sociedad civil, si supuestamente administrada desde y por sí misma, tildada por Hegel de *Estado de necesidad* (*Notstaats*: cf. *Grundlinien* § 157; W. 7, 340): actualmente, más bien el espacio de juego global de la estructura económica del capitalismo. En cualquier caso,

para encontrar un mínimo consenso común sobre lo que pueda significar para nosotros, hoy, la «democracia», basta con parar mientes en la *Constitución republicana* de Kant, con sus tres principios: a) «Libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres)», b) «Dependencia de todos respecto de una única y común legislación (en cuanto súbditos)», y c) «Igualdad de los mismos (en cuanto ciudadanos del Estado)» (*Zum ewigen Frieden [La paz perpetua]*; Ak. VIII, 349s.). De aquí, desde luego, parte Hegel, una vez dejado atrás el aristocrático «coqueteo» relativo a una aplicación jerárquica y en cada caso distinta de justicia según los distintos *estamentos*, como defendiera aún en el *System der Sittlichkeit* de 1803.

Sólo que la propuesta kantiana es, efectivamente, sólo un punto de partida, ya que lo difícil es precisamente la conjugación y armonización de los tres principios entre sí. Al respecto, bien podría decirse que lo que hace más bien Kant es presentar de forma clara y articulada el problema inherente a la constitución interna del Estado moderno, en lugar de resolverlo. Pues cada uno de los principios parece ser incompatible con los demás, e incluso tiende, si no a destruirlos, sí al menos a reconducirlos a su dominio. En efecto, desde la perspectiva hegeliana, el principio de la libertad correspondería a ese «principio más alto de la edad moderna, que los Clásicos[...] que Platón no conocía», celebrado en la *Filosofía del espíritu* de 1805/06 (*Jenaer Systementwürfe III. G.W.* 8: 263). Frente a la nebulosa «edad heroica», en la que a la belleza externa —entendida como unidad inmediata de lo singular y lo universal— le correspondía internamente el *páthos* sentido por el héroe en su pecho (cf. *Vorlesungen über die Ästhetik*. 1. Th., Kap. 3, B.II, 1.a.: *Die individuelle Selbständigkeit: Heroenzeit* [«La autonomía individual: Edad heroica»], ed. Fr. Bassenge, Berlín, 1985; I, 180-192; ver también el punto «c.» *ad initium*: I, 194), en la Modernidad se habría constituido en cambio el *Selbst* del individuo justamente como «el saber absoluto de sí de la singularidad, de ese ser absoluto dentro de sí [de ese estar absolutamente dentro de sí]». Ahora bien, justamente este predominio de la libertad interior de la subjetividad habría conducido a la pérdida de la «efectiva libertad externa de los individuos en su existencia inmediata» (*ibid.*), con lo que el mundo moderno se encontraría hendido, desgarrado por una escisión ya denunciada por Hegel en el *Differenzschrift* de 1801 y que Kant, *sans le savoir*, habría presentado en su conocida imagen del hombre como «ciudadano de dos mundos» (cf. la «Conclusión» de la *Crítica de la razón práctica*).

Por otra parte, ya en el último curso jenenense sobre *Filosofía del espíritu* emplea Hegel valoraciones acerca de la primacía de la ley sobre el individuo, de lo universal sobre lo singular, tan drásticas y potentes que su sentido parece

ir destinado a agudizar, a llevar al extremo y a su exasperación esa contradicción. Dice en efecto: «La ley es su propio poder absoluto sobre su vida (*scilicet*: sobre la vida del individuo); pues ella es su esencia, en cuanto pura voluntad general» (*G.W.* 8: 249), entendiéndose la última expresión como una clara alusión a la *volonté générale* de Rousseau. Por cierto, en 1806 identifica todavía Hegel: «Ese poder sobre toda existencia, propiedad y vida» con el «ser comunitario [*Gemeinwesen*: la *res* o *cosa pública*], el pueblo vivo» (*G.W.* 8: 249s). De modo que, contra los ulteriores *Grundlinien* berlineses —y ello, aun contando con las matizaciones ya señaladas—, la concepción jenense de la constitución estatal interna estaría aún más cerca de los ideales democráticos actuales. Pues, aunque Hegel reconoce que el «poder general» (*allgemeine Gewalt*) que es el pueblo, por el hecho de efectuarse como un «obrar general, es *solamente uno*»: una sola voluntad, encarnada a su modo, y con las limitaciones de cada caso, en el «Señor, en el Poder público y en el Gobierno» (*G.W.* 8: 256), no deja sin embargo de insistir en que el «pueblo, el conjunto de los individuos en general, el Todo existente [...] ejerce una fuerza irresistible frente a los singulares» (*ibid.*). Por cierto, los temas tratados en estos pasajes —y aun la terminología empleada— no dejan duda alguna respecto a su estrechísima conexión con el final del capítulo VI de la contemporánea *Fenomenología del Espíritu*, dedicado a la llamada *Dialéctica de la conciencia moral*. En el curso jenense se habla en efecto de «reconciliación en el sacrificio» (*Versöhnung in der Aufopferung*) y de *perdón del mal*, entendido tal perdón «como un hecho [consistente en] deshacer lo hecho, pues justamente ese hecho singular es una gota, es un hecho que ni siquiera roza a lo universal, que viene absorbido» (*G.W.* 8: 252).

Como se puede apreciar, pues, el problema kantiano de: 1) la libertad infinita del individuo, 2) de la sujeción de todos los súbditos a una ley común, universal, y no tanto al *imperium* del Monarca (en el mejor de los casos, una voluntad que imprime fuerza y vigor a la Ley), y 3) de la igualdad jurídica del ciudadano, retorna, ampliado y agudizado, en Hegel, en directa relación con lo que hoy llamaríamos una «constitución democrática», mas conectado sin embargo en 1806 con la culminación del proceso de reconocimiento del Espíritu en la conciencia como *conciencia moral* (*moralisches Bewusstseyn*), abocada por su parte a articularse y precisarse ulteriormente dentro de una problemática religiosa, y no —como cabría esperar, y en efecto se hará en 1820— como paso a la eticidad y, más precisamente, como propedéutica de la ciencia política. El propio Hegel era consciente, no tanto de la palmaria inversión en la *Enciclopedia* del orden fenomenológico entre *moralidad* y *eticidad*, cuanto de la oscilación entre Estado (a la cabeza, el «punto sobre la i» del Monarca que

dice «Si») y Religión (con el Dios como el «Si de la reconciliación»), entendida esta última como la meta de la *dialéctica de la conciencia moral*.

Intentaré dejar al menos entrever en este trabajo una posibilidad de mediación entre las posiciones de la *Fenomenología* y de la *Enciclopedia* a este respecto. Creo en efecto que sólo una «traducción político-cultural» del tema del perdón de los pecados, sin abandonar empero la carga emotiva prestada por la terminología religiosa, podría evitar en mi opinión la continua oscilación entre los extremos contrapuestos de las dos redacciones, a saber: de un lado –en 1806– la primacía de la Ley como fuerza irresistible sobre los individuos (lo cual podría invitar a extender a Hegel el cargo de «estatalismo»), y del otro el énfasis en la Soberanía del Príncipe, en 1820, con el peligro aún mayor de poder achacar así a Hegel una presunta inclinación al principio del *caudillaje* (*Führerschaft*). En cambio, la misma acción-pasión del perdón mutuo en cuanto mediación, siempre en continuo y flexible cambio, del lenguaje común y de la existencia particular de un pueblo, o dicho de otro modo: de una *Charta Magna* articulada conforme a ley, por un lado, y de una constitución realmente efectiva, por otro, podría servir de base para una democracia entendida como reconocimiento recíproco de los individuos dentro de un Estado de derecho, y de todos ellos respecto a la autoridad legítima rectora de éste, mientras, al mismo tiempo y más filosóficamente, la democracia así presentada podría ser vista como universalidad concreta de la ley común, resuelta y a la vez encarnada *suo modo* en cada Si-mismo (*Selbst*) libre y consciente.

Como era de esperar tras lo ya señalado, Hegel comienza la *Dialéctica de la conciencia moral* (*Gewissensdialektik*) en la *Fenomenología del Espíritu* sólo después de haber desmantelado las posiciones kantianas sobre el cumplimiento del deber por parte del «Sí-mismo razonador», hasta desembocar en la llamada «visión moral del mundo», la cual corresponde, a su vez, al intento por parte de los herederos de Kant (señaladamente, por parte de Fichte) de esclarecer y mejorar la situación política post-revolucionaria sin caer en una «libertad absoluta» cuya práctica –como se vio claramente en 1793, el período de la *Terreur*– implicaba el peligro de que, en nombre de la *liberté générale*, cualquier facción particular impusiera violentamente sus propias ideas sobre el conjunto social (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955³, p. 146).

A este respecto, el problema que Hegel hereda ahora del kantismo es claramente éste: cómo hacer que el pueblo constituya una sólida y duradera comunidad (*Gemeinschaft*) y, *ad limitem*, una verdadera comuna (*Gemeinde*) teñida de emotividad quasi-religiosa, sin que de un lado: 1) pierdan los individuos su autonomía y autoconciencia, ni del otro sea necesario recurrir para su unión

a: 2) una instancia superior y externa a la propia comuna, pues que ello conduciría en el plano político: 2.1) a la instauración de una tiranía, y en el plano religioso: 2.2) a la de una teocracia fanática. Atenderé primero, al respecto, al desarrollo «político», o sea: *objetivo* del tema en las *Vorlesungen* de 1806, para desembocar al fin en la *Fenomenología*, la cual expone el lado subjetivo del problema, a saber: desde el punto de vista del acabamiento de la conciencia en cuanto acabamiento de su propio espíritu consciente, o más exactamente de la conciencia moral.

1) Por lo que hace a la posible pérdida de libertad por parte de los ciudadanos de un Estado, cabría distinguir con Hegel entre la presuposición de racionalidad y perspicacia de un Pueblo, considerado en cuanto mera «suma total» (*Allheit*) de individuos (como en Rousseau y Sièyes), y la Ley universal propia de un Pueblo y emanada de él en cuanto Organismo articulado y culturalmente configurado, cuya consistencia depende de un buen funcionamiento recíproco entre estamentos y autoridades estatales: una Ley, pues, en la que los individuos se conocen a sí mismos a la vez que se reconocen unos a otros bajo la condición, claro está, de la «enajenación» del albedrío externo —propio del individuo inculto— a favor de las instituciones de la vida ética, y de la «formación» de estos mismos singulares a cargo de dichas instituciones, de manera que, al cabo, sean los propios individuos los que «se conviertan en universales» (*G.W.* 8: 256).

Adviértase, por lo demás, que de este modo no rechaza Hegel la concepción kantiana sobre el «respeto a la ley moral», sino que más bien complementa y dota de sentido a ésta en cuanto Ley ética (*sittliches Gesetz*), en la cual, al igual que sucedía con aquel sentimiento moral en Kant, el individuo se ve instado a someter sus inclinaciones «patológicas», singulares, a la universalidad de la legislación, mas no —como en Kant— en virtud de una abstracción formal, sino por mor de la propia formación del individuo, a fin de llegar a saber su propia esencia por sí mismo, o sea: «como aquello *en que él mismo se ha convertido*» (*G.W.* 8: 264). De nuevo se ofrece aquí una importante precisión —amén de un enriquecimiento fáctico y político— de la correcta pero vaga concepción de Kant sobre el hombre como legislador de su propio orden ético. Pues sólo de esta forma —dice Hegel—, apuntando al problema de la fundación de una verdadera *res publica*, «la cosa pública (*das Gemeinwesen*) [...] se mantiene bien delimitada dentro de sí, y así se conserva» (*G.W.* 8: 264s.).

De este modo, Hegel critica y corrige a la vez tanto a Rousseau (al oponerse a la idea de un contrato social originario, suscrito por individuos existentes antes de toda ordenación social o jurídica) como a Kant (al no aceptar la idea de una humillación de la llamada «patología» individual frente a una ley abstracta).

2.1) Ahora bien, esta doble asunción (*Aufhebung*) va acompañada por la necesidad de aceptar con Maquiavelo, para la instauración *primera* del Estado como «este individuo realmente efectivo», la tiranía del gran hombre (como Teseo en Atenas o Robespierre en París), la cual es vista por Hegel como «necesaria y justa», dado que la construcción y el mantenimiento de un Estado es algo situado más allá de todo concepto «de bueno y malo, de ignominioso y vil, de perfidia e impostura». El tirano —dice Hegel— «está por encima de todo esto, pues en él está el mal reconciliado consigo mismo» (*G.W.* 8: 258). Esta primera, violenta aparición de la temática de la reconciliación, o sea: de la «redención» del mal, viene sin embargo inmediatamente matizada como algo válido tan sólo para la instauración primera del Estado, no para su acabamiento (*Vollendung*) como «sustancia ética». Pues, como dice Hegel en otro contexto, recordando el temor al Señor en el reconocimiento primero, el del amo por parte del esclavo (cf. *Phänomenologie. G.W.* 9: 114, que remite al *Salmo* 111.10): «El temor del señor es sin duda el comienzo, pero también sólo el comienzo de la sabiduría» (*Enz.* § 112, Z.; *W.* 8, 233). Pues será precisamente la «educación para la obediencia» (*Bildung zur Gehorsam*) lo que acabe por hacer superfluo al tirano: «Porque la necesidad lo ha abandonado, siendo por ello derrocado con violencia». De este modo, en lugar del gran hombre, cuya divinidad (*Göttlichkeit*) es tan sólo la propia «del animal, la necesidad ciega» (*Jenaer Systementwürfe III. G.W.* 8: 260), entra ahora «el dominio de la ley» (*G.W.* 8: 259).

Sin duda podríamos aplicar ulteriormente esta concepción a la caída de Napoleón: un derrocamiento que habría sido sin embargo necesario para la constitución de los estados nacionales modernos (bajo la hipócrita facha de una «Restauración» del *Ancien Régime*); igualmente sería esclarecedora la posición hegeliana para ayudarnos a soportar —ya ni siquiera a entender o a justificar— la «terrible violencia» (el propio Hegel habla de *fürchterliche Gewalt* para referirse a las guerras revolucionarias —la primera «guerra civil» europea—) desencadenada sobre la desventurada Europa en su desmesuradamente expandida y prolongada «guerra civil» de 1914 a 1945: un acontecimiento espantoso, igualmente necesario sin embargo para la ulterior erección de un posible espacio supranacional democrático (ya no imperial, como en el caso de Napoleón) a partir de 1950.

2.2) De manera igualmente categórica se enfrenta Hegel a la concepción *teocrática*, según la cual una comunidad sólo podría mantenerse bajo una instancia *divina* superior (tal sería, por ejemplo, el *subordinacionismo* agustiniano del Estado bajo la Iglesia). De esa especie es, dice: «el fanatismo de la Iglesia», consistente en «querer llevar el reino de los cielos, como tal, sobre la tierra, es decir: frente a la efectiva realidad del Estado», cuando precisamente,

afirma Hegel con dura expresión: «*la realidad efectiva del reino de los cielos es el Estado; reconciliación en el pensar*», Pues él, el Estado, «es el Espíritu de la realidad efectiva» (*G.W.* 8: 284). Y sólo en él «lo singular vale como singular; todo lo externo es en sí inseguro e inestable; en él [sc. en el Estado] tiene [el individuo] la perfecta garantía de su existencia» (*G.W.* 8: 285).

Ahora, según creo, estamos en situación de examinar *la misma* problemática, pero desde el respecto fenomenológico de la conciencia que, partiendo de la certeza sensible, ha acabado por perfeccionarse a sí misma como recuerdo (*Er-innerung*) absoluto del espíritu cierto de sí mismo, cerrando así en general todo el recorrido de la conciencia (del capítulo I al VI de la *Fenomenología*), y en particular el arco que va del primer reconocimiento, sospechosamente parcial, basado en el temor al Señor absoluto, a la muerte, al último reconocimiento, llevado cabalmente a buen término de una manera recíproca sobre la base de la reconciliación de los individuos (desde la perspectiva lógica, la *singularidad*) entre sí, por medio y a través de su propia esencia comunitaria (la *universalidad*). No es extraño, pues, que sea en esta primera singladura donde aparezca el espíritu absoluto, aunque todavía lo haga, claro está, desde el punto de vista de la conciencia y no de la esencia absoluta, o sea: de la autoconciencia común (cf. *Phä. G.W.* 9: 361).

Con ello se cumple desde el lado subjetivo, humano, tanto el programa general del entero sistema, tal como aparece en el prólogo de la *Fenomenología* («aprehender y expresar [...] la sustancia [...] como sujeto»; *G.W.* 9: 18), como el propósito peculiar de esta obra de 1806, expresado al final de la «Introducción», a saber el punto: «En donde la aparición [*die Erscheinung*: la manifestación fenoménica] se hace igual a la esencia» (*G.W.* 9: 62). O dicho en los términos de la *Gewissensdialektik*: la conversión del Sí mismo singular en Sí mismo universal, sin perder por ello —tal era el problema de Rousseau— idiosincrasia y autonomía; pues, como ya se ha mencionado, ése es justamente el principio más alto de la edad moderna, que Hegel pretende preservar intacto y de manera incondicionada: el principio que exige el establecimiento y conservación de una comunidad racional de individuos libres y autoconscientes, a fin de aproximarse así lo más posible a eso que Kant llamaba *res publica noumenon*, pero políticamente «traducida» aquí, sobre la tierra: tal es el principio que asienta, en suma, las bases de toda democracia verdadera.

De acuerdo con el curso de la *Fenomenología*, y según las figuras del Sí mismo en la Edad Moderna —primero como «persona» (en el estadio jurídico iniciado en Roma) y más tarde como «libertad absoluta» (alcanzada en la Revolución Francesa)—, la conciencia ha desembocado finalmente, en cuanto conciencia moral (*Gewissen*), en aquel estado del espíritu sabedor de sí con

el que el «Programa» (nunca cumplido) de una futura filosofía especulativa habría debido lograr su cierre o *Abgeschlossenheit* al final del curso jenense de 1805/06: «Saber sapiente, espíritu, saber del espíritu por sí mismo» (*wissen-des Wissen, Geist, Wissen des Geistes von sich*; *G.W.* 8: 286).

Pero volvamos al inicio (como tal, apresurado y fallido) de la dialéctica de la conciencia moral. Más allá de la contraposición kantiana entre el sujeto libre y la majestad del deber, la conciencia en cuanto conciencia moral (*Gewissen*) se presenta ahora como identificación del deber racional—en cuanto forma— y de un individuo inmediato realmente presente—en cuanto contenido—, como ya viene por lo demás señalado en Fichte. El «bello vínculo» buscado desesperadamente por Fausto se convierte aquí, pues, en un vínculo puesto arbitrariamente por un Sí-mismo que se siente *negativamente* libre (libre con respecto al mundo «exterior»), o más precisamente: como la conexión, y más, como la compenetración recíproca del *solo* deber formal en general y un deber *cualquiera*, determinado por un contenido acuñado inmediateamente como siendo *exclusivamente* este deber concreto.

Mientras que este contenido del obrar moral corresponde a la singularidad cambiante de un Sí-mismo cualquiera, la vinculación—el carácter obligatorio, moral de la acción— se hace valer aquí en virtud de la forma *universal* de ese mismo obrar, la cual no deja de ser por ello, una vez más, el mismo «Yo» que sabe de sí como constituyendo el *En-sí* de toda realidad (como si dijéramos, con Kant: la cosa en sí). Es la forma pura de la propia *convicción* del Yo agente respecto a su buena voluntad (cf. *G.W.* 9: 343), la forma, pues, de esa síntesis subjetiva que Kant señalaba como un «tener por verdadero» (*Fürwahrhalten*): aquello que debiera ser considerado como válido por cualquiera, con tal de que esté en sus cabales, constituyendo además la *convicción* (*Überzeugung*) el término medio entre el asentimiento objetivo propio de la *certeza* (*Gewissheit*) y la *persuasión* subjetiva (*Überredung*), dependiente de la índole particular del sujeto (cf. *Kritik der reinen Vernunft*. A 820 / B 848).

De hecho, la conciencia moral ha de experimentar dolorosamente a cada golpe de acción esa oscilación entre certeza y persuasión, sólo superable, en el mejor de los casos, por la *convicción*, es decir: por la *reflexión del agente en el lenguaje*, gracias a la cual el «Yo» se *recuerda* (se interioriza) en sí-mismo como siendo tal individuo singular (el responsable de la acción), a la vez que se *acuerda* con el Sí-mismo general (garante de la validez universal de la acción) entendido como el En-sí o la esencia constitutiva del hecho (*mutatis mutandis*, Freud denominará respectivamente «Yo» y «Super-Yo» a ambas instancias, constituyendo el «Ello» o *Id* el lenguaje de fondo: un tema, como se ve, de raíces hegelianas, que sondeará después Lacan, seguramente sin conocimiento de esas raíces).

Al ser la contradicción más íntima del espíritu consigo mismo, la dialéctica —o sea la experiencia de sí— de la conciencia moral viene representada en primer lugar como la imposibilidad, por parte del Sí-mismo, de cumplir conscientemente con su propio deber a partir de la pura obediencia a la ley moral. Y es que, cuando hago algo, mi obrar queda subordinado a la condición irremediable de una realidad dada, aun cuando ésta haya sido puesta en la existencia por mí; y esto quiere decir que mi acción no es cosa que yo pueda tener por exclusivamente mía, o sea que mi acción no es en el fondo y por entero mi acción. En efecto, toda acción verdadera es la traducción de un singular (de mi deber, concretado en un contenido cualquiera) en el medio objetivo de la universalidad a través del «enorme salto de lo interior a lo exterior, de la imaginación de la razón a la realidad» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 270, A.: *W.* 7, 419).

Ahora bien, esa transposición, que ya no puede consistir en un mero cambio de sitio, puesto que yo he cristalizado, por así decir, en mi obrar mi propio «Yo», implica, primero, dejar de cumplir alguno de los que yo estimo son mis deberes, la imposibilidad de cumplimentar ni el menor de ellos sin dañar a los otros, a menos que, para no faltar a ninguno, el Sí-mismo se niegue absolutamente a actuar, regalándose en la vacuidad no comprometida de su propio deber formal (vgl. *Phä. G.W.* 9: 342). Pero, en segundo lugar, esa acción, que según la propia conciencia moral estaba determinada *de por sí*, se convierte inmediatamente en un «*ser-para-otro*», es decir, en una sustancia que, al ser en-sí, se diferencia del «Yo», se objetiva y queda así sujeta al enjuiciamiento y opinión de los demás individuos. Así que, contra lo que ella esperaba, dado que había dejado atrás la cosmovisión moral, la conciencia moral sigue sin «digerir» el puro deber kantiano, esto es: el en-sí.

Por un lado, el deber concreto vale ahora más que la disposición general a «cambiar y comportarse bien». Pero, por otro lado, la calificación de mi deber cumplido como universal no depende entonces ya de mi obrar, sino del reconocimiento de éste como mío por parte de los otros «Yoes», que se esfuerzan por su parte en cumplimentar su propio y puro deber, cayendo pues por su lado, de nuevo, en una universalidad formal, vacía. Obsérvese cómo de este modo, dentro de la dialéctica de la conciencia moral (*Gewissensdialektik*), se repite el desequilibrio de las conciencias enfrentadas ante el torrente de la vida, de un lado, y el Señor absoluto, del otro. Así las cosas, sólo aquello en lo que coinciden todas las autoconciencias, lo reconocido por todas ellas, es lo universal. Sólo que ya sabemos, por la experiencia de la conciencia moral aislada, adónde conduce eso: a tener que admitir para mi obrar una esencialidad (*Wesenheit*) absolutamente inconsistente, un *ser-para-otro*.

Por consiguiente, cuando una de ellas obra, aseverando que se trata de su deber, ese saber de su propia acción le es para ella suficiente y pleno, a pesar de que, objetivamente considerado, se trata de una acción *cualquiera*, válida sólo por la entera *determinación* que el individuo ha puesto en ella, seguro como está de su propia escrupulosidad moral (*Gewissenhaftigkeit*), consistente justamente en ser la «negatividad absoluta de todo lo determinado» (*Phä. G.W.* 9: 347) y en obrar consecuentemente sólo a partir de la pura autodeterminación, la cual no puede, empero, impedir de ningún modo su inserción en una conciencia natural y particular. El resultado de toda acción, por tanto, es que ésta viene considerada por la conciencia *agente* como el resultado del cumplimiento de su deber, mientras que las demás conciencias, *enjuiciadoras*, tienen que reconocer necesariamente esa para ellos monstruosa identificación de lo singular y lo universal como «violencia e injusticia» (*ibid.*). En efecto, una acción determinada (en cada caso ésta, y no otra) no puede coincidir jamás con el elemento de la autoconciencia de todos, ya que la determinación que el Sí-mismo tiene en su propia certeza de sí y que siente en su interior se transforma y cambia en la existencia común, al realizar esa acción determinada, que los demás verán con razón—sin duda, con su particular y limitada razón—como realización arbitraria de mi placer o de mi deseo.

Si, en efecto, se desecha mi propia convicción del deber (que, por definición, ninguno de los demás individuos puede compartir conmigo), lo único que resta es justamente eso: la acción egoísta de un individuo singular en detrimento de los demás, los cuales, mediante su constante 'juicio y explicación'» (*G.W.* 9: 350) tienden a anular por mala esa acción. Cada uno asevera, sin obrar, que el Sí-mismo que se sabe a sí mismo (todos ellos, pues, tomados uno a uno) realiza *suo modo* la universalidad. Pero todos ellos están de acuerdo en que lo realizado mismo por cada uno de ellos no ha de ser reconocido como verdadero, sino como oportunista y egoísta. Como dice Hegel irónicamente, describiendo una perfecta y estéril redundancia: «Esta aseveración asevera, pues, que la [conciencia] está convencida de que su convicción es la esencia» (*G.W.* 9: 352).

Y así, en este lenguaje común formado de convicciones aseverativas, cada autoconciencia enuncia según su leal saber y querer que su decisión ha sido tomada conforme a la universalidad, y que su Sí-mismo, por tanto, ha de ser visto por todos como válido, y su acción como un obrar ejecutivo. Por doquier vienen expresadas así las propias escrupulosidades morales y, caso por caso, las buenas intenciones de las conciencias (cf. *G.W.* 9: 353).

Aquí nos encontramos con algo así como una repetición de la sincera autoconciencia del reino animal del espíritu, en el que todos dicen cumplir por

su parte con el Todo, siempre que se pare mientes exclusivamente en sus declaraciones y protestas de amistad y no en sus realizaciones particulares. Sólo que la conciencia emisora de tales declaraciones no se dedica ya sino a «dar explicaciones» (por eso la llama Hegel «conciencia aclaradora», *erläuterndes Bewusstsein*). Tal es la figura más pobre del Espíritu, pues en ella toda sustancialidad se disuelve y, por ende, toda conciencia. Es el momento de la mortificación, de la *kénosis* del espíritu en la vaciedad de un lenguaje cruzado de secas aseveraciones. Y ya se sabe que «una seca aseveración vale empero tanto como cualquier otra aseveración» (*G.W.* 9: 55). Esto es, nada. Como señala Hegel, entonces la absoluta certeza se torna en «no-verdad absoluta» (*G.W.* 9: 354) y surge la amenaza de ruptura: al efecto, es como si se nos apareciera el fantasma de Kaspar Hauser con su famoso adagio: «Cada uno para sí y Dios contra todos» (*Jeder für sich und Gott gegen alle*). El resultado: cada conciencia moral se opone a la otra y, a la vez, al lenguaje común. Ahora, la legitimidad de cada una es vista por la otra como «hipocresía y egoísmo» (*Heuchelei und Selbstsucht*).

Sólo que, de hecho, ambas conciencias *han obrado* según su ley interior y su conciencia moral, que son los factores que hacen de su obra justamente algo propio, imputable, y por ende no universal, no necesariamente reconocido por todos como válido (y menos, sagrado). Con ello, quien confiesa haber obrado así, o sea de acuerdo a lo que él considera su deber, expresa ya con ello que su deber *no* es el «puro deber», y reconoce por tanto lo unilateral de su acción: si queremos, confiesa haber obrado *mal*. Pero, al elevar a lenguaje su acción particular, está en verdad exigiendo de la otra conciencia moral que ésta reconozca en su obrar esa misma «malignidad» (*Boshaftigkeit*) y, por ende, que deje de criticar, si es que quiere dejar de ser tachada de hipócrita. Pues de lo contrario, vista desde la perspectiva de la conciencia moral *agente*, es precisamente la *conciencia universal enjuiciadora* la que merece el cargo de «hipocresía» (*G.W.* 9: 356s.).

En efecto, la conciencia moral enjuiciadora está tomando como criterio de verdad su propia ley, «su Zeus» particular (como diría Antígona), desde cuya altura enuncia su veredicto condenatorio sobre la conciencia agente, como si el criterio o baremo de valoración fuese la sola Ley universal (algo así como la Ley moral kantiana), de modo que ese deber general por ella reivindicado no puede ser a su vez reconocido de ningún modo por las conciencias agentes, con lo que paradójica y tácitamente se está otorgando el derecho a la oponente conciencia moral a ser *para sí* igual de «egoísta», pero esta vez ya sin la menor mala conciencia.

Y es que, en verdad, el único pecado contra el Espíritu sería el de afirmar y defender la Ley haciendo abstracción de los intereses particulares del sujeto.

Sería como pretender exaltar el elevado Sí-mismo de lo universal bajo la condición de que para ello hubieran de hundirse los singulares: las conciencias morales de los «Yo» diversos entre sí. Y es que, como dice elocuentemente Hegel: «Yo, en cuanto este individuo, no quiero ni debo perecer en el cumplimiento del fin. Tal es mi interés» (*Enz.* §475, Z.; *W.* 10, 298). Con ello queda por así condenada la esterilidad del «alma bella», la cual, temerosa de obrar, se refugia en grandes palabras. Mas no es esa grandilocuencia, sino sólo la sencilla y sincera «palabra de la reconciliación» la que puede al mismo tiempo llegar a ser el «espíritu existente» (*G.W.* 9: 361).

De este modo, el peculiar «ser-para-sí» de las autoconciencias enfrentadas (un enfrentamiento, recuérdese, por el que había comenzando la historia, según el famoso pasaje del capítulo IV de la *Fenomenología* sobre la lucha a muerte y la dialéctica por el reconocimiento) acabará tornándose —sin abandonar su idiosincrasia— en un comunitario «ser-en-y-para-sí»: algo que, desde luego, sólo puede ser enunciado y sostenido desde la propia perspectiva de cada autoconciencia. Sólo entonces —volviendo a la conceptualización hegeliana— «la palabra de la reconciliación» (*das Wort der Versöhnung*) podrá convertirse a su vez en «espíritu existente» (*daseyende Geist*; *G.W.* 9: 361).

Pero ¿quién estará hoy facultado, a quién le sería lícito pronunciar la palabra global del perdón? ¿Quién enunciará «el SÍ de la reconciliación» (*das JA der Versöhnung*)? ¿Quién podría ser, en suma, el representante de esta plena compenetración recíproca de los ciudadanos en una «comunidad» (*Gemeinde*) que parece trascender lo meramente político para teñirse de emotividad religiosa? ¿De dónde podría provenir esa voz, a la vez plural y unitaria, sólo que ahora —en nuestros tiempos, ya no en los de Hegel— rebajada de las ínfulas de «pureza» de las distintas «conciencias morales que se saben a sí mismas como el saber puro» (*selbst als das reine Wissen wissende Gewissen*), a fin de no ser confundida con el «Dios que aparece en medio de ellas» (*G.W.* 9: 262)?

Sólo una débil esperanza parece brillar aún, en el seno de tanta «charla» (*Rederei*) y tanta «pedantería» (*Besserwissen*). En efecto, Hegel afirmó una vez, aleccionado por el fracaso de la Revolución Francesa y para evitar justamente que «cada fracción del pueblo pueda arrogarse ser el pueblo en su conjunto», que el saber de aquello «que constituye el Estado es asunto de un conocimiento cultivado, no del pueblo» (*Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*; ed. cit., p. 146). ¿Podemos decir, nosotros, aquí y ahora, que lo que constituye de veras la comunidad es cosa de sabios o de intelectuales y no de los pueblos que la forman? Desde la perspectiva europea, ¿cabría llegar a pensar que alguna vez podrían ser, si mancomunados, los profesores e intelectuales integrados en puestos de responsabilidad de la *Unión Europea* (esto

es, un *Funcionariado* que va siendo ya progresivamente paneuropeo) los que deberían servir de fecundo término medio entre la burocracia política y los pueblos que ellos, los intelectuales, no dejarían de representar democráticamente, a pesar de todo, *en el plano europeo*?

Pues, en efecto, tras establecer todas las precisas medidas correctoras (si se quiere, contra Kant) *von unten hinauf*, «de abajo arriba», ¿no habrá que acabar confiando en que esa *reconciliación* venga propugnada por capas ilustradas *supranacionales*, las que debieran estar surgiendo ya de nuestras universidades? Por seguir con la analogía hegeliana, si el Estado «racional» podía encarnarse en un Estado nacional concreto ello se debía a que, a pesar de todas las justas advertencias adornianas contra el «Estado *administrado*», sólo de quienes no son directamente correa de transmisión de los intereses egoístas de la sociedad burguesa cabe esperar *ajustes* relativamente imparciales en beneficio del «ser común». O eso, o la Revolución. *Aut Keynes aut Marx*.

¿Podrá encontrarse aquí, acaso, el sustituto del Monarca hegeliano, pero corregido y aumentado, ya que en este caso la inteligencia *legislativa* y la voluntad *ejecutiva* podrían marchar de consuno, pronunciando un comunitario «Sí de la reconciliación»? En ese caso, tendríamos un atisbo de solución satisfactoria al gran problema de la construcción de la Europa futura, prestos a evitar en todo caso una siempre posible recaída en la petrificación de una nueva *Nomenklatur*. Remedando a Papa Doolittle, del *Pygmalion* de Bernard Shaw: «With a little bit of luck», con un poco de suerte podría decidirse entonces *por vez primera*, realmente, la suerte de Europa: *sors Europae*. Sólo que, como dijera Virgilio una vez: *mens nescia sortis futurae*.

LA RELIGIÓN NATURAL

Paolo D'Angelo

Traducción de Julio Pérez-Ugena

No hay duda de que las páginas que Hegel dedica a la *natürliche Religion* no están entre los lugares de la *Phänomenologie des Geistes* más frecuentados por la crítica. Obviamente los comentarios sistemáticos o los trabajos consagrados a un examen de conjunto de la obra no pueden eximirse de estudiar también este apartado, pero debemos reconocer que incluso en esos comentarios no recibe especial atención, al menos si se compara con el espacio dedicado a otras partes de la obra más célebres. En la *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* de Hyppolite toda la religión natural quedaba despa- chada en menos de cuatro páginas¹, en la *Logik der Phänomenologie des Geistes* de Heinrichs en poco más de diez, y en un número semejante en *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* del padre La-

N. d. T. Con el fin de ofrecer una versión lo más cercana posible a la que propone Paolo D'Angelo de los textos hegelianos he consultado, junto con el original de la *Phänomenologie des Geistes*, sus dos traducciones españolas (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, 1966; Ídem, *Fenomenología del Espíritu*, trad. M. Jiménez Redondo, Valencia, Pre-textos, 2006); la traducción italiana de E. de Negri, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Florencia, La Nuova Italia, 1933; la inglesa de J. G. Baillie, G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Londres y Nueva York, Macmillan, 1931; y la francesa de G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1993, cuyas versiones citaré en algunos casos.

1 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie des Geistes de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, cap. VI, par. 3.

barrière². Y aparte de los comentarios y de los estudios de conjunto, las obras sobre la filosofía de la religión o sobre la estética dedican como máximo alguna página a esta parte del capítulo sobre la religión³, mientras que son muy raros los estudios autónomos cuyo objeto sea este apartado⁴.

Todo ello tiene sus razones, y obviamente no se trata de poner estas páginas a la altura de otras partes de la obra, mucho más famosas y discutidas. En este artículo nos proponemos sólo mostrar cómo el apartado sobre la religión natural tiene algunos motivos específicos de interés. Hay, en primer lugar, aspectos que atañen a una lectura *dentro de* la obra en su conjunto: todo el capítulo sobre la religión es rico en referencias a los apartados precedentes de la *Fenomenología*, en un juego de remisiones y homologías que es oportuno identificar para acceder a una comprensión global del texto⁵. Además, esta parte de la *Fenomenología* está densamente cargada de primicias de temas que Hegel desarrollará más tarde, en especial en las lecciones sobre la filosofía de la religión y en las dedicadas a la filosofía del arte. Como ha mostrado O. Pöggeler en su artículo «Die Entstehung von Hegel Aesthetik in Jena»⁶, la colocación de la religión natural *antes* de la religión artística (*Kunstreligion*) y de la religión revelada (*offenbare Religion*) transformó la diada usual de clásico / romántico en una tríada que contiene ya, al menos *in nuce*, la sucesión de simbólico / clásico / romántico que tendrá un papel tan importante en la estética madura de Hegel y que constituye, indudablemente, uno de los aspectos más originales de su estética. Por último, conectado a este precedente, hay un elemento con un interés nada marginal: el hecho de que estas páginas sean, si excluimos algún fragmento juvenil y alguna alusión en los anteriores años de Jena, las primeras en las que Hegel afronta sistemáticamente las civilizaciones orientales, que —como es bien conocido— le interesarán cada vez más y en cuyo conocimiento profundizará tanto en Heidelberg como en Berlín. Inten-

2 J. Heinrichs, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, 1974, pp. 430-442.

3 Véase F. Guibal, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1975, pp. 67-75; Jeong-Im Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst. Die Bedeutung der 'symbolischen Kunstform' in Hegels Aesthetik*, Munich, Fink, 2001, pp. 55-65.

4 Véase en especial J.-L. Vieillard-Baron, «La 'religion de la nature'. Étude de quelques pages de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel», en *Revue de métaphysique et de morale*, LXXVI (1971), pp. 323-343, que toma en consideración, en realidad, sólo los párrafos sobre la esencia luminosa, el *Lichtwesen*.

5 El volumen de C.A. Scheier, *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Friburgo/Munich, Alber, 1980, que es, de entre los comentarios, el que dedica un espacio más amplio a la *natürliche Religion* (véanse las pp. 527-542), reserva una atención particular a este aspecto.

6 O. Pöggeler, «Die Entstehung von Hegels Aesthetik in Jena», en *Hegel-Studien*, Beiheft 20 (*Hegel in Jena*), 1980, pp. 249-270.

taré seguir estos tres hilos conductores (aparte de, naturalmente, el de la relevancia de la religión natural para la concepción de la religión en el conjunto de la *Fenomenología*), pero lo haré dentro de una lectura todo lo *seguida* que pueda de los párrafos hegelianos. La prosa de la *Phänomenologie des Geistes* —y el capítulo sobre la religión natural no es desde luego una excepción— es tan densa, compleja, difícil y al mismo tiempo poética, que ninguna lectura puede pretender ser fiel al texto y contribuir a explicarlo sin seguirlo paso a paso.

No comenzaré mi análisis por las primeras páginas del capítulo sobre la Religión (párrafos 1-12), que se refieren, en efecto, a la religión *en general* y no específicamente a la natural, como por otra parte es obvio. Aludiré a esos párrafos iniciales más adelante, cuando la explicación de los dedicados a la religión natural lo imponga.

A decir verdad, incluso el primer párrafo que aparece bajo el título de *Die natürliche Religion* (el 13º, que ocupa más de dos páginas impresas y por tanto podemos considerar bastante extenso) tiene todavía un carácter general, pues tematiza el problema de la diversidad de cada una de las religiones. Para introducir este tema, Hegel retoma la caracterización de la religión que había ofrecido ya en los párrafos 6º y 7º, presentando el estadio de la religión como aquel en el que el Espíritu ha llegado, sí, a la *autoconciencia*, o sea, comprende que tiene ante sí un objeto que no es otro diferente de sí, un objeto espiritual, y sin embargo no es consciente todavía de haber puesto él mismo ese objeto, que advierte por tanto como algo exterior, no producido por él. En el párrafo 6º se decía que en la Religión el espíritu que se sabe a sí mismo es sólo *inmediatamente* autoconciencia, es decir: debe aún eliminar esa inmediatez, superar el estadio en que el Espíritu se advierte bajo forma representativa, para llegar al Saber absoluto. El médium de la Religión es la representación (*Vorstellung*), y en la representación el espíritu se advierte como un objeto, que ciertamente es pensado como *separado* de sí pero no es sentido como ajeno, como otro.

Al comienzo del párrafo 13º, Hegel recapitula esta situación expresándola bajo la forma de la no coincidencia entre el espíritu como *autoconciencia* (*Selbstbewusstsein*) y el espíritu como *conciencia* (*Bewusstsein*). No hay duda de que en la religión el Espíritu es autoconciencia, pero el lado por el que éste es autoconciencia y el lado por el que es conciencia no son todavía el mismo. Como *conciencia*, el espíritu es consciente de algo exterior a sí mismo («*die Seite seines Bewußtseins oder des sich auf sich als Gegenstand Beziehens*»)⁷. Desde luego, Hegel se apresura a precisar que la diferencia entre conciencia y autoconciencia

7 Trad. esp.: «lo es, además, contra el lado de su conciencia o del referirse a sí como objeto», en G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 401. (N. del T.)

«fällt aber zugleich innerhalb des letzteren», cae dentro de la autoconciencia: en efecto, obviamente, no estamos en la condición de la conciencia que encontramos al comienzo de la *Phänomenologie*, donde el objeto era completamente otro. Aquí el objeto es advertido como espiritual él mismo, es *das im Denken erhaltenen Dasein* y no ya *vom Gedanken freien Natur*.

Es importante notar que el lado por el que la religión es conciencia, oposición a un objeto incluso espiritualizado, es justamente lo que hace surgir la distinción entre las religiones. Lo que distingue las religiones es la determinación (*Bestimmtheit*)⁸ de la Figura (*Gestalt*) en la que cada religión aparece: «*Nach der Bestimmtheit dieser Gestalt, in welcher der Geist sich weiss, unterscheidet sich eine Religion von einen anderen*». Pero esto significa que, por otra parte, ninguna religión concluye sólo en esa determinación que la caracteriza. Podemos decir más bien que toda religión presenta una pluralidad de representaciones características. Su consecuencia es que, en rigor, todas las formas determinadas de cada una de las religiones que Hegel examinará en el capítulo pueden considerarse los lados de una sola religión, o mejor dicho: que en toda religión están presentes los diversos lados que serán analizados. Pero si toda religión tiene una pluralidad de representaciones que se pueden hallar también en otras, ¿cómo es posible establecer qué representación es central y cuál es en cambio marginal dentro de una determinada religión? La respuesta de Hegel llega casi al final del largo párrafo 13º, acompañada también de un ejemplo esclarecedor. El ejemplo es el de la encarnación de Dios, la *Menschwerdung Gottes*. Esta representación, este contenido mítico, se encuentra en muchas religiones. Dios se hace hombre, se hace carne no sólo en la religión cristiana sino también en la religión griega e incluso en muchas religiones orientales antiguas. Pero sólo en la religión cristiana la encarnación asume un sentido espiritual pleno: por una parte sólo en ella la encarnación llega a ser Principio de una religión determinada; por otra, sólo en el mundo moderno se alcanza una concepción que permite pensar en el significado auténticamente espiritual e íntegro de la encarnación. El criterio para entender cuál es la representación-guía de una religión determinada lo da la congruencia con el desarrollo de la civilización que la produce. En el lenguaje de Hegel: «*Die Wahrheit des Glaubens an eine Bestimmung des religiösen Geistes zeigt sich darin, dass der wirkliche Geist so beschaffen ist wie die Gestalt, in der er sich in der Religion anschaut*»⁹.

8 N. d. T. Sigo aquí la traducción de M. Jiménez Redondo, que utiliza un neologismo análogo al francés «*déterminité*» en la edición citada; W. Roces traduce este término por «*determinabilidad*», mientras que la versión italiana de E. de Negri propone «*determinatezza*».

9 N. d. T. «La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu real se halla constituido como la figura en la que se intuye en la religión» (*Fenomenología*

Esta indicación nos permite enlazar con una última consideración general previa al análisis de los párrafos sobre la religión natural. La encontramos expuesta en el párrafo 8º, en el que se nos dice que la Religión presupone todo el decurso de los anteriores momentos del camino fenomenológico: conciencia, autoconciencia, razón y espíritu (inmediato). Su totalidad constituye el espíritu tal y como se ha manifestado en la historia; pero cada uno de los momentos como tal no está en la historia, «*der Verlauf derselben ist [...] nicht in der Zeit vorzustellen*». La religión es la totalidad de estos momentos precedentes, la toma de conciencia de su desarrollo. Sólo con ella, pues, comienza una exposición cabalmente articulada en sentido histórico: «*Der Ganze Geist nur ist in der Zeit*»: es sólo el espíritu en su integridad el que es en el tiempo, el que tiene un devenir histórico. Sólo las figuras que son figuras de la totalidad pueden exponerse en una serie cronológica continua («*stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar*»), porque sólo la totalidad es verdaderamente real o efectiva, vive verdaderamente en la historia. Se trata de una premisa decisiva porque nos advierte no sólo de que las figuras que encontraremos en los varios capítulos de la religión tienen su correspondiente paralelo en la historia universal (cosa que ya sucede en muchos momentos del espíritu inmediato), sino de que toda la exposición de las religiones debe pensarse como un desarrollo histórico efectivo y continuo. Naturalmente queda abierto, y sobre ello deberemos volver más adelante, el problema de las ulteriores correspondencias entre las formas históricas de las religiones y los precedentes momentos de la Conciencia, Autoconciencia, Razón y sus articulaciones internas. Anticipamos sólo que si, por una parte, el devenir de la Religión está determinado por los momentos del recorrido fenomenológico (Conciencia, Autoconciencia, Razón), de modo que cada figura religiosa determinada retoma una de las figuras de tales momentos, por el otro las etapas, que dentro de cada momento del desarrollo fenomenológico aparecían de forma sucesiva, pueden surgir ahora también dispuestas en paralelo, y por lo tanto también unidas, por decirlo así, transversalmente o simétricamente. Deberemos, pues, confrontarnos sucesivamente con una doble homología o correspondencia, explicitando la cual se volverá más claro todo lo que acabamos de decir y, por tanto, el contenido de los párrafos 9º y 10º en los que Hegel anuncia la presencia de tales correspondencias y se detiene a considerar la lógica que las gobierna.

del Espíritu, FCE, p. 402): «La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu real está efectivamente articulado y organizado conforme a la forma [*Gestalt*] en que ese espíritu se ve a sí mismo en la religión y se mira a sí mismo en la religión» (*Ibidem*, Pre-textos, p. 793). Las traducciones italiana y francesa de «*wirkliche Geist*» rezan «*spirito effettuale*» (vol. II, p. 208) y «*esprit effectif*» (vol. II, p. 821); la inglesa reza «*actual spirit*».

1. LA ESENCIA LUMINOSA [DAS LICHTWESEN]

Creo que es superfluo precisar que la denominada *natürliche Religion* no tiene nada que ver con la *religion naturelle* de los Ilustrados, que es una religión de la razón¹⁰. Cuando Hegel habla de religión natural se refiere a una religión de la naturaleza en el sentido objetivo del genitivo, una *Naturreligion*: naturales son las religiones en las que el objeto del espíritu es un ente natural, como la luz, una planta o un animal, o bien una cosa producida por el hombre de modo todavía instintivo. En el mismo sentido, la religión artística será aquella en la cual el objeto del que el espíritu es conciencia sea una bella obra de arte, mientras que en la religión revelada lo será la autoconciencia espiritual misma, si bien en forma todavía representativa. El párrafo 12^o define la religión natural como religión *inmediata*, en la que el espíritu «*weiss sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt*»¹¹. Creo que puede ser esclarecedor remitir al párrafo 458 de la *Enzyklopädie* en su redacción de 1817, donde, dentro de la sección del Espíritu Absoluto dedicada a la Religión del Arte (recuerdo que en la *Enciclopedia* de 1817 el Espíritu Absoluto está articulado en los momentos de la Religión Artística, de la Religión Revelada y de la Filosofía) se alude al estadio precedente a la bella religión griega en los siguientes términos:

Ya que este saber es ante todo él mismo un inmediato, y en cuanto se mantiene en esta determinación de la inmediatez, también la figura determinada del Dios es por ello mismo ante todo la abstracta de un ser allí inmediato, de un elemental o bien concreto ser natural, o bien de lo contrapuesto, el puro pensar.

Las formas determinadas de la religión natural son analizadas por Hegel en tres apartados, titulados respectivamente *La esencia luminosa*, *La planta y el animal*, *El artesano o artífice* [*Das Lichtwesen; Die Pflanze und das Tier; Der Werkmeister*], y distinguidos por las letras «a», «b», «c»: en su conjunto, ocupan los párrafos del 14^o al 27^o. Pero la primera sección consta de cuatro párrafos, la segunda sólo de dos, mientras que la tercera es, ella sola, más amplia que la suma de las otras dos, y consta de ocho párrafos.

10 Cfr. Vieillard-Baron, *La «religion de la nature»*, op. cit., p. 328: «Employant les mêmes termes que le 'philosophes' du XVIII siècle, que l'*Aufklärung*, et leur donnant un contenu tout opposé, Hegel marque concrètement dans son style même le caractère absolu et définitif de sa rupture avec la pensée du siècle précédent».

11 N. d. T.: «se sabe como su objeto en figura natural o inmediata» (*Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 400).

El comienzo del apartado «a» nos pone frente a una situación en todos los sentidos inicial: el espíritu bebe de la autoconciencia (y toda religión, como sabemos, lo es), es sólo su concepto («*nur erst sein Begriff ist*»), dice Hegel, y es así respecto a la realidad que se da en cuanto conciencia (es conciencia de algo que es la naturalidad más abstracta, pero que al mismo tiempo se advierte siempre como algo sagrado, y por lo tanto espiritual). El que el espíritu sea sólo su concepto significa que no ha habido todavía ningún desarrollo, o sea que el espíritu autoconsciente todavía no se ha articulado, desplegado en las determinaciones concretas a las que dará vida. Es el enigma mismo del nacimiento del espíritu o, como escribe Hegel, «*das schöpferische Geheimnis seiner Geburt*»¹². Y sin embargo este secreto, este enigma, lleva en sí mismo su solución o revelación. En efecto, el espíritu es ya autoconciencia, es ya espíritu que se sabe, aunque sea en su forma más tosca, y por lo tanto debe darse como conciencia que aprehende algo dado objetivamente, naturalmente. Este estadio inicial Hegel lo asimila ante todo a un contraste entre luz y oscuridad, día y noche. El concepto de que el espíritu *solamente es* representa, en cuanto todavía no desplegado, una pura potencialidad: «la noche de su esencia» frente al «día de tal despliegue». Pero, en segundo lugar, Hegel compara este punto de partida con la situación del Yo que se aliena en el objeto. Lo hace en el último período del primer párrafo, período que está separado del resto del párrafo por un guión largo, casi como si indicara que se trata de una reflexión aparte, de una consideración que el filósofo hace para seguir el desarrollo fenomenológico. Hegel usa el término fichtiano «*reines Ich*», «puro Yo», y habla de una alienación o exteriorización (*Entäußerung*) del Yo en el objeto. El yo debe poner el objeto frente a sí, pero este objeto, a diferencia del no-yo fichtiano, es ya sabido oscuramente como producto espiritual, como «compenetración de todo pensamiento y de toda realidad» (*Durchdringung alles Denken und aller Wirklichkeit*)¹³. En tercer lugar, aunque falta una alusión explícita en este sentido dentro del texto, creo que es difícil no pensar en un paralelismo con la situación inicial de la Lógica, o sea con la dialéctica Puro Ser / Pura Nada: la luz pura, libre de toda determinación, es una luz que no permite ver nada y que por tanto está tan vacía como la tiniebla que se le opone.

El segundo párrafo es el central y decisivo en esta primera parte, porque en él Hegel comienza a dar esos puntos de referencia tanto respecto al recorri-

12 N. d. T.: «El secreto creador de su nacimiento» (*Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 403).

13 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 403. En lugar de «realidad», «efectividad» traduce *Wirklichkeit* de forma más cercana al término italiano «*effettualità*», que utiliza Paolo D'Angelo.

do fenomenológico como respecto a las correspondencias en la historia efectiva de las religiones. Las primeras líneas, poco menos de la primera mitad del párrafo, están dedicadas a las homologías con las etapas del recorrido seguido en la *Fenomenología*. Como ya hemos dicho, la premisa de Hegel nos había advertido (párrafos 9º y 10º) de que las homologías serían siempre más de una.

Ante todo —se nos había dicho— está la correspondencia general de los tres momentos de la Religión con los momentos del devenir fenomenológico. Desde este punto de vista la Religión Natural corresponde a la Conciencia, la Religión Artística a la Autoconciencia, la Religión Revelada a la Razón (y quizá al Espíritu: este punto no me parece claro): en efecto, la religión natural advierte lo sagrado como un ser exterior, en sí; en la religión artística lo divino es producido en forma humana, para sí; y en la religión revelada el en-sí y el para sí se unen en la plena autoconciencia espiritual.

Pero inmediatamente después, siempre en el párrafo 9º, Hegel precisaba que las correspondencias se extenderían también a los pasos internos de cada uno de los momentos del desarrollo fenomenológico:

Así, pues, si al espíritu que se sabe [es decir, a la Religión en general] pertenecen en general conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, a las figuras *determinadas* del espíritu que se sabe [es decir a la religión natural, artística y revelada] pertenecen las formas *determinadas*, que se desarrollan dentro de la conciencia, de la autoconciencia, de la razón y del espíritu, en cada una de ellas en particular [es decir, por ejemplo, para la Conciencia la *Sinnliche Gewissheit*, la *Wahrnehmung*, el *Verstand*, y así sucesivamente para los demás momentos]. La figura *determinada* de la religión [por ejemplo la Esencia Luminosa o el Artesano] destaca para su espíritu real, de entre las figuras de cada uno de sus momentos, aquella que le corresponde. La determinabilidad *una* de la religión [el ser, pues, autoconciencia] penetra por todos lados su existencia real y les imprime este sello común¹⁴.

14 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, pp. 398-399. Las frases entre corchetes son originales de Paolo D'Angelo. A continuación cito la traducción de M. Jiménez, y esta vez los corchetes corresponden a aclaraciones suyas al texto de Hegel: «Si pues, al espíritu, en ese su saber o en ese su saberse, le pertenecen [los momentos de] conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, resulta que a las figuras *determinadas* o a las determinadas figuras del espíritu que se sabe a sí mismo [del espíritu autoconsciente, de la religión] les corresponderán las *determinadas* formas que dentro de la conciencia, de la autoconciencia, de la razón y del espíritu se desarrollaron en particular en cada uno de esos momentos [como totalidades particulares de las que se ha hablado más arriba]. La *determinada* figura o forma de la religión selecciona para su espíritu real, de entre las formas de cada uno de sus momentos, precisamente aquella

Además, en el párrafo siguiente, el 10^o, Hegel complicó ulteriormente la estructura de las correspondencias, mostrando que aquellas figuras que antes pertenecían a momentos sucesivos del desarrollo fenomenológico ahora podían disponerse en *paralelo*, de modo que, si en el precedente recorrido aparecían dislocadas a lo largo de una línea progresiva, ahora estaban más bien unidas transversalmente; así, incluso aquellos momentos de la religión que, por las homologías vistas precedentemente, tienen una correspondencia con un estadio anterior del desarrollo fenomenológico (por ejemplo precisamente la Conciencia), pueden después, al mismo tiempo, tener correspondencias con un momento sucesivo (por ejemplo los momentos de la Autoconciencia):

Wenn also die bisherige eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in vielen Linien zerfallen, welche, in einen Bund zusammengefasst, sich zugleich symmetrisch vereinen, so dass die gleiche Unterschiede, in welche jede besondere innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen.

Por tanto, si hasta aquí estábamos ante una serie que designaba en su progreso, por medio de nódulos, los retrocesos en ella, pero de tal modo que, partiendo de estos nódulos, progresaba de nuevo en una longitud, ahora vemos que se rompe al mismo tiempo en estos nódulos, en los momentos universales, y se descompone en muchas líneas, que, reunidas en un haz, se unen al mismo tiempo simétricamente, de manera que coinciden las mismas diferencias, en que cada línea particular se configuraba dentro de ella¹⁵.

que se corresponde con esa determinada figura o forma de la religión. Y esa determinidad de la religión (determinidad que es, pues, una) agarra [prende] a través de todos los lados [de todos los aspectos] de la existencia real de la religión y les presta a todos ellos una impronta común» (*Ibidem*, Pre-textos, p. 786). «Espíritu efectivo» sería una traducción más cercana al sintagma «*spirito effettuale*» que utiliza Paolo D'Angelo.

- 15 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 399. A continuación citamos también la traducción de M. Jiménez, autor de las aclaraciones entre corchetes: «Si, pues, la serie una, que hemos considerado hasta ahora, en ese su desenvolverse, marcaba en ella o iba marcando en ella mediante nudos sus propios retrocesos o retornos, pero a partir de esos retrocesos esa serie volvía a proseguirse otra vez como una única longitud, ahora resulta que esa serie, por decirlo así, de ahora en adelante [es decir después del cap. VI, C] queda rota en esos nudos que los momentos universales representan, y se descompone o deshace en múltiples líneas que, recogidas en un lazo, se asocian todas a la vez de forma simétrica, de suerte que ahora se dan las manos unas a otras aquellas mismas diferencias que antes, cada una en particular, se desarrollaban o vimos desarrollarse [sólo] dentro de esos [distintos] momentos

Verifiquemos ahora estos tres planos de correspondencias a través de cuanto leemos en el párrafo 14^o. En primer lugar, subsiste una correspondencia general (o sea, que afecta a toda la religión natural) con la sección sobre la Conciencia. En segundo lugar, tenemos aquí una homología con el primer escalón de la conciencia, el de la certeza sensible: «En el inmediato primer desdoblamiento del espíritu absoluto que se sabe [la autoconciencia se escinde entre sí misma y su propio objeto, visto como una existencia natural], su figura tiene aquella determinación que corresponde a la *conciencia inmediata* o a la *certeza sensible*»¹⁶.

Como en la certeza sensible, en efecto, el objeto se advierte como totalmente ajeno, puro ser puesto ante nuestros sentidos; y como sucedía entonces, es en rigor *inefable*, no tiene ningún acceso al lenguaje. Sin embargo hay que considerar que de lo que aquí se trata es de una determinación de la autoconciencia: por tanto, si es verdad que en la Religión de la esencia luminosa «*der Geist schaut sich in der Form des Seins*», por otra parte no podrá tratarse del ser «*geistlos*», del ser «*mit zufälligen Bestimmungen der Empfindungen erfüllt*». Dado que la religión es autoconciencia, en efecto, ese objeto sentido como pura cosa, como pura luz o tiniebla, es a la vez algo máximamente espiritual, la divinidad misma, el bien o el mal. En tercer lugar, hay una homología con el primer momento de la sección dedicada a la autoconciencia, la de la dialéctica Señoría-Servidumbre: más exactamente, aquí nos encontramos en el estadio del Señor (*Herr*). También el Señor es conciencia de sí solamente inmediata; en cambio, el siervo elabora en su relación con el patrón una experiencia que lo emancipa, y por tanto supera la inmediatez en la que está todavía prisionero el señor.

Tras haber ilustrado estos tres órdenes de correspondencias, Hegel pasa por último a decirnos algo de esta figura inicial en el camino histórico de las religiones:

Dies mit dem Begriffe des Geistes erfüllte Sein ist also die Gestalt der einfachen Beziehung des Geistes auf sich selbst oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit.

Este ser pleno con el concepto del espíritu [estamos frente a algo dado natural que al mismo tiempo se advierte como sagrado, espiritual] es, por tanto, la

[la línea se deshace, pues, apareciendo agavilladas diferencias que en la consideración anterior aparecían en puntos muy distintos de esa línea]» (*Ibidem*, Pre-textos, p. 787).

16 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 403. Las frases entre corchetes son aclaraciones de Paolo D'Angelo incrustadas en la traducción de W. Roces. Cito también la versión de M. Jiménez, más cercana a la versión italiana: «En esa primera disociación inmediata del espíritu absoluto que se sabe a sí mismo, su figura [*Gestalt*] tiene la determinación que conviene a la *conciencia inmediata* o a la *certeza sensible*» (*Ibidem*, Pre-textos, p. 794).

figura de la relación simple del espíritu consigo mismo o la figura de la carencia de figura¹⁷.

La pura luz y la pura tiniebla no tienen forma porque todavía no tienen ninguna determinación. La primera figura (en sentido fenomenológico, el primer estadio) de la religión natural, es, pues, la figura de la ausencia de figura, la de lo informe. Este tema estará presente también dentro de la parte que Hegel, en las *Vorlesungen über die Aesthetik*, dedicará al simbolismo de lo Sublime, de la *Erhabenheit*, porque lo sublime es para Hegel precisamente la tentativa de expresar sensiblemente una idea infinita, pero que justo por ello no es expresable salvo, paradójicamente, a través de la anulación de la forma sensible por la que intenta salir a la luz¹⁸.

Tal figura será, pues, «*das reine, alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen des Aufganges*». Pero lo que como posición es la luz carente de conformación, como negación será la pura tiniebla. La negación de la oscuridad—ha observado Scheier—no es negación de algo positivo, sino la negación misma, el puro poner de lo positivo, «*das daher in ein und derselben Beziehung das Ergiessen des Lichts in die Dunkelheit*»¹⁹, lo que explicaría la mención que sigue inmediatamente después de los «ríos de fuego que devoran la figuración»²⁰. Para explicar esta metáfora (que incluye las «lluvias de luz» citadas un poco más arriba), Vicillard-Baron ha pensado que es necesaria una referencia a Jakob Böhme. Es desde luego posible que haya aquí ecos del pensamiento del *philosophus teutonicus*, siempre caro a Hegel, que le dedicará un amplio espacio en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; por lo demás, el apartado sobre la Religión Revelada incluye una larga digresión justamente sobre las teorías böhmanas del origen del mal. Sobre la cuestión sólo pueden pronunciarse, obviamente, los expertos en este místico pensador; sin embargo debo

17 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 403. Las frases entre corchetes corresponden a explicaciones de P. D'Angelo incrustadas en la trad. de W. Roces. En la cita que sigue de la traducción de M. Jiménez, los corchetes encierran aclaraciones suyas: «Este ser lleno con el concepto de espíritu [y no más que con ello] es, por tanto, la forma o figura de la relación simple del espíritu consigo mismo, o la forma y figura de la ausencia de forma y figura» (*Ibidem*, FCE, p. 794).

18 Cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, nachgeschrieben von H.G. Hotho (1823), ed. v. A. Gethmann-Siefert, Hamburgo, Meiner, 1998, pp. 140-142; *Philosophie der Kunst oder Aesthetik*, Mitschrift von Fr.C.H.V. von Kehler, (1826), ed. v. A. Gethmann-Siefert y B. Collenberg-Plotnikov, Munich, Fink, 2004, pp. 90-95; *Philosophie der Kunst, Vorlesung v. 1826*, ed. v. A. Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon y Karsten Barr, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, pp. 128-132.

19 Scheier, *op. cit.*, p. 530.

20 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 403.

decir que no comparto las conclusiones a las que llega Vieillard-Baron. Él considera que la Esencia Luminosa se refiere no tanto a una religión primitiva como a una religión del origen, y prosigue: «*or, que trouvons-nous à l'origine? Jakob Böhme, avec son Aurora et son Mysterium Magnum*». Hegel reforzará la relación de la religión de la luz con la religión de los antiguos persas y con el zoroastrismo solamente durante los cursos de Berlín sobre la Filosofía de la Religión. Pero de este modo faltaría precisamente esa progresión histórica del desarrollo de las religiones que Hegel había anunciado en el párrafo 8º, y así se descabalaría todo el equilibrio constructivo del capítulo sobre la religión natural. El origen del que aquí se habla no puede no ser también un origen histórico; y lo que Hegel podía saber, a estas alturas cronológicas, de la religión persa, puede ser suficiente para una conexión histórica que por lo demás no necesita—visto el papel que juega—un conocimiento ni siquiera mínimamente profundo.

Volviendo a la lectura del texto hegeliano, debemos destacar la referencia interesante al concepto de sublimidad (*Erhabenheit*) que cierra el párrafo 15 que estamos examinando. La observación está ligada, evidentemente, a la de la *Gestaltlosigkeit* de la pura luz y tiniebla, de la que se dice que «*die wesentliche Einfachheit seines Denkens schweift bestandlos und unverständlich in ihnen umher, erweitert ihre Grenzen zum Maßlosen und löst ihre zur Pracht gesteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf*» [la simplicidad esencial de su pensamiento vaga en ellas sin consistencia e ininteligible, amplía sus límites hasta lo desmedido y disuelve en su sublimidad su belleza exaltada hasta el esplendor]²¹. La relación entre la ausencia de medida y lo sublime es constante, desde Burke hasta Kant. Pero vale sobre todo la pena destacar los ecos que este modo de conectar lo sublime con la imposibilidad de expresar lo infinito a través de una forma finita tendrán en el pensamiento maduro de Hegel. Además de en los pasajes de las *Vorlesungen über die Aesthetik* sobre la poesía sublime, piénsese en la definición de la sublimidad que leemos en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: «Lo sublime es el conato de exponer sensiblemente una idea, mientras que a la vez aparece la desproporción, el no poderse comprender la idea por medio de lo sensible», o en las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: «La sublimidad destruye a la

21 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 403. Sigue la versión de M. Jiménez, autor de las frases entre corchetes: «la simplicidad esencial de su pensamiento [de ese pensamiento de la luz, o de la luz como pensamiento] anda vagando en ellas sin permanencia y estabilidad [bestandlos] y sin proporción ni medida ni consideración [unverständlich], amplía los límites de ellas hasta lo desmesurado y disuelve en su sublimidad [en la sublimidad de esa su simplicidad] esa belleza de ellas que bien puede elevarse a magnificencia» (*Ibidem*, Pre-textos, p. 795).

vez la sustancia, el material en el que lo sublime se manifiesta. El material es expresamente sabido como inadecuado»²².

El párrafo siguiente, el 16^o, ofrece una comparación ulterior. La pura esencia luminosa puede verse como el sol que surge solamente, y no conoce ocaso. La metáfora se aclara al pensar que el ocaso es imagen del paso de la sustancia al sujeto: la religión natural es, pues, la sustancia que aún no se hace sujeto y no conoce así sus diferencias mediante el Sí mismo o *self* [*durch das Selbst*]. Podríamos, con alguna simplificación, llegar a distinguir en los tres momentos de la religión respectivamente al Espíritu como Sustancia (Religión Natural), como Sujeto (Religión Artística) y como Sustancia y Sujeto (Religión Revelada). La luz (y las tinieblas) que se expanden por todas partes son indiferenciadas, no logran dar consistencia a las determinaciones. Una vez más nos encontramos frente a una homología con la certeza sensible, y precisamente con la dialéctica del uno y de los muchos, de la cosa y de sus propiedades. «*Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewissheit an, an der er nur das Beiher spielende war*» [La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la que, según ya se vio, era solamente algo concomitante]²³, había escrito Hegel al comienzo del apartado sobre la Percepción, y del mismo modo ahora el contenido del puro ser es «*ein wesenloses Beiher spielen an dieser Substanz*» [un andar *jugando* carente de esencia en torno a esta sustancia]. Las determinaciones de la esencia luminosa «*nicht zur Selbständigkeit gedeihen, sondern nur Namen des Vielnamigen Einen bleiben*», no logran independizarse y quedan sólo como los muchos nombres de la única divinidad: no tienen consistencia propia, sino que son puros *flatus voci*, apariencias: «mensajeros de su poder», dice el texto, «*Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises*»²⁴. Vieillard-Baron remite al mecanismo de la *letanía*, «*dans laquelle l'impossibilité des noms à exprimer adéquatement l'absolu engendre une série infinie de noms se supprimant de lui-même et rendant nécessaire le passage à un autre*»²⁵.

22 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. III, p. 379; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. v. W. Jaeschke, Hamburgo, Meiner, 1985, vol. II, p. 569.

23 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 71. Cito también la traducción de M. Jiménez: «La riqueza del saber sensible pertenece, pues, a la percepción y no tanto a aquella certeza inmediata en la que esa riqueza no hacía más que venir puesta en juego, que ser traída a colación» (*Ibidem*, Pre-textos, p. 212).

24 N. d. T. «Esas fuerzas son solamente mensajeros de su poder carentes de voluntad propia, intuiciones de su señorío y voces de su alabanza» (*Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 403).

25 Vieillard-Baron, art. cit., p. 341.

La conclusión de la primera sección de *La Religión natural* pone en escena el Sacrificio (*das Opfer*) de la sustancia luminosa. También la religión revelada conocerá el Sacrificio que lleva a la reconciliación; pero aquí el sacrificio es esencialmente el paso de lo indeterminado a lo determinado, de la infinitud de la Esencia Luminosa a los seres finitos adorados por las religiones del estadio sucesivo, o, si queremos expresarnos con la situación homóloga en el plano de la Lógica, el paso desde el vacío del puro ser al ser determinado. Es necesario, en resumen, «dar consistencia a las figuras que tienden a desaparecer» de la Esencia Luminosa, cuya forma inmediata debe hacerse cargo de mediaciones estables y no evanescentes. Ello sucede a través del momento de la negatividad, mediante el cual el Espíritu comienza a conocerse a sí mismo, a saberse como Sí mismo. Más concretamente, Hegel puede concluir:

Das reine Licht wirft seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und gibt sich dem Fürsichsein zum Opfer dar, dass das Einzelne sich das Bestehen an seiner Substanz nehme.

La luz pura proyecta su simplicidad como una infinitud de formas separadas y se ofrece como víctima al ser para sí, de tal manera que lo singular tome la subsistencia de su sustancia²⁶.

Con el sacrificio de la pura luz la religión pasa a las formas finitas, se entrega a las singularidades subsistentes de la planta y del animal.

2. LA PLANTA Y EL ANIMAL

La sección b), la titulada *Die Pflanze und das Tier*, es la más breve, dado que consta tan sólo de dos párrafos. Teniendo en cuenta que el segundo párrafo (nº 19) se ocupa ya de la transición al momento sucesivo, el del *Werkmeister*, se puede decir que Hegel concentra toda la exposición de este segundo momento en un único párrafo, el nº 18, muy denso y rico en transiciones. En este caso es oportuno partir inmediatamente del homólogo de este estadio religioso en el ámbito del desarrollo fenomenológico, porque es lo que el mismo Hegel hace ya en las primeras líneas cuando escribe que la de la Planta y el Animal es «*die Religion der geistigen Wahrnehmung, worin [der Selbst] in die zahllose Vielheit schwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geister zer-*

²⁶ *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 404.

fällt» [la religión de la *percepción* espiritual, en la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres]²⁷. A este respecto la explicitación de la homología con la *Percepción* es iluminadora, porque el disgregarse del Espíritu en la pluralidad de los espíritus de los pueblos (y por tanto en la pluralidad de los entes naturales adorados por ellos) se aclara precisamente por analogía con lo que sucedía con la multiplicidad de las propiedades de la Cosa en el segundo momento de la *Conciencia*, que es justo la *Percepción*: al principio las propiedades de la cosa no están relacionadas entre sí, no se llevan a la unidad, están una junto a la otra, justo como los entes naturales singulares en los que ahora, abandonada la esencia carente de figura de la pura luz, el espíritu autoconsciente reconoce lo sagrado y por tanto a sí mismo, fraccionándose en una multiplicidad de *Geisteratome*, de «átomos espirituales».

Hegel califica esta pluralidad como *Panteísmo*: una definición para cuya comprensión debemos pensar que estas religiones son panteístas no porque consideren que todo sea Dios, que Dios sea la totalidad de las cosas, el Universo o el ser, sino porque piensan (en cierto sentido, al contrario) que Dios es una cosa única, que toda cosa en su singularidad es Dios. En nuestra terminología deberíamos hablar más bien de fetichismo, de la adoración de plantas o animales considerados divinos. Esta adoración de las cosas en su singularidad toma dos formas. En la primera, las cosas objeto de culto se encuentran en un estado de quietud una junto a la otra. Es la inocente Religión de las flores, *Blumenreligion*, en la que el Si mismo es representado como carente de Si (la planta no tiene conciencia, carece del momento del ser-para-sí). Desde este estado idílico pero también impotente se transita a la seriedad de la vida que lucha, «al destructor ser-para-sí» [*in das zerstörende Fürsichsein*]. Es la *Tierreligion*, la Religión de los animales: Hegel ve este estadio de la religión como la adoración de animales que se convierten en las divinidades, los *tótem*, de tribus rivales. Ello está expresado en las frases centrales del párrafo y está explicado más concretamente en el período que lo concluye, cuando Hegel alude a la *real* situación histórica, o antropológica, en la que esta religión surge, y en la que Hegel ve «una multitud de singularizados e insociables espíritus de pueblos que en su odio se pelean a muerte y devienen conscientes de determinadas figuras animales como de su esencia, pues no son otra cosa que espíritus animales, vidas animales que se disocian y conscientes de sí sin universalidad»²⁸.

«*Sich auf den Tod bekämpfen*»: esta locución nos sitúa en el rastro de la segunda homología, de la correspondencia que proviene de un momento

27 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 404.

28 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 404.

distinto de aquel en el que se coloca la correspondencia de fondo con el ámbito de la conciencia. La segunda correspondencia es con la «lucha a muerte» que concluye el enfrentamiento de las conciencias justo al comienzo de la sección *Selbstbewusstsein*, donde Hegel había escrito: «*Insofern es Tun des Anderen ist, geht also jeder auf den Tod des Anderen*» [en cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro]²⁹. Y como en aquella circunstancia –nos recuerda Hyppolite– «la verdad de la lucha por la vida y por la muerte era la formación del siervo que mediante el trabajo y el servicio se elevaba a una autoconciencia más alta»³⁰, así ahora la lucha de los *Völkergeister* facilita la entrada a la sucesiva figura, la del Artesano o *Werkmeister*. Si el animal adorado era la forma del ser-para-sí, el ser-para-sí suprimido o superado es el objeto, la cosa fabricada por el hombre, «*die durch das Selbst hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, sich aufreibende, d.h. zum Dinge werdende Selbst ist*»³¹. El proceder del artífice ya no es negativo, destructivo: aquel que produce un objeto que será adorado supera el enfrentamiento puramente negativo entre los espíritus adversos de las tribus. El objeto es producido por el Sí mismo, pero esta autoproducción es inconsciente, instintiva, aún en cierto sentido animal. El Espíritu es artesano, no artista, y estamos ya en la siguiente sección, la tercera.

Antes de pasar a esta última preguntémosnos qué religiones *efectivas* o *reales* tenía Hegel en su cabeza y cuáles son los correlatos *históricos* de las religiones de la planta y del animal. Hay que decir ante todo que a este respecto Hegel da escasas o nulas indicaciones: la situación no es diferente de la que hemos visto en el caso de la religión de la luz, pero el referente histórico es aquí todavía más incierto. Ha escrito Guibal: «*on pourra penser aux peuples cueilleurs, aux civilisations pour lesquelles le monde végétal est l'élément privilégié de la vie. Quant à la saisie de Dieu sous des formes animales, elle nous renvoie à des peuplades isolées qui se maintiennent par la chasse et la guerre: [...] religions totémiques, de l'Inde ou de l'Afrique, il est difficile de préciser davantage*»³².

3. EL WERKMEISTER

Tan incierto es el referente histórico preciso de las religiones de la Planta y del Animal como es en cambio claro el de la sección sobre el *Werkmeister* (el Artesano o artífice). Aquí, en efecto, Hegel se refiere sin lugar a dudas a la re-

29 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 116.

30 Hypp, tr. it. p. 674.

31 N. d. T. Cfr. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 404; *Ibidem*, Pre-textos, p. 797.

32 F. Guibal, *Dieu selon Hegel*, cit., p. 72.

ligión y al arte egipcios, y sus referencias a obras de arte y edificios de aquella civilización son explícitas, aun siendo relativamente genéricas.

Hemos visto que en la producción del objeto que es transformado en objeto de adoración, el espíritu no trabaja todavía conscientemente, como hará el artista, sino inconsciente o instintivamente, «como las abejas construyen sus celdillas», escribe Hegel con una imagen que retomará Marx. Los productos del *Werkmeister*, este «artesano de la forma rigurosa», son *Pirámides* y *Obeliscos*, formas rigidamente geométricas, que excluyen la línea curva. Aquí se oye el eco de la *Geschichte der Kunst des Altertums* de Winckelmann, donde Hegel podía leer que el más antiguo arte egipcio conocía casi sólo la línea recta y que la Gracia era «una divinidad desconocida a los egipcios»³³. La forma de estas obras no posee en sí misma el significado, el contenido espiritual, pues el significado es más bien introducido en ellas desde fuera, como algo ajeno. Es el muerto, la momia, que las Pirámides custodian en su interior como un secreto encerrado, y que es el interior sin vida de estos *Cristales*, es decir, de estas formas geométricas que retoman la configuración de la naturaleza inorgánica. O bien es la luz, que reciben los obeliscos desde fuera, como la reciben los Colosos de Memnón de los que se hablará en el párrafo 24^o, y «*seine Bedeutung auf sie wirft*» («arroja su significado sobre ellos»)³⁴.

Pero el arte egipcio, como explica el párrafo 23^o (el 22^o es más bien una anticipación del movimiento que llevará al estadio sucesivo, el de la religión artística), es ante todo *Arquitectura*, así como, en las *Vorlesungen über Aesthetik*, será la arquitectura el arte en el que se expresará cabalmente la forma *simbólica*. Y en la arquitectura egipcia el *Werkmeister*, el artesano o maestro de obras, va desde las formas abstractamente intelectuales (línea recta, ángulo recto) hacia las formas que más se aproximan a lo orgánico. En este movimiento las primeras que le surgen son formas imitadas de la naturaleza vegetal. La planta y la flor no son ya adoradas como sagradas y no se las deja, por lo tanto, subsistir en su independencia, sino que son utilizadas como modelos y reducidas a patrones ornamentales (piénsese en el caso de la pilastra y la columna y en cómo tienen su origen en el tronco del árbol, caso al que Hegel aludirá también más adelante, al comienzo de la Religión Artística, párrafo 35^o, y que aparece también en la *Estética*)³⁵. Con este paso la forma vegetal es alterada, y el resultado es que la forma natural y la forma artificial, lo orgánico y lo inorgánico, el pensamiento y el mero intelecto, se entrecruzan, se hibridan. Así se

33 Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums*, tr. it., p. 49.

34 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, Pre-textos, p. 799; *Ibidem*, FCE, p. 405.

35 *Vorlesungen über die Aesthetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. II, pp. 297-302.

pasa de lo rectilíneo a lo curvo, de la pilastra prismática a la columna cilíndrica. La doble homología se disloca, pues, en lo referente a la correspondencia con los momentos de la *Conciencia*, en la remisión al *Intelecto*, al *Verstand*; por lo que se refiere a la correspondencia con los estadios sucesivos, el homólogo es el trabajo del siervo en el capítulo sobre el *Selbstbewusstsein*.

Si por una parte el arte egipcio es esencialmente arquitectura, por otra es escultura. En esta forma de arte (explica el párrafo 24.^o) se comienza a superar la separación entre el objeto material, la cosa, y la espiritualidad, esa separación que significaba que el sentido, el espíritu estuviera encerrado dentro del edificio (el faraón muerto en la Pirámide) o fuera del todo exterior a él (la luz que recibe el obelisco). La escultura egipcia se dirige así en primer lugar a la figura animal, a la que sin embargo no se la deja subsistir en su naturalidad sino que se la une a la figura humana (la referencia es obviamente a las numerosas estatuas de dioses egipcios medio hombres y medio animales, como Anubis). Con esta mezcolanza, el egipcio manifiesta ya una conciencia de sí mismo que va más allá de la pura vida animal, natural, de modo que su capacidad productiva se convierte en «*die Hieroglyphe einer anderen Bedeutung, eines Gedankens*» [el jeroglífico de otra significación, de un pensamiento]. La estatua egipcia, pues, se aproxima a la figura humana propiamente dicha, pero no es todavía la estatua griega, la obra de arte *bella*, y —aún más— le falta el lenguaje, que el arte griego conocerá bajo la forma del Himno. Por ello, incluso cuando el egipcio representa formas enteramente humanas, como en los colosos de Memnón, estas formas *carecen de voz* y emiten sonidos inarticulados, causados mecánicamente desde fuera, por añadidura: Hegel retoma la leyenda, narrada por Heródoto, según la cual los colosos, al recibir la luz de la aurora, emitían un sonido, un silbido, una voz, leyenda que utilizará después en las *Lecciones sobre la estética*³⁶.

A este lenguaje completamente exterior de los Memnones, Hegel contraponen en el párrafo sucesivo (25.^o) el de la piedra negra de la Meca, un ejemplo sacado de otra civilización, otra época y otra religión. Si en los colosos teníamos una exterioridad del significado (el sonido lo causaba un agente externo y físico), aquí el significado es totalmente interior, está encerrado en una piedra que sencillamente indica custodiar en su interior un sentido de profundidad insondable, pero que en realidad está vacía de sentido, dado que lo que encierra no es más que «*die Einfache Finsternis, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein*» [las simples tinieblas, lo inmóvil, la piedra negra e informe]³⁷.

36 *Vorlesungen über die Aesthetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. II, pp. 281-82. Trad. esp. G.F.W. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, tr. Alfredo Brotons, Madrid, Akal, 1989, pp. 472-3.

37 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 407.

La estatua de Memnón (el significado *solamente* exterior) y la piedra negra (el significado *solamente* interior) deben unificarse, porque por sí mismas ambas son figuras unilaterales, incompletas. La estatua antropomorfa egipcia aún no tiene un alma, no tiene todavía *lenguaje*, «*das Dasein das an ihm selbst innerlich ist*» [el ser allí que es en él mismo interior]³⁸, mientras que en la negra piedra objeto de adoración el interior es mudo, no logra expresarse. La unión de interior y exterior —lo hemos visto en el párrafo 5^o— sucede en Egipto a través de la mezcolanza de las formas humanas y las animales, y esta unificación ambigua, imperfecta, ve una lucha incesante del elemento consciente, humano, y del inconsciente, natural, del interior simple y de la multiplicidad exterior, precisamente este afrontarse no resuelto que se traduce en la impresión de enigma que nos transmiten las obras de arte egipcias, que, en los casos en que consiguen llegar a la expresión, «*brechen in die Sprache tiefer, schwerverständlicher Weisheit aus*» [irrumpen en el lenguaje de una sabiduría profunda y de difícil comprensión]³⁹. Con la forma bella de la estatua griega (explica el último párrafo, el 27^o, con el que concluimos) cesa el trabajo instintivo del *Werkmeister*, que originaba obras carentes de conciencia, todavía con la forma de «cosas». En la estatua griega, en efecto, la actividad autoconsciente no ya instintiva se refleja en un producto que es él mismo forma humana propiamente dicha o himno articulado en el lenguaje. Así el Espíritu se encuentra con el espíritu, se refleja en algo semejante a sí mismo, en algo igualmente espiritual. Con este proceder, en el que el Espíritu se ve por fin también como objeto de su propia conciencia, la turbia mezcolanza de animalidad y humanidad es superada. Las producciones artísticas no son ya monstruosas, sino que tienen un aspecto espiritual: lo exterior entra en sí, lo interior se exterioriza, el pensamiento se expresa de forma adecuada. Desde Egipto hemos pasado a Grecia, desde la Religión Natural a la *Kunstreligion*. Pero analizar esta última no es ya cometido mío.

38 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 407.

39 N. d. T. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, p. 407.

EL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ MISMO: LA CULTURA

Jacinto Rivera de Rosales

1. EL ESPÍRITU Y SU HISTORIA

Seguimos en el capítulo VI de la *Fenomenología*, el dedicado al espíritu. Aquí en concreto analizaremos el segundo de los tres momentos que lo componen:

- A. El espíritu verdadero. La eticidad (*Sittlichkeit*).
- B. El espíritu extrañado de sí. La cultura (*Bildung*).
- C. El espíritu seguro de sí mismo. La moralidad (*Moralität*).

«Espíritu», por tanto, se toma en esta obra en dos sentidos. El primero y más amplio es el que aparece en su título: *Fenomenología del Espíritu*. Espíritu es entonces aquello que, a través de la serie de experiencias o perspectivas sobre el mundo y sobre sí, relatadas en su orden preciso y genético a lo largo de la obra, va apareciendo ante sí en la conciencia y constituyéndose a sí mismo en ese aparecerse, dado que dicho autoconocimiento le es constitutivo. Él llega a su plena realización en el saber absoluto, última etapa en la que se comprende como siendo la articulación mediada de toda la realidad, de todas las etapas; allí la conciencia alcanza el punto de vista propiamente filosófico, desde el cual ha sido escrita toda la obra, completándose así el círculo¹. En este sentido, el con-

1 Es lo mismo que le ocurría al Yo en el sistema de Fichte, en su periodo de Jena. Ese Yo es en la medida en que sabe de sí, y ese saber, partiendo de la intuición intelectual, conlleva una génesis

cepto de espíritu se extiende aquí a casi todo lo que en años y obras posteriores de Hegel será objeto de su filosofía del espíritu², una de las tres partes de su sistema junto con la ciencia de la lógica y la filosofía de la naturaleza. Entonces por espíritu hay que entender el ser-para-sí (*Fürsichsein*), es decir, un saber y un saber de sí que, en la presentación sistemática y global de la *Enciclopedia*, surge separándose de la naturaleza³, primeramente como alma, y después como conciencia y razón, a fin de captarse en cuanto idealidad (espíritu subjetivo). Pasa después a configurar su propia objetividad legal: el mundo de la moralidad, del derecho y de la historia (espíritu objetivo), para finalmente reconciliarse con la naturaleza y reconocerse también en ella mediante el arte, la religión y la filosofía (espíritu absoluto). Con este proceso logra que la realidad cobre completa conciencia de sí y que la substancia se convierta en sujeto. Esa evolución y construcción del espíritu en sentido amplio queda esbozada en todo el proceso relatado en la *Fenomenología*, y el capítulo IV nos presentaría en este sentido únicamente un trozo o período de toda esa evolución.

La *Fenomenología* se titulaba inicialmente *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, y en ella el espíritu se presenta como una etapa en esa experiencia, como una figura de esa conciencia. Pero una vez recorrido todo el camino, acabado el libro, seguramente el término «conciencia» se le había quedado estrecho a Hegel para abarcar todo el proceso, pues le evocaba la dualidad irresoluble entre objeto y sujeto en la que está instalada la conciencia en sentido estricto o restrictivo, y eligió para todo ese camino recorrido, desde la unidad inmediata hasta la unidad mediada a través de todos los momentos y dualidades, el término de «espíritu», que ya se había mostrado más apto para unir autoconciencia y realidad efectiva (*Wirklichkeit*), subjetividad y objetividad. En consecuencia lo introdujo en el título de la obra y en la explicación de todo el proceso que expone finalmente en el prólogo, donde ya el término queda plenamente incorporado en el acervo hegeliano en toda su extensión. Esta obra había desbordado los límites que en el sistema tendrá la *Fenomenología*, acotada en los ámbitos de la conciencia y de la autoconciencia, para abrirse a experiencias que después serán ubicadas en etapas posteriores, y que en la *Fenomenología del Espíritu* se denominan «razón».

mediante sucesivos actos, hasta que el Yo mismo alcanza el punto de vista o visión del filósofo, y el círculo se cierra. «La Doctrina de la Ciencia debe ser una historia pragmática del Espíritu humano» (Fichte, *Grundlage*, SW I, 222; GA I/2, 365).

2 Digo «casi todo» porque, por ejemplo, la Antropología no está aquí contemplada.

3 Este proceso de separación no se relata en la *Fenomenología del Espíritu*. Para ello hay que acudir a los últimos desarrollos de la filosofía de la naturaleza en la *Enciclopedia*, a «El proceso de la especie» (§§ 367-376) y a los primeros pasos de la filosofía del espíritu en la antropología.

«espíritu» y «religión». Con esta ampliación, la obra, o sea, el espíritu que aparecía en su título, alcanza a ocupar casi todo el recorrido que tendrá en la *Enciclopedia*, aunque todavía no dividido expresamente en la tríada de subjetivo – objetivo – absoluto.

En un segundo sentido, más restringido, el espíritu es una figura o etapa concreta de ese proceso global en la experiencia del saber de sí. Desde el capítulo V, B, estamos en «el reino de la eticidad» (*das Reich der Sittlichkeit*), nos dice Hegel. El ámbito de la razón actuante o práctica es «el inicio de su experiencia ética del mundo»⁴, «pues la eticidad no es otra cosa que la absoluta unidad espiritual de la esencia de los individuos en la realidad autónoma de esos individuos»⁵. Los individuos permanecen autónomos entre sí, conscientes de su individualidad, y, sin embargo, esencial o substancialmente unidos, o sea, en una real comunidad. ¿Unidos en qué o cómo? Unidos «en la vida de un pueblo»⁶, en sus costumbres, en sus leyes, en sus instituciones, en su cultura, en su trabajo, que los hace interdependientes, etcétera. Esa razón objetivada es el fundamento de los individuos; en ella llevan a cabo sus acciones y sus fines, llegan a ser seres racionales⁷. Pues bien, cuando alcanzamos esa eticidad y además la consideramos en su realidad existente e histórica, nos situamos en un nuevo ámbito, el del «espíritu» en sentido restringido: «La razón es espíritu cuando la certeza de ser toda realidad se alza hasta la verdad»⁸, es decir, alcanza su realidad efectiva, y en concreto su realidad histórica, que es donde se objetiva el espíritu (la historia universal será el último eslabón del espíritu objetivo en el sistema hegeliano). La historia real y sus épocas, filosóficamente consideradas, es lo que aquí hay de nuevo y lo que hace que pasemos de la etapa «razón» a la de «espíritu». «El espíritu es la vida ética de un pueblo»⁹, el *ethos* de una comunidad histórica. «En el capítulo sobre el espíritu de la *Fenomenología* aparecen todas las formas del espíritu objetivo que Hegel ha concebido desde sus esbozos jeníenses»¹⁰.

4 W 3, 268.

5 W 3, 264.

6 «El concepto de la realización de la razón consciente de sí tiene efectivamente que intuir en la vida de un pueblo, en la autonomía del otro, la completa unidad con él» (W 3, 264).

7 «El hombre sólo entre hombres llega a ser un hombre», había dicho Fichte (*Fundamento del derecho natural* § 3, Corolaria, GA I/3, 347). Por tanto, el hombre es un ser esencialmente social y comunitario, pues únicamente mediante una relación humana por medio del lenguaje y de los conceptos, o sea, mediante la educación, llega a su racionalidad.

8 W 3, 324.

9 W 3, 326.

10 Ludwig Siep, «Moralischer und sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*», en *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008, p. 418.

Al inicio del proceso de la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia se había dedicado al conocimiento del mundo objetivo, hasta que se descubrió a sí misma en ese conocimiento y a partir de ahí se convirtió en autoconciencia. En las figuras de la autoconciencia se elaboró la relación entre las conciencias-autoconciencias, y a través de esa relación la posición de la autoconciencia sobre la realidad del mundo, tomando diversas posturas filosóficas (lucha por la libertad, estoicismo, escepticismo, conciencia religiosa) que podríamos encontrar en todo tiempo histórico de una manera o de otra, incluso en cualquier hombre sin que sea necesario que la formule en un sistema filosófico. En el siguiente estadio, la razón, segura de ser toda la realidad (certeza), sujeto-objeto, busca confirmación de ello primero en la naturaleza (A. Razón observante) y después en su propia acción, en figuras universales que de igual modo se hallan en cualquier tiempo histórico: el hedonista, el héroe con corazón, el caballero de la virtud, la conciencia honrada, etcétera, actitudes individuales que no se han reconocido esencialmente insertas en una realidad efectiva histórica, en un proceso histórico racional, y que, por tanto, aún permanecen en lo que dentro de la *Enciclopedia* será denominado como espíritu subjetivo. Sólo al llegar al capítulo VI, «El espíritu», saltamos propiamente al ámbito de la comunidad histórica real. Esto es lo nuevo en el ámbito del espíritu, en el que Hegel analiza el progreso que la conciencia experimenta desde la sociedad griega hasta la reflexión kantiana, sabiendo que esa evolución europea constituye para Hegel el teatro del mundo donde se desarrolla la comprensión más elevada de la realidad.

Aquí se estudian figuras que no sólo lo serán de la conciencia, como es el caso de todas las anteriores, sino también del mundo histórico¹¹, o sea, aquí el saber y las experiencias no incumben sólo a las conciencias particulares, sino que determinan modos históricos concretos de organizarse la comunidad racional político-cultural. Además, éstos no están desconectados entre sí, sino justamente ligados en una sucesión histórica conforme al desarrollo dialéctico del espíritu. Según esta consideración hay diversas etapas históricas y, por tanto, pasados irrecuperables; por ejemplo, el mundo griego es ciertamente nuestro pasado, sin el cual no seríamos ahora lo que hemos llegado a ser, pero se trata de uno que ya no podemos recuperar. Aquí se muestra en Hegel una conciencia histórica diferente a la del Renacimiento. El punto de inflexión lo podríamos encontrar en la *Disputa sobre los antiguos y los modernos*, que tuvo lugar en Francia a caballo entre los siglos XVII y XVIII. Gracias a ella creció la conciencia de que se vivía ya en otra época distinta de la antigüedad greco-romana y de la medieval, y en consecuencia tampoco el arte podía ser ya imitación del

11 W 3. 326.

mundo clásico (como lo había pretendido incluso el Renacimiento y hasta el Barroco), porque se vivía en otro universo político, cultural y científico¹².

Los griegos habían alcanzado la perfección y la unidad de contenido y forma en su serena sencillez y su noble grandeza (*stillen Einfalt und edlen Grösse*), había dicho Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) en sus libros *Pensamientos sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura* (1755) e *Historia del Arte en la Antigüedad* (1764), ejerciendo un poderoso influjo en su época. Pero ese mundo era ya irrecuperable, pues la modernidad había perdido esa unidad inmediata, esa ingenuidad, y sólo cabía hacer un arte sentimental, romántico, decía Schiller¹³, o sea, no una poesía objetiva, sino más bien interesante, apostillaba Friedrich Schlegel¹⁴. También Hölderlin tuvo que despedirse de ese ideal del hombre capaz de vivir con los dioses, como parecía que les ocurría a los griegos con sus relatos y estatuas, pues «llegamos tarde amigo / [...] el hombre soporta la plenitud divina sólo un tiempo. / Después soñar con ellos es toda nuestra vida»¹⁵. Por ese sentimiento de distancia Herder había solicitado en *Sobre un nuevo uso de la mitología* [*Vom neuern Gebrauch der Mythologie*]¹⁶ la creación de una nueva mitología acorde con la nueva cultura de los modernos, capaz de servirles de suelo y humus para su arte. Esta idea la recogieron también los hermanos Schlegel¹⁷ y Schelling¹⁸.

En el *Sistema de la eticidad* y en el artículo sobre la *Naturrecht* de Hegel, ambos de 1802, está presente aún el ideal de la ciudad griega. Pero pronto Hegel opondrá el concepto a la intuición (schellingiana) y dejará ese ideal en el pasado: «Es en la *Filosofía real* de 1803-1804, y después la de 1805-1806, donde

12 Como es bien sabido, dicha *Querelle des Anciens et de Modernes* se inició con el discurso de Perrault en la Academia Francesa sobre «El siglo de Luis el Grande» (1687), defendiendo que, debido al progreso en las ciencias y en las artes, ya no se podía tener a los clásicos greco-latinos y al latín como modelo a imitar; por eso pedía libertad y novedad, como en filosofía lo había hecho Descartes. A Perrault se unió Fontenelle. Fue Boileau el que lideró el bando de la posición contraria, y le siguieron Racine, La Fontaine y La Bruyère. Veinte años después la disputa se vuelve a encender, esta vez entre la helenista Mme Dacier y el discípulo de Fontenelle, Houdart de la Motte, con el resultado final de una victoria de los modernos.

13 *Sobre la poesía ingenua y sentimental* (1795-1796, 1800¹).

14 *Sobre el estudio de la poesía griega* (1797).

15 *Elegía Pan y vino*.

16 *En Ueber die neuere Deutsche Literatur, Herders Sammtliche Werke*, ed. B. Suphan, Berlin, 1877ss, t. I, pp. 426-449.

17 August Wilhelm Schlegel había expuesto en el ámbito del arte universal esta misma distancia entre la cultura clásica y la moderna en sus *Lecciones sobre literatura y arte* [*Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, Berlin, 1801-1804].

18 Este tema lo he desarrollado más ampliamente en el artículo «Arte y mitología en Schelling», en el libro *Del pensar y su memoria* (*Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*), Madrid, UNED, 2001, pp. 409-433.

esta concepción del espíritu como historia y como toma de conciencia de sí surge. 'El espíritu es algo más elevado que la naturaleza', es el concepto, es decir, el sujeto que se eleva por encima de la intuición, en la cual él quedaba absorbido completamente en su obra [...]. La subjetividad infinita del cristianismo hace imposible retornar a una ciudad como la ciudad antigua»¹⁹.

Desde el punto de vista de la filosofía, Kant había introducido una consideración filosófica de la historia que será la que explique el Idealismo alemán. La historia aparece como el desarrollo temporal específico de la realización de los fines de la razón en el ámbito de la legalidad, el lado externo de la libertad, es decir, la constitución de un estado justo, así como de una relación entre esos estados conforme al derecho racional, finalidad para la cual la propia razón-naturaleza parecía mostrar cierta fuerza y efectividad. Pero fue Schelling, en su *Sistema del idealismo transcendental* (1800) y partiendo de la concepción kantiana de la historia como el proceso de la constitución jurídica universal, el primero que introdujo la historia como momento necesario en la génesis del Yo (del espíritu, dirá Hegel), o sea, de la realidad-sujeto, en cuanto que ella es una revelación progresiva de lo absoluto²⁰, tal como después será comprendida por Hegel.

Poco después, Fichte propuso su filosofía de la historia en sus lecciones sobre *Los caracteres de la edad contemporánea*, lecciones que tuvieron lugar en Berlín entre el 4 de noviembre de 1804 y el 17 de marzo de 1805, saliendo publicadas a principios de abril de 1805, cuando Hegel estaba escribiendo su *Fenomenología*. Partiendo de su nuevo punto de vista, el Absoluto, que había ido elaborado desde finales de 1801, y de su dialéctica quintuple, Fichte divide el tiempo histórico en cinco etapas del desarrollo y realización política, moral, jurídica y cultural de la libertad. En las dos primeras etapas es la libertad, como esencia universal, la que dirige a los hombres inconscientemente, sin saberlo éstos; la libertad primero les impulsa como un instinto ciego y después, en la segunda etapa, lo hace mediante la autoridad, pues los hombres se van liberando del instinto ciego y éste se debilita. En la tercera etapa, la de la modernidad y la Ilustración, el individuo se libera por fin de todo instinto y de toda autoridad, y se pone como el centro del mundo, de la realidad, de la verdad, lo cual es el origen del mal, porque el bien es la integración completa del individuo en la vida universal divina; en esta etapa colocaba Fichte entonces su presente. La cuarta y la quinta etapa de la historia ya no serán dirigidas

19 Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 321.

20 «La historia como totalidad es una revelación de lo absoluto, progresiva y que se descubre poco a poco» (Cotta III, 603, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 401; véanse también pp. 385 ss.).

por una libertad no consciente de sí en la forma de una Naturaleza providente, como en Kant o incluso Hegel, sino por medio de una libertad consciente de sí gracias a la filosofía verdadera, su Doctrina de la Ciencia, y al arte de aplicarla, la pedagogía de Pestalozzi. Pero poco después de esas lecciones se produjo en Alemania la debacle militar y política: a causa de la invasión napoleónica, el 6 de agosto de 1806, Francisco II de Austria renuncia a la corona imperial, lo que significa el fin del Sacro Imperio Romano Germánico, y en octubre de 1806 Prusia es derrotada en Jena y Auerstadt (derrota que echó a Hegel de Jena con la *Fenomenología* recién terminada). Berlín es ocupado por las tropas francesas, el Gobierno prusiano huye a Königsberg, y Fichte con ellos. Pero éste retorna al Berlín ocupado en agosto de 1807, y el 13 de diciembre comienza a dictar sus famosos *Discursos a la nación alemana*, que aparecen editados como libro en mayo del siguiente año (1808). Allí declara Fichte que se ha entrado ya en la cuarta etapa de la historia de la humanidad, que él propiamente inaugura con sus *Discursos*, e invita a sus compatriotas a hacerse cargo de esa responsabilidad histórica: al darse las condiciones y la necesidad de crear una nueva y libre humanidad mediante el saber y la educación.

Hegel, por su parte, divide en tres las etapas históricas del espíritu, siguiendo su dialéctica triádica. No encontramos, sin embargo, aquí los mismos desarrollos que él llevará después en sus famosas *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, según las cuales las tres etapas se situarán primero en Oriente, donde sólo un hombre era libre, el emperador o déspota; segundo en Grecia y Roma, en las cuales sólo algunos hombres eran libres y otros muchos estaban considerados y tratados como esclavos; y tercero en los pueblos germanos cristianos, que fue cuando se comprendió que todos los hombres son (deben ser) libres. En la *Fenomenología del Espíritu*, la primera etapa analizada corresponde a la antigüedad greco-romana, y no se retrocede más porque nos iríamos a momentos ya sobrepasados en el desarrollo de la *Fenomenología*, a momentos pre-razionales (anteriores a la etapa de la Razón en la propia *Fenomenología*) en los que la autoconciencia no ha descubierto aún propiamente su esencial libertad y su modo de ser toda la realidad. Hegel saca a la luz lo que el espíritu ha aprendido a través de esa cultura clásica: la eticidad, la unidad inmediata del individuo y de la comunidad en su misma libertad, de igual modo que en el arte, como enseñara Winckelmann, consiguieron la unión perfecta de forma y contenido, valoración que Hegel mantendrá durante toda su obra. Pero esa sociedad griega no estuvo exenta de fricciones, como lo muestra la *Antígona* de Sófocles, en donde aflora el conflicto entre la ley de la familia (*Antígona*) y la ley del Estado (*Creonte*).

En la segunda etapa el individuo o la autoconciencia, el para-sí, ha de salir de la unidad inmediata con la comunidad, del «seno materno» del espíritu

del pueblo, y tomar conciencia de sí, en una necesaria *hybris* que disuelva en sus individuos esa bella vida ética. Mediante una serie de figuras, dicho alejamiento de la razón objetivada acabará en la época del Terror, donde mostrará sus propios límites, la insuficiencia de su comprensión. De ese modo el espíritu se ve obligado, en su tercera etapa, a retornar a su interior, a su conciencia moral, lo que se lleva a cabo en la revolución interior que ha supuesto el pensamiento alemán contemporáneo: Kant y Fichte. «El motivo fundamental de todos los movimientos que se llevan a cabo en el capítulo sobre el espíritu es la búsqueda por parte del sí-mismo de un substancia efectivamente real, de una unidad del Yo y del mundo.»²¹

2. EL TRÁNSITO AL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ

La *Fenomenología* nos narra el proceso de toma de conciencia de la realidad en una serie de figuras encadenadas, donde la siguiente tiene como tarea hacerse cargo de la contradicción que ha quedado irresuelta de la anterior. De ese modo aporta una nueva perspectiva, que enriquece la comprensión de las distintas facetas de lo real y, al mismo tiempo, conlleva nuevas dificultades, contradicciones, tareas que llevarán a la conciencia-autoconciencia a tener que avanzar hacia nuevas figuras. Por consiguiente, a fin de captar el arranque del segundo momento del espíritu, demos un pequeño paso hacia atrás, en concreto, al tercer momento de la eticidad: el derecho romano.

La unidad ética que representaba la Grecia clásica, debido también a sus mismas limitaciones, queda disuelta en el Imperio romano en los múltiples individuos considerados como *personas* por el derecho, esto es, como propietarios excluyentes los unos de los otros incluso dentro de la organización de la familia. Ahora los individuos, en cuanto personas privadas, son considerados como lo verdaderamente real en su individual ser-para-sí, en cuanto substancias autónomas. La substancia ética o el en-sí, por el contrario, pierde en su consideración de realidad y se convierte para el individuo en algo exterior, lo negativo de la autoconciencia, en la simple necesidad de un vacío destino. El para-sí ha salido fuera de la vida de la substancia ética, de su verdad, de modo que el espíritu aparece como la realidad autónoma de la conciencia, en cuanto certeza. Hegel identifica esta formación histórica del espíritu con el

21 Elisabeth Weisser-Lohmann, «Gestalten nicht des Bewußtseins, sondern einer Welt – Überlegungen zum Geist-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*», en el libro *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, eds. Dietmar Köhler y Otto Pöggeler, Berlín, Akademie Verlag, 2006, p. 206.

derecho romano, el estoicismo y el escepticismo, o sea, con la retirada de la realidad del mundo hacia el interior de la conciencia.

Con ello, la realidad socio-política exterior queda desligada, a su vez, esencialmente del sí-mismo (*Selbst*) como *contenido* no determinado por el *formalismo* del derecho, pues esa vida concreta del pueblo ya no está sujeta a la antigua unidad ética y, por ello, tampoco determina la propiedad. En consecuencia, como les ocurría al estoico y al escéptico en la figura de la «Autoconciencia», esa realidad social como contenido y realización (*Erfüllung*) de la conciencia no está determinada por esa misma autoconciencia, sino que pertenece a un poder propio (*einer eignen Macht*): al azar y al capricho del Señor del mundo, al Emperador, que ostenta un poder sin límites y carente de espíritu, es decir, de los lazos de la eticidad. Él es otra persona particular, excluyente de toda otra autoconciencia, sin unidad ética universal y, por tanto, extraño y enemigo de los otros individuos. El sí-mismo (*Selbst*) queda extraño del mundo, lo que no ocurría en la eticidad griega. Pero entonces asistimos una vez más a la inversión (*Verkehrung*) de perspectivas, propia del método dialéctico: la persona individual, que pretendía ser lo esencial, pierde también apoyo, solidez, consistencia, y se convierte en una existencia azarosa, contingente (*zufälliges Dasein*), se transforma en lo inesencial y carente de sustancia, sujeta al capricho del Señor del mundo. Al encontrarse desligada y *extrañada* de su esencia ética, no está incardinada en una eticidad que determine racionalmente su contenido, de modo que ella tiene ahora ese contenido suyo como algo extraño y a la vez como su realidad. La autoconciencia es expulsada de la determinación de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), pues ésta se halla dominada por el Señor del mundo, y la conciencia meramente legal vive su inesencialidad al igual que lo hizo «la conciencia desgraciada» al final de la etapa de la «autoconciencia», figura de la que aquí aparece su verdad efectiva, su realidad histórica.

Sabemos que después de la conciencia desgraciada venía un cambio de estrategia en la etapa de la «Razón»: la autoconciencia retorna del mundo del más allá, en el que la conciencia desgraciada había colocado su esencia, su igualdad con el Señor del mundo (todos somos iguales ante Dios), y se vuelve hacia el mundo real, buscando en él su propia realidad expresada. Todo el movimiento de esta parte VI, B, el que se ha de explicar en este artículo, va desde la extrañeza o alineación a la reconquista del mundo ético por parte de la autoconciencia, del para-sí o *Selbst*, a fin de otorgar verdad (realización) a la certeza que la autoconciencia-razón tiene de ser toda la realidad, de ser unidad de sujeto y objeto, es decir, confiriendo con su acción realidad a su certeza de libertad. Si la razón primero observaba el mundo en actitud teórica, ésta va a tomar aquí

cuerpo histórico en la visión racional del mundo frente a la fe y las supersticiones, una dualidad propia de la modernidad y de la Ilustración. Pasaba después a ser una razón actuante, transformadora de la realidad según sus exigencias, la cual tomará cuerpo histórico en la Revolución francesa. Pero las limitaciones de su comprensión de sí y de la esencia ética conducirán a dicha razón a la época del Terror y de la muerte: a la autodestrucción. Esta experiencia negativa le impulsará hacia la siguiente figura: la moralidad o razón moral kantiana.

Uno de los puentes necesarios para trabar la unidad de los dos términos aquí enajenados, la autoconciencia, por una parte, y el mundo histórico real del espíritu que ella no domina, por el otro, es la *Bildung*, la cultura, la formación del espíritu por el espíritu, lo propio justamente del ser racional. El espíritu no es algo ya dado por naturaleza, sino que ha de hacerse a sí mismo mediante la educación y las acciones dirigidas por conceptos; no es un ser natural, sino cultural. Gracias a la educación y a la cultura o cultivo de sí el individuo, o autoconciencia, consigue elevarse a su propia esencia ética al comprenderla como siendo efectivamente su esencia, de manera que lo uno no podría darse sin lo otro: «Aquello por lo cual el individuo tiene validez y realidad efectiva es la cultura»²². La autoconciencia sale de su ser natural y adquiere su universalidad, su validez y su realidad efectiva mediante la cultura. Con ello, haciéndose conforme a la substancia, se apresta a apoderarse de ella, del mundo ético, tanto como se lo permitan la energía de su carácter y sus talentos originarios.

Y a la inversa, mediante la *Bildung* esa esencia o substancia ética, ese ensi de la autoconciencia, va adquiriendo *Selbst*, subjetividad, convirtiéndose en espíritu, en sujeto. *Bildung* es un proceso de elevación del individuo a lo universal y concomitantemente de realización histórica de ese orden espiritual. El espíritu ha de salir de la naturaleza y alcanzar su realidad por medio de la *Bildung*, la cultura o cultivo del espíritu. La formación y realización ética del individuo lo es también de la substancia; sí-mismo y substancia se espiritualizan (*begeistet*) mutuamente y se dan a la vez consistencia mediante su extrañamiento mutuo inicial: «La substancia es de esa manera espíritu, unidad autoconsciente de sí mismo y de esencia, pero ambos tienen también el significado del extrañamiento del uno para el otro»²³.

Tres son los momentos dialécticos que vamos a considerar en este tramo de nuestra *Bildungsroman*, del relato de formación de la conciencia, que va desde la Edad Media hasta la Revolución francesa:

22 W 3, 364.

23 W 3, 265.

- la dialéctica de la conciencia noble y la conciencia vil.
- la dialéctica entre fe y razón ilustrada
- y la Revolución francesa y el Terror.

3. LA CONCIENCIA NOBLE Y LA CONCIENCIA VIL

Veámos que los términos enfrentados que van a jugar aquí un papel predominante en este momento dialéctico son la esencia (*Wesen*) universal, por un lado, y la autoconciencia o sí-mismo (*Selbst*), por otro. La esencia o substancia ética, el ser-en-sí (*Ansichsein*), cae del lado de la comunidad, mientras que el ser-para-sí (*Fürsichsein*) es la autoconciencia o el individuo. En la figura actual del espíritu, los sí-mismos son elementos separados, aislados tanto entre sí, por sus posesiones legales, como respecto a la substancia o mundo ético o espíritu objetivo, que queda dominado y determinado por el Señor arbitrario del mundo: el Rey del feudalismo medieval o el Monarca absoluto de la primera modernidad. En consecuencia, ese mundo, que es en realidad obra de la autoconciencia, de la razón, se le ha convertido sin embargo al individuo en una realidad extraña en la que ella no se reconoce. Por tanto, la autoconciencia-razón se halla en contradicción consigo misma y de ahí su inquietud, su movimiento dialéctico: como espíritu se sabe unidad de sí-mismo y de esencia, pero al mismo tiempo la autoconciencia del individuo se encuentra extrañada de esta esencia suya o mundo ético, pues no lo determina, sino que se le convierte en un ciego destino.

En esta contradicción caben dos tipos de relaciones o dos tipos de juicios de la conciencia de sí en relación con el poder del Estado y con la riqueza. Puede suceder que la autoconciencia se identifique finalmente con su esencia, con su mundo ético e histórico, y lo considere a la postre como igual a su autoconciencia-razón, es decir, lo califique de bueno: entonces surge la conciencia noble (*edelmütig*), magnánima, generosa. O bien se da cuenta de su extrañamiento con respecto a su mundo histórico socio-cultural, percibe la oposición o desigualdad entre esa esencia y su autoconciencia-razón y lo considera malo: surge en ese caso la conciencia vil (*niederträchtig*). La autoconciencia, sabiéndose cierta de sí, considera bueno y malo el mundo si las cosas le son o no iguales, si concuerdan con sus exigencias.

Ese mundo ético histórico, como ya sabemos, es el contenido libre del derecho, no determinado por la forma o sí-mismo, y tiene los dos aspectos objetivos ya señalados: el poder del Estado y la riqueza (el patrimonio de la familia). En ellos «reconoce por tanto la autoconciencia su substancia, su contenido y

su fin»²⁴; en el poder del Estado encuentra su ser-en-sí o universalidad y en la riqueza su ser-para-sí, el goce de su individualidad. La conciencia noble se comporta con ambos como cosas buenas, iguales a ella, a sus exigencias, a saber, se comporta fielmente con el Señor Monarca absoluto, mediante un servicio heroico, y está agradecida a la riqueza, considerándola como su benefactor (*Wohltäter*). Incluso piensa que esa riqueza sirve para toda la comunidad, que es una esencia espiritual, pues representa el resultado del trabajo de *todos* y sirve para el goce de todos (Adam Smith): «Lo efectivamente real tiene sin más y de manera inmediata el significado espiritual de ser universal»²⁵. La conciencia vil, por el contrario, ve la desigualdad de los dos momentos: constata que el poder absoluto del Monarca le anula como autoconciencia, su ser-para-sí, le esclaviza, mientras que la riqueza por su parte aísla a los individuos o sujetos, ya que su goce es individual y pasajero. Ve la desigualdad, la desprecia y se muestra entonces vil pues está presta a la desobediencia, a las trampas y a la revuelta.

Pues bien, la dialéctica de Hegel va dirigida de nuevo a la inversión de perspectivas, aquí en concreto a mostrar que la conciencia noble no lo es tanto, ni la otra tan vil, esto es, que ambas figuras son caras de una misma moneda, primero, porque las dos responden a un no reconocimiento de la autoconciencia o individualidad y su originariedad por parte de la esencia y su Señor o mundo ético, y segundo, porque ese mundo ético no está reconocido en su esencialidad racional, sino abandonado a una voluntad particular y arbitraria, la del Señor absoluto. El análisis de Hegel se dirige a poner de manifiesto que la pretendida conciencia noble es como la vil, en un movimiento dialéctico de inversión de figuras muy cara a Hegel, sobre la base de que todo lo finito o limitado incluye en sí su contrario y, por tanto, su propia contradicción, su negación, ya que, debido justamente a su finitud, le es constitutiva la referencia a su contrario, una referencia que le señala justamente su finitud y, por tanto, forma parte también de su esencia. No hay nada, ni en el cielo ni en la tierra, que no contenga ser y no ser, nos dice Hegel al inicio de la *Lógica*, cuando comenta el paso entre el ser y la nada²⁶. Ésta es una idea nuclear en su pensamiento.

Veamos que la razón por la que la conciencia noble se asemeja a la vil es porque a ninguna le son reconocidos los derechos de su autoconciencia, dado que ésta no determina la sustancia ética. La autoconciencia se encuentra alienada, en una figura de manera voluntaria en la otra de mala gana. Por con-

24 W 3, 270.

25 W 3, 270.

26 «No sería difícil mostrar esa unidad de ser y nada en cualquier ejemplo, en todo lo real o en todo pensamiento [...] que nada hay en el cielo y en la tierra que no contenga en sí a ambos, al ser y a la nada» (W 5, 86).

siguiente, ambas están aún en la situación que se vio al inicio de la figura de la «autoconciencia», a saber, en una lucha por el reconocimiento de su propia libertad, pero esta vez dicha lucha se sitúa en un mundo histórico del espíritu. En cuanto particular, en cuanto que no renuncia a su ser para sí, también la conciencia noble está siempre en la posibilidad de sublevarse (sublevación de los nobles contra el Monarca) y anhela que el poder del Estado disminuya al máximo. De ahí arranca el pensamiento liberal. La conciencia noble ve en el poder del Estado la substancia universal, pero no es reconocida todavía como un sí-mismo determinante. Sacrifica sus fines particulares y su existencia individual (esa parte no conciliada será su punto de fuga) mediante la virtud y el heroísmo de su servicio. De ese modo, lo universal (el poder del Estado) cobra existencia, se unen esencia y autoconciencia, y la conciencia, saliendo de su inmediatez, adquiere mediante la formación y la cultura respeto hacia sí misma. Pero a causa del no reconocimiento y extrañamiento de ella, el poder del Estado no se sabe aún como tal poder racional, no es aún Gobierno y de suyo tampoco Estado.

En cuanto figura del mundo histórico, Hegel identifica la conciencia noble con el vasallo orgulloso, el cual primeramente es el noble feudal, que se expone a la muerte por el monarca. Después se convierte en cortesano, y sólo le queda el consejo y la adulación frente a un Monarca absoluto (*l'État c'est moi*); aquí la autoconciencia se convierte en apariencia sujeta enteramente al poder extraño y arbitrario de otro, un poder no racional con el que la autoconciencia pudiera identificarse. El vasallo orgulloso sólo existe en el honor y la opinión general, no en su individualidad. Su lenguaje es ahora el consejo, y ese hablar sustituye lo que antes era la acción. Pero al ser en realidad un particular, queda en duda si su consejo se rige por lo universalmente mejor, o si su adulación lo único que busca es el favor y las riquezas (éstas son la objetivación de su autoconciencia alienada), y esa desigualdad (del para-sí frente a la universalidad propia del poder estatal) es la que la hace caer bajo la determinación de la conciencia vil, a punto de sublevarse por sus intenciones y voluntad particulares, al borde de negar aquello que niega su ser para-sí. A la conciencia vil, por su parte, le falta toda reconciliación con su realidad social y política efectiva, pero justamente su libertad de crítica y de denuncia ante una substancia político-económica-social alienada, caprichosa e injusta, la transforman en noble, pues su decir es más verdadero y sincero. Todo se encamina hacia la revolución, como conciencia final de un mundo del espíritu.

4. LA FE Y LA PURA INTELECCIÓN O LA ILUSTRACIÓN

El otro extrañamiento del espíritu que ocurre en la misma época, pero que nos introduce ya en la Ilustración, tiene por ámbito no tanto la realidad efectiva del poder del Estado y la riqueza, cuanto sobre todo la autoconciencia que el espíritu alcanza de su substancia en el retorno a sí desde la alienación propia de esta época. Es la contraposición entre fe y razón, que también caracteriza el paso a la modernidad²⁷. Veámoslo.

En el mundo griego, su espíritu ético era su propia presencia y había equilibrio de poderes, no negatividad de la autoconciencia, pues incluso los muertos seguían vivos en la sangre familiar, y el poder del Gobierno era la voluntad y el sí-mismo del pueblo. Por el contrario, el cristiano encuentra que este mundo no es su casa y se siente extrañado en él²⁸. Ésa es la conciencia desgraciada con la que finaliza el mundo antiguo y comienza la era cristiana. El cristiano encuentra su casa en la unidad con Dios más allá de la muerte, es decir, en el mundo de la conciencia pura. En ella quedan, por tanto, contrapuestos el orden del pensamiento puro y el orden del mundo real. Tenemos una conciencia dividida en dos mundos: el del más acá (*Diesseits*), el mundo del presente, que es la realidad efectiva extrañada, como ya hemos visto en el punto anterior, y el mundo del más allá (*Jenseits*), el de su pensamiento puro y su ser-pensado, el sí-mismo. Ese espíritu da forma, por tanto, a un mundo desdoblado, separado y contrapuesto.

Pues bien, esta segunda alineación se juega dentro de ese ámbito del pensamiento puro, en el de la razón observante, y aquí también la autoconciencia, que se divide en dos concepciones diferentes de la realidad. Surge, pues, aquí una lucha de ideas y de explicaciones o visiones del mundo (*Weltanschauungen*) propias de la modernidad. Aquí hay en efecto extrañamiento de sí, pues el espíritu no es consciente de las limitaciones inherentes a esas mismas concepciones, tanto a la de la fe como a la de la razón ilustradas; de ahí surgen sus errores y sus mutuas incomprensiones.

27 Aunque Hegel no alude a ello, podríamos ver el comienzo de ese conflicto en la teoría averroísta de la doble verdad, la proporcionada por la fe y la alcanzada mediante la razón. Sobre este tema véanse también los escritos de Hegel *Fe y saber* (1802), las partes correspondientes a la Ilustración en sus *Lecciones sobre Filosofía de la historia y sus Lecciones sobre historia de la filosofía*, así como su *Prólogo a la «Filosofía de la religión» de Hinrich* (1822).

28 Yo diría que eso le ocurría en Grecia también al órfico, al pitagórico, al platónico y al neoplatónico. «Yo también soy ahora uno de ellos [de los Espíritus errantes por treinta mil estaciones], exiliado de los dioses y vagabundo, por haber confiado en el furioso Odio», decía Empédocles (DK 31 B 115). En esto se puede ver asimismo la idealización y esquematización a la que somete Hegel a la cultura griega, siguiendo la visión de Winckelmann, que se romperá con el descubrimiento de lo dionisiaco desde los románticos a Nietzsche.

Un modo de comprensión es la fe. Este no es para Hegel aún el de la religión o «autoconciencia de la esencia absoluta tal y como es en sí y para sí»²⁹, sino huida del mundo real efectivo y extrañado, al igual que lo vivía la conciencia desgraciada. Pero tampoco se identifica con ésta, sino que Hegel la coloca en un estadio posterior por cuanto que esta fe es un esfuerzo por comprender la substancia del espíritu, la esencia que sostiene la individualidad y el para-sí, y no un mero anhelo subjetivo. La fe piensa el contenido, el en sí, pero no capta suficientemente el para-sí y por tanto tampoco la intelección, no llega al concepto, se queda en la representación (*Vorstellung*) y su dualidad, y por tanto separa substancia (Dios) y autoconciencia, la cual queda extrañada de su contenido. No obstante, también es capaz de relacionar ese orden espiritual con el mundo real, o bien retirándose de él (monjes) o intentando moldear ese mundo real conforme al orden espiritual (la acción de la Iglesia en el mundo).

El otro modo de comprensión es el concepto, la exigencia de la pura intelección (*die reine Einsicht*) para todo asunto. En efecto, la autoconciencia ha huido de un mundo que le es extraño, dominado por el Señor, y se ha retirado a la pura conciencia del pensamiento y de la esencia, que no se hallaban realizados en este mundo, y ahí ha encontrado una nueva dualidad: la fe en la esencia, por un lado, y la pura intelección de la autoconciencia o concepto, por otro. Se trata por tanto de un concepto aún no hegeliano, uno que no se comprende plenamente, a saber, el concepto moderno e ilustrado. Sin embargo, esta pura intelección, en cuanto es el sí-mismo que se capta a él mismo en la reflexión, es capaz desde esa actividad de realizar su formación, su cultura o cultivo, la *Bildung* del sí-mismo (al nivel en el que es comprendida en esta etapa). Gracias a ella, éste, el individuo, se alza a la universalidad de la razón, o sea, al intento racional de reconquistar (primero idealmente) la vida histórica del espíritu, de modo parecido a como el siervo iniciaba la conquista de su ser mismo verdadero frente al amo por medio del trabajo. La cultura o formación es el medio por el cual el individuo sale de su particularidad natural y adquiere valor objetivo y efectividad (conocimiento es potencia) al hacerse adecuado a la substancia, y a la inversa, la universalidad racional del espíritu se realiza mediante los individuos cultivados. En esa recuperación del mundo, el sí-mismo cultivado se manifiesta de una manera crítica ante el *statu quo*, y se presenta como un programa de liberación mediante el conocimiento.

Así como la fe es la afirmación de un lado, el de la esencia, la pura intelección es el primado de la autoconciencia racional, del sí-mismo, sin ningún

29 W3, 363.

contenido, sino sólo la pura *certeza*, que instauro el criterio de no dejar valer sino lo que el ser racional puede alcanzar por sí-mismo. La pura intelección «no capta otra cosa que el sí-mismo, y todo lo capta como sí-mismo, es decir, comprende todo, anula toda objetividad, y transforma todo ser-en-sí en un ser-para-sí [en algo para la autoconciencia]. Vuelta contra la fe en cuanto reino de la esencia hecho extraño y situado en el más allá, ella es la Ilustración»³⁰.

Pero ya conocemos el método de Hegel, lo que nos va a decir: ambas figuras son contrafiguras de lo mismo y están más cercanas entre sí de lo que piensan. Comparten el mismo mundo alienado, surgen del mismo espíritu extrañado de sí y participan de parecidas limitaciones en sus perspectivas, en la comprensión de la realidad. Fe e Ilustración son la misma figura del espíritu vista desde sus dos lados: el de la certeza y el de la esencia o contenido, y cada una es lo negativo de la otra, incapaces de recoger lo verdadero de la otra, pues absolutizan su parcialidad. La fe no comprende los derechos del para-sí, de la razón, del concepto, y se queda en la representación, mientras que la razón ilustrada no es suficientemente ilustrada y racional, y no capta lo que la fe quiere imperfectamente pensar: el otro lado, la esencia o contenido. La solución sería la síntesis de Ilustración y de fe religiosa, de autoconciencia racional y contenido esencial, divino, y eso es lo que será el espíritu absoluto al final de la filosofía hegeliana.

La Ilustración le critica primero a la fe que no comprenda la constitutiva referencialidad de esa esencia absoluta con su propia conciencia, que no vea que esa esencia absoluta no es sino su propio pensamiento, un producto de la conciencia que ha sido extrañado de ella y objetivado en el más allá; esto ha sido un tópico repetido desde Jenófanes hasta Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud. Pero para Hegel esa crítica desconoce la otra dirección, la relación esencial que tiene la autoconciencia con su esencia ética-religiosa-filosófica, con el espíritu absoluto, es decir, desconoce que la intelección misma capta su objeto no sólo como producido por ella, sino a la vez como algo otro, en sí. Por eso la Ilustración piensa también que el contenido de la fe no tiene nada que ver con la conciencia, sino que es algo enteramente inventado por la casta sacerdotal, y niega entonces su referencia esencial a la conciencia antes afirmada, contradiciéndose a sí misma.

Debido a esa mala comprensión del contenido de la fe, la Ilustración va más allá en su crítica. No sólo se opone a la autoridad de la fe, sino que considera sus contenidos como meras supersticiones, como lo irracional. La Ilustración se comporta de una manera meramente negativa ante la fe, sólo ve el objeto

30 W3.362.

sensible en los objetos de la fe: un trozo de piedra, de madera, de pan o vino, no va más allá y no alcanza su significado espiritual, no comprende que «lo que la fe adora no es para ella en modo alguno ni piedra, ni madera, ni masa de pan, ni otra cosa sensible temporal cualquiera»³¹. En eso muestra que no ha comprendido la esencia que buscaba la fe, que no es sino la misma que la del espíritu, sólo que se encuentra enajenada. La toma como un puro error siendo así que no hay puros errores, y confunde incluso la verdadera religión (ésta saldrá en una etapa posterior) con sus rivales³². La razón se enajena así de su propio contenido y se hace necesaria una ilustración de la Ilustración. Pero la fe, por su parte, pierde la unidad e ingenuidad primera que mezclaba lo finito y lo infinito, entra en el pensamiento de la escisión y huye de todo antropomorfismo y sensibilización de lo divino en el rito protestante.

La Ilustración crítica además a la fe que se apoye en hechos históricos controvertibles, contingentes y banales, en documentos de conservación azarosa y de interpretación no segura. Hegel considera, por el contrario, que esas son las mediaciones necesarias para toda conciencia que enlace su certeza con su verdad, y que es en realidad el espíritu el que da testimonio del espíritu. Si la fe pretende buscar su fundamento verdaderamente en hechos históricos, si responde a los ataques de la Ilustración creyendo que debe dar argumentos histórico-objetivos sobre su legitimidad, si no ve que sólo el espíritu da testimonio del espíritu (en una «historia sagrada» donde no se disocia el hecho histórico de su sentido espiritual), es que se ha pasado ya al punto de vista de la Ilustración y queda en ese momento vencida. Y eso es lo que sucederá, la Ilustración «afirmará el [su] derecho absoluto, porque la autoconciencia es la negatividad del concepto que no es sólo *para sí*, sino que también se extiende a su contrario; y la misma fe, al ser conciencia, no podrá rechazar el derecho de la Ilustración»³³, el derecho de la autoconciencia.

Por último está la crítica que lanza la Ilustración a la fe de que sacrifica el mundo, y no ve que en eso la fe muestra la superioridad del espíritu sobre la naturaleza, sobre la existencia natural. Este creyente, opositor a la Ilustración, adquiere sin embargo varias figuras: una es la conciencia de la masa, infantil e ignorante, engañada por los sacerdotes, pero que podría ser llevada a la intelección, pues es en sí sana. La otra es la misma conciencia seductora de los sacerdotes; pero esta conciencia es igual que la de la Ilustración, pues

31 W 3, 409.

32 Eso lo encontramos en d'Holbach, *Le christianisme dévoilé* y el *Système de la nature*. Voltaire, *Lettres d'Amabel, Candide*. Diderot, *La religieuse, Le neveu de Rameau*. Wieland, *Die Abderiten*. Ver Hypolite, *Genèse*, pp. 413 ss.

33 W 3, 417.

tampoco comprende que lo que la fe ve es una forma imperfecta de la verdad (pues finitiza y cosifica lo Absoluto) y toma los símbolos por cosas objetivas. En tercer lugar están los déspotas, que dominan a la masa ingenua apoyándose en los sacerdotes, y contra los que los ilustrados miden también sus armas.

Frente a ese contenido, rechazado de la fe, ¿cuál es la verdad que la Ilustración aporta? ¿Cuál es su comprensión de la esencia, del mundo esencial? Ella es captada cuando comprendemos que ha reducido toda la esencia a utilidad (*Nützlichkeit*)³⁴. Poniéndose la autoconciencia racional ilustrada a sí misma en el centro, toda otra realidad es comprendida como mera utilidad para esa autoconciencia y su libertad; esa es la forma que tiene de recobrar el mundo extrañado. La Ilustración es la razón que lo instrumentaliza todo (la razón instrumental, dirían después Adorno y Horkheimer), también la religión (la religión del egoísmo) y las relaciones humanas: el destino del hombre es sólo hacerse útil a la sociedad (por eso puede matar a los individuos si no son útiles), utilizar y ser utilizado por los otros: «una mano lava la otra»³⁵.

El resultado es que la fe ilustrada pierde su contenido (rechazado por las críticas anteriores) y se convierte en religión del sentimiento, en puro anhelo. Con ello la fe se iguala a la Ilustración, pues ambos se relacionan con su esencia absoluta como con un Ser supremo incomprendible, sin predicados, un puro pensar³⁶. La Ilustración, debido a la escisión que instaura, o bien piensa el Ser supremo (su objeto y esencia) como una autoconciencia carente de predicados, vacía (el deísmo agnóstico), o bien lo piensa como una substancia carente de toda determinación (el materialismo). Se establece así la separación propia de la modernidad entre lo finito sensible y lo infinito negativo, colocado más allá del saber, carente de determinaciones y de predicados, de modo que la certeza sensible vuelve a ser la verdad positiva para la Ilustración (empirismo), pero esta vez de manera no ingenua, como al inicio de la *Fenomenología*, sino reflexivamente y en oposición a lo divino, incognoscible a pesar de todos los intentos de la metafísica, o sea, como una verdad sin contenido especulativo:

De hecho, la fe ha devenido con ello lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la relación de lo finito que es en sí con lo Absoluto carente de

34. Así también conceptuaba Fichte a su época en *Caracteres de la edad contemporánea*. Véase la Lección segunda y más específicamente pp. 40-41 en su traducción española, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

35. W 3, 416.

36. W 3, 427.

predicados, desconocido e incognoscible: sólo que la Ilustración es la Ilustración *satisfecha* y la fe, la Ilustración *insatisfecha* [puesto que es vencida en la lucha al aceptar el punto de vista del contrario]. Se pondrá de manifiesto, sin embargo, en la Ilustración, si ella puede mantenerse en su satisfacción; aquel anhelo del sombrío espíritu que deplora la pérdida de su mundo espiritual acecha al fondo³⁷.

Ese acechar sale a la luz mediante el Terror de la guillotina.

5. LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y SU TERROR

Una vez que la Ilustración ha vencido en el plano de las ideas, conquistada la hegemonía cultural contra la fe y el poder autoritario (lo cual ha de ser comprendido como un paso más en el proceso constitutivo del espíritu), la Ilustración pasa a la acción y se convierte en voluntad. La autoconciencia quiere entonces determinar desde sí enteramente toda norma, costumbre y ley, sin tener en cuenta la realidad objetivada del espíritu en la historia. La Ilustración ha llegado a la más alta verdad de la que es capaz, la de la libertad absoluta de la conciencia de sí, y quiere con ella reunir los dos mundos que estaban divididos: el del puro pensar y el de la experiencia efectiva del espíritu en la historia, y hacer así que el cielo descienda sobre la tierra; la certeza de sí que había en el mundo de la cultura quiere alcanzar su verdad efectiva. En ese momento, las limitaciones intrínsecas a la comprensión que la razón ilustrada tiene de la realidad salen claramente a la luz, es decir, cuando quiere configurar ese mundo extraño según sus exigencias, tomando esas exigencias de la autoconciencia como criterio último de realidad, de validez, de utilidad. Al igual que la razón actuante, ella pretende superar el extrañamiento del mundo sólo a partir de su certeza carente de contenido, vacía de esencia y de substancia ética. Éste es el esquema con el que Hegel criticará el primado de la conciencia como principio de la modernidad, y en esto no sólo a la Ilustración, sino también al Yo de Kant y de Fichte y a su libertad, como vaciedad de contenido y pura forma de autoidentidad. Yo diría que, en realidad, Kant y Fichte habían pensado el Yo y su libertad moral como la realidad más propiamente dicha o realidad en sí, fundamento y contenido último de toda sociedad racional o reino de fines, principio por tanto de crítica de las leyes e instituciones o prácticas de cualquier comunidad que no lo respete.

³⁷ W 3, 423-424.

Ese principio crítico de libertad racional, moral y política es para Hegel el principio de la modernidad, en contraste con la unidad primigenia de individuo y ciudad, de familia y pueblo, que él coloca en la antigua Grecia, una unidad de la que ya la tragedia *Antígona* muestra su conflicto interno y su principio de disolución. Esta disolución es para Hegel un proceso necesario y un progreso de la conciencia respecto de la unidad originaria de individuo y comunidad, pues los elementos constituyentes de esa unidad han de salir a la conciencia para ser conocidos y reconocidos como tales en toda su extensión, y eso sólo es posible mediante un conflicto real entre ellos. Esto es, el análisis de los elementos que configuraban la unidad primigenia no es meramente lógico-formal sino dialéctico, en virtud del cual los elementos prueban su validez, su realidad y sus límites mediante el conflicto y la desmesura. La crítica hegeliana al principio de la modernidad no es por tanto un rechazo total, sino un mostrar su unilateralidad. Si ese principio pretende convertirse en el único criterio y organizador de la realidad, muestra sin más su incapacidad para fundar un orden moral y una comunidad. El proceso del espíritu se dirigirá a reunificar de nuevo ambos principios, pero siendo ya conscientes de la realidad y límites de cada uno de ellos.

La nueva figura del espíritu que aparece ahora en este proceso es la libertad absoluta como voluntad general (Rousseau), la voluntad pura de todos los individuos como tales, que quieren eliminar la extrañeza del mundo, la alineación anterior del poder del Estado, echando fuera al Señor o Monarca absoluto, y poniendo como principio político la racionalidad de esa misma *volonté générale*: esto es la Revolución francesa. La autoconciencia ilustrada se considera el centro y el sentido de toda realidad, y no tolera ningún contenido fuera de ella, pudiendo hacer y deshacer con el criterio de su autoconciencia, pero ésta es sólo certeza vacía de contenido, de realidad ética, y de ahí procederá su carencia de límites y su terror.

Gracias a que en la voluntad general se recoge la de todos, el individuo vuelve a ser significativo en la construcción del mundo de la eticidad, «y lo que aparece con el obrar de la totalidad, es el obrar inmediato y consciente de cada uno»³⁸. Por tanto, vuelve a haber conciencia de comunidad y realidad efectiva del sí-mismo. Pero carente de una mediación ética en la vida real y efectiva en la que la razón se ha objetivado ya, la Revolución francesa no puede realizar su ideal de verdadera universalidad. En primer lugar, esa voluntad general no puede actuar directamente en cuanto tal; en realidad lo que actúa es la voluntad real de un individuo líder o de un

38 W 3. 433.

grupo particular de individuos, una facción que deja de ser por ello mismo universal. En segundo lugar, cuando actúa hace algo concreto, no universal. Como la voluntad verdadera universal no tiene contenido, sólo le queda como determinación el obrar negativo contra todo lo existente en razón de que su particularidad se opone a la universalidad, es decir, va contra todo individuo o autoconciencia real, de la que siempre cabe sospechar una traición. Lo que había partido de la afirmación del individuo, se vuelve contra todo individuo y lo decapita, pues la voluntad general se ha transformado en la voluntad particular del partido o facción victoriosa y su jefe de fila. Esa libertad universal así entendida, que pretendía ser la esencia positiva de la personalidad, se revela como la furia del hacer desaparecer y de la destrucción, el hacer negativo, el terror de la muerte (el amo absoluto), y hace imposible cualquier organización estable, pues la voluntad revolucionaria, que rechaza toda mediación y parcialización en su intervención en el todo político-social, no deja valer ante ella ninguna organización u obra positiva independiente y permanente.

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y en concreto una muerte que no tiene ninguna extensión ni cumplimiento interno [que no parte del desarrollo interno de lo vivo, ni de la defensa de la familia o de la patria o de intereses de la propiedad], pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre [que la conciencia individual no es la universal]; es la más fría y la más insulsa de las muertes, sin más significación que el tajo dado a una cabeza de coles o un sorbo de agua³⁹.

En la introducción a la *Filosofía del derecho*, §§ 5-7, Hegel distinguirá en la voluntad tres momentos: la indeterminación, la determinación y la auto-determinación. El primero, el de la indeterminación, es la capacidad de la pura reflexión del Yo, del puro pensamiento de sí mismo, de ir más allá de toda limitación. Pero si no se limita, si no se quiere algo y no se concreta añadiendo a sí el momento de la determinación, esto es, si la voluntad se queda en ese momento de la indeterminación y lo absolutiza como constituyendo él sólo la libertad, entonces ese momento negativo se convierte en «la furia de la destrucción»⁴⁰ de todo lo determinado, de todo contenido concreto, pues esto le negaría la libertad. Eso aparece en el fanatismo religioso, que quiere destruir todo lo no perfecto según su ideal, y en la Revolución francesa, que

39 W 3, 436.

40 W 7, 50.

arruina todo orden social existente. «Sólo destruyendo algo tiene esa voluntad negativa el sentimiento de su existencia»⁴¹ como libertad.

Ése es el error básico del pensamiento revolucionario: cree que puede implantar el orden racional haciendo tabla rasa de todo lo existente, de toda eticidad ya objetivada, como si fuera un Dios que pudiera crear un mundo de la nada, sin historia y sin raíces, sin pasado. No se da cuenta de que la razón ya se ha ido objetivando, aunque sea de un modo parcial, en la realidad social y política, no comprende que la Idea no es tan impotente como para carecer de toda realidad, y que el individuo justamente ha de apoyarse en esa razón realizada para continuar progresando. O sea, la revolución elimina su aliado⁴².

El símbolo de este error, de la libertad absoluta como negatividad, es la guillotina. Su verdad se revela prácticamente como la muerte de todo contenido ético, de todo orden social y también de cualquier individuo, pues todos, en cuanto individuos, son sospechosos de no ser universales, de contraponerse a la voluntad universal detentada por la facción triunfante, y «llegar a ser sospechoso ocupa por tanto el lugar o tiene el significado y el efecto de ser culpable, y la reacción exterior contra esa realidad efectiva que se halla en el simple interior de la intención, consiste en la seca aniquilación de este sí mismo que es, al cual, por lo demás, no se le puede quitar nada más que su ser mismo»⁴³.

En este desastre se detiene la filosofía de la historia de la *Fenomenología*, su ontología del presente. No se ofrece propiamente una solución política. El siguiente paso de la conciencia hacia el saber absoluto se da gracias al espíritu de otro pueblo, no ya el de Francia sino el de Alemania, y en concreto en el interior de su conciencia moral, artística y filosófica, empezando por la reflexión kantiana y su libertad universal interiorizada o voluntad pura como un sí-mismo, que continúa sin embargo alienándose en dualidades irreconciliables según Hegel, pero también en la obra de Jacobi, Fichte y los románticos. Está aún por ver qué vendrá después. La solución que Hegel nos propone al final de este capítulo VI es el reconocimiento de las culpas por parte de los

41 *Ibidem*.

42 En 1817 (*Württembergischen Landstände*) Hegel alababa la Revolución francesa como el intento de hacer una constitución de un Estado a partir únicamente de los derechos racionales y no desde los privilegios y el derecho positivo. En las *Grundlinien (Filosofía del derecho)* piensa, por el contrario, que la Revolución francesa llevó a la práctica la idea rousseauniana del contrato social, una abstracción carente de ideas, un vuelco de todo lo existente y dado, un racional imaginado, que se transformó «en el acontecimiento más terrible y cruel» (*Grundlinien* § 258 A). Antes había sido más revolucionario, ahora se muestra más reconciliado con el presente y el Estado monárquico de derecho. Para Iltting, las *Grundlinien*, y sobre todo su prólogo, es lo menos liberal y lo más conservador de Hegel.

43 W 3, 437.

individuos o autoconciencias, el perdón mutuo, de todos a todos, pues más allá de los hechos está la fuerza del espíritu que los sobrepasa y puede superar lo sucedido, curar las heridas sin dejar cicatrices, ir más allá y recomenzar. Así se lograría la reconciliación de la conciencia actuante y de la juzgante, de la conciencia individual y de la legalidad universal. En esa reconciliación de la comunidad se hace ya presente lo divino, el espíritu absoluto, y se da entonces el paso a la reflexión sobre la religión⁴⁴. Hegel no critica esta solución de la reconciliación porque la ha propuesto él mismo, pero muy bien le podríamos aplicar sus mismas armas, pues, primero, dicha solución no reconcilia nada en la realidad política, no aporta ninguna estructuración o mediación política, pues después de estar todos reconciliados cada uno se va a su casa y todo sigue igual. Pero es que además, segundo, dicha reconciliación se queda en el puro deber-ser que no se da, o en ser un mero postulado, es decir, no es una descripción o interpretación filosófica de algo sucedido, sino una propuesta de solución, que se queda por tanto en la dualidad irreconciliada entre ser y deber ser que Hegel critica en la moralidad kantiana⁴⁵. Pero él piensa que esa reconciliación-reconocimiento mutuo es el espíritu absoluto⁴⁶ que ya está presente y actuando dentro la comunidad humana en el ámbito propiamente de la religión. Sería pues en la comunidad religiosa donde habríamos de resolver lo político y moralmente irreconciliable.

44 «Hegel no ha desarrollado las formas concretas de esta reconciliación en la *Fenomenología*. La indicación, al final del capítulo, sobre la correspondencia entre esta figura de la moralidad [la conciencia moral o *das Gewissen*] y el último nivel de la religión revelada cristiana (W 3, 572-573) permite suponer que él ve puesta en obra esa reconciliación sobre todo en las formas de la moralidad racional religiosa» (Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*. Frankfurt, Suhrkamp, 2000, p. 214).

45 Esta crítica de Hegel a la moralidad kantiana tiene dos partes. La primera se dirige a su concepción de la ley moral y se encuentra en el capítulo V, C, b y c. La segunda se centra en los postulados de la razón práctica y tiene lugar en VI, C, a y b. Sobre este asunto me he extendido más en los artículos «La moralidad. Hegel versus Kant (I)» (en el libro *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, pp. 161-178) y «La moralidad. Hegel versus Kant (II)» (en la revista *Éndoxa. Series Filosóficas*, 18 (2004), pp. 383-416).

46 W 3, 493.

LA RELIGIÓN REVELADA

Vincenzo Vitiello

Traducción de Mercedes Sarabia

1.

Aquello que Goethe —teniendo como modelo a Shakespeare— había dicho del teatro y llevado a la práctica especialmente en su *Fausto*, esto es: que en el teatro, al igual que en «un estanque», ha de haber «no sólo agua límpida, sino también una cierta dosis de limo, de algas y de insectos», sirve asimismo para toda la poesía. Grande es el poema cuando presta voz e imagen a la pura belleza de la naturaleza —como Dante, que ve en el *Paraíso* «bajo forma de río una luz áurea / espléndidos fulgores desprendiendo / entre orillas pintadas de admirable primavera» (XXX, vv. 61-63)—. Pero no lo es menos cuando atiende a la pesada materialidad del cuerpo —como dice también Dante, ahora en el *Infierno*, al encontrarse a un demonio que «de su ano cual si fuera trompeta se servía» (XXI, v. 139)—. E igual de «verdadera», de real y no abstracta es la filosofía, cuando —sin olvidar las enseñanzas antiguas, según las cuales no existen, para el filósofo, *atimótata kai phaulótata*, cosas despreciables y sin importancia alguna (cf. Platón, *Parménides*, 130c-e)— se atreve a acercar al lenguaje cultivado del concepto expresiones populares, incluso duras, si necesario fuere. Tal hace Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, donde, al hilo de su crítica a la frenología, observa, primero de manera irónica, que las protuberancias craneales de la «mujer infiel» no se encuentran en su cabeza sino en la del marido¹ (con

1 Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *PhäG*), Hamburgo, Meiner, 1952¹, p. 247. Ed. esp.: México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 201.

lo que parece medirse aquí con Goethe y Shakespeare), para luego seguir diciendo, con crudo lenguaje popular (no inferior en esto al Dante), que el nexa frenológico «de lo elevado y de lo infimo» no supera la inmediatez de la naturaleza, la cual reúne «en el ser viviente el órgano de su más alta perfección, el órgano de la procreación, con el órgano que sirve para mear» (*PhäG*, p. 254; Rocés, 208).

Esta ruda expresión pone de relieve la necesidad de saber distinguir para poder establecer conexiones de una manera sensata. Porque, del hecho de que en filosofía no existan *atimótata kai phaulótata*, no se sigue que todo sea igual ni que, por ende, pueda el espíritu ser tratado como un «hueso» (cf. *PhäG*, p. 252, Rocés 206); ni, al contrario, deducir de él... los huesos, ya sean del cráneo o de otra parte. Más ardua que la construcción lógica del mundo es la tarea del filósofo, consistente a saber en la comprensión *real* del mundo y, con el mundo, de la propia lógica. Y si en la celeberrima sentencia –tan citada, aunque quizás más conocida (*bekannt*) que entendida (*erkannt*) (cf. *PhäG*, p. 28)– del Prólogo a la *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*] antepone Hegel lo racional a lo real, afirmando que «*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*»² [Lo que es racional es realmente efectivo; y lo que es realmente efectivo es racional], puede hacerlo por el solo hecho de que ya en la *Fenomenología* había él «mostrado» la *realidad efectiva*, la *Wirklichkeit* de la razón. Mostrado, que no de-mostrado. Narrado, que no deducido. Y narrado, obviamente, mediante una narración cuya modalidad no es contingente sino absolutamente necesaria. Necesaria por la cosa misma, por su ser realmente efectivo, *wirklich*, o sea: por el modo en que se realiza y no por la lógica de la construcción.

La *Fenomenología* nace de la consciencia de que ninguna construcción lógica es capaz de probar la validez de las categorías con las que ella comprende el mundo. Por ordenado y coherente que sea el universo expuesto por la lógica, no por ello es «real». Puedo imaginarme un mundo totalmente coherente en donde el agua de los ríos fluya del valle a la montaña; sin embargo este mundo, *lógicamente* construido, no es el mundo *real*. Porque, para que a las categorías de la lógica les sea atribuida la capacidad de comprender el mundo real, es necesario que la construcción lógica venga precedida o introducida por una fenomenología capaz de mostrar la realidad de las categorías, su obrar en el mundo, antes incluso de ser objeto de una teoría. Sólo entonces la construcción lógica del mundo podrá pretender «objetividad», *efectiva realidad*.

2 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburgo, Meiner, 1955³, p. 14. Trad. esp.: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias Prodhufi, 1993, p. 57.

Con términos de Hegel en su crítica a Fichte: sólo entonces el Sujeto-Objeto de la doctrina de la ciencia dejará de ser sólo «sujeto»: sólo entonces el Yo habrá devenido objetivo para sí mismo³.

Pero ¿de qué modo puede el saber fenomenológico mostrar la objetividad de las categorías lógicas, su presencia de éstas en el mundo real? ¿Acaso no es absurdo pretender que exista una fenomenología de la lógica? Pero ¿tan absurda como pedir al pensar que salga de sí mismo, que se haga mundo, puro objeto, y que luego retorne a sí, al sujeto, desde el mundo? Y además, ¿acaso no se apoya todo este discurso en un presupuesto: el de la separación entre lo real y el pensar? Y sobre todo, ¿no es este supuesto el que viene cuestionado e investigado respecto a «cómo» y «cuándo» ha surgido?

Cuando Hegel plantea el problema de la *realidad* de la lógica, es decir: de la *correspondencia* entre las categorías lógicas y el conocimiento del mundo, no deja desde luego sin cuestionar ni indagar dicho supuesto: por el contrario, es de ahí de donde parte. En efecto, la *Fenomenología* no comienza por la naturaleza o por el mundo histórico, o sea por algo «en sí» —sea ello lo que fuere— externo al saber. Al contrario, comienza justamente por el saber, o mejor aún, por la sede del saber: por la conciencia. Pero, a pesar de partir de la conciencia, tampoco de ésta hace siquiera un presupuesto. Él interroga a la propia conciencia, preguntándose si la imagen que ella tiene de sí misma, de su ser, corresponde al ser de la conciencia. La duda implica también la conciencia de la duda.

Planteemos de nuevo la pregunta: ¿cómo puede Hegel indagar la correspondencia existente entre la imagen que la conciencia tiene de sí misma, de su propio ser, y el ser de la conciencia, permaneciendo sin embargo en el interior de ésta? ¿No será en cambio necesario mirar al exterior?

Para responder a esta pregunta es necesario ante todo aclarar «el punto de vista», el *Standpunkt* desde el cual (re)corre Hegel el camino fenomenológico. Hegel lo llama: *das reine Zusehen*, el «puro contemplar» (*PhäG*, p. 72): un contemplar que no es en absoluto externo a la «cosa» que observa —a la conciencia— sino que, por el contrario, es interno a ella. La conciencia se observa a sí misma desde dentro; pues ¿cómo podría observarse o estudiarse de otra manera? La pureza, *Reinheit*, de esta mirada interior está en que ésta debe observar a la conciencia en el mundo en que ella se da a sí misma y en la imagen que se hace de sí misma, sin modificarla, sin añadir ni

3 Cfr. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke in zwanzig Bänden* (= *W*), Frankfurt. Suhrkamp, 1969-70 ss, Bd. 2, pp. 52-93. Ed. esp.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 38-89.

sustraer nada⁴. Ahora bien, ¿qué es lo que observa esta *pura mirada interior*? El hacerse de la conciencia, su «devenir». Observa en la conciencia sensible, la primera figura de la conciencia, su –su, precisamente de la conciencia sensible– devenir otro, su transcurrir más allá de sí, su hacerse percepción. La falta de referencialidad del «esto» y del «ahora», que la conciencia sensible imagina reales, se disuelven en una trama de relaciones en las que únicamente ellas son, de verdad, «esto» y «ahora». En el paso de conciencia sensible a percepción, la conciencia toma su ser sin salir de sí misma, lo toma más allá de la imagen que ella se hace de su ser. Por consiguiente, en la imagen que la percepción tiene de la conciencia sensible está el ser de la conciencia sensible, lo que la conciencia sensible es. Es desde el inicio, incluso cuando «esto» y «ahora» se tomaban como faltos de referencialidad. La imagen que la conciencia percipiente tiene de la conciencia sensible es el ser verdadero y real, *wirklich*, de la conciencia sensible. Bastante tiempo antes de definir el procedimiento del pensar dialéctico, Hegel ya lo «aplicaba»: en su *Ciencia de la lógica* escribirá que el avanzar (*Vorwärtsgehen*) es un retroceder (*Rückgang*) al fundamento, a lo originario y a lo verdadero⁵. La percepción dice lo verdadero de la conciencia sensible, lo originario: aquello que de siempre ella es.

Pero, si seguir adelante es retroceder, ello significa que la mirada fenomenológica está vuelta al interior. Si la verdad –realidad (el ser efectivo, *wirklich*) de la conciencia sensible está en la imagen que la percepción se hace de ella misma, entonces la verdad –realidad, o sea el ser de la conciencia percipiente, estará en la figura siguiente y más profunda de la conciencia. La historia fenomenológica (la sucesión de las figuras de la conciencia, de la autoconciencia, del espíritu) es una historia en estratos, desarrollada en vertical y no en horizontal. Cada imagen o figura del saber tiene su verdad –su ser– en el estrato inmediatamente inferior. Mas, para que la entera construcción se sostenga, es necesario llegar hasta el estrato en el que la imagen y el ser del saber coin-

4 Esto mismo se dice para el «espectador desinteresado» de Husserl (cf. *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie*, en *Gesammelte Schriften*, ed. Elisabeth Ströker, Bd. 8, contiene también las *Cartesianische Meditationen*, Hamburgo, Meiner, 1992, § 71), en absoluto ajeno e indiferente a lo que observa, como se ha repetido, tras la injusta crítica de Heidegger. Véase al respecto V. Vitiello, «*Esperienza trascendentale e oggettività del sapere. Dal cogito al sum*», en AA. VV., *Momadi e Monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*, eds. B. M. d'Ippolito, A. Montano e F. Piro, Soveria Mannello, Rubbettino, 2005, pp. 367-388, y asimismo *Alla radice dell'intenzionalità. Husserl e Heidegger*, en AA. VV., *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, ed. E. Mazzarella, Génova, Il melangolo, 2006, pp. 127-154.

5 Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (= *WL*), W. Bde 5-6, I, p. 70.

cidan absolutamente. No es una espera o una esperanza, no es una *posibilidad*, es una necesidad ineludible: ya que, en tanto en cuanto puedo decir que toda figura de la conciencia encuentra su «realidad» en la figura siguiente, puedo también conocer todo el proceso, toda la construcción a estratos. De hecho, *das reine Zusehen*, el puro contemplar que atraviesa todas las figuras de la conciencia (de la autoconciencia y del espíritu) es la mirada que se consigue en el punto final del camino fenomenológico. También «el puro contemplar» es una figura del saber, en verdad la suprema y última, que permite conocer el ser de todas las figuras fenomenológicas, desde la conciencia al espíritu, porque se conoce perfectamente a sí misma. Y se conoce perfectamente a sí misma porque su contenido no es propiamente *contenido*, materia del conocer, es la forma misma del conocer; es el concepto que se sabe a sí mismo en cuanto concepto, para decirlo con palabras de Hegel.

Esa forma que se conoce perfectamente a sí misma es el espíritu absoluto, el cual es figura última pero también primera del saber, figura desde y en la cual se construye todo el *camino* fenomenológico. De donde se sigue que el último estrato de la historia *real* (la última figura de mundo, esa que lleva todo el contenido histórico —«materia» del saber— al plano más profundo) es la religión. Si el saber absoluto es la última forma, esa que está de fundamento de todas las formas, traspasándolas y comprendiéndolas a todas, entonces la religión es el último *contenido* histórico, el fundamento de la entera historia real, de toda *Wirklichkeit*, de todo obrar histórico. Años más tarde, desde la cátedra de Berlín, Hegel dirá a los estudiantes del curso de *filosofía de la historia*: «La religión es el lugar en el que un pueblo se da a sí mismo la definición de eso que él tiene por la verdad. [...] Por este motivo el estado se apoya en la religión»⁶.

2.

Lo que la pura contemplación inmediata —esto es: desde la conciencia sensible— muestra es que el ser de la conciencia es movimiento, pasar, devenir. No existen en verdad conciencia sensible y percepción, lo que sí existe en cambio es la conciencia que se hace percepción sensible. Por consiguiente, si, como se ha advertido, la mirada fenomenológica es retrospectiva, entonces la imagen de la percepción dirá *el ser* de la sensación —o bien su llegar a ser percepción—,

6 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W, 12, p. 70. Trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 112.

pero aquí se detiene, no habla del devenir de la percepción. Lo dicho sobre las primeras y más «simples» figuras de la conciencia concierne a todas las figuras (de la conciencia y de mundo) en las que se realiza el *camino* fenomenológico. De modo que la *Fenomenología*, cuando descubre la fundamental desigualdad en que se mueve, aquélla entre la imagen del saber, su «contenido lógico» y su praxis, se dicta a sí misma su *télos*: la superación de esta desigualdad, necesaria a fin de que el propio itinerario pueda ser comprendido y por ende comenzar. Reafirmamos que el punto de vista, *Standpunkt*, de la *Fenomenología* es, en efecto, aquel en el que ha sido «asumida» (*aufgehoben*) la desigualdad entre la praxis de la conciencia (de la autoconciencia y del espíritu) y sus figuras o «imágenes». Asumida ¿de qué manera? Llevando en la *imagen* del espíritu el *hacer* del espíritu, y en el contenido lógico el obrar espiritual, para lo cual se requiere una imagen, un contenido lógico capaz de expresar el devenir. Un contenido lógico, una imagen que no se limite a decir el devenir sino que sea el devenir en acto, que sea el mismo devenir. Un devenir que no se precipita en un resultado quieto, que deviene él mismo un amanecer y un ocaso tal que de él no cabe decir ni que amanece ni que se hunde.

El lenguaje de la *Fenomenología*, narrativo y lógico a la vez, responde a esta exigencia: que la satisfaga está por ver. Pero ya el hecho de haber planteado el problema es fundamental: lo preciso para comprender la religión, especialmente la religión revelada, para comprender el cristianismo «paulino» de Hegel.

Antes de entrar en materia, conviene resumir todo lo dicho: 1) la construcción fenomenológica es una construcción de estratos, es decir: la historia que narra es catastrófica, tendiendo a lo bajo, profundo y no lineal; por consiguiente 2) la mirada fenomenológica tiende a mostrar lo profundo, haciendo que aparezca el obrar del espíritu en el propio obrar de éste. El devenir en el devenir. En lenguaje de Hegel: llevar el *an sich*, que en principio se nos revela sólo a nosotros (que en principio es sólo *für uns*) –a quien ya ha recorrido el itinerario fenomenológico– al *für sich*, al para sí.

3.

Al ser el más profundo estrato de la historia, la religión, a su nivel, aglutina en sí todo el pasado: desde la naturaleza hasta la figura de mundo más alta, recogida por el espíritu en su autorrealización. A cada nuevo estadio, la historia se «repite»: *Aufhebung* es a la vez *Wiederholung*, asumir es repetir.

La primera repetición es la religión natural, digamos: la imagen religiosa de la naturaleza. Lo que aquí domina es la exterioridad de la imagen, sin que exis-

ta aún desigualdad entre el contenido religioso y la praxis religiosa, puesto que ni siquiera se advierte el obrar religioso como tal. La religión es enteramente «objetiva», o sea, exterior a lo universal, a lo Sagrado entendido como pura luminosidad, exterior a la individualidad, percibida en la sacralidad de ríos y bosques, así como en el lugar —la casa— en donde lo Sagrado (aún no lo divino, si con este término entendemos la imagen humana de lo Sagrado) encuentra receptáculo, aún no morada. Una primera manifestación del «obrar» religioso, de la «subjetividad» en religión, está en la construcción de las formas de lo Sagrado: dibujos, ídolos, estatuas, collares. Pero, incluso aquí, el valor de la imagen le viene únicamente del objeto representado, no del sujeto que la ha construido. El sujeto representante de lo sagrado se hace presente solamente en las primeras formas artísticas. La religión del arte es esa primera comparación de la subjetividad. Sin embargo, la estatua le sigue siendo externa al autor, el cual no encuentra en ella su pleno sentir religioso, algo que siempre le deja insatisfecho; también ajenos al sentimiento del artista quedan los admiradores de la obra. La primera interiorización llega a través del lenguaje —en particular del lenguaje coral de la oración, el himno donde la comunidad se concentra en la interioridad del mismo canto—. Esta primera figura religiosa del «*Ich, das Wir ist, und Wir, das Ich ist*» [el yo es el nosotros y el nosotros el yo] (*PhäG*, p. 140; Rocés 113); la primera manifestación en religión del «*Tun aller und Jeder*» (*PhäG*, p. 300), del hacer de todos y de cada uno. Sin embargo, si el himno, dado su carácter coral, hace que una comunidad se recoja en él, no por ello alcanza ésta una expresión exterior, no se objetiva a sí misma. No se hace objetiva a sí misma, ni en la narración épica que evidentemente narra acontecimientos llevados a cabo por el mundo, intenciones traducidas en acciones, acciones individuales transformadas en acaecimientos de gentes, de pueblos; sin embargo, los narra en cuanto acciones y acontecimientos ya acaecidos de otros, de héroes y dioses. Sólo el teatro consigue dar al mismo tiempo interioridad y exterioridad, porque en la escena el actor no dice, a la vez que gesticula, las acciones de los otros sino las suyas propias, porque sus palabras son acciones. El lenguaje teatral es *phoné e drán, lógos y práxis*.

Nunca se subrayará lo suficiente la importancia de esa página de la *Fenomenología* en la que Hegel habla del lenguaje teatral (*PhäG*, pp. 510 y ss.; Rocés 422 y ss), base de los tres aspectos de la lengua: *phoné, schéma y chróma* (cf. Platón, *Cratilo*, 423d), voz, gesto y color de la pasión: éste último, uniendo voz y gesto, está al origen de la imagen que la voz conserva y traduce en significado. Existe en esta página una verdadera y efectiva genealogía del lenguaje, en la que se pone de manifiesto todo lo que el pensar hegeliano se propone, esto es: llevar a cumplimiento la tradición cultural europea, o sea filosofía y reli-

gión juntas. Y para el cumplimiento de esta genealogía del lenguaje (algo que en cualquier caso privilegia el contenido lógico o «significado», cuya meta es llevar la praxis en cuanto tal a imagen lógica) encontraremos esta afirmación: «*Es ist in Namen, daß wir denken*», lo que nosotros *pensamos* está en los nombres que son *bildlose Vorstellungen*, representaciones sin imágenes⁷. El gesto (*schéma*), llevado a lenguaje nominal, es borrado. ¿Y la praxis?

4.

Cuando Hegel narra el devenir de la religión, desde la primera forma natural a la espiritual del arte y en particular a la épica y a la tragedia, lo que está repitiendo (*widerholt*), en el plano del estadio último y fundacional de la historia, es el viaje ya anteriormente narrado en las «figuras de la conciencia» y en las primeras «figuras de mundo», en donde se expresa la Grecia clásica. Debemos seguir ahora el ocaso de estas figuras y el modo en que adviene y se configura en la experiencia religiosa.

La religión del arte (no aquella que el arte ha representado de diferente manera en las diferentes edades de la historia, sino la que ha sido fuente de inspiración del arte) tiene su conclusión en la tragedia y en la comedia. En la primera, como bien sabemos por el capítulo sobre el «mundo ético», el conflicto entre la esencialidad del derecho de las sombras y la efectividad de la ley del día termina en la inessentialidad e inefectividad entre ambas. Ni Antígona, representante de las leyes no escritas de los dioses, tiene razón sobre Creonte que encarna la fuerza del derecho de estado, ni Creonte sobre Antígona. Sobre estas dos figuras de la eticidad se impone *Anánke*, la necesidad, un destino más cercano a la naturaleza que al espíritu. Escribe Hegel, conjugando en su memoria lo antiguo y lo moderno, Esquilo y Shakespeare:

Esta feminidad –la eterna ironía de la comunidad– altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado. [...] De este modo, la severa sabiduría de la edad madura que, muerta para la singularidad, para el placer y el goce, lo mismo que para la actividad real, sólo piensa en lo universal y se preocupa de ello, pasa a ser un objeto de burla para la petulancia de la juventud sin madurez y de desprecio para su entusiasmo. [...] (*PhäG*, pp. 340-341; Roces, 281).

7 G.W.F. Hegel, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften* (=Enz), W, Bde 8-10, III, § 462, Anmerkung (trad. esp. 506).

«Pero la comunidad –concluye– sólo puede mantenerse reprimiendo (*durch Unterdrückung*) este espíritu de la singularidad» (*PhäG*, p. 341; Rocés, 281). Esta sumisión señala el paso *necesario* del *ethos* griego a la universalidad abstracta del derecho romano.

Esto ocurría en ese estrato de la historia denominado por Hegel «mundo ético». En cambio, en el estadio de la religión del arte, a la tragedia le sigue la comedia. Consciencia, pues, de que todos los dioses son sólo imágenes humanas, figuras inestables de la fantasía a las que el hombre presta todas sus propias debilidades y mezquindades. La conciencia cómica señala la muerte de lo divino; y es aquí, en el desierto de la muerte de Dios, donde surge la religión revelada.

He aquí, en una breve síntesis, la descripción hegeliana del proceso: la esencia religiosa, devenida mera imagen de la *autoconciencia*, es ahora un accidente sin sustancia, el espíritu que «ha perdido su *conciencia en esta autoconciencia*» (*PhäG*, p. 521; Rocés, p. 434); dicho en términos lógicos: un predicado sin sujeto. En cuanto imagen sin sustancia, la autoconciencia cómica es un Sí mismo vacío. Vive la ligereza (*Leichtsinn*) de lo insustancial. Su inverso es la *conciencia infeliz*, la conciencia que sufre la falta de sustancia, la ausencia de peso, sostén y contenido. Inversión *inmediata*, porque no constituye un momento ulterior de la conciencia, pues es la misma conciencia insustancial y vacía, nada más que considerada en su «lado» opuesto. Utilizando un lenguaje fotográfico, diríamos que la conciencia infeliz es el «negativo» de la conciencia cómica; y ésta, el «positivo» de la conciencia infeliz; con lo que ni la infelicidad señala un progreso respecto a la conciencia cómica, ni lo cómico respecto a la conciencia trágica de la infelicidad. Sólo la unidad de las dos (de la conciencia trágica infeliz y de la conciencia cómica) señala un paso ulterior en la experiencia religiosa. La unidad de las dos conciencias, la positiva y la negativa, muestra en efecto el decaimiento de la conciencia religiosa, pero esto es algo que sucede en un tercero, en otra conciencia, en una conciencia externa. En un pasaje de lo más sugerente, comenta Hegel, con el elevado lenguaje de la gran literatura, no por cierto el estanque de la vida, sino una vida por siempre estancada:

Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. Ahora ya sólo son

lo que son para nosotros (*für uns*) –bellos frutos caídos del árbol, que un gozoso destino nos alarga, cuando una doncella presenta esos frutos; ya no hay ni la vida real de su existencia, ni el árbol que los sostuvo, ni la tierra y los elementos que constituían su sustancia, ni el clima que constituía su determinabilidad o el cambio de las estaciones del año que dominaban el proceso de su devenir. De este modo, el destino no nos entrega con las obras de este mundo, la primavera y el verano de la vida ética en las que florecen y maduran, sino solamente el recuerdo velado de esta realidad (*PhäG*, pp. 523-524; Rocces, pp. 435-6).

Entendemos que en este párrafo se está hablando también del «futuro», del futuro de Hegel, que es nuestro presente; en el que se describe nuestra cultura vacía de Dios y de capacidad creativa, la edad de la hermenéutica y de la erudición: edad de filología, de comentario y comentario de comentarios. La edad de la repetición satisfecha de sí misma.

Y sin embargo, Hegel sabe reconocer, incluso en este vacío de pensamiento creativo, un trazo de novedad. La muchacha que ofrece los frutos del pasado, apenas enjuagado el rocío que les recubría, es portadora de un conocimiento que no está presente ni en la autoconciencia trágicamente infeliz ni en la cómica: el conocimiento del nihilismo de la praxis entre ambas autoconciencias. Era necesario volver a tocar la tierra para que este nihilismo externo a la conciencia deviniese interno, para que la autoconciencia, infeliz y cómica a la vez, tomase conciencia de sí misma en cuanto mero estar-ahí, en cuanto pura e inmediata acción de dar natural.

5.

Al comienzo de la religión revelada, Hegel «repite» el proceso desde el principio, desde la conciencia sensible. El primer fenómeno de lo divino de la religión revelada es puramente sensible. El dios es un hombre que uno se encuentra por el camino, en la orilla de un lago, un hombre con el que se habla, junto al que se camina, se come y se bebe. Una presencia sensible.

El sí mismo del espíritu existente (*Das Selbst des daseindes Geistes*) tiene de este modo la forma de la perfecta inmediatez: no se pone ni como pensado o representado ni como producido, como ocurre con el sí mismo inmediato, en parte en la religión natural y en parte en la religión del arte, sino que este Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un real hombre singular sensiblemente intuido; solamente así es autoconciencia. (*PhäG*, pp. 527-528; Rocces, 439)

La conciencia sensible no puede relacionarse con Dios sino de manera sensible, verlo, tocarlo... Pero ese que ve y toca, ese que intuye de manera sensible, ese es Dios. Para hacer la experiencia de lo divino, lo sensible aquí no debe salir fuera de sí, sobrepasarse en cuanto a representaciones o pensamiento; manteniéndose sensible como tal tiene relación con Dios. Aquí el *Lógos* no ha devenido aún carne (*sarx*), *es*, es inmediatamente, *carne*. La relación con él es inmediata, como inmediata es la relación con el mundo; se tiene fe en el hombre-Dios, igual que se tiene fe en el mundo o en la realidad del mundo. Hegel actúa en dos frentes; por un lado, tiene que insistir en el elemento sensible e inmediato de la primera manifestación de la religión revelada; por otro, tiene que distinguir claramente entre lo sensible de esta religión superior y lo sensible de las anteriores religiones de la naturaleza y del arte.

En este plano, la conciencia creyente está interiormente dividida, ya que por un lado es todo el bien, y por otro el mal; jamás podría ella igualarse al Dios sensible (al hombre-Dios, al Hijo divino), pues tiene en él un término de parangón que la aterra. En ese momento la conciencia religiosa se hace consciente de su nihilismo práctico, y de ahí la necesidad de la muerte del Dios sensible. Jesús debe morir para que el hombre sea redimido del mal, del nihilismo. La muerte sensible de Jesús es su renacimiento en la comunidad de los creyentes. Con hermosa precisión, Hegel lo expresa así:

Este hombre singular como en el que se revela la esencia absoluta lleva a cabo en él, como singular, el movimiento del *ser sensible*. Él es el Dios *inmediatamente* presente, con ello, su ser se torna en el *haber sido* (*Gewesensein*). La conciencia para la que tiene este presente sensible deja de verlo, de oírlo; lo ha visto y oído; y solamente así, por haberlo visto y oído, deviene él mismo conciencia espiritual: como antes nacía para ella como *ser allí* sensible, nace ahora en el espíritu. (*PhāG*, p. 531; Roccs. 442)

Por el hecho de la muerte del Dios sensible, la conciencia religiosa supera su anterior nihilismo práctico: ahora, Dios está en la comunidad; Dios es la comunidad. Es el Nosotros, el *hacer de todos y de cada uno*, la *iglesia* agente. La conciencia es lo que su imagen le presenta. *Rectius*: deviene esa imagen que ella se construye de sí, al hacerse. Y si la imagen dice «verdad», entonces podemos repetir con Vico: *verum et factum idem*⁸.

8 Cf. G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, en Id., *Opere filosofiche*, ed. P. Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1971, pp. 55-131.

Pero ¿hemos alcanzado así la meta, la correspondencia entre la imagen que la conciencia se hace de sí y el ser de la conciencia? ¿Fin de la historia, pues? ¿Fin del camino fenomenológico?

No, la historia de la *Fenomenología* no está terminada; porque, aunque la imagen que la comunidad se hace de sí misma enuncia ciertamente el ser de la conciencia, lo enuncia, empero, proyectado fuera de la conciencia. Pues es la imagen misma de la conciencia la que separa de sí al ser de la conciencia (su praxis). La imagen aleja de sí su objeto.

La comunidad religiosa atribuye su propio hacer al espíritu divino, enajenado de sí, o sea, extrañado de la comunidad real. No sería la iglesia la que obra, sino el Dios trascendente a través de la iglesia. Por eso, a la conciencia le queda aún una tarea por resolver: devolver el espíritu divino del Cielo a la tierra. Hegel se distancia de Pablo; pues, si para el Apóstol la glosolalia era su fuente permanente para la profecía (*I Co.*, 14), para el filósofo la glosolalia —hablar de Dios a los hombres— no tiene más realidad que el habla humana. El intento de llevar la práctica del decir dentro del «significado» (equiparar la praxis a la imagen), de hacer a lo verdadero, debe eliminar toda trascendencia. Baste citar aquí este único pasaje de la *Vorrede* a la *Fenomenología del Espíritu*: «La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse» (*PhäG*, p. 15; Roces, p. 11).

6.

Ahora da comienzo la parte propiamente «teológica» del tratado hegeliano.

Al contrario que Schelling, que (en esto próximo por un lado a Plotino y por otro a Joaquín da Fiore) distingue entre las tres Personas de la Trinidad del Dios cristiano, las cuales señalan las tres edades del Espíritu (véase en particular la *Filosofía de la revelación*, de Schelling), Hegel (partiendo de San Agustín) piensa a la Trinidad en sentido rigurosamente monotriádico⁹. El Padre es sólo un momento delicuescente, el primero, en sí pura abstracción de lo divino, «real», *wirklich*, o sea: agente sólo en el Hijo —*pánta di'autoù eghéneto kai choris autoù eghéneto oudè hén* (*Juan*, 1.3)—: éste es el cristocentrismo, el «paulinismo» de Hegel. Por lo tanto, no podemos repetir en su «teología

9 Cf. San Agustín *De Trinitate*: «Sed in ea nonnulli perturbantur cum audiunt Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum Sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos, sed unum Deum». Sobre la relación Hegel-Schelling respecto a la interpretación del cristianismo, remito a V. Vitiello, *Dire Dio in segreto*, Roma, Città Nuova, 2005, cap. I.

trinitaria» lo que se lee en la *Wissenschaft der Logik* respecto a las primeras categorías, o sea: que el ser no pasa a la nada ni la nada al ser, porque han pasado (cf. *WdL*, I, p. 83); y no podemos repetirlo, no porque el Padre no haya desde siempre pasado —*übergegangen*— al Hijo, sino porque en la teología la figura dominante no es la Tercera, sino la Segunda, el Cristo y no el Paráclito. Se entiende; Hegel dice abiertamente que Dios es espíritu en cuanto está en comunidad, en cuanto es comunidad, entendiéndose aquí por comunidad iglesia; pero es que el Hijo es ya iglesia. No ciertamente la figura natural y sensible del Hijo, también ésta tan sólo un momento delicuescente del Cristo, sino el Hijo que muere en la cruz y resucita en la iglesia como iglesia. En la lectura hegeliana, el Paráclito no agrega nada al Hijo muerto y resucitado: el Espíritu, en cuanto Tercera Persona, está enteramente en el Hijo. El Hijo es la entera Trinidad en su *icono* real (*wirklich*) y agente. Icono o «figura» de lo eterno, imagen eterna de lo eterno, en que el tiempo se borra (*getilgt*), porque todo está contenido en ella, imagen «ahora» que no pasa, que no separa pasado y futuro, sino que es puro horizonte del tiempo. He aquí el *nyn kairós* paulino en interpretación hegeliana: el *nyn* igualado al *hora*. He aquí el sentido de la secularización hegeliana del Dios cristiano, en cuyo proceso se fundan teogonía y cosmogonía.

Y aquí se halla también la grandeza de la interpretación hegeliana del cristianismo, de esta filosofía del cristianismo, la cual se erige en heredera y superadora de la religión cristiana, o bien del cristianismo en cuanto religión.

Respecto al Uno en sí (únicamente pleno y satisfecho de sí), Uno que no conoce alteridad, ni siquiera alteridad del ser; respecto a este Uno-Uno que no conoce la imperfección porque sólo es algo abstracto en sí, inexistente, el Uno-que-es, que es real, *wirklich*, agente, y en cuanto tal relación de muchos, el Uno-que-es es, en cuanto tal, imperfecto, no cumplido en su misma perfección y cumplitud. De hecho es la totalidad de todas las imperfecciones e incumplimientos, ya que en los muchos cada uno es límite del otro: límite y negación. El Uno-que-es, el Uno que ha salido de su abstracción inexistente, el Dios agente que crea, el *Deus-Trinitas*, es la suma de todas las negaciones. Y justamente en cuanto tal es perfecto, porque redime y acoge en sí todas las imperfecciones; las redime pero no las borra, sino que más bien las guarda. La perfección no consiste en quitar lo negativo, sino en acoger todas las cosas negativas, como lo *otro* en lo que se hace *real* el Uno-Uno, la pura abstracción de lo Perfecto.

En la interpretación hegeliana, *necesaria* es no sólo la creación del mundo, lo negativo en cuanto otro (también aquí hay una radical diferencia con Schelling, el cual defiende la libertad de Dios respecto a la creación, diferenciando en Él entre la potencia y el acto; para Schelling, Dios necesita poder crear,

pero de su voluntad depende la efectiva creación; esto es: Dios, que puede crear, puede también no hacerlo [cf. *PhO*, Lección XIV], e incluso de-crear; en la interpretación hegeliana –decía–, *necesario* es también el mal. Éste no es lo simplemente negativo, sino el mal del hombre, el mal de Adán, el mal que no sólo es deyección y alejamiento de lo originario. Respecto a Lucifer, Adán representa un «momento ulterior». Despego y alejamiento del origen provocan la separación absoluta entre Negativo y lo Positivo, entre el Mal y el Bien absolutos, absolutos los dos porque se cierran en sí mismos y, como tales, son abstractos el Bien, el Uno-Uno y el Mal, mera multiplicidad. Su oposición sólo se inflama si encuentran un terreno común en el que puedan establecer un enfrentamiento dialéctico. Este terreno común es la existencia de Adán inocente en el Edén, ese que aún no es agente para sí. El mal se produce cuando Adán (ya no paciente sino agente) hace su elección, colocándose (desde sí mismo, no en virtud de otro) frente a Dios, [haciéndose] lo otro de Dios. Si la primera alteridad –producida por la creación– es lo «negativo» o determinación *qua* negación, la segunda alteridad es el mal, o sea: el ser-para-sí frente a Dios. El mal causado no está en haber elegido en oposición al mandamiento de Dios, sino en haberlo hecho de manera autónoma, por decisión propia; aun cuando hubiera actuado conforme al dictado divino, Adán habría pecado también. Esta decisión es el verdadero mal, ése opuesto al bien e interiorizado, ese que es fruto de reflexiones y de pensamiento. Mal que no es natural, sino espiritual¹⁰.

De este mal redime Dios a la humanidad. El cristocentrismo de Hegel (incluso podríamos decir su «paulinismo») se muestra aquí en su plenitud. Así como el viejo Adán pecó por decisión propia, el nuevo debe nacer de una decisión autónoma en el interior del *Deus-Trinitas*. Es el Hijo el que de-cide desprenderse de su divinidad, encarnarse, hacerse hombre entre los hombres, tomar forma sensible y natural. Se hace igual al viejo Adán a fin de rescatarlo, en la Cruz, de su decisión que es el verdadero pecado original. Con el sacrificio de la Cruz, con la muerte del Hijo, los hombres han dejado de ser «otros» de Dios; ahora Dios está en ellos, su obrar es el obrar de Dios; el hablar profético realiza total y cumplidamente el hablar en lenguas: la glosolalia. Los hombres son Dios. ¿Los hombres? Los hombres en cuanto comunidad de creyentes, de cristianos, en cuanto Iglesia.

10 Este concepto del pecado de Adán se halla en la base de la *Ética*, profundamente antikantiana, de Bonhöffer: «En vez de conocer únicamente a Dios que es bueno para él, y conocer en Dios a todas las demás cosas, el hombre conoce ahora a sí mismo como origen del bien y del mal; en vez de aceptar la elección de Dios, quiere elegir él mismo y ser origen de la elección, deviniendo de este modo, por así decir, portador del misterio de la predestinación» (*Ética*, trad. it.: A. Comba, Milán, Bompiani, 1992, p. 15).

La historia, en principio narrada *a parte hominis*, viene ahora contada *a parte Dei*. El segundo relato es la verdad del primero, porque quita la trascendencia de Dios y la separación de la imagen que la conciencia religiosa se hace de su obrar desde el obrar efectivo de la conciencia. El segundo relato parangona la imagen de la conciencia con el ser de la misma. El devenir de la conciencia, externo a ella antes, es ahora llevado a su interior. Su significado: *sárx lógos eghéneto* –podríamos decir. O también *consummati in Unum (teteleioménoi eis hèn: Juan, 17.23)*, pero en un Uno que no es la abstracción de la unidad simple, *l'aploústaton* plotiniano, sino la unidad en cuanto relación entre muchos. No el paulino *parághēi tò schēma tòu kósmou toutou (pereat figura huius mundi: I Co, 7.31)*, sino el paulino resurgir de los cuerpos naturales (*psychiká*) en cuerpos espirituales (*pneumatiká: I Co, 15, 35-55*). Y no en otro lugar, sino aquí en la Tierra. La redención de Adán es la redención de la Tierra y de la creación. La filosofía hegeliana del cristianismo se separa aquí de la religión cristiana, momento de gran relieve y que exige una reflexión aparte.

7.

En la última página del capítulo dedicado a la Religión, escribe Hegel:

Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *en sí* y solamente una madre *real*, así también el hombre divino universal, la comunidad (*Gemeinde*), tiene por padre su *propio obrar* y su *saber (ihr eignes Tun und Wissen)* y por madre el *amor eterno* que se limita a *sentir*, pero que no intuye en su conciencia como *objeto* inmediato real (*als wirklichen unmittelbaren Gegenstand*). Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida (*gebrochen*) todavía de su conciencia, y su realidad se halla aún rota (*gebrochen*). (*PhüG*, p. 548; trad. esp., 456).

Malentenderíamos totalmente el sentido de este pasaje (fundamental para la comprensión del cristianismo filosófico de Hegel) si lo entendiéramos como crítica del filósofo a la iglesia cristiana que aún no ha realizado el amor universal. Hegel es demasiado «realista» como para no estar convencido de que este amor es una tarea infinita, pendiente siempre de realización, una tarea que coincide con la realidad (*Wirklichkeit*) de la historia; allí donde, una vez cumplidamente realizado, la historia misma terminaría. La crítica hegeliana a la Iglesia católica, más exactamente: a la Iglesia cristiana en general, sin preferencia por la católica o la reformada, es muy profunda y radical, implicando al cristianismo en cuanto religión. La religión cristiana no cum-

plimenta el amor universal porque, si bien perdona al pecador, no perdona empero el pecado; no cumple el mensaje de Cristo depositado en *Mateo*, 5, 45, acogida universal del Padre que «hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos». La filosofía cristiana de Hegel no deja residuo alguno sin redimir, ni resto alguno fuera del Bien universal o del amor que a todos acoge. Éste es el sentido profundamente cristiano de la afirmación (demasiadas veces malentendida) de que la justicia del mundo coincide con la historia del mundo. *Realpolitik*, ciertamente, mas empapada de un altísimo concepto de lo humano. No es necesario aguardar a Nietzsche para oír la voz que reclama a los redentores la redención del mundo¹¹, pues ésta ya se halla por entero en la filosofía cristiana de Hegel, en su cristianismo filosófico.

Hay que preguntarse si este cristianismo sea «todo» el cristianismo, si este cristianismo que lleva a cabo la interpretación paulina de la palabra de Jesús corresponda a la Palabra de Jesús. Y es que tras *San Mateo* 5, 45, leemos en el 10.35 y ss: «*Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram: non veni pacem mittere, sed gladium; veni enim 'separare hominem adversus patrem suum et filiam adversus matrem suam et nurun adversus socrum suam' et 'inimici hominis domesticis eius'*» [«No penséis que he venido a poner paz en la tierra, no vine a poner paz, sino la espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa»]. *Domésticos* son aquí *hoi oikiakoí*, aquellos que habitan en la misma casa. Pero ¿qué casa? La casa común, la de todos los hombres: la Tierra. Jesús no niega, por mor de la acogida, la separación (tampoco lo hace ciertamente Hegel, que jamás ha negado, por mor de la *Vernunft* que une, el *Verstand* que divide; más bien ve justamente en ello la condición para que obre lo *Vernünftige*, lo racional); Jesús, empero, no subordina la división a la acogida, desde el momento que pone la espada después del amor universal que da todo a todos, sin distinguir entre amigo y enemigo. La espada es el símbolo de la finitud que la Palabra humana, muy humana, pero no demasiado humana de Jesús jamás olvida. El problema que Jesús plantea constantemente a la humanidad —hoy igual que ayer— es aquel de cómo pensar de manera conjunta amor y espada, universal y finitud, verdad y pregunta; la pregunta que nace de la verdad misma, la pregunta en cuanto la verdad que no se interroga a sí misma, sino a los otros sobre sí misma: «y vosotros, ¿quién decís que soy?»

La palabra de Jesús habla del lugar mismo de la separación, de la verdad como este lugar. Por eso Jesús habla *en parábolas*. La filosofía de Hegel tiende

11 Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en Id., *Werke*, Munich / Berlin / Nueva York, dtv / de Gruyter, 1988, en especial «Die Erlösung».

toda ella a negar esta separación, llevando enteramente el decir a lo dicho, el ser de la conciencia a la imagen, la carne de la praxis, de la vida y de la pasión a la serenidad del *lógos*.

8.

La propuesta más atrevida y compleja Hegel no la ha llevado a cabo en el capítulo sobre el *absolutes Wissen* [saber absoluto] de la *Fenomenología del Espíritu*, ni siquiera cuando trata de la *absolute Idee* [idea absoluta] al final de la *Ciencia de la lógica*. Porque el espíritu absoluto tiene el entero movimiento dentro de sí, pero no es movimiento; y la idea absoluta es un círculo que se extiende ciertamente más allá de sí mismo, *ein Kreis von Kreisen* [círculo de círculos], pero que permanece siempre idéntico a sí: exactamente *ein Kreis*. La propuesta, empero, más atrevida y compleja la ha llevado a cabo en los tres silogismos finales de la *Enciclopedia*, obra que por su propia construcción (*Wissenschaft der Logik, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes*) parece inmovilizar el movimiento de lo real (desde lo inorgánico a la vida espiritual) en la rigidez de la Lógica del significado. Dicho con otras palabras, la vida de la conciencia, la praxis—incluso, claro está, la praxis lógica—en la imagen fija del concepto que se sabe en cuanto concepto.

Hegel presenta los tres silogismos como tres modos diferentes de entender y explicar el *en kyklo paideia*, el saber en círculo, justamente de la filosofía. El primer silogismo (*Enz*, III, § 575) tiene a la Lógica como premisa mayor, a la Naturaleza como premisa menor o media, y al Espíritu como conclusión; el segundo (*Enz*, III, § 576) tiene a la Naturaleza como premisa mayor, al Espíritu como media y a la Lógica como conclusión. Este silogismo es «segundo» porque quita la apariencia de la inmediatez del pasar (digamos, quita la apariencia gratuita del pasar), y el término medio, el Espíritu, es el pensamiento en cuanto pensante, o sea: el movimiento mismo, el decir-pensar en cuanto praxis, que lleva, en una incesante actividad, la naturaleza a la lógica, la vida a la forma o «significado». Al tercer silogismo (*Enz*, III, § 577) que tiene como premisa mayor al Espíritu, como medio a la Lógica y como conclusión a la Naturaleza, le compete llevar el movimiento mismo (la praxis o el espíritu en cuanto medio) dentro de la lógica, equilibrando el ser de la conciencia con la «imagen» que ella se hace de sí misma, la praxis con el «significado», la vida con lo *lógico*, el *concebir* con el concepto, y devolviendo, al mismo tiempo, a la «imagen» de la conciencia, praxis; al «significado», vida; al *conceptum* el *concipere*; a la Lógica, la Naturaleza. Ya la sola

presentación del *tercer* silogismo hace patente que él no es «tercero», al no tener a los dos anteriores fuera de sí, sino que por el contrario los comprende en sí:

El juzgarse de la idea en los dos fenómenos (§§ 575-576) determina a éstos como manifestaciones suyas (de la razón que se sabe a sí misma) y en ella se junta que es la naturaleza de la cosa, el concepto, *lo que se mueve adelante y se desarrolla, y este movimiento es también la actividad del conocer*: la idea eterna que está-siendo en y para sí, eternamente actuada como espíritu absoluto. (Enz, III, § 577).

En el silogismo final o silogismo de silogismos, Hegel encuentra la vida y el movimiento en la Lógica, desde el momento en que todo término del silogismo cambia de premisa media a conclusión, en eterna rotación, círculo de círculos dentro de sí mismo. Es verdad que parece como si aquí el delirio báquico (*der baccantische Taumel*) jamás se aquietara en una verdad simple (cf. *PhäC*, p. 39).

Parece que no haya ya necesidad de parábolas: la transparencia del lógos no implica quietud.

Si no surgiese una última duda, a saber: que, en este *baccantische Taumel*, los miembros sigan siendo siempre los mismos: Lógica, Naturaleza, Espíritu, a pesar de estar ebrios de vida. *Tautà aei* –siempre la mismas «cosas»– como en Aristóteles (*Met.*, A, 1072a 8).

Es conveniente recordar, finalmente, para resaltar la dificultad del problema, que Nietzsche intentó la vía opuesta a la hegeliana, hundiendo la lógica en la vida, la praxis que la conciencia se hace de sí en una praxis absolutamente sin-imagen. Conocemos el desenlace.

Pero ¿por qué negar la división? ¿Por qué desear en todo caso unir lo diferente, vida y conciencia, praxis y lógos? ¿Por qué?

Hay necesidad de la espada de Cristo, testimonio no de nuestra *pleonexia*, sino de nuestra finitud, incluso dentro de la más grande hospitalidad que podamos ofrecer. Testimonio, *martyría*, de la finitud de nuestras palabras y, antes aún, de la Palabra. *Aperiam in parabolis os meum...* (Ps, 78, 2; Mateo, 13, 35).

FENOMENOLOGÍA Y LÓGICA ESPECULATIVA. INDAGACIONES
SOBRE EL «SABER ABSOLUTO» EN LA *FENOMENOLOGÍA* DE HEGEL

Klaus Düsing

Traducción de Ana Carrasco Conde

En la concepción general de la *Fenomenología* parecen estar emparentados y aceptados, por un lado, el «escepticismo consumado» y, por otro, la aparición de una pluralidad de formas de saber materializadas en las pretensiones filosóficas actuales. Así, parece que ninguna de las provisionales formas del saber que permanece, o maneras de tener-por-verdadero [*Weisen des Fürwahrhaltens*], merecerían una preeminencia sobre otras; todas ellas parecen coexistir con igual derecho o injusticia y ninguna de ellas puede revelarse de este modo como la verdadera o la válida. De ello parece así seguirse un escepticismo general según el cual todas estas maneras de tener-por-verdadero no son más que simples suposiciones de un determinado tipo, cuya referencia a cosas reales [*reale Dinge*] está sujeta a la abstención esceptica del juicio. Así, por ejemplo, la certeza sensorial, la percepción, el entendimiento y otras maneras de tener-por-verdadero, parecen ser meras suposiciones subjetivas e intencionales sin una acreditación concreta u objetiva, y así han de permanecer en esta apariencia de mera suposición subjetiva: de ahí la afirmación de que la suposición subjetiva no se refiere en realidad a cosas reales sino que pretende tener una validez dogmática. Por eso, un escepticismo subjetivo consecuente no puede ir más allá de esta mera apariencia y, por lo tanto, debe contar, asimismo, con la posibilidad de

que quizá haya conocimiento de objetos reales [*realer Objekte*]. Un [escepticismo] consecuente, definitivo y teóricamente irrefutable es, por ende, manifiestamente inviable.

Semejante modo de ver no le era extraño a Hegel, que conocía el escepticismo pirrónico, especialmente el de Sexto Empírico, del que ya se había ocupado en profundidad en el artículo «Escepticismo» (1802)¹. En lo que al contenido se refiere, semejante escepticismo depende además de lo que es objeto de duda en aquello que se da contingentemente porque por sí mismo no puede desarrollarse de forma sistemática, sino sólo tomarse en cada caso como algo que se ha encontrado y que, una y otra vez, conduce a la misma nulidad del mero suponer. El escepticismo sólo es científico o «consumado» cuando los modos escépticamente dubitativos de tener-por-verdadero van desarrollándose en una conexión sistemática y necesaria. Esta conexión puede ser constituida ex profeso y al final de la larga cadena de los modos del saber escépticamente dubitativos; y asimismo sólo puede ser explicitada como un saber perseverante [*standhaltendes Wissen*]²: de este modo, según Hegel, se alcanza el «saber absoluto» que superará al escepticismo.

Siguiendo estas ideas, en la primera parte del presente texto se esbozará la concepción hegeliana de la *Fenomenología* como historia sistemática e idealista de la autoconciencia, la cual, a su vez, está puesta en correlación con la concepción de la historia real [*realer Geschichte*] esbozada por Hegel. En una segunda parte se indagará en la definición hegeliana del «saber absoluto» como parte constitutiva de una teoría de la subjetividad. En la tercera, se discutirá la correspondencia necesaria entre las sucesivas figuras de la conciencia, de la autoconciencia y del espíritu, así como la existente entre la figura consumada del espíritu con las categorías lógicas. La cuarta examinará la difícil transición de esta última figura del espíritu de la *Fenomenología* tan sumamente compleja hasta las primeras, y muy sencillas, determinaciones del pensamiento de la lógica. En vista de las más modestas exigencias del saber y del autoconocimiento, tal y como son concebidas por Hegel, la conclusión propondrá posibles nuevas confrontaciones con el escepticismo desde la teoría de la subjetividad.

- 1 Cf. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 4, eds. H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburgo, 1968, pp. 197-238. Cf. al respecto D. Heidemann, *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*, Berlin, 2007. Este escepticismo pirrónico no puede decir «todo es dudoso», sino sólo «me parece que todo es dudoso»; pero entonces no se puede excluir definitivamente la posibilidad del conocimiento verdadero.
- 2 N. de. T.: El término, *standhaltendes Wissen*, significa más exactamente probarse a uno mismo en su capacidad de resistencia frente a algo.

1. HISTORIAL IDEALISTA DE LA AUTOCONCIENCIA E HISTORIA REAL EN LA FENOMENOLOGÍA DE HEGEL

La más elevada de las figuras del espíritu, con la que culmina la sucesión de las figuras de la conciencia, de la autoconciencia y del espíritu, el «saber absoluto», sólo puede ser adecuadamente entendida sobre la base de la concepción fundamental de la *Fenomenología* hegeliana. La organización sistemática de estas figuras reposa en efecto en categorías de la lógica, sobre las que más tarde volveremos. Sin embargo ello no explica de forma suficiente el contenido [*Gehalt*]³ concreto de cada una de las figuras y su orden concreto. Esta [explicación] sólo puede ser alcanzada cuando se concibe a la *Fenomenología* fundamentalmente como una continuación y una modificación de la historia idealista de la autoconciencia.

En la «ciencia de la experiencia de la conciencia», tal y como el propio Hegel denomina programáticamente a la empresa que acomete, se explica cómo la «conciencia», como sujeto universal de las distintas maneras de tener-por-verdadero [*Weisen des Fürwahrhaltens*], hace la experiencia de que todas y cada una de estas maneras de tener-por-verdadero caen en la nulidad a manos del escepticismo, y hace, asimismo, la experiencia de que justamente por este camino gradual de «desesperación» se va avanzando hacia el verdadero saber. Por eso este camino es para Hegel la «historia de la cultura como formación de la conciencia misma hasta llegar a la ciencia»⁴. De este modo recoge Hegel –con significativas modificaciones– la concepción de una his-

3 N. de la T.: Frente al simple contenido o *Inhalt*, *Gehalt* indica lo que de sustancia hay dentro de una cosa.

4 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *GW* 9, eds. W. Bonsiepen y R. Heede, Hamburgo, 1980, p. 56 s.; véase también en estas páginas el discurso hegeliano de la «desesperación». Sobre la historia de esta constitución, y también sobre la historia idealista de la autoconciencia en Hegel, cf. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946, esp. pp. 9-53; O. Pöggeler, «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes» (1966), en *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, eds. H. F. Fulda y D. Henrich, Frankfurt, 1973, esp. pp. 375 ss.; We. Marx, «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes», en *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Friburgo y Munich, 1977, pp. 63-99; W. Bonsiepen, «Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels», en *Hegel-Studien*, Beiheft 16, Bonn, 1977, esp. pp. 127-141; U. Claesges, «Darstellung des erscheinenden Wissens», en *Hegel-Studien* 21, Bonn, 1981, esp. p. 25 ss; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento, 1980, esp. p. 256 ss (también con relación al concepto platónico de educación); D. Köhler, *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels 'Phänomenologie des Geistes' und Schellings 'Freiheitsschrift'*, Munich, 2006, esp. p. 62 ss. Seame permitido incluir aquí mi trabajo «Hegels 'Phänomenologie' und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins», en *Hegel-Studien* 28 (1993), pp. 103-126.

toria de la autoconciencia idealista y sistemáticamente realizada, tal y como aparece decisivamente tanto en Fichte como en Schelling. Esta historia de la autoconciencia culmina en un concepto pleno de subjetividad que Fichte verá realizado en la voluntad ética, Schelling, por su parte, en el genio artístico y Hegel, en cambio, en el «saber absoluto».

En general, siguiendo la historia sistemática e idealista de la autoconciencia en Fichte, y aún más claramente en Schelling, se plantean dos tareas: la primera, contra el empirismo o contra la mera psicología catalogadora y clasificadora de la Ilustración, e incluso contra la ordenación estática y apriorística de las facultades en Kant, se trata de dar cuenta de un desarrollo sistemático e ideal de las distintas facultades y capacidades del espíritu humano, esto es, se trata de dar cuenta de un desarrollo dirigido por una concepción de la subjetividad que finalmente se torna él mismo sistemático en un sentido pleno. En segundo lugar, además, la historia de la autoconciencia muestra, en su evolución gradual, cómo el correlato intencional o el objeto representado de tales actividades y capacidades mentales se enriquece cada vez más con contenidos de la subjetividad hasta que, finalmente, se alcanza un Yo-Objeto plenamente realizado en el cual la subjetividad activa se conoce a sí misma sin ocultación alguna. Esta concepción de una historia de la autoconciencia sistemática e idealista marca esencialmente de este modo los contenidos [*Inhalte*] y los momentos del desarrollo de la *Fenomenología*; Hegel, sin embargo, realizará claras modificaciones a esta concepción. Dichas modificaciones están basadas en el programa fundamental hegeliano acerca de una introducción sistemática a la lógica especulativa; introducción en la que, contra el escepticismo, habrá de ser originada y justificada la posición del auténtico y verdadero saber en diferentes niveles.

A diferencia de lo que sucede en la historia de la autoconciencia de Fichte y de Schelling, en la *Fenomenología*, entendida como introducción al saber puro lógico, lo primero que se explica sistemática y genéticamente no son las facultades y las capacidades del espíritu humano como tales, sino sus maneras de tener-por-verdadero. Así, por ejemplo, Hegel no sitúa a la sensación misma en el comienzo de este desarrollo —como sí hacen Fichte y Schelling— sino a la manera de tener-por-verdadero, la certeza sensorial; e igualmente esto es válido tanto en lo referente a todos los grados del tener-por-verdadero como en lo referente a la verdad artística o religiosa. Hegel no indaga en la comprensión del arte o en la producción artística a través del genio —que, recordemos, para el joven Schelling representaba la culminación de la subjetividad— sino el correspondiente modo de tener-por-verdadero en el plano estético y que, para Hegel, no resiste a una prueba escéptica; igualmente, él tampoco consi-

dera el comportamiento religioso que fundamenta a la existencia, como, por ejemplo, si pensaba el primer Schleiermacher, sino que considera el significado de verdad que allí yace y que según Hegel, a pesar de su desarrollada espiritualidad, debe ascender hasta el «saber absoluto».

La *Fenomenología* de Hegel entendida como semejante introducción al saber lógico es, en segundo lugar, «escepticismo consumado»⁵. Con esto la concepción de Hegel también se diferencia de la concepción de la historia idealista de la autoconciencia de Fichte o de Schelling, historias en las que ninguno de los dos había previsto este escepticismo en el sistema que conduce así, tras la prueba o examen escéptico, a cada correspondiente forma a la desesperación. La conciencia permanece de este modo en una determinada figura de este tener-por-verdadero, por ejemplo la de la percepción o la del entendimiento, hundiéndose así en ella misma y no viendo más allá. La conexión sistemática y necesaria en la sucesión de estos modos del tener-por-verdadero, que van siendo refutados, no es sin embargo producto de la conciencia misma, sino —como aclararemos más adelante— del propio filósofo, pero sin embargo la conciencia va haciéndose a través de todos estos grados de duda y desesperación hasta alcanzar finalmente el saber puro lógico o «saber absoluto».

Sobre la base de estas dos modificaciones de la historia idealista de la autoconciencia aparece una tercera: en cada grado del tener-algo-por-verdadero, la conciencia debe hacer experiencias «dialécticas» en cada prueba escéptica (*GW*, 9, 60). Estas experiencias tampoco se encuentran en los planteamientos de Fichte o de Schelling de una historia de la autoconciencia. La conciencia, como sujeto de cada uno de los modos de tener-por-verdadero, hace la experiencia de que lo contrario de aquello que tomaba por verdadero se demuestra efectivamente como verdadero. En esto consiste el «movimiento dialéctico» (*ibid*): en la experiencia de la conciencia a través de la cual resulta un nuevo objeto [*Gegenstand*] y una nueva forma de tener-algo-por-verdadero.

Estas tres modificaciones hechas contra la historia idealista de la autoconciencia de Fichte y de Schelling se basan fundamentalmente en la concepción hegeliana de la *Fenomenología* como una introducción sistemática al saber lógico mediante la demostración de la nulidad de las formas finitas de saber⁶. No

5 *GW*, 9, 56. Cf. al respecto R. Pippin, *Hegels idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, 4ª ed., Cambridge, etc., 1999, esp. pp. 91 ss. y 96 ss., y D. Heidemann, *Der Begriff des Skeptizismus* (v. nota 1); sobre el escepticismo en Hegel, cf. también M. Biscuso, *Hegel, lo scientificismo antiguo e Sesto Empírico*, Nápoles, 2005.

6 Señalamos que estas tres enmiendas tampoco se encuentran en la filosofía hegeliana del espíritu subjetivo expuestas en la *Enciclopedia*. La fenomenología y la psicología son allí concebidas como historia sistemática e idealista de la autoconciencia sin el programa de una introducción a la lógica; cf. también, del autor, «Hegels Phänomenologie...» (v. nota 2), p. 124.

obstante, las estructuras fundamentales de esta historia idealista de la autoconciencia se conservan. Así son apostadas de una forma siempre más compleja y en una génesis sistemática y gradual una serie de determinaciones en devenir de una subjetividad activa que tiene-algo-por-verdadero; e igualmente se obtienen en el correlato intencional de las formas de tener-por-verdadero, determinaciones cada vez más diversas de la subjetividad, hasta que la forma más compleja y activa de ésta se identifica consigo misma como el Yo-Objeto desarrollado. La subjetividad consumada puede elevarse desde esta evolución escéptica de los modos de tener-por-verdadero que finalmente conduce al saber verdadero, y renacer como un ave fénix de sus cenizas porque para Hegel esta [subjetividad] es, en su significado más genuino, tan solo escepticismo superado, puro saber entendido como saber desarrollado de sí. Para la cumplimentación de este desarrollo se requiere la distinción metodológica fundamental —que puede encontrarse tanto en Fichte como en Schelling— entre aquellas determinaciones que en cada grado son para la conciencia o que el sujeto capta, por ejemplo, como sujeto percipiente o como sujeto con entendimiento, por un lado; y por otro lado entre las determinaciones fundamentales y necesarias tal y como son para «nosotros», los filósofos, y que se encuentran ya en el estatus del saber puro. Tan solo al final, en la consumación de este desarrollo, se demuestra que lo que «para nosotros», los filósofos, es puro y claro saber-se, lo es también para esta conciencia que tiene-algo-por-verdadero.

Esta historia de la autoconciencia no constituye ninguna historia real; sino que más bien es una exposición sistemática de la génesis ideal de la subjetividad, y lo es desde los modos escépticos dubitativos de tener-por-verdadero hasta el puro saber de sí mismo. En este sentido también son empleados aquí contenidos históricos, como por ejemplo el de la Antigüedad o el de la Ilustración, cuyo significado radica solamente en las posiciones específicas de tener-por-verdadero y en sus correspondientes correlatos intencionales. Además Hegel entiende que a estas determinadas posiciones del tener-por-verdadero y a su sucesión les corresponden determinadas fases de la historia real [*realen Geschichte*] como historia en el tiempo [*Historie in der Zeit*]. En efecto estas fases sujetas a las fluctuantes contingencias históricas documentan sin embargo la dirección de las intenciones y actitudes, además del suelo del que se nutre el espíritu: es decir, para Hegel el espíritu de un periodo surge de un determinado modo de tener-por-verdadero. Hegel considera su propio tiempo como el del campo de cultivo de la ciencia filosófica después de que se haya anunciado un nuevo espíritu tras un «vuelco revolucionario [*Umwälzung*] de largo

7 N. de la T.: *Umwälzung* era el término con el que en esta época se referían a la revolución.

alcance»⁷ (GW 9.15), una *re-volutio*. En este tiempo semejante ciencia es la «corona de un mundo del espíritu» (*ibid.*); de esta forma a Hegel se le presenta la completa formación y despliegue del nuevo periodo espiritual como aquello que corona un árbol, su copa. A diferencia de su concepción posterior, según la cual el concebir científico-filosófico de una época sólo aparece en su tiempo de decadencia e incluso acelera su fin, en la *Fenomenología* la filosofía presenta para Hegel un vigoroso optimismo del [tiempo] presente. Según Hegel, la historia ideal de la autoconciencia y de sus momentos, que no son sino su «organización concebida» (GW 9: 434) y la historia real [*reale Geschichte*] con sus contingencias en el tiempo, se unifican en una «historia concebida» (*ibid.*)⁸, en la que deben mostrarse manifiestamente no sólo las contingencias que se producen en la historia real, sino también las posiciones y las conquistas espirituales fundamentales, que luego serán comprendidas intencionalmente en los modos filosóficamente concebidos de la aparición del espíritu y en las formas del tener-por-verdadero. Sin embargo, esta síntesis no pasó para Hegel de ser un programa.

2. SABER ABSOLUTO Y TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD

El saber absoluto como el único modo perseverante del tener-por-verdadero se sigue del modo correspondiente de la religión revelada, es decir, de la cristiana. El contenido [*Inhalt*] de este modo del tener-por-verdadero de la religión es ya el espíritu absoluto, el cual se relaciona también consigo mismo en la conciencia humana. Sin embargo, este contenido es todavía conocido en el modo de la mera representación visual. Esta representación debe ser elevada a la forma del saber concipiente, mediante el cual incluso el espíritu divino es determinado en diferente y superior modo. En la religión cristiana, esto es, para la religión verdadera según Hegel tal y como sostiene en el tercer proyecto del sistema en Jena de 1805/1806, el único Dios es representado como espíritu, más concretamente, como espíritu infinito y absoluto, un espíritu que ya no se encuentra disperso en una multiplicidad de seres espirituales autoconscientes y finitos, como era el caso de los dioses griegos y romanos. Por razones puramente filosóficas, fundadas en la teoría de la subjetividad, la religión cristiana

8 Cf. sobre los conceptos de historia en la *Fenomenología* O. Pöggeler, «Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins», en su obra *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 2ª ed., Friburgo y Munich, 1993, esp. pp. 292-298; también G. Baptist, «Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft», en *G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes* (Reihe: Klassiker auslegen), eds. D. Köhler y O. Pöggeler, Berlin, 1998, pp. 234-259, esp. p. 248 ss.

es para Hegel la religión verdadera: en ella Dios es representado como «espíritu que se sabe a sí mismo» (GW 9: 419). En el ya mencionado tercer proyecto de sistema de Jena (1805/1806) Hegel, mucho más ostensiblemente, afirmará que el Dios cristiano «es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo», y que «lo profundo que ha salido a la luz es el Yo»⁹, esto deberá entenderse ahora como aquel sí-mismo conceptual que se capta a sí mismo y que se comprende a sí mismo. De forma muy parecida Hegel dirá en la *Fenomenología* que el espíritu saca «al pensamiento desde su profundidad más íntima» y enuncia «la esencia como yo-yo» (GW 9:430). La religión cristiana es, por ello, la religión verdadera puesto que en ella el único Dios es entendido como espíritu infinito, éste como espíritu absoluto y éste como subjetividad que se capta espontáneamente a sí misma. Lo que en la religión cristiana aún es una representación concreta y gráfica, así como objeto de adoración, como es el caso de la relación natural de Dios Padre y de Dios Hijo en la representación trinitaria, debe ser comprendida filosóficamente dentro del «saber absoluto». Por lo tanto, la doctrina hegeliana del saber absoluto no debe ser entendida como un religioso tener-por-verdadero, que se encuentra a sí mismo puramente fundamentado teórico-subjetivamente y que, dotándolo de una forma conceptual y puramente filosófica, haya que transformar en un saber perseverante.

Dentro de la *Fenomenología*, este saber absoluto¹⁰ constituye la última figura de la conciencia que tiene-algo-por-verdadero (en un sentido general) y, a la vez, es un puro saber de sí mismo que, según Hegel, ya no es mera apariencia ni tampoco suscita duda alguna. Pues lo que ahí es sabido es «el espíritu

9 Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, con la colaboración de H. Trede, ed. R.-P. Horstmann, Hamburgo, 1976, *GW* 8, 280 s.

10 Sobre el «saber absoluto», cf. en especial J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie* (v. nota 2), pp. 553-583; cf. también la clara y detallada exposición de L. de Vos, «Absolute Knowing in the Phenomenology», en *Hegel on Ethical Life, Religion and Philosophy*, ed. A. Wylleman, Lovaina, 1989, pp. 231-270; cf. también C. Baptist, «Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft» (v. nota 5), pp. 243-259; T. Rockmores, *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1997, pp. 179-194; L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar*, Frankfurt, 2000, pp. 244-258; más generalmente sobre la historia de la conciencia y la lógica especulativa, H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, 1965, esp. p. 263 ss y 273 ss. La oscuridad del capítulo sobre el «saber absoluto» ha sido muy criticada. De hecho, la panorámica retrospectiva no corresponde exactamente al desenvolvimiento previo. Además, la relación de este saber absoluto con el tener-algo-por-verdadero propio de la religión se queda en una mera tesis, aunque puede darse algo de luz al respecto acudiendo a la filosofía de la religión. En mera tesis se quedan finalmente las visiones sobre el sistema planteado y los conceptos históricos. Para este capítulo Hegel proyectó un estudio preparatorio: «C. la ciencia» (*GW*, 9, 438-443), que de nuevo es refiere a otros contextos. Cf. al respecto J.H. Trede, «Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion», en *Hegel-Studien* 10 (1975), 173-209.

que se sabe en la figura de espíritu, o el saber concipiente» (GW 9:427; cf. 433 y 441), el espíritu que está presente como la propia espiritualidad en la conciencia absolutamente concipiente. Esta certeza subjetiva ha devenido pura verdad, pero no de un dios ajeno, sino del propio espíritu que la anima. De ahí que Hegel haga referencia al principio de la filosofía de Fichte: el yo igual a sí mismo. Pero esa igualdad consigo misma no debe ser tomada como una mera identidad abstracta; más bien ella debe implicar a la vez la diferencia y la absoluta negatividad, la cual no se refiere a lo otro de sí, sino al mismo yo. De esta manera es, por tanto, espíritu absoluto al que también le es inmanente el «dolor» de lo negativo. Asimismo, este espíritu debe concebirse como absoluta subjetividad, es decir, en determinaciones conceptuales que Hegel sólo más adelante desarrollará como en la Filosofía de la Religión, por ejemplo. El saber absoluto concibe así su propia espiritualidad mientras reconoce conceptualmente, en el diferente captarse-a-sí-mismo [*Sich-selbst-Erfassen*], el carácter de la subjetividad del espíritu infinito —esto es, espontáneo e intelectual— como su propia autorrelación.

Lo que el saber absoluto reconoce puede provisionalmente considerarse como identidad-sujeto-objeto [*Subjekt-Objekt-Identität*]; en este sentido tiene que interpretarse la relación, y al final también así ha de leerse la unidad de saber y objeto [*Gegenstand*]: como semejante relación-sujeto-objeto [*Subjekt-Objekt-Beziehung*] y unidad-sujeto-objeto [*Subjekt-Objekt-Einheit*]. El propio Hegel determina el contenido [*Gehalt*] del saber absoluto de una manera esencial y conceptualmente distinta y diferenciada. Que el objeto [*Gegenstand*] ya no sea nada exterior, sino inmanente al tener-por-verdadero del sí-mismo, es algo ya alcanzado por la «autoconciencia» finita; los desarrollos posteriores muestran continuamente las cada vez más complejas devinientes estructuras de semejante unidad de saber y objeto o de sujeto y objeto, hasta que finalmente, en el puro saber absoluto aparece como la unidad concipiente de saber y objeto como espíritu que se relaciona consigo mismo. Ni los modos precedentes del tener-por-verdadero representan nunca una simétrica relación-sujeto-objeto o unidad-sujeto-objeto —pues una y otra en su respecto, precisamente por la incongruencia entre saber y objeto, acaban siendo nada— ni el saber absoluto es tal unidad fácil, estática y simétrica; más bien el puro saber-se del espíritu ha de seguir desarrollándose, como luego se mostrará en una progresiva complejización de la génesis de las categorías lógicas.

En el trasfondo de este concebir del espíritu divino entendido como semejante pensamiento y saber de sí mismo, podría encontrarse en parte la doctrina de Aristóteles —que será posteriormente desarrollada más explícita y enfáticamente— del *nous* divino y su *noesis noeseos* entendido como pensamiento que se

piensa a sí mismo¹¹. Esto es válido también para la determinación esencial del Dios de la religión revelada, es decir, para la religión cristiana. Por supuesto, dicha determinación se lleva a cabo inequívocamente desde el punto de vista de la teoría de la subjetividad. Como espíritu infinito, Dios es para Hegel tal pensamiento de sí, y justamente en la espontánea y automática constitución del puro saber de sí lograda en la autorreferencialidad completamente desarrollada. Evidentemente, esto será posteriormente explicado por Hegel.

En este saber desplegado de sí, al que se dirige en último término la «cultura como formación de la conciencia misma hasta llegar a la ciencia» (GW 9:56), queda constituida ya la subjetividad concipiente cabe sí [*bei sich*]; toda duda está, según Hegel, descartada por ella, una duda que siempre implicaba una diferencia entre el saber y lo supuestamente sabido. En el «escepticismo consumado», los múltiples momentos del tener-por-verdadero acaban excluyendo finalmente ese puro y pensante saber de sí. Por supuesto, de este modo ha de presuponerse la consistencia argumentativa, por una parte, de los motivos de duda en la consideración de las diferentes posiciones del tener-por-verdadero; y, por otra, de la necesaria relación de la conexión conceptual de estas posiciones entre sí: sólo entonces el saber absoluto puede ser demostrado libre de cualquier duda. Sin embargo, esta conexión necesaria no es para aquella conciencia que tiene algo por verdadero, sino para nosotros mismos, esto es, para los filósofos que pensamos especulativamente. Por lo tanto, esta conexión necesaria no ha sido sometida a un examen escéptico.

3. SUCESIÓN DE FIGURAS, FIGURA CONSUMADA DEL ESPÍRITU Y CATEGORÍAS LÓGICAS

Las múltiples figuras concretas de la conciencia, de la autoconciencia y del espíritu se han mostrado como figuras organizadas y sistemáticamente conectadas en su sucesión a través de una historia idealista de la conciencia «re-interpretada». Estas figuras constituyen los modos del tener-por-verdadero que, en un «escepticismo consumado», son respectivamente objeto de duda.

Puesto que en este sentido, tal y como queda explicado, las facultades y capacidades del espíritu humano no son desarrolladas como tales, tampoco puede

11 Dos veces hace Hegel referencia a ello, en un sentido más amplio, en el Prólogo, cf. *GW*, 9, 20, 40; en la p. 40 atribuye al «nús» lo que en el «saber absoluto» dice del Yo = Yo (*ibid.*, 430), esto es, que su «igualdad consigo mismo» encierra «negatividad». Se sabe que Hegel estudió intensivamente a Aristóteles en los años 1805/6; cf. la información de Gabler en H. Kimmeler, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», en *Hegel-Studien* 4 (1967), esp. p. 70s.

ser establecida su conexión necesaria en una psicología filosófica mediante, pongamos por caso, una facultad central –como, por ejemplo, la imaginación productiva o la fuerza poética– de donde podrían resultar luego, tras su ejercicio, las otras facultades y capacidades del sujeto en una sucesión ordenada. Más bien Hegel tiene a la vista otras dos razones para explicar la conexión necesaria de estas figuras de la conciencia, de la autoconciencia, del espíritu y de sus correspondientes modos de tener-por-verdadero. Como ya se ha dado a entender, por un lado, la «negación determinada» (GW 9:75; cf. 9: 42) posibilita que la duda y la prueba de la nulidad del tener-por-verdadero no desemboquen en la simple y vacía nada como, por ejemplo, sucedía con el escepticismo pirrónico, sino que por medio de ellas se llega a un resultado positivo. Esto, naturalmente, sólo es concebible por nosotros y por la intelección filosófico-especulativa, pero no por la conciencia que tiene-por-verdadero y que permanece en su correspondiente nivel. Por ejemplo, la certeza sensorial considera que lo verdadero es el «esto» sensible; pero al pasar por diversas pruebas se evidencia como universal sensible. La certeza sensorial, que intenta aferrarse al «esto» sensible como su verdad, se agota en esta actitud, se torna nada. Pero cuando el «esto» sensible y el universal sensible son sintetizados por el pensamiento, aparece tanto un nuevo objeto [*Gegenstand*], la cosa con sus propiedades, como un nuevo modo de tener-por-verdadero, la percepción. El resultado positivo de aquella negociación y aquel hacerse nada de la certeza sensorial se muestra como concebido únicamente para nosotros. La posibilidad y la estrictez de semejante negación determinada y sus resultados positivos es finalmente sólo demostrable en la dialéctica especulativa, es decir, en la lógica especulativa. Así pues, en la *Fenomenología* la validez de semejante conjunción de las figuras de la conciencia, de la autoconciencia y del espíritu a través de la negación determinada tiene que ser presupuesta en un principio. Por otra parte, según Hegel, «a cada momento abstracto de la ciencia le corresponde como tal una figura del espíritu que aparece» (GW 9:432), es decir, «figuras de la conciencia» que, en su concreción con los modos de tener-por-verdadero, son encarnaciones de los momentos de «todo el reino de la verdad del espíritu» (*ibid.*, 61): con este «reino de la verdad» se está aludiendo a la lógica especulativa. Además, lo que aquí aún es calificado como «espíritu», más tarde, para evitar confusiones, lo será como espíritu real e histórico, esto es, como idea. Las categorías, pues, subyacen bajo las múltiples «figuras de la conciencia» –figuras éstas entendidas como los no menos variados momentos productos del pensamiento– o, mejor, son los grupos de categorías de la lógica especulativa los que aquí subyacen; y estos son también para nosotros, los filósofos, y no para la conciencia concreta que tiene-por-algo-verdadero y que siempre es escépticamente refutada.

Mucho se ha investigado la cuestión acerca de cuál es la serie de categorías y en qué proyecto hegeliano se basan estas «figuras de la conciencia»¹². En efecto en el trasfondo de estas conexiones de la *Fenomenología* podría haber, exclusivamente para ella, un concepto-lógico, pero tal concepto no puede ser puesto fácilmente en relación con los proyectos anteriores o posteriores de la lógica, ni tampoco colegirse con la suficiente claridad de la serie de las figuras de la conciencia. Así, para reconstruir la subestructura lógica de esta serie de figuras sólo queda el recurso a un proyecto explícito de Hegel muy próximo al de la lógica de la *Fenomenología*. Dado que para semejante reconstrucción un proyecto de lógica como el de la época de Nuremberg (1808-1809) conllevaría una serie de dificultades —como por ejemplo la de la correspondencia existente entre la autoconciencia y determinadas categorías de relación—, tan solo queda el esbozo de «filosofía especulativa» o «lógica» del final del proyecto de sistema en Jena de 1805-1806. El «ser absoluto que deviene otro (en su relación)»¹³ subyace tras el mero ser del «esto» en la certeza sensorial, de la cosa en relación con sus propiedades en la percepción y de las fuerzas regulares en relación con su exteriorización, tal y como el entendimiento los capta. Los siguientes momentos puramente lógicos: «vivir y conocer» [*Leben und Erkennen*] conforman la base para la vida de la autoconciencia en su camino hacia el reconocimiento [*Anerkennen*]. El puro saber lógico-especulativo «que se sabe a sí mismo» y que se da a continuación no es fácil de integrar en el proceso, pero está aparentemente fundamentado en el capítulo «Razón», que comienza con las fundadas posiciones de ésta y con el «Yo que se sabe a sí mismo» del principio del idealismo. El momento lógico-especulativo del espíritu repre-

12 Cf. al respecto H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (v. nota 7), p. 140 ss. (con la opción por la existencia de un primer proyecto de lógica redactado en Nuremberg), y su más cauteloso artículo «Zur Logik der Phänomenologie von 1807» (1966), en *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, eds. H.F. Fulda y D. Henrich, Frankfurt, 1973, pp. 391-425, esp. p. 418 ss.; O. Pöggeler, «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes» (v. nota 2), pp. 329-390, esp. p. 359 ss. (con la opción por el proyecto de lógica al final del tercer proyecto de sistema de 1805/06); cf. también, del mismo autor —aquí más comedido—, «Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins» (v. nota 5), p. 269 ss. y —más detallado— «Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes», en *Reflections on Various Problems of Modern Western Philosophy*, ed. Tetsugaku-Kai, Tokio, 1989, Vol. CIV, n.º 776, pp. 218-210. Cf. además J.H. Trede «Phänomenologie und Logik» (v. nota 7), p. 195 ss. (sigue a O. Pöggeler); distinto es el enfoque de H. Schmitz en «Hegels Logik», Bonn, 1992, p. 300 ss.; D. Köhler defiende la tesis de la correspondencia de Pöggeler en *Freiheit und System* (v. nota 2), p. 66 s.; cf. también la ordenación expuesta más adelante. Sobre las distintas concepciones de la lógica en Hegel y su evolución, me permito citar mi trabajo «Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik», en *Hegel-Studien*, Beiheft 15, 3ª ed. ampliada, Bonn, 1995.

13 *GW*, 8 (v. nota 6); en Hegel figura, por error, (*Verhältnis wird*; [se torna relación]) —aquí subsanado. Más adelante se citará la continuación de este pasaje.

senta manifestamente el fundamento [*Fundament*] del capítulo «Espíritu» de la *Fenomenología*; y el «saber de sí del espíritu» lógico-especulativo es posible-mente ya el basamento [*Grundlage*] de la conciencia religiosa, y sobre todo lo es, al final de la *Fenomenología*, de la figura consumada de la conciencia, esto es, del saber absoluto. Éste es lo que hace resaltar plásticamente el estrecho parentesco del momento lógico-especulativo con la última figura de la conciencia, que es, como se ha mencionado ya, «el espíritu que se sabe en la figura de espíritu» (GW 9: 427) o también «el espíritu que se sabe como espíritu» (GW 9: 433; cf. 441). Con estas «correspondencias» queda esclarecido el fundamento lógico de la gran articulación de la *Fenomenología*; faltan los detalles lógicos, pero tanto más inexplicadas quedan las diversas concreciones de las distintas figuras de la conciencia o modos de tener-por-verdadero: éstas se desprenderán únicamente a través de aquella historia de la autoconciencia modificada por Hegel.

El saber absoluto entendido como saber perseverante de lo verdadero es el conocer [*Erkennen*] y el saber [*Wissen*] del espíritu autorreferencial que no se relaciona con otra cosa que no sea puramente su sí mismo. De manera que este saber es para Hegel el saber del que ya no cabe dudar, la subjetividad completamente transparente en su conocer. La escala de los provisionales modos de saber y de sus determinaciones subjetuales desemboca en esta clara, evidente y autorreferencial intelección del espíritu o de la absoluta subjetividad. Como resultado y asunción [*Aufhebung*] de las precedentes figuras de la conciencia, ésta es su última figura, la figura consumada de la conciencia. Pero como un saber puro intelectual que se refiere a sí mismo o como un «saber de sí del espíritu» (GW 8: 186) –tal y como aparece en la articulación de la «filosofía especulativa» o lógica de 1805-1806–, este saber absoluto y verdadero consiste, a la vez, en conocimiento [*Erkennen*] y autoconocimiento [*Selbsterkennen*] consumados, puramente lógicos y especulativos, de la absoluta subjetividad. Básicamente, y de forma no explícita, este conocer encierra en sí la multiplicidad de las determinaciones del pensamiento puramente lógicas o categorías, contraída en una única intelección, y de la negación determinada como parte constitutiva de la dialéctica especulativa. En este conocer y saber de sí de la subjetividad, tanto las categorías aplicadas como basamento de la conexión necesaria de las figuras de la conciencia, así como las negaciones determinadas, están contenidas, aunque sin desarrollar, en un contraído pensamiento puro. Ellas encuentran su lugar en la *Fenomenología*, al menos en principio y de modo virtual, en esta última figura de la conciencia, que es, al mismo tiempo, saber especulativo de sí.

Estas categorías y negaciones determinadas deben sin embargo quedar explícita y detalladamente desarrolladas en su propia conexión de forma pu-

ramente intelectual, esto es, lógico-especulativamente. Esto es lo que encontramos en la lógica que sigue a la *Fenomenología*. El problema que esto plantea es un problema de circularidad puesto que Hegel en la *Fenomenología*¹⁴ debe suponer ya la existencia y la validez tanto de las categorías especulativas –y no únicamente lógico-ontológicas tradicionales– como de la dialéctica, cuando ésta [la *Fenomenología*] debe primero «introducir» las categorías lógico-especulativas y su método de enlace, así como justificarlas. Este problema de demostración es evidentemente la causa de que Hegel tratara en la *Fenomenología* de 1807 de hacerse cargo de demasiadas tareas fundamentales. La *Fenomenología* debía ser una introducción que justificase la lógica especulativa, además de una modificada historia idealista de la autoconciencia y de un «escepticismo consumado» que expusiera experiencias dialécticas de la conciencia; y todo esto en un proceso evolutivamente argumentativo, sistemáticamente necesario y fundamentado en último término sobre lo lógico-especulativo. Tareas tan divergentes no pueden cumplirse todas a la vez, de ahí que la empresa llevada a cabo por Hegel en la *Fenomenología* sea tan altamente compleja.

4. SUBJETIVIDAD Y SER. LA TRANSICIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA A LA LÓGICA

Si las determinaciones puras del pensamiento o categorías¹⁵ han de ser explicitadas intencionalmente en la lógica, se plantea la pregunta de cuáles de ellas hay que enlazar con el saber absoluto o con el pensar-se [*Sich-Denken*] y conocerse [*Sich-Erkennen*] de la pura subjetividad. De este modo la lógica de 1805-1806 comenzaba con el «ser absoluto». En este punto, el biógrafo de Hegel, Karl Rosenkranz, se refiere a la lección hegeliana sobre fenomenología y lógica (que probablemente tuvo lugar en el verano de 1806) diciendo que allí probablemente Hegel «pasara directamente del saber absoluto al concepto del ser»¹⁶. Pero claro, esto plantea el problema de que si la tan diferenciada estructura del

14 Estos círculos en la demostración, a los que Kant se refirió en su *Lógica*, no son simples errores: «donde con más frecuencia se cometen es precisamente allí donde las demostraciones son difíciles»; v. *Kants gesammelte Schriften*, ed. de la *Preußische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1910 ss., vol. IX, p. 135. Sobre la argumentación circular de Hegel en la *Fenomenología*, cf., p. e., H. H. Ottmann, *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der Phänomenologie des Geistes*. Munich y Salzburgo, 1973, ep. p. 185 ss.

15 Hegel emplea también para sus determinaciones lógico-especulativas el término aristotélico «categorías»; pero para él lo esencial es específicamente su puro contenido semántico, no necesariamente su posición lógico-gramatical en un juicio, si bien no rechaza ese significado; cf. *Wissenschaft der Logik*, *CW*, ed. F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo, 1978, p. 259.

16 K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 214; v. *CW* 5, eds. M. Baum y K. R. Meist con la colaboración de Th. Ebert (anexo de K. R. Meist), Hamburgo, 1998, p. 474.

pensamiento y del puro saber de sí del espíritu no se extravía completamente en esta primera y sencilla categoría lógica: la del mero ser. A este respecto, Rosenkranz cita lo dicho por Hegel en esta lección: «Para el saber como unidad de la autoconciencia universal y de la autoconciencia singular, el objeto [*Gegenstand*]¹⁷ y el contenido [*Inhalt*] de su ciencia es su elemento y esencia mismos y por eso debe ser expresado de manera objetiva. Así, el objeto es el ser»¹⁸. Aquí, al final de la *Fenomenología* a lo que todavía se alude con unidad de la «autoconciencia» universal y de la «autoconciencia» singular es al «espíritu» autorreferencial que sabe de sí en la unidad de sus determinaciones conceptuales. Esta autoconciencia o el espíritu se tienen a sí mismo en el «saber absoluto» con el contenido noemático u «objetivo» de su ciencia, es decir, de su puro y lógico conocerse a sí mismo. Así, según Hegel, el significado del primero, más sencillo, completo e inmediato de este contenido noemático u «objetivo», es «el ser». Tanto la pura determinación del pensamiento, así como las inmediatas determinaciones puras del pensamiento que le siguen, no separan de sí la autoconciencia, el espíritu o la subjetividad pensante; y no se produce ninguna recaída a lo opuesto a la conciencia. Más bien se evidencia, conforme a lo expuesto por Hegel en aquella lección, «cómo el ser [...] desarrolla su esencia para ser espíritu»¹⁹ en el «libre automovimiento». El completo pensarse-a-sí-mismo [*Sich-selbst-Denken*] y conocerse-a-sí-mismo [*Sich-selbst-Erkennen*] de la subjetividad absoluta pasa así en el «saber absoluto» a la determinación del pensamiento lógica, simple e inmediata del ser y a la determinación de las categorías de éste que le siguen. Lo que en esta lección y en la *Fenomenología* se pone de manifiesto, lo muestra de nuevo Hegel en la *Ciencia de la lógica*: por así decirlo, en sí mismas estas puras y sencillas determinaciones del ser, así como las categorías de la esencia o de la relación, son solamente determinaciones ontológicas del pensamiento, pero, tras un largo camino categorial, se muestran, sin embargo, dentro de la lógica del concepto en la explicación de las determinaciones puras de la pensante autorreferencialidad como momentos en el pensamiento puro de sí, que la subjetividad constituye de forma autónoma y espontánea, es decir, por su propia actividad. En analogía con el principio de Fichte del «Yo soy» se le atribuye, por ejemplo, como momentos de sí misma, ser [*Sein*] y existencia [*Dasein*], así como otras categorías. Al final de la

17 N. de la T.: Cabría más bien aquí hablar del «tema» o «asunto» a tratar. Empleamos «objeto» con el fin de traducir una palabra alemana siempre del mismo modo.

18 K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 213; *CW*, 5, 473 (v. nota anterior). Sobre este aspecto, y en general sobre la transición de la *Fenomenología* a la lógica, me permito citar mi exposición en «Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik» (v. nota 9), p. 205 ss.

19 K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 213. *CW* 5, 474 (v. nota 13).

lógica se alcanza así, en un detallado despliegue dialéctico, lo que al final de la *Fenomenología* en el «saber absoluto» sólo puede ser mostrado de manera embrionaria, esto es, el puro pensar-se y saber-ser de la subjetividad absoluta resultante del desarrollo de las categorías, que, como finalmente se muestra, producen automática y autónomamente el completo desarrollo de las categorías. Por ende, ese puro pensarse se piensa a sí mismo en estas categorías ontológicas, incluidas la del ser y la de la existencia como momentos propios²⁰. Al final de la *Fenomenología*, la tan diferenciada estructura del saber absoluto y del saber-se de la subjetividad es abandonada solo aparentemente con la determinación lógico-categorial del ser, en sí muy sencilla, y con las sencillas primeras categorías del ser, y ello cuando se consideran estas categorías en sí mismas, es decir, sólo como determinaciones ontológicas. Si se considera sin embargo que, en el ulterior desarrollo categorial de la lógica, el puro pensar-se y saber-se de la subjetividad son un resultado necesario, y que ambos constituyen en primer lugar aquellas determinaciones ontológicas iniciales del pensamiento como momentos de sí, entonces ese carácter tan diferenciado de la estructura de la subjetividad del saber absoluto no se abandona en modo alguno, sino que sólo se despliega de modo explícito en la lógica especulativa.

FINAL

La pretensión cognoscitiva del saber absoluto como broche de oro del examen escéptico de los diferentes modos de tener-por-verdadero es vista hoy en día como una exagerada pretensión del conocimiento humano. El mismo ideal de perfecta autotransparencia y autoconocimiento de un sujeto libre del padecimiento de exterioridades sensibles, de representaciones inconscientes o de representaciones figuradas, es hoy inalcanzable a causa de los conocimientos de la física, la psicología o la neurociencia; y tanto más dudan de esto, ya sea con fundamento científico o sin él, las corrientes relativistas o escépticas. Por regla general, tales criterios no son inmanentes y pasan por alto la pretensión de apriorismo del conocimiento puro y lógico. Pero, por supuesto, también se dirigen serias objeciones al conocimiento lógico en la versión hegeliana, que

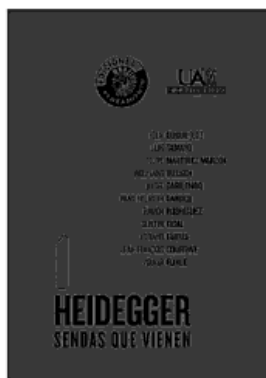
20 Cf., por ejemplo, *Wissenschaft der Logik*, *GW* 12, eds. F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo, 1981, p. 246; sobre la lógica como teoría de la subjetividad absoluta o infinita, séame permitido citar mi trabajo «Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik» (v. nota 9), esp. pp. 228-346, y también, sobre la ontología y la teoría de la subjetividad, «Kategorien als Bestimmungen des Absoluten?», en *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*, eds. R. Bubner y G. Hindrichs, Stuttgart, 2007, pp. 164-181.

aquí sólo nombraremos por encima. Por un lado, se pone en duda la viabilidad de la concepción hegeliana: habría que caer en determinadas contradicciones de finito para obtener de ellas resultados positivos para un conocimiento de lo infinito; por otro lado, se considera que el conocimiento de la universalidad concreta, la que contiene en sí las múltiples formas de lo particular y lo singular, es difícilmente realizable por el conocimiento humano²¹.

Pero si se aceptan parcial o incluso esencialmente tales criterios en el saber absoluto o en la lógica especulativa sobre él establecida, con su explicación sistemática de la pluralidad de modos de tener-por-verdadero y la correspondiente escala de conceptos de sujeto, la *Fenomenología* sigue siendo de especial importancia para una discusión actual especialmente en aquella que se produzca con corrientes del relativismo o del escepticismo. Sin la aceptación de un sujeto de percepciones, de representaciones figurativas de decisiones voluntarias para realizar determinadas acciones, así como de argumentaciones lógico-científicas, el relativismo y el escepticismo apenas podrían ser capaces de probarse a sí mismos a través de los modos de tener-por-verdadero. Esto se muestra también más exactamente en argumentaciones que deben ser hechas de forma relativista o escéptica; en ellas es necesario, a todas luces, suponer de forma inmanente a la autoconciencia la existencia y la validez de las leyes de la lógica formal, así como de los contenidos categoriales universales, pero con ello también es algo difícil negar, cual es su principio posibilitador: el sujeto pensante. También para las demás formas de representación mencionadas no es posible dejar de suponer conceptos o modelos del sujeto de diferente significado o valor, pues sin el sujeto correspondiente tales representaciones no podrían darse en absoluto; y, paralelamente, los distintos modos graduales de tener-por-verdadero, que se realizan en tales formas de representación, se fundan en modelos igualmente graduales y más sencillos o más complejos de autoconciencia. De ese modo, las formas escépticamente probadas del tener-por-verdadero no existen simplemente unas junto a otras de una forma pluralista y relativista, sino que quedan sujetas al orden de una escala diferenciadora de modelos de autoconciencia posibilitada por su mismo desarrollo. Con esta teoría de la subjetividad, que pone aquellos fundamentos sobre los cuales las formas de relativismo y de escepticismo pueden vertebrarse, se va indudablemente más allá. Pero la *Fenomenología*, en cuanto historia de la autoconciencia y «escepticismo consumado», no pierde su valor como una obra a todas luces precursora.

21 Me remito a mis detalladas argumentaciones al respecto en «Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik» (v. notas 9 y 16); sobre los modelos de autoconciencia mencionados a continuación, v. mi trabajo *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zu konkreten Subjektivität*, Munich, 1997.

<u>Preámbulo</u>	
<u>FÉLIX DUQUE</u>	7
<u>El prólogo de Hegel a la <i>Fenomenología del Espíritu</i></u>	
<u>VOLKER RÜHLE</u>	15
<u>La experiencia de la conciencia</u>	
<u>WALTER JAESCHKE</u>	35
<u>Certeza sensible y percepción</u>	
<u>JORGE PÉREZ DE TUDELA</u>	53
<u>Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad</u>	
<u>JOSÉ M^a RIPALDA</u>	69
<u>La autoconciencia: lucha, libertad y desventura</u>	
<u>EDUARDO ÁLVAREZ</u>	85
<u>Fisiognómica y frenología en la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel</u>	
<u>DIETRICH V. ENGELHARDT</u>	109
<u>El devenir de la moralidad: el placer, el corazón y la virtud (Comentario al capítulo V.B. de la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel)</u>	
<u>ANTONIO GÓMEZ RAMOS</u>	127
<u>El reino animal espiritual o el astuto zorrillo. Sobre la unidad de razón teórica y práctica en la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel</u>	
<u>KLAUS VIEWEG</u>	151
<u>El espíritu verdadero, la eticidad (<i>Sittlichkeit</i>)</u>	
<u>ÁNGEL CABILONDO</u>	167
<u>La religión-arte (Hegel, <i>Fenomenología del Espíritu</i>, cap. VII)</u>	
<u>CHRISTOPH JAMME</u>	183
<u>Política y moralidad en la <i>Fenomenología</i> hegeliana</u>	
<u>FÉLIX DUQUE</u>	209
<u>La religión natural</u>	
<u>PAOLO D'ANGELO</u>	225
<u>El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura</u>	
<u>JACINTO RIVERA DE ROSALES</u>	247
<u>La religión revelada</u>	
<u>VINCENZO VITIELLO</u>	273
<u>Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el «saber absoluto» en la <i>Fenomenología</i> de Hegel</u>	
<u>KLAUS DÜSING</u>	293



HEIDEGGER. SENDAS QUE VIENEN

FÉLIX DUQUE [ed.]

Colección Pensamiento
ISBN: 978-84-87619-10-6
Estuche con 2 volúmenes
328 págs. / 296 págs. con 20 ilustraciones b/n
PVP 30€

En coedición con el Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid

Heidegger. Sendas que vienen reúne la totalidad de las conferencias pronunciadas en el congreso *Pensamiento, arte, poesía. Heidegger, 30 años después* que, coordinado por Félix Duque, se celebró en el Círculo de Bellas Artes, el Goethe Institut (Madrid) y la Universidad Autónoma de Madrid entre el 22 y el 26 de mayo de 2006. El congreso reunió a los mayores especialistas en la obra del filósofo alemán y el resultado es una aportación de primer orden a los estudios heideggerianos, un libro de referencia imprescindible para quien quiera profundizar en el ideario del autor de *Ser y tiempo*.

Incluye ensayos de Félix Duque, Luis Tamayo, Felipe Martínez Marzoa, Wolfgang Welsch, Ángel Gabilondo, Hans-Helmuth Gander, Ramón Rodríguez, Günter Figal, Adriano Fabris, Jean-François Courtine, Volker Rühle, Juan Manuel Navarro Córdón, John Sallis, Ángel Xolocotzi, Jorge Pérez de Tudela y Arturo Leyte.

Heidegger, entonces: aquí y ahora. Y es que su pensar puede y debe ser considerado, primero, como un excelente *sismógrafo* de un siglo torturado y fascinante, que él vivió y pensó en todas sus dimensiones y en toda su intensidad; también, contradictoria. En el ámbito de la lengua alemana, obras como la suya, la de Jünger o la de Paul Celan resultan indispensables *batiscafos* para sondear las profundidades de la innegable *decadencia del Occidente europeo* en el siglo xx. [...]

Sendas que vienen. Caminos que asaltan, rompen y desvían las rutas acostumbradas de una modernidad que, tras la epidemia fugaz de la postmodernidad, y acuciada por un tosco primitivismo pseudorreligioso engendrado por la propia desmesura del *New World Order*, pretende volver cada vez con mayor fuerza a sus viejas pretensiones de dominio, dejando tras de sí un reguero de sangre y de vergüenza. Contra ello, nos vienen otras sendas: caminos, a la vez, del desasosiego y la esperanza. Que el reverso de la sazón es la desazón.

De la «Introducción» de Félix Duque

Félix Duque (Madrid, 1943) es Catedrático de Filosofía (Historia de la Filosofía Moderna) en la Universidad Autónoma de Madrid desde 1998. Sus investigaciones se orientaron primero hacia la antropología, la filosofía de la naturaleza y la hermenéutica. En la actualidad investiga sobre las doctrinas del idealismo alemán, el romanticismo y el postmodernismo, así como sobre filosofía de la técnica y de la cultura, mito y religión, y también arte contemporáneo. Entre sus últimas obras publicadas cabe mencionar: *Filosofía para el fin de los tiempos*, *Tecnología y apocalipsis* (2000) y *La Restauración. La Escuela hegeliana y sus adversarios* (1999). En 2003 recibió el IX Premio Internacional de Ensayo Jovellanos por su obra *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*.



CULTURA Y SEMIÓTICA

UMBERTO ECO

Prólogo de Jorge Lozano
ISBN: 978-84-87619-14-4
88 páginas
12 x 16 cm
PVP: 10€
Colección Pensamiento

Cultura y Semiótica recoge el texto de la conferencia que Umberto Eco pronunció en el Circulo de Bellas Artes el 19 de mayo de 2009 con motivo de la entrega de la Medalla de Oro de la institución. El libro se completa con una segunda conferencia, «Los límites de la interpretación», pronunciada originalmente en Madrid en 1991, y un lúcido prólogo del semiólogo y catedrático de Teoría General de la Información Jorge Lozano en el que se analizan algunas de las inquietudes teóricas de Eco, en especial su pasión por las listas, su noción de Enciclopedia, los peligros del exceso de memoria y su defensa del trabajo interpretativo como una negociación responsable entre el texto y sus lectores.

«Los textos tienen un sentido, incluso cuando los sentidos son muchos; lo que no puede decirse es que no existe ninguno, o que todos son igualmente buenos. El texto interpretado impone unas restricciones a sus intérpretes. Los límites de la interpretación coinciden con los derechos del texto (lo que no quiere decir que coincidan con los derechos de su autor.»

(Umberto Eco)

Umberto Eco (Alessandria, 1932), novelista, ensayista y semiólogo italiano, es doctor en Filosofía por la Universidad de Turín. Profesor en las universidades de Florencia, Milán y Turín, publica, en la década de los sesenta, importantes estudios de semiótica como *Obra Abierta* (1962) y *La estructura ausente* (1968). Desde 1971 ostenta la cátedra de Semiótica en la Universidad de Bolonia, donde funda la Escuela Superior de Estudios Humanísticos en el año 2000.

La filosofía tomista y la cultura medieval son dos de los temas que atraviesan su obra y que emergen de manera explícita en la novela *El nombre de la rosa* (1980), que le consagra como narrador. Otras novelas suyas son *El péndulo de Foucault* (1988), *La isla del día de antes* (1994), *Baudolino* (2000) y *La misteriosa llama de la Reina Loana* (2004).

Como ensayista ha publicado, entre otros títulos, *Tratado de semiótica general* (1975), *El superhombre de masas* (1976), *Lector in tabula* (1979), *Semiótica y filosofía del lenguaje* (1984), *Kant y el ornitorrinco* (1997) y *Cinco escritos morales* (1998).

Doctor Honoris Causa por universidades de todo el mundo, es miembro del Foro de Sabios de la UNESCO, Caballero de la Legión de Honor francesa y Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades.

En 2009 recibió la Medalla de Oro del Circulo de Bellas Artes.

