



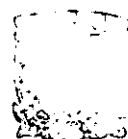
**EPOPEYA, TRAGEDIA Y COMEDIA EN LA
"FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU"**

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

295177

ENRIQUE GOMEZ HARO RUIZ

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**COORDINACION DE
FILOSOFIA**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ADVERTENCIA

El presente trabajo es un intento de interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En los primeros cuatro capítulos de la obra de Hegel, que van de la **conciencia** al **espíritu** está, en mi opinión, la recuperación de los momentos ocultos de la historia de la filosofía mediante la concatenación de cada uno de sus momentos esenciales, y están ahí, sin nombrarlas, cada una de sus grandes figuras. Escribir mi interpretación de estos cinco capítulos en un tratado a base de citas textuales hubiera implicado, casi, citar párrafo por párrafo anotando al final de cada párrafo algo así como: “aquí Hegel se refiere a...” De haberlo hecho de esta manera y si algún día lo hubiera terminado, ni mis sinodales se hubieran atrevido a leerlo. Por ello estos primeros cuatro capítulos están escritos a manera de ensayo y sólo en ciertas citas a Rousseau y Kant que considero básicas anoto la referencia bibliográfica; por lo tanto, mis palabras están entremezcladas con las de Hegel. El investigador, si lo hubiera, puede sin embargo localizar el tema que trato por los títulos de los capítulos y párrafos que son iguales a los de la obra de Hegel, con algún agregado que apunta mi interpretación acerca de lo que ahí se trata.

Tampoco he puesto referencias bibliográficas en donde hablo de otros filósofos, salvo ciertas citas textuales básicas para mi trabajo, porque a final de cuentas se trata de las afirmaciones fundamentales de cada uno de esos filósofos, conocidas por cualquier estudiante o estudioso de la filosofía. En estos casos la fuente es el salón de clases y la *Historia de la Filosofía* de Frederick Copleston.

En *La Religión y El Saber Absoluto*, Hegel, después de haber recuperado paso a paso, figura a figura, los momentos ocultos de la historia de la filosofía, redescrive esa misma historia, pero ahora en la fluidez del concepto a partir de la historia que todos conocemos – su ser allí – y el **ser en sí** o momento oculto que ya fue develado en los primeros cuatro capítulos. Aquí sí consideré necesario escribir mi interpretación partiendo de citas textuales, con lo cual se pone a prueba la primera parte de mi trabajo.

Por otra parte, para subrayar o entrecomillar utilizo “cursivas” o “negritas”; estas últimas las uso exclusivamente para términos y conceptos que usa el propio Hegel en la obra que aquí analizo.

Enrique Gómez Haro Ruíz

INDICE

Página

Introducción:

A. El espíritu griego	3
B. El nacimiento de la tragedia según Nietzsche	6
Capítulo 1. La conciencia. El yo frente a la otredad. Dionisio.	13
Capítulo 2. La autoconciencia. El yo y la misemeidad. Apolo.	18
Capítulo 3. La razón o la búsqueda del concepto vivo y actuante desde la naturaleza hasta la cultura.	22
3.1. La naturaleza como reproducción del yo.	22
3.2. La psicología y su concepción orgánica. La razón observadora del entorno.	26
3.3. La naturaleza humana como producción de la individualidad. La autoconciencia racional.	30
3.4. La razón legisladora y examinadora. La tautología como verdadera producción de la individualidad.	39
Capítulo 4. El espíritu. La compenetración de la individualidad y lo universal en la cultura.	
4.1. El espíritu verdadero o la eticidad. El pragmatismo y el formalismo de la divina familia.	42
4.2. El espíritu extrañado de sí mismo. Rousseau. El desprecio por la familia y por el Estado. La afirmación negativa del espíritu en el singular.	48
4.3. La moralidad. Kant. La afirmación del espíritu singular en el espíritu universal y de éste en aquél. La deformación absoluta.	56
Capítulo 5. La religión.	67
5.1. La epopeya.	72
5.1.1. La épica griega.	72
5.1.2. La epopeya moderna.	75
5.2. La tragedia.	78
5.2.1. La tragedia griega.	78
5.2.2. La tragedia moderna.	79
5.3. La comedia.	81
5.3.1. La comedia griega.	81
5.3.2. La comedia moderna.	82
Capítulo 6. La religión revelada. Desarrollo del concepto de la religión absoluta.	85
Capítulo 7. El saber absoluto. Conclusiones sobre la <i>Fenomenología del Espíritu</i> .	98
Epílogo. Propuesta para una lectura del prólogo del <i>Zaratustra</i>	106

INTRODUCCION

Escuchemos a Werner Jaeger y permítasenos ir haciendo apuntes que sirvan de introducción al sentido de este trabajo.¹

A. El espíritu griego

En el griego hay una concepción orgánica del mundo, la naturaleza y el hombre forman un todo; por ello, la individualidad no surge de la subjetividad sino de la pertenencia del hombre a la naturaleza. De aquí su ingenuidad, su vivacidad, su ágil movilidad y su apego a la legalidad como reflejo de las leyes de la naturaleza:² Su *jovialidad* diría Nietzsche.

Esta concepción orgánica es, en el campo del conocimiento, una diferencia esencial con el modo en que se desarrolla la conciencia occidental, la cual parte de la escisión en dos potencias, **conciencia** y **autoconciencia**, escisión cuya superación es la tarea de la filosofía de Descartes a Hegel. Por ello el talento estético de los griegos es un instinto derivado de un simple acto de visión y no de una deliberada transferencia de una idea al reino de la creación estética;³ la creación estética del griego es un desprendimiento desde la totalidad, desde la unidad.

Así, los griegos viven en la percepción del orden permanente en la naturaleza y la vida humana: el constante cambio dentro de la unidad. De aquí su cosmogonía, que parte de una idea, de una imagen del todo que permite interpretar los hechos: el *logos*; a diferencia de nuestra ciencia física que funciona a base de experimentos y cálculo, observación y abstracción.⁴

En esa cultura de integración con la naturaleza, en esa concepción del mundo como el constante cambio dentro de la unidad, el factor decisivo es la energía. Por ello las fuerzas formadoras del alma son la palabra y el sonido, el ritmo y la armonía; por tanto, los representantes de la *paideia* griega no son los artistas mudos – escultores, pintores, arquitectos – sino los poetas, los filósofos, los retóricos y los oradores: los hombres de Estado; las artes mudas son el ornamento.⁵ También por esto la Antigüedad clásica era el arquetipo, como acción y como energía.⁶ La tradición de las sagas era la fuerza educadora que transmitía los ejemplos de las figuras de la *Odisea*, correspondiéndoles en la estructura social arcaica un lugar análogo al que tiene en nosotros la historia, incluyendo la historia bíblica.⁷

Si el mundo es concebido en ese constante recambio dentro de la totalidad, entonces la verdad es a un tiempo la validez universal y la plenitud viva e inmediata, es decir, **el arte**. De aquí que aquellas artes de la energía, fueron para los griegos las herramientas fundamentales de la educación, lo que ellos llamaban *psicagogía*.⁸ Dice Jaeger que dentro de esas artes mayores, es la poesía la que aventaja a toda enseñanza intelectual, porque es la unión por esencia de la búsqueda de la verdad con la inmediatez de lo vivido; la filosofía y la reflexión, dice Jaeger, alcanzan por supuesto universalidad y penetran en la esencia de las cosas, pero actúan sólo en aquellos para los cuales sus pensamientos llegan a adquirir la intensidad de lo vivido personalmente.⁹ En este trabajo se describe cómo es precisamente en la filosofía occidental donde ambas potencias – pensamiento y vivencias

– se enfrentan como escindidas. La poesía es, en palabras de Aristóteles, más filosófica que la vida real.¹⁰

El centro de ese universo orgánico griego, el *cosmos*, es el hombre pero no como un individualismo sino como sentimiento vital y como ideal a alcanzar. Esta concepción da lugar a un pueblo antropoplástico, es un humanismo.¹¹ Pero, si entendemos bien las consecuencias de una concepción orgánica que incluye a la naturaleza junto al hombre, tendremos claro que ese hombre ideal no es, no puede ser, una imagen perfecta, acabada, quieta. Este hombre ideal no es una estatua sino un ser en perpetuo movimiento que acepta y recoge todos los cambios del destino; una concepción totalmente opuesta a la del clasicismo moderno que se refiere a una humanidad intemporal y absoluta.¹²

La concepción griega del *kalos kagathos* de los tiempos clásicos tiene un origen noble: la aristocracia caballeresca; tiene pues un origen épico. Con la sociedad burguesa pasará a ser bien universal y norma para todos.¹³ La aristocracia griega tiene la *areté*, que es la *virtud* pero no puramente moral, pues incluye la conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero. El sentido moral de “bueno” y de “areté” como virtud moral son posteriores,¹⁴ como lo analiza despiadadamente Nietzsche en la *Genealogía de la Moral*.

Así, la fuerza educadora de la nobleza griega es el despertar el sentimiento del **deber** frente al ideal:¹⁵ la idea de *hombre*, del *yo* a alcanzar. La *aristeia* de los héroes épicos es una vida entera de lucha por la supremacía entre sus pares.¹⁶ La lucha de los nobles guerreros es en el dominio de la palabra y de la acción. Odiseo es el maestro de la palabra y Ajax lo es de la acción. Aquiles, el más noble de los héroes suma palabra y acción, su maestro Fenix lo educa “...para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones”.¹⁷

La épica enseña en la palabra y la acción la concepción griega del mundo; de aquí que la filosofía y la historia fueron educativas en tanto discutieron las ideas que formaban tal concepción.¹⁸ El contenido de la épica, decíamos, es la *aristeia*, la descripción de los combates singulares de los héroes, y su fuerza pedagógica residía en que en la personificación de esas luchas se mostraba lo ético como personal y como acción,¹⁹ enseñando otras medidas de valor aparte de la virtud, como la *Odisea* que enseña además el valor de la prudencia y la astucia.²⁰

Dice Jaeger que antes de la épica la individualidad estaba limitada, se ofendía a los dioses no pensando humanamente y aspirando a los más alto; la voluntad tenía entonces sólo dos soluciones: la enajenación en la borrachera dionisiaca o la creencia órfica en el alma como el más alto destino humano posible:

“Es un misterio para la historia de las religiones la estrecha vecindad que une a Apolo y a Dionisios en el culto dèlfico. Los griegos sintieron evidentemente algo común en la contraposición polar entre uno y otro.”²¹

Vinculado a la *areté* está el honor que es, según Aristóteles, la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal de la *areté* a la cual aspira, y el hombre de honor aspira a ser **honrado**.²² Es decir es el honor lo que impulsa la acción del héroe y el premio es la honra alcanzada.²³ Dice Jaeger, y aquí lo veremos exahustivamente, que en el pensamiento filosófico posterior el honor es algo interno que debe exteriorizarse en la estimación social; el hombre

homérico, en cambio, es consciente de su valor por el reconocimiento social que alcanza;²⁴ es el honor debido a un servicio prestado. Se busca el elogio, no la recompensa. Elogio y desaprobación son la fuente del honor y el deshonor – después serán fines en sí mismos –. La *areté* heroica se perfecciona con la muerte del héroe, el hombre mortal se perpetúa por su fama.²⁵

Así, en la muerte, en la subordinación de lo físico a una más alta belleza, halla el impulso natural del hombre a la propia afirmación su cumplimiento en la entrega: “La lucha y la muerte para alcanzar el premio de una gloria perdurable y la lucha de los poetas y los legisladores para dejar a la posteridad creaciones inmortales de su espíritu.”²⁶ Por lo que hace a los dioses de Homero, son una sociedad inmortal de nobles, y por ello reclaman también su honor, ésta es la esencia de la **piEDAD**, en tanto honor a lo divino, y del **culto**.²⁷

¿Cuál es, entonces, la **ética** de esta cultura? *Ethos* es el anhelo espiritual, la imagen de lo humano capaz de convertirse en deber.²⁸ De aquí la importancia del *mito*, que es el conocimiento de los grandes hechos del pasado, que usado como ejemplo para educar, forma el ideal humano que la ética sitúa como deber;²⁹ de aquí también la idea filosófica del *bien* como modelo de validez universal.³⁰

Finalmente, llevar al yo al más alto ideal a través de la acción uniendo forma y contenido es el acto estético supremo, es apropiarse de la **belleza** que es entonces un heroísmo moral. Así, la acción dirigida al yo ideal, al yo de validez universal, es la acción buena, bella y verdadera, el *kalos kagathos*, el ideal de ideales. Por ello dice Aristóteles que el noble preferirá “...vivir un año sólo por un fin noble, que una larga vida por nada; preferirá cumplir una sola acción grande y magnífica, a una serie de pequeñeces insignificantes.”³¹

Con el Imperio empieza el cambio de los valores. Aquí nace el ideal clásico del hombre intemporal que convierte la acción de los mitos en *prototipos éticos*, un concepto abstracto del espíritu por encima del **destino** y los *azares* de los pueblos.³² La fuerza del espíritu griego es su profunda raíz en la comunidad, por ello el hombre de los pensadores griegos es el hombre político. En el helenismo, que nace cuando el Estado griego ha desaparecido, la meta es la individualidad perfecta e independiente y, con ello, la separación del espíritu y el Estado, separación contra la que se da la última batalla en el Estado autoritario de Platón.³³ Separados *polis* y espíritu, el afán de honor será sustituido por la magnanimidad; no se tratará ya de la **honra** sino del reconocimiento en el cual el compendio de las virtudes da derecho al ornamento de la soberbia.³⁴

En Esparta el yo ideal cede su lugar a la patria, la educación tiene como prioridad la conciencia ciudadana: los ciudadanos no se pertenecían a sí mismos sino a la patria. Hay además una separación entre la población campesina e industrial – los plebeyos – y el señorío libre. La forma poética espartana de la elegía va dirigida a personas reales y actuales o a la comunidad presente³⁵ y es por tanto de efecto inmediato. No es ya un instrumento de educación sino una garantía de reconocimiento inmediato. Homero es transportado a la actualidad por Tirteo para levantar los ánimos de los combatientes, transformando así la *areté* homérica en el heroísmo del amor a la patria. Aquí la poesía no tiene su raíz en la **comunidad** sino que se dirige a ella para crear un **pueblo**. La **ética del Estado** sustituye a la de la universalidad del hombre, y la gloria no se alcanza sino que es otorgada por la *polis*³⁶ que es el concepto universal de la nueva religión: el bien común es la virtud ciudadana, la *polis* es la suma de todas las cosas humanas y divinas.³⁷ Quedan los reyes como el único vínculo entre el Estado actual y el acto divino de fundación del Estado, enfrentándose así la

ética del Estado con la ética de los nobles. Para Platón, en esta ética del Estado la **justicia** queda por encima del valor.³⁸

Finalmente, Jonia. Se da aquí el más intenso movimiento espiritual y crítico de Grecia, pero los jonios como todos los griegos de Asia Menor carecen de energía política constructiva, el Estado no es el fin último sino sólo el guardián de la liberación de las fuerzas individuales.³⁹ En Jonia las estirpes nobles sustituyen al rey en la administración de la justicia, lo cual hacen sin leyes escritas, conforme a la tradición.⁴⁰ Pero el enriquecimiento de los ciudadanos libres ajenos a la nobleza conduce a abusos de la magistratura y a oposición con los nobles. Esta lucha de clases obliga a leyes escritas, siendo la palabra *Derecho (Diké)* el lema de la lucha de clases.⁴¹ Homero utilizaba para el derecho la palabra *Themis* que etimológicamente es *ley*, el compendio de la alteza caballeresca de los primitivos reyes y señores.⁴² Así, *Themis* significa la autoridad del derecho, su legalidad y validez, en tanto que *Diké* habla del cumplimiento de la justicia, de la igualdad, por eso se convierte en bandera. *Diké* se refiere a pagar lo mismo con lo mismo, a dar una compensación igual al perjuicio causado. En la democracia la *Diké* se volverá oposición a la doctrina aristocrática de Aristóteles y Platón sobre la desigualdad de los hombres.⁴³

Están aquí raíces del proceso del pensamiento occidental, la principal de ellas, la comunidad de ideales y formas sociales y espirituales como sustento de una cultura;⁴⁴ lo que Hegel llama **espíritu**. En Oriente los grandes hombres que vinculaban la vida espiritual y la comunidad eran profetas de Dios, en Grecia eran maestros independientes del pueblo y formadores de sus ideales.⁴⁵

En Grecia hay una nueva estimación del hombre muy similar al alma individual del cristianismo, en tanto que el problema de la individualidad está en el centro de la filosofía griega, problema que Roma y el cristianismo llevarán al fenómeno del yo individualizado.⁴⁶ En el cristianismo la progresiva valoración de la individualidad llevará al menosprecio del Estado y al desprecio de la gloria como exigencia moral,⁴⁷ siendo para el cristianismo la aspiración al honor vanidad pecaminosa.⁴⁸ Los griegos no conocieron la inmortalidad del alma. La *psyché* de Homero era la imagen corporal del hombre que vaga en el Hades como una sombra. La inmortalidad que otorga la comunidad griega es la inmortalidad del nombre.

B. El nacimiento de la tragedia según Nietzsche

Dice Nietzsche que el arte dionisiaco es el querer mirar y a la vez desear ir más allá del mirar, querer oír y a la vez desear ir más allá del oír.⁴⁹ El juego del artista es sentir lo que su objeto le dice para después dar forma a ese sentimiento en su obra. Este movimiento implica partir de la total desindividuación para ponerse en consonancia con el objeto, y de ahí construir una obra que sea, en una figura, la multiplicidad de lo existente representada como lo uno observable.

El arte, dice Nietzsche, no es una imitación de la naturaleza sino un suplemento metafísico de ella.⁵⁰ El arte entendido como imitación de la "naturaleza" se da ahí donde el objeto del artista es lo que Hegel llama la **tierra** o el **individuo universal** (*Natura Naturans*), objeto que, como el mundo contradictorio de la percepción que aquí veremos, no tiene nada que decirnos. Pero la tierra se convierte en **Naturaleza** (*Natura Naturata*) cuando el verdadero arte le da forma humana siendo por ello su suplemento metafísico.

La filosofía es a partir de Descartes ese arte en el cual el artista es consciente ya de su objeto como **espíritu**, como obra de hombres, como patrimonio cultural, y por tanto como apariencia, y esa es su peculiar **tragedia**. Se quieren escuchar las voces inscritas en la sustancia, *escuchar* que equivaldría en términos modernos a entrar al objeto sin las trabas del consciente para **sentir la verdad** y a partir de ahí producir una obra que, expresándose en el consciente adquiriera sustancia: regresar el saber a sentimiento, convertir el deber en pasión, es el máximo drama trágico de este artista del consciente que tiene que deshacerse de todo lo aprendido para poder ser escuchado.

Nietzsche habla en el *Nacimiento de la tragedia de el mito*, y en tanto que parece hablar sólo de la tragedia griega se refiere al mito de los héroes homéricos, ese arquetipo hacia el cual dirigía el hombre griego sus esfuerzos de realización del yo ideal. Pero, como se verá en este trabajo, esa tragedia y mito de que habla Nietzsche son también la tragedia y el mito de la historia de la filosofía.

Dice Nietzsche que el mito es “la imagen compendiada del mundo”, “la abreviatura de la apariencia”.⁵¹ ¿No definen algunos con esas mismas palabras al concepto? Pero agrega Nietzsche que el fin del mito es el retorno a lo Uno,⁵² lo que podemos entender como aquella concepción orgánica que era el cosmos griego del cual se desprendía el individuo en una intuición cuyo objetivo sería alcanzar en la obra su reintegración al todo: “...sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero.”⁵³ Lo Uno, el regreso a la totalidad desde el mundo de las apariencias, es el “cerramiento” del movimiento cultural entero.

Si concebimos el movimiento cultural como un conformar – configurar – con la obra individual la convicción íntima de la que se parte, podremos entender por qué Hegel habla de este movimiento como “...el ciclo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final.”⁵⁴ Podemos entender por qué Kant dice que no se pueden pensar las leyes naturales mas que tomando la idea del fin como un principio, y por qué Kant habla de ideas trascendentales como postulados de la acción y de la idea de la eternidad como presupuesto de la voluntad. Lo eterno es principio y fin de la acción que vale:

“Y el valor de un pueblo – como por lo demás, también el de un hombre – se mide precisamente por su mayor o menor capacidad de imprimir a sus vivencias el sello de lo eterno: pues, por decirlo así, con esto queda desmundanizado y muestra su convicción inconsciente e íntima de la relatividad del tiempo y del significado verdadero, esto es, metafísico de la vida.”⁵⁵

Aquí es necesario apuntar una aparente sutileza que sin embargo será central en el desarrollo de este trabajo: el mito como postulado y fin de la acción no estaba separado en el pueblo griego anterior a la tragedia como punto de partida y meta o como *legado y destino*. Los griegos estaban “...involuntariamente constreñidos a enlazar *en seguida* con sus mitos todas sus vivencias...”⁵⁶ Se subraya la frase *en seguida* porque es esencial para nuestros propósitos. Como se verá en este trabajo, la verdadera “fe” de los filósofos a partir de Descartes es la individualidad, a diferencia del pueblo griego, donde a cada vivencia se pretende imprimirle el sello de lo eterno, donde el ideal y la acción, lo uno y lo diverso, se dan siempre juntos. La pérdida de esta organicidad es el origen de la escisión de las potencias de **conciencia** y **autoconciencia**, y es la razón del postulado de la cultura como un mundo intermedio.

El problema central de la filosofía occidental es una supuesta contradicción entre lo uno y lo diverso, entre la “verdad” y la “apariencia”. Hegel muestra cómo la ley del mundo es la **ley de la eterna diferencia**, todo es mediante la negación de lo otro, y aquí no hay ninguna contradicción: la otredad es necesaria para que se dé la individuación como obra, como **momento**, y esto es central: la individuación, el yo, no es algo eterno e inmutable sino algo que se construye a cada momento. En términos kantianos, el mundo pone la materia y el yo la forma, el resultado es la *apariencia*, el *velo*, el telón tras del cual no hay nada que ver “...a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.”⁵⁷

Lo que verdaderamente **existe** es la permanente oposición de fuerzas, esto es la tierra, lo dionisiaco, “...el poder artístico eterno y originario que hace existir al mundo entero de la apariencia...”⁵⁸ Lo que existe no es la armonía sino la disonancia, y es ésta la razón de necesidad de la individuación. En aquellas artes que llamábamos *de la energía*, el creador quiere mirar y ello sólo le es posible poniendo en armonía su disonancia con la de la tierra; y quiere mirar porque desea ir más allá del mirar, esa es su obra.⁵⁹

En la lucha de las individualidades que se mostrará en este trabajo como esencial a la historia de la filosofía occidental, el hombre quiere oír los ecos de sus antecesores, lo que aquí se llamará el *pre-sumir*, hundir la certeza de su tiempo en la disonancia del mundo, fundirse en lo que Hegel llama en una aparente contradicción **verdad sentida**, para de allí aspirar a ir más allá del oír: su propia obra. Esto es lo que Nietzsche llama *disonancia musical*. Y este es el arte dionisiaco porque, como se verá, el destino de la obra es un nuevo hundirse en la disonancia. Este es el fenómeno dionisiaco: el placer primordial de la construcción y destrucción por juego del mundo individual:

“...de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba.”⁶⁰

El arte apolíneo, por su parte, busca salvarnos de lo dionisiaco. La música apolínea hace esto intercalando “un mundo intermedio visible”,⁶¹ el **mundo suprasensible** de que habla Hegel. Si la disonancia es el principio y el fin del arte dionisiaco, el elemento apolíneo es la construcción de ese mundo intermedio, la propia historia de la filosofía como ilusión. El ser humano mismo es la encarnación de la disonancia y, por ello, necesita para poder vivir una ilusión magnífica que extienda “...un velo de belleza sobre su esencia propia.”⁶² Esto es el arte:

“Ese es el verdadero propósito artístico de Apolo: bajo cuyo nombre reunimos nosotros todas aquellas innumerables ilusiones de la bella apariencia que en cada instante hacen digna de ser vivida la existencia e instan a vivir el instante siguiente.”⁶³

Cuando Kant habla de las limitaciones de la conciencia para acceder a las verdades metafísicas; cuando Hegel habla del telón detrás del cual la conciencia no tiene nada que ver a menos que *penetremos* nosotros mismos tras él, nos hablan de esa fuerza dionisiaca que es el objeto de la conciencia: la otredad, y Hegel nos muestra que lo único que la conciencia puede rescatar de la otredad es la **figura** de su propio entendimiento, y que la única racionalidad de la naturaleza (la tierra) es la que por un momento imprime en ella la conciencia, convirtiéndose así en autoconciencia:

“Sin embargo, en la conciencia del individuo humano sólo le es lícito *penetrar* a aquella parte del fundamento de la existencia, a aquella parte del substrato dionisiaco del mundo que puede ser superado de nuevo por la fuerza apolínea *transfiguradora*....”^{64*}

Al describir en este trabajo el proceso de formación de la **conciencia** y la **autoconciencia** se mostrará cómo el proceso por el que la conciencia se recupera a sí misma de la otredad y el proceso por el que la autoconciencia rescata al mundo de su propia subjetividad son absolutamente paralelos. Se verá que la figura de la otredad que la conciencia va construyendo a cada paso como una realidad externa, se corresponde en su interior con la construcción de la figura de la autoconciencia: “...Esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa progresión recíproca, según la ley de la eterna justicia.”⁶⁵ Dionisio es la conciencia, Apolo la autoconciencia, y Hegel, al mostrar aquella progresión recíproca convierte la **ley de la eterna diferencia** en la *ley de la eterna justicia*, o mas bien, nos muestra cómo la unión de ambas fuerzas, que es la **razón**, es la que hace justicia a todo el proceso.

Con Hegel aprendemos, como se pretende mostrar en este trabajo, que lo verdadero del mundo externo es sólo un instante, el instante en el que como resultado de la obra del artista coinciden la apariencia y la íntima convicción; en palabras de Nietzsche, el momento de intensificación máxima de las fuerzas de la música apolínea en el que se da la alianza fraternal entre Apolo y Dionisio, y que es la cúspide de los propósitos apolíneos y los dionisiacos.⁶⁶ Pero la obra de la fuerza apolínea transfiguradora es sólo un instante:

“Luego, sin embargo, su enorme instinto dionisiaco se engulle todo ese mundo de las apariencias, para hacer presentir detrás de él, y *mediante su aniquilación*, una suprema alegría primordial artística en el seno de lo uno primordial.”⁶⁷

En este trabajo se verá cómo Hegel en la **razón observante** busca la ley de la naturaleza, busca el concepto actuante en la naturaleza a través del género, el cual sin embargo se verá siempre:

“...violentado en esta quieta faena por parte del individuo universal, *la tierra*... Y del otro lado, donde la individualidad no tiene la significación de la tierra sino la del *uno inmanente* a la vida orgánica... la observación no puede pasar de tales o cuales *indicaciones adecuadas, relaciones interesantes y una buena disposición hacia el concepto*.”⁶⁸

Y es que el asunto es exactamente al revés. En la “ciencia natural” la cultura occidental ha buscado en la naturaleza la organicidad que tenía el cosmos griego, ignorando que el sustento de esta organicidad era el carácter antropomórfico de ese cosmos. El *cosmos* sin el hombre es simplemente la **tierra**, a la que Hegel llama **individuo universal**, que quiere decir la unidad sin vida de lo diverso: el individuo requiere de la realización para ser **individualidad**. Y del otro lado, el hombre de esa cultura occidental que buscaba la razón en la naturaleza era la conciencia, el yo enfrentado a la naturaleza como la otredad, no como el yo que se sabía parte de ella – como el todo orgánico que era el cosmos para el griego –, no como la individualidad que tiene en su principio la significación de la tierra: la desarmonía que es el presupuesto del artista dionisiaco; sino como *lo uno*, que a diferencia de *la unidad* no es resultado del movimiento conceptual sino la simple organicidad en la que se presentan todas las contraposiciones dentro de una misma superficie, es decir, **la tierra**. Por

• subrayados agregados

esto es que las cosas están al revés: en la “ciencia natural” el hombre se enfrenta como individuo universal, es decir como **tierra**, a la tierra que es para él lo uno de la vida orgánica, es decir **individuo**.

En este trabajo veremos cómo una vez que el pensamiento occidental supera a la naturaleza y asciende al cosmos, su objeto pasa a ser la cultura misma y se da el verdadero proceso de la historia de la filosofía que se presenta como la lucha entre individualidades. Esta primera apreciación de esa historia es el contenido de este mito trágico, es la narración de un acontecimiento épico con la glorificación del héroe luchador.⁶⁹

¿Qué es lo que nos enseña la historia de esa lucha de errores que parece ser la historia de la filosofía? Nietzsche se pregunta: “...¿qué es lo que el mito trágico transfigura, sin embargo, cuando presenta el mundo aparential bajo la imagen del héroe que sufre?”⁷⁰ Hegel nos dice que el reino de los espíritus que se forma en esta lucha es “...una sucesión en la que cada uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo”,⁷¹ y nos responde: la “...meta es la revelación de la profundidad...”,⁷² y con ello su extensión y su tiempo. Lo que se transfigura es, como veremos, una lucha en la que el único hecho glorioso es la superación de la escisión y el regreso a la patria primordial del cosmos griego, y el camino “...es el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino:”⁷³ La *Fenomenología del Espíritu*.

Ese mito trágico que es la historia de la filosofía occidental es, como toda tragedia, el “retorno a la patria primordial” que es la alianza fraterna de las fuerzas de Apolo y Dionisio,⁷⁴ la superación de la escisión de conciencia y autoconciencia. ¿Qué nos queda del “recuerdo y el calvario del espíritu absoluto” que es para Hegel la **historia concebida**?⁷⁵ Nos queda, diría Nietzsche, la justificación de la existencia y el mundo como fenómeno estético en el que “...lo feo y lo disarmónico son un juego artístico que la voluntad juega consigo misma...”⁷⁶ Nos queda “el placer primordial percibido incluso en el dolor”:⁷⁷

“...solamente del caliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud.”⁷⁸

El retorno a la patria primordial que alcanza Hegel al mostrar la superación de la escisión de conciencia y autoconciencia es un “...comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella...”⁷⁹ Es un volver a la inocencia e inmediatez del todo orgánico del cosmos griego. Si uno se sintiera retrotraído a una existencia de la Grecia antigua, dice Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*:

“...caminando bajo elevadas columnatas jónicas, alzando la vista hacia un horizonte recortado por líneas puras y nobles, teniendo junto a sí, en mármol luminoso, reflejos de su transfigurada figura, y a su alrededor hombres que avanzan con solemnidad o se mueven con delicadeza, cuyas voces o cuyo rítmico lenguaje de gestos suenen armoniosamente – tendría sin duda alguna que exclamar, elevando las manos hacia Apolo, en esta permanente riada de belleza: ‘¡Dichoso pueblo de los helenos! ¡Qué grande tiene que haber sido entre vosotros Dionisio, si el dios de Delos considera necesarias tales magias para curar vuestras demencias ditirámicas!’ Mas a alguien que tuviera tales sentimientos, un anciano le replicaría mirando hacia el ojo sublime de Esquilo: ‘Pero di también esto, raro extranjero: ¡cuánto tuvo que sufrir este pueblo para poder llegar a ser tan bello! ¡Ahora, sin embargo, sígueme a la tragedia y ofrece conmigo un sacrificio en el templo de ambas divinidades!’”⁸⁰

Una vez que se ha superado aquella escisión mediante la recuperación de la otredad, la filosofía, dice Hegel, se aproxima "... a la forma de la ciencia – a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser *saber real*..."⁸¹ Es la *gaya ciencia* que también nos anuncia Nietzsche en la *Genealogía de la moral* como recompensa de la seriedad prolongada, valiente, laboriosa y subterránea; es la jovialidad que dice: "¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral forma parte de la comedia!"⁸²

Al no haber ya escisión entre conciencia y autoconciencia no es ya necesario postular un mundo intermedio porque el hombre se encuentra de ambos lados; de un lado como individuo, como **yo**, y del otro lado como cultura, es decir como **yo**. Este es el **yo = yo** de que habla Hegel. La multiplicidad de lo observable es la **tierra** de la que nada podemos decir en tanto no es convertida por el hombre en **naturaleza**, es decir, en **cultura**; donde la tierra es lo **ex-sistente** y la naturaleza es lo **real**. La otredad es, existe, es el sustrato dionisiaco, la **pasión** que no podemos negar, y es el objeto de nuestro **deber** frente al cual nuestra individualidad se afirma en nuestras obras. Entendida así, la realidad no es apariencia sino **cultura**. Dice Nietzsche en la *Genealogía de la Moral* que la moral de los esclavos, es un decir "no" a lo otro, al "no-yo".⁸³ Aquí, en cambio se trata de decir "sí" a lo otro para poder decir "sí" al yo. Aquella doble negación es precisamente el origen de aquel mundo intermedio.

Esa imposibilidad para decir "sí" a lo otro, ese decir "no" como punto de partida, es lo que Nietzsche llama en el *Nacimiento de la Tragedia* el "espíritu crítico – histórico" que ha llevado a nuestra cultura a descreer del mito y "...hacerlo creíble sólo por vía docta, mediante abstracciones mediadoras."⁸⁴ En la tragicomedia de la filosofía occidental que desnuda y desanuda Hegel el único resultado racional se alcanza mediante la comprensión de la historia de esta "lucha de errores" en la que no se produce nada mas que el concepto de nuestra realidad antes descrito. Esto, dice Nietzsche, es el "modo histórico" de concebirse, con el que:

"...un pueblo comienza... a derribar a su alrededor los baluartes míticos: con lo cual van unidas de ordinario una mundanización decidida, una ruptura con la metafísica inconsciente de su existencia anterior, en todas las consecuencias éticas."⁸⁵

Así explicaría Nietzsche el desaliento que produce a algunos la historia que se narra en la *Fenomenología del Espíritu* donde lo único que parece quedar de este pueblo es la concepción de sí mismo de un modo histórico, con lo cual se mundaniza y relativiza su esencia:⁸⁶ el oyente crítico sustituye al oyente estético⁸⁷ – Hegel diría que desaparece el sentimiento de la verdad –, Nietzsche dice:

"...esa alienación de los propósitos artísticos genuinos tenía que conducir acá y allá realmente a un culto a la tendencia. Sin embargo aquí acontecía lo que siempre ha acontecido con todas las artes que se han vuelto artificiosas, una depravación rápida de esas tendencias..."⁸⁸

Hegel dice, hablando de la conciencia ética que ha "superado" el conflicto con su objeto con la herramienta de la subjetividad:

"Como conciencia ética es la simple tendencia pura hacia la esencialidad ética, o el deber. No hay en ella nada arbitrario y tampoco ninguna lucha, ninguna indecisión, ya que se ha abandonado el estatuir leyes y el examinarlas, sino que la esencialidad ética es para ella lo inmediato, lo inquebrantable y lo exento de contradicción."⁸⁹

Cuando no se entiende una historia como la interacción de los propósitos individuales y las limitaciones y condicionantes sustanciales, no tenemos una historia sino una narración de tendencias, el azar y el múltiple cambio de destinos, la tragedia.

1. LA CONCIENCIA. EL YO FRENTE A LA OTREIDAD. DIONISIO

En la **conciencia** y la **autoconciencia** Hegel desarrolla el movimiento originario que hace posible los *a priori* y los postulados kantianos. Veamos. ¿Qué es el conocimiento? Escojamos, para empezar, la definición según la cual el conocimiento es un proceso de producción, un proceso mediante el cual el sujeto produce a partir de un objeto real un objeto ideal. De entrada debemos advertir que esta definición es aplicable únicamente al ámbito del conocimiento sensible y es claro que este tipo de conocimiento es tan sólo el primero y el más elemental; y, del otro lado, da por sentado que todos estamos de acuerdo en el significado de categorías tales como *sujeto, real e ideal*. A final de cuentas, ambos son lados de una misma objeción, porque si nos limitamos al conocimiento sensible todos estaremos de acuerdo en que el sujeto es el hombre que siente o percibe, el objeto real son las cosas del mundo sensible, y el objeto ideal son las representaciones de esas cosas en nuestra mente. De tal forma que esa definición puede servir para partir en la explicación de lo que es la conciencia, aún cuando pronto se llegará a mostrar en sus insuficiencias.

La **certeza sensible** es el primer momento del conocimiento sensible. Aquí el hombre produce sensaciones a través de la aplicación de sus cinco sentidos a las cosas. Una sensación es ya un objeto "ideal" porque es sólo el resumen o síntesis de nuestras facultades sensoriales; así se produce la cosa como tal unidad sintética de nuestra sensación. En este proceso de producción el hombre pone dos cosas: sus sentidos y su facultad de síntesis; la cosa pone sus propiedades que nos permiten sentirla; Kant llamaba a aquélla la *forma* y a ésto la *materia*.

Pero aquel objeto "real" se empieza a complicar, porque es, o parece ser, por un lado, un uno o una simple cosa, y por otro lado, una suma de propiedades; y el hombre es también dos cosas, la multiplicidad de sus sentidos y la unidad sintetizadora de sensaciones. Aquí en el ámbito sensorial no hay ideas, ni recuerdos, ni conceptos, sólo un resumen de las propiedades de la cosa y las facultades del sujeto en cada momento en que sentimos un objeto: **aquí y ahora**.

Por ello es que el fundamento de la certeza sensible es el momento y el lugar, el tiempo y el espacio en que se realiza el acto de la sensación, lo que Kant llamaba las *formas puras de la intuición*, que no son ni facultades del yo ni propiedades de las cosas sino, por llamarlas de algún modo, la primera verdad, el primer conocimiento, la primera intuición.

Kant dice que la sensibilidad es la actividad de síntesis en las formas puras de la intuición, que es la capacidad de recibir representaciones de los objetos, de ser afectado por ellos; aquí se dijo que la sensación es un objeto ideal o síntesis, representación, síntesis del sujeto y el objeto "reales". En Kant este sujeto y este objeto son más propiamente llamados *forma y materia*; el mundo sensible pone la materia, el yo pone la forma, por ello el objeto es llamado *apariencia*. En el primer movimiento desde el yo hacia el objeto, en lo que Kant llama "la primera presentación del yo en lo otro", la materia se presenta como espacio; en el regreso, la presentación de lo otro en el yo, la forma se presenta como tiempo; así, espacio y tiempo, el aquí y el ahora, son dos maneras de sentirnos en lo exterior: el espacio es sentirnos a nosotros como unidad en lo externo, el tiempo es sentir la materia en el yo en una unidad interna.

Muchos siglos necesitó nuestra cultura para llegar a saber que las cosas, los objetos "reales", son una apariencia contradictoria que tan pronto nos presentan una unidad en bloque como una serie de propiedades; para saber que el sujeto que conoce es también una apariencia contradictoria que ora se nos presenta como esta unidad que llamamos el "yo", ora como una serie de facultades distintas; y para saber que la verdad no existe sino que se produce, y que al igual que sus dos fundamentos se reparte en una síntesis, en este caso la sensación, y en un análisis - las intuiciones de espacio y tiempo -. De forma tal que aquí podemos definir a la sensación como la unidad espaciotemporal de las propiedades de la cosa y las facultades del yo sensorial. *

Ahora bien. Tarde o temprano el yo sensorial aprende aquello de que la verdad de la certeza sensible es el ser tal unidad espaciotemporal, pero olvida, es decir, se guarda en su interior, la parte que a él le correspondió en esa experiencia. Esta es la peculiaridad de la conciencia, el que todo su proceso de conocimiento se le aparece como un proceso de evolución del "mundo objetivo" no del yo. La recuperación de este olvido, aunque también unilateral, será tarea de la autoconciencia. La conciencia es el yo enfrentado a la otredad.

Lo que está en esta primera experiencia es la construcción de una realidad en la que sujeto y objeto se forman mutuamente, pero la conciencia pasa a su interior, al elemento inconsciente, lo que ella aportó en esa experiencia, formándose la representación de que es la cosa sensible la que está constituida por sí misma como tal síntesis espaciotemporal. De esta manera la conciencia irá construyéndose un mundo exterior en el que ella misma está representada, y del otro lado, en su interior, irá construyendo el concepto de sí misma, su autoconciencia. Este es el fundamento del lenguaje.

En realidad este modo de formarnos nuestra concepción del mundo está en las mismas bases de nuestra cultura occidental, la cual, hasta Kant y Hegel había olvidado que la realidad de la que partimos es una realidad racional construida por el hombre, un lenguaje, y que, por tanto, nuestro presente es la confluencia del elemento creador individual y el elemento conformador universal, que no es otra cosa que la otredad. Así, cuando la conciencia "propone" una "verdad externa"; lo que hace es destacar de su interior: la contraparte de la realidad ahí presente; pero como se desconoce este movimiento se cree estar descubriendo una verdad del mundo y no, como en realidad sucede, estar re-presentando un elemento inconsciente; este es el fundamento del permanente engaño de la conciencia: lo real como este lenguaje.

Ese entretreído entre lo externo y lo interior es lo que Hegel llama **sustancia** o el **en sí**, por ello dice que "...en la realidad la sustancia que sabe es anterior a la forma o a la figura conceptual de la misma."⁹⁰ Más adelante se verá cómo a través de la autoconciencia y la razón el hombre llega a la concepción de su mundo como lo construido por él mismo, convirtiendo entonces la **sustancia** en **espíritu**. Por ello dice Hegel que "... en la *conciencia* está el todo pero no concebido..."⁹¹ Así, si como ya veíamos, para Kant el tiempo es el regreso de la materia al yo, para Hegel, el espíritu se manifiesta "... necesariamente en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo."⁹² Hay, pues, junto a toda percepción de lo otro, de lo externo, ese *estado de percepción interno* de que hablaba Leibniz y al que le atribuía la cohesión del saber colectivo.

* Este es el punto de partida para entender a Kant y a Hegel, esto es METAFISICA, ONTOLOGIA y EPISTEMOLOGIA: esa unidad espaciotemporal de propiedades y facultades es LA cosa, LO real, el objeto de todos nuestros esfuerzos intelectuales. Esto es todo.

Entonces, la verdad de la certeza sensible pasa a ser verdad de la cosa; es la cosa la que aparece como unidad espaciotemporal de sus propiedades pasando el hombre ahora a otro ámbito del conocimiento sensible, la **percepción**, en la cual captamos objetos que ora son puro uno ora superficie que presenta una serie de propiedades. Así, nuestra facultad sintetizadora nos hace ver, sentir, percibir, a veces una cosa, a veces una propiedad que es tan cosa como aquella. En la percepción la cosa sigue poniendo en juego exactamente lo que ponía en la certeza sensible, no tiene más que ofrecer, pero ahora el yo tiene que poner algo más que su diversidad de sentidos y su facultad sintetizadora, pone en juego el movimiento entre ambos, el tránsito del uno al otro. Es así como termina percibiendo que aquella oposición "objetiva" entre la cosa y sus propiedades es un eterno tránsito, un movimiento sin final. Pero, además, percibe cosas diferentes, cosas que muestran propiedades diferentes; de tal forma que le queda claro que no es lo uno, el presentarse en bloque, lo que define a una cosa sino que su especificidad reside en sus propiedades, pero ¿en cuál de ellas?

Cualquier propiedad aislada se presenta también en otros objetos; inclusive algunos objetos parecen presentar las mismas propiedades. Pero no. Siempre hay una propiedad que hace a un objeto diferente del otro, como lo frío y lo salado que diferencian la nieve de la sal. Esta comparación de propiedades presentes y ausentes en búsqueda de la propiedad distintiva, esencial, traslada el movimiento que antes se daba en una cosa a un movimiento entre cosas; lo que aquí se produce a partir del mundo sensible no es ya la representación de la cosa como movimiento entre su unidad y sus propiedades sino la representación de un mundo sensible en el que las cosas se diferencian a través de sus propiedades. Del lado del sujeto los elementos de la diversidad y la unidad no residen ya en el ámbito sensorial sino en el ámbito más elevado del **entendimiento**, de la **imaginación**. En el entendimiento las facultades diferenciadora y sintetizadora pueden prescindir de la sensación, la comparación puede hacerse en la imaginación. En la imaginación el papel que antes correspondía a la diversidad de sentidos corresponde ahora a la facultad de comparación o análisis; el papel unificador corresponde a la facultad de síntesis; y el yo pasa a ser el movimiento entre una facultad y la otra: el entendimiento es movimiento. El objeto que aquí se produce es un **mundo suprasensible**, un mundo formado por la diversidad de imágenes o representaciones producidas a partir de la experiencia sensible.

Pero, nuevamente, lo aprendido pasa al interior y es en el consciente donde se presenta el propio mundo sensible como un mundo en el que cada cosa es un movimiento entre su propiedad esencial y las propiedades inesenciales que giran alrededor de aquella. Cada cosa es un **juego de fuerzas** en el que la propiedad esencial se permite el despliegue en una serie de propiedades inesenciales, sin que, por ello, la cosa pierda su ser. Así, las representaciones producidas por el conocimiento sensible a partir de las facultades del yo y las propiedades de las cosas toman ahora el lugar de las cosas; son las cosas "reales" mismas las que son unidades sintéticas de sus "propiedades" (inesenciales) y sus "facultades" (esenciales). Se trata del juego de las cualidades aristotélicas, de las inesencialidades que sin embargo están siempre presentes en una cosa que ha tomado en ella misma el papel de sujeto y objeto.

La re-presentación del yo y el objeto o aquella doble presentación mutua es lo que Kant llama *concepto puro* o *categoría*. Hegel demuestra que no es cierto que las categorías sean incondicionados de la razón pura. Estas categorías son el objeto "ideal" del entendimiento, el objeto "real" ha quedado en el camino. Por ello el objeto de la sensibilidad es *sensación*, el objeto de la percepción es *apariciencia* y el objeto del entendimiento es **experiencia**, unión de la unidad trascendental de la conciencia y la unidad de la apercepción, del "yo pienso". Hegel dice: "Pues la experiencia consiste

precisamente en que el contenido – que es el espíritu – sea *en sí* sustancia y, por tanto, objeto de la conciencia.”⁹³ Es decir, para la conciencia, la realidad, que es lenguaje, que es espíritu, se presenta como sustancia, como cosa *en sí*, porque solo así puede la conciencia experimentarse a sí misma en lo otro.

Es claro que el entendimiento se perderá siempre en ese juego que es la búsqueda de la propiedad esencial; no es posible pensar en propiedades inesenciales y sin embargo siempre presentes. Es en este juego donde el yo aprende que el entendimiento de las cosas sensibles es solamente el movimiento, el eterno tránsito entre propiedades. Pero nuevamente la conciencia pasa esta experiencia a su interior y atribuye al mundo externo este movimiento: las cosas son **fenómenos**. Esta categoría es la primera que pretende abarcar al mundo sensible en su totalidad, la primera categoría de un mundo perteneciente en forma total al entendimiento, de un mundo más allá del mundo sensible.

Kant dice que cuando unimos el mundo de las apariencias producido por la sensibilidad con el mundo de las categorías del entendimiento tenemos como resultado el *fénomeno*, la totalidad de lo sensible concebida como la mutua presentación de la materia y la forma, la representación del mundo sensible y el yo en un objeto "ideal". Que las categorías de espacio y tiempo son empíricamente reales no quiere decir otra cosa que son producto de la experiencia; el que sean idealmente trascendentales quiere decir que no existen fuera de ella: todo lo que no está en la experiencia es ideal. La "exposición trascendental" que hace Kant del espacio y el tiempo en el yo sin necesidad del objeto sensible es lo que le permite pasar al objeto formal, al objeto del entendimiento. Kant llama *razón* a esa facultad de unir el mundo de las apariencias con el mundo del entendimiento; la razón opera mediante la facultad del juicio que aplicando las categorías del mundo de las apariencias o representaciones las unifica en un conocimiento; es la facultad del **juicio** la que convierte la apariencia en fenómeno. Nosotros podemos empezar a sospechar que las categorías no son objetos incondicionados y que el juicio no es más que una representación formal del proceso de la experiencia; de manera que, efectivamente, las categorías derivan del juicio pero no, como pretende el Kant de la razón pura, de una concepción formal del juicio, sino del **juicio de la experiencia**.

El yo ha pasado de la **percepción** a la **concepción** y ahora puede decir algo del mundo sensible sin necesidad de acudir a él. ¿Qué es lo que puede decirse de este mundo? Que es un conjunto de fenómenos, de cosas en movimiento, el cual consiste en la contraposición de propiedades; que es un mundo de cosas en el que cada una se autodefine por negación de las otras; la cosa como síntesis de las propiedades; las propiedades como análisis de la cosa; la propiedad como afirmación por medio de la negación. En suma, la verdad del mundo como **la ley de la pura diferencia**, de la eterna contraposición; la ley de que el ser no es original sino resultado del movimiento, de la mediación; lo que es lo es sólo después de haber negado lo otro, y lo otro a su vez es también del mismo modo, de manera que cada cosa es al mismo tiempo la propia afirmación de sí misma como resultado y la negación de sí misma por lo otro. Y aquí, por temprano que parezca, está ya el fundamento de la *moralidad* kantiana: el hombre como fin y medio.

Ahora el mundo sensible se reparte en su totalidad como lo uno y el juego afirmación - negación de los fenómenos y fuerzas. Pero la conciencia no puede quedarse aquí porque tiene frente a sí un mundo descompuesto en fuerzas y de hecho desconoce al mundo, desconoce la fuerza de fuerzas que aparenta ser el mundo, la fuerza que mantiene a las demás, desconoce la única ley posible como tal, la ley universal. Así es como llega el entendimiento a concebir la verdad del mundo sensible como la ley

de la eterna contraposición, todo es la negación de lo demás y lo negado por lo demás: el ser es el afirmarse mediante la negación de lo otro.

¿Qué es la *categoría* en Kant? Newton decía que la categoría absoluta es el juicio absoluto hecho entre el espacio y el tiempo absolutos. Ya se veía aquí que el espacio es la presentación del yo en el objeto, lo que constituye nuestra noción de *materia*, y que el tiempo es la presentación del objeto en el yo - y esto lo podemos entender mejor ahora que sabemos que el entendimiento es movimiento -, lo que constituye nuestra noción de *forma*. De manera que el espacio absoluto sería la totalidad sensible concebida como objeto de nuestra experiencia y el tiempo absoluto sería la totalidad de nuestro entendimiento, nuestra concepción del mundo, resultado de nuestra experiencia, del movimiento del entendimiento. De tal modo que la categoría absoluta que resulta del juicio absoluto no es sino la concepción misma de nuestro entendimiento como resultado de la experiencia; la categoría absoluta sería entonces aquel objeto "ideal" producido a partir del objeto "real". En Hegel la categoría es simplemente la unidad del ser y el pensamiento.

Aquí hemos visto que en el proceso cognoscitivo del mundo no hay esencialidades, no hay más elemento necesario, es decir omnipresente, que el movimiento mismo del entendimiento; hemos visto que no hay un sujeto necesario y un objeto contingente; hemos visto que en el mismo objeto sensible no hay propiedades necesarias permanentemente unidas a propiedades contingentes. Es claro que el único juicio absoluto posible, la única categoría absoluta posible, se dan allí donde se ha trascendido absolutamente el mundo sensible, donde el único sujeto y objeto del juicio es el mecanismo del conocimiento, aquella ley de la pura diferencia, aquella verdad según la cual el mundo sensible es sólo el medio por el cual el yo se afirma a sí mismo, la única ley universal posible, esta eterna contraposición por la que una cosa no es más que el puro movimiento del entendimiento, producto de la negación de las demás y medio para la afirmación de éstas; podríamos llamarla *ley de gravitación universal*.

Fuera de la experiencia no hay ni *yo* ni *mundo*; el espacio absoluto o la cosa en sí y el tiempo absoluto o la idea en sí son ideas trascendentales, más allá de nuestra experiencia. Se ve entonces que los verdaderos objetos ideales son sólo aquellos objetos supuestos que trascienden nuestra experiencia, y que los verdaderos objetos reales son los que están en ella. Así, podríamos revertir aquella definición inicial diciendo que el conocimiento es el proceso de producción de objetos reales a partir de objetos ideales, supuestos. Otra revolución copernicana.

Conocer, es, para la conciencia, reconocerse a sí misma en el objeto; el mundo sensible no posee razón alguna, lo único que muestra es la diversidad, la multiplicidad; el conocimiento es lo que la conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma:

"Y se ve que detrás del llamado telón [del teatro de la representación], que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto".

2. LA AUTOCONCIENCIA. EL YO Y LA MISMEIDAD. APOLO

El yo es ya autoconciencia, es decir, conciencia de sí mismo, conciencia del ser como la presentación de sí mismo en la objetividad, conciencia de que el conocimiento sensible es la representación en el mundo sensible de las facultades del entendimiento. Hegel llama **vida** a ese mundo objetivo que es el yo devenido, llama **yo** a ese apetito o **apetencia** del mundo. Aquí se produce una escisión en el yo. Hay un yo que cree en el mundo externo, una conciencia, y un yo que cree en su entendimiento, una autoconciencia. A partir de aquí el yo se duplica en una **fe** en el mundo exterior y una **intelección** de ese mundo como medio para la realización del yo. Es el conflicto entre la acción en el mundo como fin o como medio, el sustrato del problema moral: el yo se escinde en dos autoconciencias contrapuestas. Estas dos potencias, la fe de ser en el mundo y la intelección se enfrentan la una a la otra. Pero cualquier pretensión de reducir una de ellas a la nada es la muerte del yo, sea la muerte del regreso a la conciencia natural que se entrega sin más a la sensibilidad, sea la muerte que significa el solipsismo racionalizante. Pero la primera de ambas muertes no es ya posible; el yo ha aprendido que hay algo más que puras cosas sensibles, ha aprendido que hay un señor de ellas, el yo que las experimenta; por ello el siguiente paso es el de la subordinación del yo en el mundo al yo de la intelección, es la **lucha del señor y el siervo**.

Kant dice que la conciencia es suma de representaciones y la autoconciencia el poder que las sintetiza en el "yo pienso", la pura *apercepción*. De tal forma que la autoconciencia sería el yo vacío que se va llenando con las representaciones producidas por la conciencia; este yo vacío y hambriento es la **apetencia**. Desde este punto de vista el **juicio** sería el proceso por el que la autoconciencia se va apropiando de lo que previamente la conciencia enajenó de sí misma, el yo mismo: la llamada "dialéctica del amo y el esclavo". Así, si la certeza sensible es, de entrada, el enfrentamiento del yo como absoluta nulidad frente al objeto sensible como la absoluta independencia, el inicio de la autoconciencia es el reverso de la medalla; las categorías de *necesidad* y *contingencia* habrán sido desplazadas de lado a lado.

El yo experimenta pronto que donde no hay acción en el mundo no hay intelección; experimenta que la inacción es la muerte. Así, la independencia de la facultad intelectual respecto de la facultad productiva es en realidad una sujeción a ésta porque necesita un cierto ser en el mundo respecto del cual ser independiente; el intelecto requiere de un yo objetivo para poder sentirse independiente. De tal forma, a pesar de que la autoconciencia siga privilegiando la potencia intelectual, ésta aparece indefectiblemente ligada a la potencia productiva; esto es lo que se llama **pensamiento**; no existe un sólo pensamiento puramente subjetivo ni tampoco puramente objetivo; un objeto puramente subjetivo o puramente objetivo es una **su-posición**; la conciencia hacía la segunda suposición, la autoconciencia parte de la primera. El **pensamiento** se distingue del **concepto** sólo en que las dos potencias del concepto están en aquél escindidas como conciencia y autoconciencia. Dice Hegel:

"... el movimiento que es el conocer – la transformación de aquél *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*. Este movimiento es el ciclo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final."⁹⁵

Hegel llama a esa confluencia de las potencias productiva e intelectual del yo, es decir, al conocimiento concebido ya como concepción, **formación cultural**, o el proceso por el que el yo debe manifestarse en el mundo y lo que es el mundo debe manifestarse en el yo. Y le llama así porque éste fué el proceso de formación de nuestra cultura occidental en la cual primero debíamos reproducirnos en el mundo para después conocernos a nosotros mismos: la necesidad del Hijo de Dios. Pues bien, en este proceso de formación cultural, el privilegiar la potencia intelectual es lo que Hegel llama **estoicismo**, la concepción según la cual la inteligibilidad del mundo no es producción del yo sino **reproducción** de una "realidad objetiva", **re-presentación**, pura **intelección**. Vista la cosa de este modo el yo parece quedar a la deriva, al azar; parece que si no sabemos primero lo que es el yo la conciencia actuará en el mundo sin guía, todo será reproducción y, por ende, el yo resultará ser lo que sea; parece que si la potencia intelectual simplemente deja hacer a la otra, el yo, lo que queremos que sea, quedará sin control; y por contra, no parece posible saber lo que el yo es si antes no ha producido el mundo de su experiencia. Este es el círculo del **escepticismo** en el cual sólo parece quedarle al yo la posibilidad de la acción por la acción misma de ambas potencias, sin preocuparse para nada por el principio, so pena de quedarse congelado en la muerte de la inactividad. En su conclusión de la dialéctica trascendental Kant llega al mismo resultado: no hay sujeto incondicionado o tiempo absoluto, no hay señor, no hay objeto incondicionado o espacio absoluto; el objeto de la facultad productiva es lo otro sólo en el sentido de la **materia** de nuestro actuar; las ideas de la *libertad* o sujeto incondicionado y *mundo* u objeto incondicionado son sólo regulativas, son sólo el fin que se propone cada una de las dos facultades para salir del círculo del escepticismo.

La *voluntad* era para Descartes la fuente del error por contener mucho más que el entendimiento, a saber, por contener la sensibilidad. Para Pascal la *voluntad* era la ley del corazón: "el corazón tiene sus razones, que la razón no comprende". He aquí los dos extremos de la "dialéctica del amo y el esclavo". Cuando Spinoza afirma que la *voluntad* es la *virtud* consistente en seguir el dictado de la razón que ordena someterse a la naturaleza para poder conquistarla y alcanzar así la *libertad*, tenemos el estoicismo; finalmente Hume dirá que la razón nunca es motivo de la acción ni puede oponerse a la pasión para dirigirla hacia una *voluntad*; la razón se subordina a la pasión, la libertad es imaginación: el escepticismo.

Pues bien, la experiencia lleva a la autoconciencia a concebir el mundo como una fe necesaria para la subsistencia del yo; de tal forma que también el intelecto es una fe porque la facultad intelectual está tan a la deriva como la otra. Esta es la **conciencia desventurada** que tan pronto se plantea una de las dos potencias como esencial como se plantea como tal la otra. Es una conciencia mudable que cuando quiere creer en el yo sabe que necesita creer en el mundo, y viceversa. Es un **subjetivismo piadoso** que sin embargo es ya figura de lo inmutable, de lo único inmutable que hay en el terreno del conocimiento: el movimiento conceptual, el hombre situado de ambos lados como sujeto y objeto.

¿Podemos aquí seguir sosteniendo aquella definición inicial de que partíamos? ¿Qué es lo "real"? Si por real entendemos lo que existe, tan real es el "sujeto" productor como el "objeto" a partir del cual produce. ¿Quién produce a quién? ¿Cuál es el sujeto y cuál el objeto? Si el objeto ideal es lo producido por el pensamiento, ¿no se ha demostrado que, entonces, tan ideal es el yo como el objeto? ¿No podremos pensar que no hay mas objeto ideal que un yo y una cosa "concretos" supuestos fuera de toda experiencia cognoscitiva? ¿Y que el objeto real es el **ser allí**, el yo y el mundo concebidos como resultado de esa experiencia? ¿Que, en resumen, el objeto del pensamiento, el **ser allí**, es el único objeto real porque no hay ni en él ni en el pensamiento unilateralidad alguna?

He aquí cómo el yo llega a la **aglutinación** de lo real y la autoconciencia. El yo ha aprendido que lo "esencial" es sólo una abstracción, llámese "cosa real", "yo", "mundo inteligible" o "intelecto"; ha aprendido que el conocimiento no es la búsqueda de esencialidades sino que es movimiento. Pero el yo está en el centro de esta tormenta, el conocimiento aparece como ese círculo del creer en uno de los extremos y postular el otro sólo como medio para confirmar aquella **fe**. Aquí lo esencial del conocimiento son esos extremos del creer y el postular, y seguimos hablando de algo "esencial" porque si bien ese algo no es ya lo inmutable, no se capta todavía la realidad como el movimiento conceptual; lo único verdadero es nuestra fe en el mundo o en el yo, y el conocimiento es sólo un medio para confirmar nuestra fe; un movimiento que parte de la postulación del extremo opuesto a nuestra fe para confirmarnos en ésta; es la **conciencia pura**, el ánimo, el fervor.

Pero pronto capta el yo que aquellos momentos del creer y el postular son eso, momentos; el creer no tiene ningún fundamento, es sólo sentimiento, ánimo, fervor; sin embargo, el postular sí tiene un sentido, es la aceptación del principio opuesto para poder movernos. Aparece un sentido real del yo, el movimiento, **el trabajo**, la concepción de que lo que es el yo debe ser construido. Sin embargo, en tanto que el yo desconozca de dónde proviene su fe en el mundo o su fe en el yo, estos extremos aparecen como realidades pasivas, destinos, inclinaciones, naturalezas originarias, etc.

En este punto el yo está tan condenado al trabajo sin saber por qué como lo estaba en el escepticismo, pero hay una diferencia, allá no se construye nada, acá se construye el yo; el objetivo final del conocimiento. El trabajo sin fin es un *pathos*, el trabajo en pos del yo un *destino*. El trabajo en pos del yo es el único destino, la única inclinación, la única naturaleza originaria del hombre. Es aquí donde finalmente el yo se niega aquella pretendida independencia del señorío del intelecto; la verdadera **libertad** reside en el trabajo, en el ser en el mundo y seguirse sabiendo yo; es aquí donde el "reino del conocimiento" renuncia a las esencialidades y en acción de gracias acepta su condena al trabajo; es en esta condena donde el yo se une a lo inmutable que es el eterno devenir del conocimiento y del autoconocimiento. Aquí no hay la **fe** que es sentimiento de pertenencia sino la **religión** que es convicción de construcción del propio destino, la religión de nuestra cultura y civilización.

Sin embargo, de lo único que hasta aquí está consciente el yo es de esa su condena al trabajo para llegar a ser; falta mucho para que el hombre conciba el de-venir; hasta aquí sólo se ha derrumbado toda concepción de singularidades esenciales; **ser y actuar son la única esencialidad, y éste es el concepto de la razón**. Por ello Kant decía que existen dos fuentes del conocimiento provenientes quizás de la misma desconocida raíz: sensibilidad y entendimiento:

La conclusión de Kant en la analítica trascendental en el sentido de que todos los principios del entendimiento puro son nada más que principios *a priori* de la posibilidad de experiencia y que todo objeto abstraído de estos principios es *noúmeno*, lo totalmente indeterminado, el objeto como no aparece, la cosa en sí; esta conclusión, nos llevaría a la misma conclusión anterior - aún cuando por el camino totalmente opuesto - según la cual el objeto real es el que es producto de la experiencia y el objeto ideal es el objeto su-puesto, fuera de la experiencia. Así podremos entender en su verdadera dimensión la afirmación básica de la **Crítica de la razón pura** según la cual "todo conocimiento empieza con la experiencia pero no todo conocimiento proviene de ella". El idealismo de Berkeley proponía que como no podemos imaginar las materias sin las cualidades, las materias resultan tan ideales como las cualidades; este es el primer paso hacia el concepto de **experiencia**:

“... nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *intimamente revelado*, como lo sagrado en que se *cree*, o de cualquier otro modo como se diga.”⁹⁶

“Verdad”, “esencia”, “realidad”, están ya allí, sólo en espera de la acción singular que les dará forma.

3. LA RAZON O LA BUSQUEDA DEL CONCEPTO VIVO Y ACTUANTE DESDE LA NATURALEZA HASTA LA CULTURA

Hemos llegado hasta aquí al concepto del conocimiento que Hegel llama **formación cultural**, según el cual la potencia productiva o conciencia da forma a la otredad y la potencia intelectual recupera de esa formación la misma. Concluimos que lo único que permanece en este movimiento es el devenir del conocimiento, la permanente evolución de las concepciones del mundo y del yo; que sólo este ser actuando es la esencialidad y que este es el concepto de **la razón**. Kant definía a la razón como una facultad mediadora entre la sensibilidad y el intelecto a la que llamaba también **imaginación**; se verá ahora en qué sentido la razón es imaginación.

3.1. LA NATURALEZA COMO REPRODUCCION DEL YO

El primer elemento en el que el hombre ve el círculo del conocimiento, ve la razón, es la naturaleza. Es aquí donde por vez primera ve el hombre a Dios. - Kant llamaba a Dios "el esquema de la imaginación", una potencia racional que se produce y se reproduce a sí misma. Frente a la naturaleza el hombre repite la experiencia de la sensibilidad pero el objeto no es ya sólo lo otro sino algo que también le es propio al hombre: este objeto es racional. Frente a la naturaleza el hombre no busca una cosa, busca la verdad; es de entrada la suposición de que ahí se encontrará la razón a sí misma como objeto. Se trata de la ciencia natural, en la cual si bien es cierto que el hombre supone nuevamente estar frente a una cosa opuesta a la conciencia, contradice inmediatamente esta suposición y convierte la cosa en concepto y es consciente de esa cosa como racional.

En la ciencia natural el objeto no sufre modificación alguna, lo que se modifica es el conocimiento del objeto. A pesar de esto, cada nueva concepción es, para sí misma, la verdad de la naturaleza. Y esto es así porque la ciencia natural busca la existencia objetiva del concepto mismo, pretende observar la existencia de dos cosas independientes que a su vez se determinan mutuamente con igual magnitud e intensidad; desde ahora apuntamos que ésta es la búsqueda de lo imposible.

Esa búsqueda del concepto objetivo es a lo que se referían Hume y Kant al hablar del principio de causalidad como nuestra creencia o postulado que nos permite "concluir" una naturaleza racional. Pero la causalidad es sólo el fundamento de la ciencia natural más elemental porque significa la suposición de una categoría unilateral, no dialéctica, es decir, no racional, ya que "causa" y "efecto" significan "sujeto" y "objeto". Como sucede con la ciencia descriptiva en la que el saber reside en la clasificación en géneros y especies según las características "esenciales" de los objetos. Esa ciencia descriptiva corresponde a la etapa de la percepción en la conciencia y es superada en el momento en que el hombre se enfrenta a existencias que escapan a la observación de características "esenciales", igual que cuando pasábamos de la percepción al entendimiento.

En la física se concibe una naturaleza fenoménica en la que todo objeto natural es movimiento, es el despliegue de una fuerza sustancial. Así, decía Hegel, la fuerza sustancial de la electricidad tiene como propiedad el desplegarse en dos electricidades, una positiva y otra negativa. Esta naturaleza de las fuerzas es superada como concepción cuando se hace evidente que tan esencial es la electricidad como lo es su despliegue en dos electricidades opuestas y como lo es cada una de éstas. En este momento se concibe que es ley natural el que todo fenómeno se despliegue a través de la oposición de sus elementos. Es aquí cuando el hombre tiene ya el pensamiento del concepto y busca éste en las "leyes de la naturaleza".

Pero la naturaleza no tiene leyes - a menos que por *ley* entendamos la simple oposición de fuerzas, que no es lo que por *ley* entiende la ciencia natural-. Las leyes encontradas lo son a través de los criterios contingentes de analogía y probabilidad, y es por ello que esas "leyes" se enfrentan a casos concretos que las evaden. Ahora la razón pasa de la observación a la experimentación, la cual tiene por objeto depurar a la ley de todo elemento sensible, como aquella ley del impulso eterno que si no es observable no es porque no sea real sino por la oposición del aire, de manera que donde no haya aire

Pero el instinto universalizador de la razón no significa sólo la depuración de todo elemento sensible sino, además, la búsqueda de una sola ley, de la ley universal, porque en tanto el universo se manifieste en una diversidad de leyes - la ley del impulso y la ley de la gravedad - la razón no se habrá independizado del experimento, ni siquiera de la observación.

Por este camino la razón llega a leyes depuradas de todo elemento sensible pero todavía leyes determinadas, como aquella de que toda disminución en el movimiento es proporcional a todo aumento en la resistencia del aire, o aquella de que la velocidad de la caída, que está en relación con el peso del objeto, puede medirse en una cantidad uniforme si consideramos un peso también uniforme. O, finalmente, la ley que sintetiza a ambas, aquella según la cual los cuerpos se atraen en relación inversa a sus distancias. Es claro que podemos reexpresar esta ley que dice que la atracción decrece al aumentarse la distancia, diciendo que los cuerpos se repelen en relación directa a sus distancias, es decir, que la repulsión aumenta al aumentar la distancia. Pero, entonces, simplemente estaremos diciendo que la distancia es atracción o repulsión según el punto de vista.

Leyes como ésta no son sino una mera expresión formal del concepto: sujeto, objeto y determinación recíproca; en ellas "sujeto" y "objeto" significan causa y efecto, es decir los puntos de vista, los puntos de partida y llegada escogidos para poder llevar a cabo el movimiento conceptual. En un momento podemos hablar de la atracción como la causa, en otro de la repulsión, y en un tercero de la distancia, y en cualquiera de los tres estaremos diciendo exactamente lo mismo, porque cada categoría presupone las otras. No hay ninguna diferencia entre este tipo de leyes y la experiencia hecha por la conciencia de que los objetos, sean las cosas o sean las propiedades, son sujetos en tanto los concebimos como la negación de lo otro y son objetos cuando los concebimos como lo negado por lo otro; en ambos casos esto y lo otro incluyen en sí a su contrario, y su diferencia lo es sólo como momentos del movimiento conceptual. El propio Newton llamaba *masa* al objeto así concebido como la síntesis de ambas fuerzas, Hegel les llama **materias** a tales objetos que no son ni cuerpos ni propiedades sino categorías.

La utilidad de estas leyes es que nos exhiben cómo funciona el entendimiento, y si de alguna forma explican el universo es sólo porque el universo ya era interiormente concebido de tal forma.

Newton no pensaba como Galileo que las matemáticas son un lenguaje del universo, él sabía que son sólo un instrumento de la razón.

En la ciencia llamada "orgánica", la razón se busca en el movimiento entre dos entes diferentes, independientes, que a pesar de ello se determinan mutuamente en un cuerpo. Aquí se trata no del proceso de la conciencia sino del de la autoconciencia. Aquí las realidades naturales se reparten interna y externamente en dos entes diferentes uno de los cuales es la realidad esencial y el otro su manifestación; toda realidad orgánica es fin en sí misma. Aquí se busca también el concepto hecho cosa, una cosa que por un lado es producción de sí misma y por el otro fin de sí misma; en los organismos se exterioriza una relación teleológica.

Un buen ejemplo de concepción orgánica es aquella según la cual todo organismo se explica por la concurrencia en él de tres facultades: sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Aquí el lado externo, el cuerpo, es simple figura que tiene su esencia en aquellas facultades. Pero las facultades, a su vez, se hacen cosa en tres sistemas orgánicos: el sistema nervioso, el sistema muscular y el sistema reproductor, el sistema es lo externo respecto de la facultad y lo interno respecto del organismo. En la relación entre organismo y sistema son observables ambos lados, lo externo y lo interno. Pero aquí no es posible observar una relación de necesidad entre los lados, ni siquiera en el lenguaje de las matemáticas. Es posible reducir el concepto de la naturaleza viva a una serie de organismos que presentan los tres sistemas, como es posible reducirlo a los sistemas mismos. Además, cada uno de los sistemas posee en sí las facultades de sensibilidad, irritabilidad y reproducción del sistema. Aquí volvemos a un problema de **magnitudes** en el cual lo propio de un sistema es la preponderancia de una de las facultades, y ya sabemos que esto quiere decir con igual propiedad menor presencia de las otras dos. La concepción de la naturaleza orgánica no es otra cosa que la de una existencia observable del concepto, exactamente como sucedía con la gravitación: acción (atracción) - reacción (repulsión) - unidad en el movimiento (reproducción); en ambos casos los momentos se reducen a magnitudes diferentes de una sola fuerza.

No es posible tener una representación objetiva de la ley porque la buscada ley es el concepto formal, es decir, la integración de las fuerzas opuestas, es decir, la depuración de todo elemento objetivo. Cuando la razón llega a leyes universales no es ya la naturaleza la que se encuentra ahí representada sino la razón misma. No es posible encontrar el concepto en la naturaleza porque el concepto es la presencia de dos lados de subsistencia supuestamente independientes y que a su vez se determinan recíprocamente con igual magnitud: en el movimiento conceptual no hay un sujeto y un objeto; la ciencia natural en cambio, tiene que postularlos en su idea de causalidad. En la ciencia orgánica llegamos necesariamente a expresiones relacionadas con la "dialéctica del amo y el esclavo", como aquella que le es fundamental y que define a lo externo como expresión de lo interno.

De otro lado, pasamos a esa concepción según la cual lo verdadero es la naturaleza inorgánica. Aquí la naturaleza se desintegra en células, moléculas, átomos, neutrones; se trata de una eterna búsqueda de lo inorgánico elemental que no es sino la idea de una pura singularidad, es decir, lo determinante indeterminado o la categoría incondicionada. Lo que aquí distingue al elemento es su peso específico, el cual puede encontrarse en la observación o puede deducirse comparando observaciones; lo que no puede encontrarse es una relación de determinación entre el peso específico y las demás propiedades del cuerpo, lo que nos lleva a concluir que el peso específico es sólo una propiedad más junto a las otras.

El cuerpo es la unidad de múltiples propiedades externas e internas pero sin que sea posible encontrar la ley del cuerpo; no es posible encontrar la relación de necesidad entre este cuerpo y estas propiedades; entre la molécula y los elementos; entre los elementos y los átomos; entre el átomo y los electrones; y, desde luego, no es posible encontrarla entre el cuerpo y los electrones. La búsqueda de lo interno inorgánico es la búsqueda de lo uno esencial indivisible. Pero ¿qué significado tiene lo uno esencial indivisible que es a su vez absolutamente independiente de la figura exterior? Es el vacío de la indiferencia del género; estamos otra vez en la ciencia clasificativa, pero a diferencia de lo que sucedía en la clasificación aquí el género no recae en el pensamiento sino que se supone objetivo; aquí el género es el punto de partida, y ahora la especie se va buscando hacia afuera; el número de electrones determina el elemento, el número de elementos determina la molécula. Así es como todo es un número y el género es el número uno. Pero este número uno es una universalidad formal, no es posible observarlo aislado; de donde resulta que lo uno indivisible que se busca es sólo un término medio imaginario entre un número uno imaginario y la molécula real. Pero la molécula es también un término medio porque la naturaleza no es observable como totalidad de moléculas; ni tampoco como totalidad de cuerpos. En realidad lo uno observable es la tierra; y se trata entonces del silogismo entre la vida universal como universal, como categoría, como ausencia de diferencias, y esa misma vida universal como lo uno observable, el singular supremo, la tierra, el individuo universal. El término medio de este silogismo está formado por los dos extremos; en cada molécula la tierra está presente y está presente también el número uno.

Esta ciencia de lo inorgánico es, pues, lo mismo que la vieja ciencia descriptiva solo que de adentro hacia afuera; y al igual que sucedía en ésta, el proceso de ascenso en la clasificación se verá siempre violentado por observaciones imprevistas y por casos límite. El verdadero silogismo de las ciencias orgánica e inorgánica de la observación es, entonces, un proceso de descenso de la razón desde el género tierra hasta el uno elemental y el ascenso en el movimiento inverso. Este movimiento es la ciencia natural misma y ésta no es otra cosa que un sistema de configuración del género observable, **la tierra**, y el género abstracto, **el número**. En este movimiento lo uno parece ordenarse hacia un todo pero en realidad lo que se ordena hacia un todo es la razón misma. Lo único objetivo que queda de todo esto es el movimiento, la historia del movimiento, y esta historia es la historia de la razón porque la naturaleza no tiene historia. Esta ciencia sensible es lo que en la certeza sensible era suposición, lo uno hecho sujeto en la cosa sensible y que regresa al yo; estas ciencias clasificativas son la puerilidad de la ciencia, dice Hegel. Debe quedar claro que lo que aquí se desecha es el concepto de la ciencia como la búsqueda de una razón natural, la suposición de una ex-sistencia del concepto, de una cosa o sistema que conjunte en la "realidad externa" la oposición de fuerzas necesarias – no contingentes – y su armonización, síntesis o superación, en una unidad superior; y esta cosa o sistema no puede ser otra que la tierra misma.

La experiencia de la ciencia observadora es que no es posible observar más existencia conceptual que el movimiento de la razón. La autoconciencia se vuelve sobre sí misma y tiene frente a sí el movimiento del pensamiento, las leyes del análisis y la síntesis, y los momentos de ese movimiento, la inducción y la deducción, los cuales corresponden a aquellas leyes según se privilegie el mundo objetivo como lo verdadero. Estas leyes no nos dan la verdad en sí pero nos dan, por lo menos, la verdad formal, el **saber**, el pensamiento como movimiento, la unidad negativa del pensamiento, que si bien de momento contiene como saber lo que sea, es yá el principio de la individualidad.

Los comienzos históricos de la búsqueda de la ley de la individualidad entendida como el mecanismo del pensamiento son los comienzos de la concepción del hombre como **conciencia operante**. El hombre encuentra su realidad y trata de encontrarse a sí en ella; se abre un nuevo campo a la observación, el de la realidad actuante de la conciencia.

3.2. LA PSICOLOGIA Y SU CONCEPCION ORGANICA. LA RAZON OBSERVADORA DEL ENTORNO

El primer plano en que el hombre observa la realidad actuante de la conciencia, en su búsqueda de la ley de la individualidad, es el de la relación entre los hábitos, costumbres y modos de pensar vigentes - entorno - y el papel del individuo. El entorno es lo dado y la comprensión de lo que el individuo es va en función de su inserción en este entorno, pero no como un simple engrane de la maquinaria sino buscando en esa inserción la ley de la individualidad. Aquí es donde por primera vez el individuo se ve conscientemente a sí mismo en su objeto; el entorno como conocimiento, sensibilidad, lenguaje, religiosidad, moralidad, legalidad, es decir, **cultura**. Es entorno y no todavía **espíritu** porque si bien el objeto del individuo es ya aquella su naturaleza inorgánica o la relación entre lo que se manifiesta y los supuestos interiores, se desconoce la ley de la interpenetración de sujeto y objeto. Pero ésta es ya la primera intuición del espíritu, es decir, de un entretreído entre el individuo y la cultura; la razón observadora que busca la ley de este ser todavía orgánico es la psicología.

El concebir sin más los hábitos, costumbres y modos de pensar vigentes, dados, como la realidad orgánica del individuo, si bien es ya la intuición de la verdadera naturaleza del hombre, nuestra segunda y propia naturaleza, la cultura, es, sin embargo, un abstracto dar al entorno la razón, concebir la realidad presente como lo verdadero, darle la forma de la individualidad consciente. El buscar la esencia del individuo en su forma de inserción en un entorno presente pero no concebido, y por ello abstracto, es concebir al individuo como pieza de una maquinaria, pues en esta concepción el individuo no contradice para nada el contenido del entorno. La simple categoría de *entorno* no es sino una vaga generalización de los hábitos encontrados, de manera que la única presentación universal de estos hábitos se da precisamente en el individuo, resultando, por tanto, que lo que esta "ciencia" postula como una manera de inserción del individuo en el entorno es exactamente lo contrario, una manera de concebir ese entorno a partir de los comportamientos individuales.

Es verdad que aquí se forma el concepto de **individuo**, pero no mediante la comparación del comportamiento individual con un supuesto comportamiento colectivo que, de ser verdaderamente universal, tendría que ser la ley abstracta del comportamiento. No, el concepto de **individuo** se forma aquí mediante la concepción de éste a través de las diferencias que pueden aportar algunas observaciones interesantes pero que no nos sacan del terreno de la observación – en lugar de la producción – del concepto.

Sin embargo, con la psicología aparece la intuición del espíritu, la idea de una ley que hace entrar al individuo en una forma universal, lo que significa concebir un fin racional y un papel necesario de la

individualidad. Aquella animalidad racional tan buscada desde Aristóteles como la esencia propia del hombre, sólo se da en la sustancia cultural, entendida ésta como la formación de hábitos, costumbres y modos de pensar colectivos, la única naturaleza que verdaderamente puede ser producida por el hombre, su naturaleza inorgánica universal.

La individualidad no puede ser comprendida con el concepto psicológico de conformidad o disconformidad con un entorno abstracto derivado de la observación. La individualidad sólo puede comprenderse si ese entorno se concibe como el mundo propio de la individualidad, un mundo que es tanto el ser dado como el ser construido. La individualidad es el círculo de su acción en ese entorno, círculo que parte necesariamente del entorno presente, y a él retorna. En este círculo la psicología se quiebra la cabeza para saber si el comportamiento del individuo es una reproducción del entorno, es decir el individuo se conforma a él, o, si hay en ese comportamiento rasgos verdaderamente originales de disconformidad; y esto no puede saberse mientras se desconozca la especificidad de las distintas determinaciones de ese entorno. Lo único que la psicología puede darnos es el concepto abstracto del movimiento circular en el que toda acción individual parte y se inserta en el entorno; la psicología observadora no puede saber, incluso, si el resultado de esta acción particular es un conformarse al entorno de que se partió o la acción incluso revolucionaria de conformar un nuevo entorno. Hacen falta los conceptos de **devenir** y **estructuración presente**; el devenir y lo devenido. Pero, veamos, hay de psicologías a psicologías.

La observación psicológica nos lleva a la observación de la acción del individuo dentro del círculo del ser dado y el ser construido, la observación de la oposición que es la individualidad misma, en la cual el ser dado son las facultades, posibilidades y capacidades del individuo, las cuales en otro ámbito de la observación psicológica se supone que se hacen visibles en la acción. Se supone que en el trabajo y en el lenguaje se exterioriza el interior del individuo; ahora el todo orgánico es el individuo actuante y la observación pretende conocer el interior por las obras. Pero, ni el individuo mismo puede en este terreno de la observación, asegurar que su verdadero interior se expresa en sus actos, e, incluso suponiendo que así fuera, esto quedaría a la interpretación de los demás. De aquí que la obra consumada tenga la significación contradictoria de ser algo externo que necesariamente tiene que remitirse a la interioridad para ser comprendido, o algo externo totalmente diferente a aquella interioridad. De manera que la psicología que postula la acción como expresión de un interior verdadero, esencial, nunca encontrará tal individualidad esencial mediante la inducción a partir del hecho consumado, tanto porque el acto mismo puede ser mentiroso como porque está sujeto a una interpretación sin fundamento. Lo que el hombre es, sus capacidades, se enfrenta a la multiplicidad de formas posibles de manifestarse y al destino, a las posibilidades a su alcance.

Parece, entonces, que si consideramos como la esencia del obrar y del destino el entorno determinado, en unión con las capacidades del individuo, junto con la comprensión de lo que al individuo le es posible en vista de las circunstancias, quizás entonces estamos en posibilidad de entender la individualidad que se expresa en la acción. De aquí en adelante llamaremos a esas condicionantes del entorno **determinaciones sustanciales**.

Así, las capacidades son un signo de las determinaciones sustanciales; pero bien podría suceder que estas capacidades correspondieran a otras determinaciones o que en estas determinaciones se dieran otras capacidades. Con esto llegamos a que las capacidades son ahora un término medio entre las determinaciones sustanciales y las obras realizadas. En este punto la observación abandona los

rasgos peculiares como definición del individuo y pone la esencia en la obra como la oposición entre lo teórico y lo práctico, entre la intención y el hecho.

Esta nueva forma de juzgar al individuo – pues de eso se trata, el juicio es razón –, por la congruencia entre la intención y el hecho, se topa exactamente con las mismas dificultades que encontraba aquella búsqueda de lo interno en lo externo; es también una observación orgánica. Aquí no se trata de reconocer al asesino en la capacidad interna sino en la intención, donde se puede ser asesino por la intención sin haber cometido jamás un asesinato, o se puede haber asesinado sin ser asesino. Evidentemente no se puede observar la relación de determinación entre la intención y el hecho.

La observación llega a la conclusión de que no existe tal cosa como una individualidad interior, lo que buscaba esta fisiognómica. Y así como aquel concepto de la animalidad racional pasaba a la observación del comportamiento, éste pasa de lleno a la acción misma. El verdadero ser del hombre es su obrar, sólo en él es individualidad real. Ciertamente existen una serie de capacidades y determinaciones en la posibilidad del obrar, pero no hay más esencia del individuo que su acción. El hecho es algo determinado, es la cosa misma, es lo que este individuo es.

Así, para la psicología de la observación hay en el obrar un doble ser, el obrar mismo y la figura que de ese obrar podemos formarnos. Esta figura puede formarse relacionando el obrar con un entorno, con un supuesto interior esencial o con una supuesta intención, de manera que aquí la figura es la pura suposición. Nuevamente nos perdemos en la diversidad de lo observable, en las contraposiciones fácticas de la razón observadora, siendo la obra misma la única realidad observable y a pesar de que incluso el propio individuo actuante pueda engañarse a sí mismo en sus interpretaciones. La objetividad no hace cambiar el hecho, sólo se limita a poner de manifiesto lo que es.

La observación psicológica ha superado ya los modos que presuponen una esencia interior del individuo y una acción que es el lenguaje de ese interior; queda un último terreno para la observación, la observación de lo puramente externo. Aquí la figura, lo orgánico, se busca en una relación causal entre dos elementos observables en la acción individual, la acción en su totalidad enfrentada a un tipo específico de comportamiento considerado como el comportamiento esencial de este individuo. Así, se conciben comportamientos inesenciales que son el término medio entre el comportamiento esencial y la individualidad total. Sin embargo es claro que los comportamientos inesenciales observables están ya plasmados en la individualidad que es su acción en conjunto, están hechos cosa en sistemas diferentes: su religiosidad, su intelectualidad, su sensualidad, etc. Si, por ejemplo, privilegiamos la intelectualidad de este individuo, queremos decir que esa facultad domina y ordena a las demás; pero también podríamos pensar que esta intelectualidad es reacción frente a otros sistemas del individuo, en cuyo caso la categoría de dominancia pierde sentido. Como sucede con el cerebro, que puede ser visto como el ordenador de la acción del cuerpo o como el instrumento de la reacción. Así como nos perdemos en el juego de pretender descubrir si la capacidad craneana es lo que hace al hombre inteligente o si el tamaño del cerebro humano es lo que determina la capacidad craneana, nos perdemos en este otro juego que pretende descubrir si el comportamiento distintivo de este individuo ordena sus demás impulsos o es al revés.

Cualquiera que sea el sistema puesto como lo determinante y lo determinado entre la intelectualidad y la sensualidad de este individuo, la relación entre ambos se mantiene la misma, lo único que

cambia es la identificación del juez. Es claro que la vitalidad reside en ambos extremos, y su mayor o menor influencia nos llevaría nuevamente al problema de las magnitudes y de las relaciones causales. Más aún, sería necesario todavía establecer la relación causal entre la relación entre estos dos sistemas y el resto. Muchas pretendidas ciencias de hoy día siguen sumidas en el atavismo de las esencialidades, pero cuentan con el instrumento del concepto. En la ciencia moderna no puede tratarse de dominancias e irrelevancias sino de relaciones de influencia recíproca.

Este último modo de concebir al individuo – y en otros planos a la cultura misma –, el modo frenológico, de hecho no toma en cuenta el comportamiento mismo sino que el juicio se hace a partir de instintos preconcebidos, de prejuicios. Situar la esencia de la individualidad en tal o cual sistema es situarla en la animalidad, es reducirla a la predominancia de un órgano sobre los demás, es poner su significación en el ser muerto de la pura exterioridad.

Aquí culmina el proceso de la razón observadora confirmándonos que lo que ésta busca es a sí misma como realidad objetiva. En esta última manifestación suya están unidos el yo y el ser en la coseidad misma, en el cerebro o en el órgano reproductor. Esto es la **categoría**, la unidad del yo y el ser. Tanto la conciencia como la autoconciencia son razón porque son en todo momento unidad del yo y el ser pero unidad en elementos conscientes e inconscientes; sin embargo cuando llegamos al punto en que el hombre tiene frente a sí un objeto observable que es categoría, "el hombre tiene razón".

En la razón observadora hemos visto el proceso de una ciencia para la que la categoría está en el ser. El principio es la posición de que la verdad es una cosa que tiene la forma del concepto, el resultado es que esa cosa, el comportamiento, es en sí mismo movimiento, la cosa es un **sí mismo** o el sí mismo es una cosa. El **sí mismo** es el objeto del entendimiento, la sensación y la apariencia superadas en el movimiento ya conceptual por el que yo se ha recuperado desde el objeto.

La ciencia de la observación es el juicio infinito, es el juicio que siempre se supera a sí mismo porque, como vimos hace mucho, lo observable es por definición lo superado en sí mismo, resultado de la mediación, y ésta es la experiencia de la ciencia de la observación.

Como resultado de la ciencia de la observación el hombre no buscará ya encontrarse de un modo inmediato en la naturaleza sino que buscará hacerse surgir a sí mismo desde la naturaleza. Hay una clase de hombres para los que este es el concepto de su actividad, los artistas – incluido el filósofo -. Estos hombres son la conciencia de que su individualidad es una figura entre lo que desean ser y lo que hacen, son conscientes de que el hombre se hace surgir a sí mismo a través de su actividad, saben – sufren por ello – que el hecho consumado es por sí mismo el ser muerto. Solo en el arte se dan a un tiempo la validez universal y la plenitud viva e inmediata.

La observación que busca el ser del individuo en el hecho consumado y no en la configuración de la acción es la **autoconciencia del hueso** para la cual la objetividad debe ser una realidad inmediata sensible. La obra sin su proceso es lo muerto en el mismo sentido en que podemos hablar del hueso como lo muerto; el hueso es lo muerto sólo mientras está unido a la carne.

Si el juicio de la ciencia de la observación no se hace con la conciencia de su infinitud, de la eternidad de su movimiento, su contenido nunca será concepto. Si las proposiciones de esta ciencia

se toman como proposiciones permanentes acerca de esencialidades permanentes la verdad será en efecto un proceso infinito hacia la nada.

En el proceso de la ciencia de la observación podemos ver la profundidad que se extrae de lo interior, profundidad que, sin embargo, en este terreno sólo empuja a la razón hasta llevarla a su conciencia representativa, conciencia que tiene ahí, frente a sí, lo que la razón es, pero que sin embargo no lo ve. La ignorancia de esta conciencia respecto de lo que es lo que ella dice, es la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente al combinar el órgano de su más alta perfección con el órgano urinario. Esta conciencia, que termina viendo el concepto de la razón, el ser es actuar, y que sin embargo desciende a lo más bajo al reducir al individuo al órgano urinario o al cráneo, es la conciencia de la vida que permanece en la representación, "la conciencia que se comporta como el orinar mismo", el escepticismo, el obrar por obrar, la incontinencia.

3.3 LA NATURALEZ HUMANA COMO PRODUCCION DE LA INDIVIDUALIDAD. LA AUTOCONCIENCIA RACIONAL.

Con el proceso de la ciencia de la observación nace la conciencia de que la única racionalidad es la que construye el hombre; con ello el objeto de la razón deja de serlo la *naturaleza* y pasa a serlo el *mundo*. Hemos llegado al concepto de la individualidad como lo que se configura en el comportamiento, y debe estar claro que también la esencia de aquella ciencia de la observación es el ser individualidad, comportamiento de la razón observadora. El comportamiento del individuo es su objetividad, de manera que una concepción del mundo es un entretrejido de comportamientos. Aquí desaparece toda inmediatez; lo que la autoconciencia es nace y está destinado a este entretrejido. Lo que llamamos "objetividad" es la superficie del entretrejido, lo que en el proceso de conciencia y autoconciencia se revela como la concepción del mundo construido; pero ese entretrejido es también una "intersubjetividad", una serie de supuestos interiores que lo fundamentan. Aquí la realidad es **lenguaje**. Aquí, si bien ya no se trata de la observación, sí sigue siendo el objeto en la forma de la coseidad; se trata de la relación entre la individualidad autoconsciente y la concepción del mundo pero como puro objeto, no también como sujeto; es decir el individuo se enfrenta a la sustancia como su **ser para sí** pero no como **su ser en sí**.

Si de una vez llamamos **cultura** a este mundo compuesto por los hábitos, costumbres y supuestos interiores colectivos podemos aclarar: es el individuo enfrentado a la cultura como su objeto. Son nuevamente dos autoconciencias contrapuestas pero ya en la forma de la categoría, del ser es actuar. Lo que en la autoconciencia correspondía a la potencia intelectual como el señor aquí corresponde a la individualidad actuante, a la razón activa, al artista que es consciente de sí como individualidad, al individuo que se supone creador o transformador de la cultura, cuyo papel es proponer su verdad y hacerla brotar en la cultura. Cuando la cultura misma es consciente de que tal es el papel del artista, el hombre deviene razón universal, sabe que cada individuo es productor de ese proceso; la autoconciencia es reconocida. Esta es la **esencia espiritual simple** porque se reconoce el interior de la cultura como obra, y cuando esta concepción llega a la conciencia, es decir se capta el reverso de la medalla según el cual el individuo está determinado por la cultura, la esencia espiritual simple se

convierte en la **sustancia real**. De manera que así como antes se dividía la razón en conciencia y autoconciencia, la cultura se divide en **individualidad creadora** e **individualidad determinada**. Son el ser dado y el ser construido pero todavía escindidos.

La meta de la cultura es el reconocimiento de un lado en el otro, pero su principio es el de las autoconciencias contrapuestas. Es el **reino de la ética** porque el deber no se sabe elevación de la sustancia sino que ésta es un *pathos*, como aquel del escepticismo, que confiere realidad al elemento opuesto sólo para confirmar aquello en lo que realmente se cree, no para construir el destino. Es el deber no como ideal a alcanzar sino como prototipo en el que la individualidad singular tiene la **genialidad** y la individualidad universal tiene el **sentido común**. El **sentido común** reside en la comunidad, la cual en tanto producto de las obras **individuales** es un **pueblo**. Este reino de la ética es como la poesía de Tirteo en Esparta, la cual deja de tener sus raíces en la comunidad para dirigirse a ella y crear un pueblo. La esencia de este reino es la división del trabajo, la sustancia ética del *pathos* que descansa en el hábito ético de los dos extremos, el individuo creador, y la cultura, el individuo receptor. Pero esta concepción implica la de que la cultura reside de una forma u otra en todos y cada uno, por ello se da sólo en la vida de un **pueblo**; es ahí donde se encuentra como realidad consumada el concepto de la razón consciente de sí, cuya realización consiste en intuir en la independencia del otro la perfecta unidad con éste.

Tomás de Aquino decía que la división del trabajo es la esencia de la sociedad, y esto es así porque sólo en ella cada individuo sabe que es por medio del otro y el otro es por medio de él; la perfecta negatividad, lo que Kant llamará la regla de oro de la moralidad en la que cada individuo es medio y fin. Pero cabe recordar que aquí nuestro objeto es la cultura, es decir, la relación entre las concepciones individual y universal del mundo, la relación entre la autoconciencia racional y el consciente colectivo en la que aquella es el señor. Aquí el señor, la individualidad creadora, lleva a cabo el trabajo universal como un objeto consciente, la concepción del mundo es su objetivo; pero al mismo tiempo lleva a cabo un trabajo universal inconscientemente, porque ahí donde cree estar transformando el mundo solamente revela lo que ya está ahí en sí; de hecho, se trata, efectivamente, de una *trans-formación*. Para este individuo el todo es obra suya, obra a la que se sacrifica al entregar su íntima esencia; pero mediante este sacrificio sólo se recobra a sí mismo desde esta totalidad, porque se realiza a sí mismo en la acción y demuestra cómo él mismo fue posible.

Así, la individualidad creadora, el artista, parte de la negación de la concepción vigente, parte del sentimiento de su ser diferente; después se vierte en dicha realidad “extraña” a través de su obra y se convierte él mismo en **ser para otro**, con lo cual, finalmente, la cultura deja de ser para él lo otro, uniéndose así el **ser para otro** en el **ser para sí**.

Así, la concepción que tiene de sí la individualidad creadora tiene las siguientes fallas. El concebir el punto de partida como una contraposición entre la cultura como lo otro y la postulación autoconsciente como lo propio, es de entrada escindir su conciencia de su autoconciencia, desconocer que el individuo forma parte de la determinación sustancial y de ella arranca, y, en consecuencia, concebir su postulación como un principio absoluto. De aquí que lo que en realidad es un hacer consciente lo inconsciente se le presenta como un convertir su **ser para sí** en **ser para otro** cuando en verdad se trata de convertir el **ser en sí** en **ser para sí**. Finalmente, el que su postulación adquiera carácter universal sólo significa carácter universal consciente; por tanto, lo que se concibe como el reconocimiento es en realidad un re-conocimiento, y, por ello, la recuperación de sí mismo a partir de la otredad es efectivamente tal pero no sucede como lo piensa el individuo

porque la otredad es sólo su propia descalificación de su **ser en sí**, y esto es lo que es reconocido. Yendo más allá en el re-conocimiento: eso que para el artista es re-conocido y que él desconoció no es sino la sustancia transformada por los que precedieron, es decir el **espíritu**; se ve a quién reconoce la individualidad creadora y de quién debe esperar el propio reconocimiento.

Así concebida la cultura como un diálogo que es producto del sacrificio de sus héroes, de las individualidades creadoras, esta cultura habla en las leyes y costumbres de **su pueblo**, la **comunidad** que se han apropiado los artistas. La cultura es aquí concebida como la obra universal abstracta, el lenguaje universal abstracto de las individualidades. Este lenguaje es la coseidad objetiva de este pueblo, su naturaleza propia, su *pathos*, según lo cual gracias a ese pueblo se funde el destino universal con lo singular; este pueblo es el espíritu vivo presente, y presente como coseidad.

La dicha de la individualidad creadora, de la cultura entendida como libre creación de individuos, se enfrenta sin embargo a la determinación sustancial, de manera que el reconocimiento que el individuo busca en su transformación es también el reconocimiento que da a quienes le precedieron; este círculo del reconocimiento es la **verdad absoluta** de este pueblo: la individualidad se comporta como conciencia frente al saber manifiesto que sabe como su propia autoconciencia interior, la cual saca a la luz como si fuera una nueva verdad. Todo el juego es en aquél lenguaje que veíamos formarse desde el principio mismo de la conciencia. Por su parte, la conciencia singular a la que, como medio, se dirige la obra, es sólo la confianza firme en la realidad presente; no se sabe como medio de aquel juego, y cuando llega a esto, como necesariamente tiene que llegar, pierde la confianza en su realidad, pierde su unidad inmediata con la cultura, y pasa a ser para sí misma la esencia como conciencia singular. Yá se verá más adelante cómo sucede esto.

Así, una autoconciencia sabe un aspecto interior de su realidad, con lo cual saca a flote la creación de autoconciencias anteriores, las reconoce; ese saber configurado con la exposición, que necesariamente - si la obra vale - se da dentro de los cánones de los criterios de verdad vigentes, o al menos yá plausibles, hace **sentir** a los contemporáneos la cohesión real de la obra, la cual pasa así a ser parte de la concepción del mundo, que ya era. Este lenguaje de la coherencia entre el saber interior y la exposición es lo que garantiza la universalidad de la obra de arte, el poder ser sentida; el elemento interior unido al lenguaje consciente hacen el milagro. Pero esta concepción del mundo que se hace vigente como comportamiento es el principio del fin de una concepción del mundo porque, revelado lo interior presentándolo como **la verdad** y hecho sentir en la acción, los singulares adquieren la certeza de tener en ellos mismos el fundamento del entretejido cultural, lo que hace que la necesidad de la cohesión desaparezca al pasar el fundamento del comportamiento a la intelección; de manera que el final del proceso del reconocimiento es el reconocimiento en abstracto y el desconocimiento en los hechos: todos somos autoconciencia; se da el paso del espíritu universal que mantenía la cultura al espíritu singular consciente y a la **libertad absoluta** de cada hombre singular. Es así como la libertad de los creadores pasa del otro lado; es así como el momento inicial de la inspiración individual es sólo una magnitud llamada a desaparecer que al surgir se disuelve de un modo inmediato en el presente y llega a los demás no como concepto, no como confianza en la verdad, sino como confianza en lo singular.

Lo que se acaba de describir es un esquema del proceso que va de Descartes a Hume, del estoicismo al escepticismo, veamos sus detalles.

Cuando llega Descartes están en la sustancia los momentos anteriores de la vieja concepción del mundo. En el momento de Descartes la sustancia se ha agotado por lo que hace a las viejas leyes y costumbres, las cuales son ya en la confianza del singular. Es lo mismo que dará origen a la tragedia griega con Esquilo, un vehemente anhelo de una nueva norma y ordenación de la vida, tras la inseguridad consiguiente a la caída del antiguo orden y de la fe de los padres.⁹⁷ Descartes es como este yo la verdad viva, por ello barre con todas esas leyes y costumbres.

Descartes tiene, como conciencia práctica, la certeza de la unidad de su realidad individual con la esencia objetiva, da por valedero que esta unidad se halla presente en él, por ello puede deducir de su pensamiento la sustancia, porque la contiene ya. Pero él sabe que esa presencia **en sí** sólo devendrá objetiva a través de él mismo, de su obra, de su método, de su discurso, por lo que su discurso es el elemento de aquella unidad que él de entrada sabe. Esta es en realidad la esencia del artista a partir de Descartes, el círculo del encuentro con lo que ya se sabe, la serpiente que se alcanza a sí misma. Estos hombres viven en la dicha de la unidad de su realidad individual con la esencia objetiva, como todos los hombres; saben, como pocos, en qué consiste su dicha; y a pesar de todo esto la desgracia de su destino es el ser enviados por su espíritu al mundo en busca de su dicha.

Cada pensador a partir de Descartes considerará los distintos momentos válidos como aislados. Estos momentos aparecen pues como pura voluntad de cada individuo, como un querer inmediato, como un impulso natural; y aparecen también como el contenido del impulso siguiente, lo que algunos consideran como la lucha de los eternos errores de la historia de la filosofía. Pero desde el punto de vista de que estos hombres renuncian a la dicha de ser uno con la realidad vigente, aquellos impulsos, a pesar de ser vividos como pura voluntad individual están unidos a la conciencia de aquél destino de la búsqueda de sí mismo. De tal forma, a partir de Descartes, la cultura, el entretrejo de las conciencias, pasa a segundo término, se convierte en predicado; estos hombres son los creadores vivos, los individuos que tienen que cumplir su necesidad por sí mismos y velar ellos mismos por su destino.

Por tanto, en cuanto a que estos individuos creen actuar por propia voluntad, estas **figuras** - en el doble sentido de relevancia y de círculo de sí mismos - son el devenir de la cultura y la preceden; pero por cuanto a que sólo configuran la realidad interior con la consciente suceden a la cultura y revelan a los otros iguales a ellos cuál es su destino.

Según el primer lado, la meta que alcanzan los impulsos es la sustancia presente, según el segundo, la meta es adquirir la conciencia de la sustancia ética, aquél negar un lado para validar el otro, y ascender a la figura superior de la moralidad. Descartes no es el espíritu pero es el concepto del espíritu como singular; su fin es darse realización como singular suponiendo barrer con toda determinación sustancial, gozar de sí mismo como el espíritu; es por ello la negatividad de la cultura presente al escindirse en una realidad que descalifica y la misma realidad a la que da cuerpo. A partir de Descartes, estos artistas tienen en esto su papel, dar cuerpo a la realidad presente. Esta unidad del razonar y el sentir es otro aspecto de la nueva filosofía, es la ley del corazón de Pascal: la voluntad es su corazón, el corazón que tiene razones que la razón no comprende.

Cuando el filósofo capta esa totalidad en la ley del corazón comprende también que en su esencia, en su obrar, está también el sacrificio de esta otra dicha. Spinoza habla del deseo como la fuerza del apetito cuando incluye mente y cuerpo; el deseo es para él el apetito consciente, la tendencia de toda cosa a preservarse e incrementar su poder, la fuerza de la autopreservación. El amor es descender a

del obrar que se desdobra pero que proclama su originalidad en el interés particular. Acercándonos nuevamente a construcciones más actuales se trataría del estructuralismo que cuando habla de un elemento **determinante** lo que dice es un elemento previamente determinado por su interés, y, después, con el conocimiento conceptual se tiene la herramienta para presentar la realidad de la manera en que se quería. Parece, por lo pronto, que donde no se parte del verdadero interior no hay experiencia real y, por lo tanto, todo es formalismo.

En este formalismo, el saber de la pura forma en el que las obras mismas son el único elemento de la universalidad, el movimiento de la cultura parece quedar sometido a una energía más poderosa de la voluntad individual o a una naturaleza más rica, lo que a final de cuentas es lo mismo. No hay ninguna realidad que no sea la propia naturaleza consciente y el propio obrar; aquí sólo estos momentos admiten comparación, comparación que es una tautología. El artista, en cambio, sólo puede ser consciente de sí mismo como "**la traducción de la noche de la posibilidad al día de la presencia**", la traducción del **en sí** abstracto a la significación del ser real. El artista sólo puede tener certeza de que lo que ante él aparece a la luz del día, a la cultura, es lo que antes dormitaba en la noche del inconsciente. Pero en la concepción de Spinoza y el formalismo todo es presencia, todo es consciente.

Leibniz hará la experiencia de esta tautología que es la comparación entre el sujeto y el predicado previa postulación del principio de razón suficiente: todos los predicados están contenidos en el sujeto, la sustancia sólo se desdobra. La obra es la realidad que se da la conciencia, es aquello en que el individuo es para los demás lo que es en sí. En la cultura la obra es proyectada hacia afuera en una subsistencia en la que, de hecho, la peculiaridad de este individuo, su naturaleza originaria, se vuelve en contra de otras naturalezas. Esta naturaleza originaria sólo vale en tal exteriorización; al devenir ser objetivo sale a la luz del día en la obra y, de hecho, con ello adquiere su verdad en su disolución; el individuo deviene real como este individuo presentado en su obra; así el individuo es para otros y es una realidad extraña para ellos, realidad en lugar de la cual deben poner la suya propia. Por tanto, la obra del individuo frente a la cultura es, por definición, algo percedero que presenta la realidad del individuo más bien como llamada a desaparecer que como consumada. A este perecer quiere escapar Spinoza. Más adelante se verá cómo Hegel sostiene que el individuo no debe temer a esta enajenación.

Leibniz afirma que la historia de la filosofía es una filosofía perenne en la que un pensador puede pensar un aspecto de la realidad y otro pensador piensa otro aspecto, habiendo verdad en todos los sistemas. Dice también que la mayoría de las escuelas filosóficas están en lo correcto en la mayor parte de lo que afirman y se equivocan en la mayor parte de lo que niegan. Y lo que niegan es el patrimonio recibido. Este es el conflicto trágico del filósofo, conflicto entre su deber con la sustancia como su destino y su deber con esa misma sustancia como el legado recibido.

Lo positivo de esta concepción es que presenta la verdad en lo perenne, en el eterno devenir del conocimiento, así como el hecho de que la realidad a ser pensada no se reparte en esencias e inesencias, determinantes y determinados, sino en aspectos de una misma realidad. De aquí que lo que cada uno afirma es **cierto**, y por ello en la lucha entre los artistas que descansa en negar lo afirmado por otros es donde reside el error de esta historia. Francis Bacon hablaba ya de la noción falsa de los ídolos del teatro, de los sistemas filosóficos que eran representaciones teatrales.

Lo negativo de la idea anterior es que no sabemos lo que se entiende por realidad, de manera que puede tratarse de una verdadera conciencia histórica o sólo de un formalismo representador de lo consciente a la manera de Spinoza. Lo que sí es claro es que Leibniz hace conciencia de lo que ha sido la lucha de las individualidades y el destino de la obras, de la oposición en el plano de la cultura entre el obrar y el ser, del destino del desaparecer, del permanecer sólo en el haber obrado; y es que a este haber le falta su deber con el pasado.

En tanto no se conciba la sustancia de que se parte como sustancia espiritual, es decir, como toda determinación del individuo que va a actuar pero como determinación que es a la vez la realización del individuo, el que la verdad de este individuo llegue a formar parte de la conciencia es algo fortuito, como es algo fortuito el que la realidad presente se haga fin en este individuo; la herencia y el legado son lo fortuito, *el pathos*. La oposición que aquí aparece es la oposición entre la voluntad de ser y su consumación, la oposición entre el fin y el medio que es la oposición intrínseca del individuo, y a su vez la oposición entre ese fin y medio con la realidad, que es la oposición entre el individuo y la cultura.

Esta total desaparición que parece ser el destino de las individualidades y que es a lo que quiere escapar Spinoza debería poder ser contenida por la realidad objetiva, pero ésta no puede ya cumplir con ese papel porque precisamente con Spinoza la realidad objetiva se reduce al querer y al consumir del propio individuo. Sin embargo, con Spinoza está presente la **cosa misma**; esa cosa es el individuo como la percepción contradictoria del espíritu, el individuo como el objeto de la historia, el hombre como puente. Pero aquí el individuo se percibe como **la** cosa de la historia y percibe la historia como **su** cosa; ambos juegan entre sí el juego de la percepción contradictoria; esto es la **cosa misma**.

Si la esencia de la cosa misma es el obrar entonces todo obrar es parte de ella, y por tanto el individuo debería ser visto como la obra de la historia y la historia como la obra del individuo, éste es el concepto de la **esencialidad espiritual** en el que se superan los momentos abstractos de la voluntad individual y la voluntad general. Este concepto aparece con Leibniz donde el individuo es medio de la realidad y lo perenne, y el ser este medio es su propio fin y realización. Con Leibniz aparece el concepto de *la sustancia que se desdobla*. Toda verdad es analítica porque el sujeto contiene en sí los predicados; por ello el cambio es la tendencia al autodesarrollo: la sustancia es el ser concebido como tal sujeto que se desdobla.

Pero ¡cuidado! Aquí hay todavía sujetos y predicados. El sujeto es el individuo singular, la *mónada*. Las mónadas son las almas que tienen en sí la potencia del desdoblamiento. Se trata todavía de las individualidades reinantes. De manera que estas individualidades son sujetos en tanto que tienen la potencia de lo perenne; la potencia que hace de los otros ser sólo predicados de la historia se convierte en estas mónadas dominantes en sujeto; son la fuerza que permite concebir en una sustancia (el singular), tanto la causa eficiente (la historia), como la causa final (la potencia de esta individualidad).

De manera que podemos responder a nuestra interrogante anterior diciendo que para Leibniz la realidad contiene efectivamente la determinación sustancial, por ello su objeto es ya la cosa misma; pero de esta cosa no conoce todavía su concepto, es sólo el género que tiene sus momentos singulares como especies de hombres. Aquí la historia es un ser orgánico porque funciona por una *mónada dominante* y la coexistencia de las mónadas se explica como la armonía preestablecida por

Dios. Gracias a esta armonía cada mónada expresa la totalidad y ésta es la mejor definición que puede darse de **sustancia**. Pero el que la armonía es algo metafísico se muestra muy claramente cuando Leibniz dice que la armonía no depende de la interacción entre las mónadas, éstas no se comunican entre sí porque no tienen ventanas. Leibniz también capta el concepto de la ciencia natural cuando dice que nuestra percepción del universo cambia porque tenemos un *estado interno de percepción* del universo; y ésta es la definición de lo interior, del **en sí**, lo que Hegel llama **verdad sentida**.

Así, el universo se refleja en las mónadas. Sigue diciendo Leibniz que la relación cuerpo - alma es la relación entre un mónada dominante y un agregado de mónadas. Es curioso cómo el moderno estructuralismo, al igual que Leibniz, cambia la categoría *esencialidad* por la categoría *dominancia*; a final de cuentas, del poder se trata. Leibniz es la **conciencia honrada** que reconoce *el poder y la dominancia* como el móvil de la lucha entre el individuo y la cultura. Pero la categoría *poder*, como tal, es una abstracción porque no se agrupan los distintos momentos. Hay una mónada dominante pero al mismo tiempo contiene en sí los predicados de la sustancia, entonces, ¿quién detenta realmente el poder? La verdad es tanto el obrar de la mónada dominante como la ausencia del obrar que es la armonía preestablecida. Por ello esta **honradez** no es tan **honrada** como parece ya que el puro obrar es obra del individuo dominante, y con ello una cosa, y al mismo tiempo la realidad lograda es sólo una armonía preestablecida, el obrar abstracto. Así que cuando la cosa misma (la sustancia entendida como la armonía en que cada mónada expresa la totalidad) se presenta como la realidad abstracta del obrar (de la armonía preestablecida), al mismo tiempo se presenta la individualidad en forma concreta dentro de esa realidad con su obrar (la mónada sustancial que se desdobla). Sin embargo, Leibniz presenta el todo como la compenetración en movimiento de la individualidad y lo universal, y aquí el todo es tanto la historia o verdad perenne, como la realidad en la que cada miembro expresa la totalidad; es decir, el todo de la **cultura**. No es posible separar estos lados. Una historia concebida como la **absoluta libertad** de los individuos sitúa al individuo en su presente como la absoluta libertad de actuar, sea que sus fines son inmediatos o perennes; un presente concebido como la absoluta libertad del singular sitúa a la historia como un relato de sucesos contingentes. La cultura es esa sustancia espiritual en la que, como decía Leibniz, cada singular expresa la totalidad, y de hecho, la cohesión de esa sustancia reside en el estado interno de percepción que cada individuo tiene de la presente concepción del mundo: "**la sustancia de la cultura se extiende hacia arriba, hacia abajo y hacia los lados**", el todo es la compenetración en movimiento de la individualidad y lo universal - y ambos son tanto presente como devenir -; la esencia de todas las esencias, la **esencia espiritual**.

Con Leibniz la conciencia experimenta que ninguno de los dos momentos es sujeto; ni el individuo respecto de la historia ni al revés, ni el individuo respecto de su realidad ni al revés; en fin, ni lo perenne mismo respecto de la realidad misma. Este concepto de la interpenetración de sustancia e individualidad es, finalmente, la categoría tan buscada por la razón: **la cultura**. En la cultura el yo se hace sustancia y tiene en esa misma sustancia su verdadera naturaleza; sólo en la cultura es posible observar el concepto vivo y actuante, el ser que es yo o el yo que es ser. Pero hasta Leibniz la categoría está presente como pensamiento, no como concepto, es decir, aparece como movimientos escindidos que van del individuo a la realidad o al revés; la categoría todavía no es autoconciencia real.

3.4. LA RAZON LEGISLADORA Y EXAMINADORA. LA TAUTOLOGIA COMO VERDADERA PRODUCCION DE LA INDIVIDUALIDAD.

Leibniz rechaza el modo de filosofar unilateral que niega toda otra obra y presenta la obra propia como **la verdad**. Para Leibniz lo que vale de cada obra es el hecho de que destaca un aspecto de la realidad, o aquella contraparte interior de la conciencia que, unida al elemento autoconsciente forman la sustancia; se trata de liberar los predicados, de partir de la realidad inmediata, de olvidarse de postular verdades previas al obrar. Se trata en realidad del olvido de la individualidad legisladora porque se deja el poder legislativo a la sustancia la cual es así la **sana razón** que sabe de un modo inmediato lo que es justo y bueno; y tan inmediatamente como lo sabe, tan inmediatamente vale para ella. Aquí la obra no es el ser para sí del individuo sino el ser para sí de la sustancia; es la **certeza ética inmediata**, lo que está en el fondo de aquél reino de la eticidad.

En la etapa anterior que llamaba Hegel el **reino de la ética**, la cultura no nace de la comunidad de ideales y valores sino de la obra de las individualidades que dan forma a esos ideales y valores, con lo que aquella **comunidad** inconsciente se convierte en **pueblo** consciente, en **sentido común**. Aquí, con Leibniz, es la propia comunidad la que tiene en sí los dos lados: el mundo exterior en el que la conciencia está representada y el mundo interior de la autoconciencia, que son los supuestos de esa concepción del mundo, de donde aquel **sentido común** que las individualidades pretendían conferir a la concepción del mundo como sus legisladores, se convierte ahora en la **sana razón**, en la que es la propia sustancia cultural la que contiene en sí ambos lados, descubriéndose ahora esta **certeza ética inmediata** como el fundamento de aquel.

Esta certeza nos permitiría acabar con el círculo de la acción que necesita saber lo que quiere saber antes de haberlo sabido; aquí la verdad se siente en la sustancia y en la obra se hace realidad. Podríamos pensar que este modo de filosofar sujeta a la cultura a las intenciones individuales o a la buena disposición de los demás para creerlas. Aquí no tendríamos el *con-cepto* sino el *pre-cepto*, la conformidad previa a la acción y no como resultado, esto que viene de Spinoza. Pero el hecho es que la sustancia **es**, existe, está presente la compenetración de lo que este individuo sabe y siente y lo que saben y sienten los demás.

Para la realidad misma es irrelevante si alguno de ambos extremos se propone como el sujeto de la compenetración, exactamente como le es irrelevante que se destaque como esencial o inesencial lo que no lo es. El precepto enuncia por sí mismo un ser ético; el que algo se convierta en precepto muestra su relación con un contenido que se halla debajo de la sustancia, y el que el precepto se haga realidad en la obra significa sólo que se le da conformación individual a lo que ya está en la sustancia. La **eticidad** da paso al **ser ético**.

En realidad la única diferencia con el modo anterior de filosofar es que no se necesita decir **no** para poder decirse **si** a sí mismo; el filosofar que propone Leibniz como el decir **sí** partiendo de inmediato de aspectos de la realidad lo único que revela es que aquella individualidad legisladora, tanto la de la ciencia de la observación como la de Spinoza, por ejemplo, no es sino una individualidad examinadora, una razón que examina leyes que son dadas en la sustancia. Aquí la individualidad examina las leyes de la sustancia con su obrar y el consciente colectivo examina el obrar de la individualidad con su sustancia. Aquí ni la individualidad tiene su verdad sólo en la realidad externa del conocimiento de los demás ni éstos la tienen sólo en la realidad externa de las obras de los otros.

Sólo en esta concepción la autoconciencia está en ambos extremos, la individualidad y la cultura, no hay señor ni siervo.

En esta razón examinadora no hay mas realidad que la pura conciencia; es el puro sentir. La universalidad es una formalidad de la que es capaz cada individuo. Este es el exacto significado de la mónada, de la sustancia en el singular, ya que cuando el legislar abre paso al puro sentir el concepto de *dominancia* pierde todo sentido. El saber es sólo la forma que compara un contenido consigo mismo y lo considera para saber si es una tautología. El conocimiento concebido como el singular sustancial que libera de sí las propiedades nos deja sin pauta para saber si lo liberado es efectivamente una propiedad de la sustancia; es igualmente factible postular un precepto que no es una propiedad y hacerlo pasar por tal. El que algo no pertenezca a nadie o pertenezca al primero que llegue y tome posesión, o pertenezca a cada uno según sus necesidades o por partes iguales es sólo un pensamiento formal. Yo puedo sentir algo que no es en la sustancia y hacerlo creíble en virtud de la calidad de mi acción; igualmente los otros pueden no sentir algo que debía ser creíble. Si todo singular tiene en sí, como elemento de la sustancia, la verdad y la capacidad para examinarla, la verdad perenne es una mera abstracción; la pauta de la ley que este individuo tiene conviene igualmente a todos y, por tanto, esta individualidad no es pauta alguna.

Lo que sucede es que el contenido de la sustancia es fortuito, arbitrario. De donde este inmediato legislar es la temeridad tiránica que convierte la arbitrariedad en ley, ya que el precepto sólo es válido cuando se concibe como concepto precedente; sólo así la sustancia ha llegado a serlo. Esta sustancia inmediata es un querer y un saber inmediatos de este individuo o el deber ser de un precepto no real y un saber de la universalidad formal; es decir, el singular ya no tiene frente a sí la cultura como lo otro, la tiene en sí, como en realidad sucede, pero la tiene como algo abstracto porque no conoce su propio contenido; sin embargo aquí se superan las diferencias de la conciencia. Se parte de lo que se siente como sabido y se llega a lo sabido; es, como antes se había dicho, el movimiento conceptual hecho en la pura realidad consciente. Es así como Leibniz da cuerpo a lo que se preparaba con Spinoza; y ese dar cuerpo tiene la fuerza de que cuenta con el conocimiento de las formas de la mutua interdependencia de las partes. A partir de aquí la esencia espiritual tiene sustancia real porque ha perdido validez la anterior concepción de una verdad que no era en la sustancia misma - aún cuando sí lo era pero en el elemento inconsciente-.

Cuando la sustancia es puesta en la conciencia como unidad de la realidad y la realización, la conciencia singular es lo real, lo pleno y lo autoconsciente. La reciprocidad de los movimientos del tomar y el dar del individuo actuante y el tomar y el dar de la cultura pasiva es perfectamente transparente porque todo lo que el individuo haga es ley dada por la sustancia. La diferencia entre el artista y la cultura no reside yá en una determinación cualquiera sino que se trata simplemente de las **masas** en las que el todo se estructura, y son masas en el más puro sentido newtoniano: el individuo es tanto lo que reacciona a la cultura como lo que acciona sobre ella, y la cultura exactamente igual. En esta otra ley de gravitación universal lo que está presente en el contenido no es el movimiento puro de la razón sino el movimiento puro del espíritu, puro, sin contenido real alguno; sus masas son espíritus no desdoblados, **figuras celestiales inmaculadas**. A esto llega la disposición ética al atenerse firme e incommoviblemente a los elementos del espíritu absteniéndose de preguntar por su origen, por la necesidad del movimiento y por el resultado.

Aquél formalismo que empieza con Descartes en el cual se sabe yá la compenetración del individuo y la sustancia pero se presenta todavía como producción de la individualidad a través de la negación

de uno de los elementos, es en realidad un pragmatismo; aquella negación es sólo un pretexto para la acción del individuo. Leibniz es el desenmascaramiento de este pragmatismo, el inmediato decir *si*, de la misma manera en que los hombres de Sófocles, dolientes ante el sufrimiento y la muerte, son elevados a la nobleza más alta dando el *si* a la realidad.²⁹

4. EL ESPIRITU. LA COMPENETRACION DE LA INDIVIDUALIDAD Y LO UNIVERSAL EN LA CULTURA

4.1. EL ESPIRITU VERDADERO O LA ETICIDAD. EL PRAGMATISMO Y EL FORMALISMO DE LA DIVINA FAMILIA

En la concepción de Leibniz, que es la verdad simple del espíritu, el espíritu es conciencia y desdobra sus momentos como singular y como sustancia, como individualidad y mundo; ambos se saben en ambos, cada singular expresa la totalidad y la totalidad se expresa en cada obra singular, o más bien, cada singular contiene la totalidad como estado de percepción interno y la totalidad contiene a todos los singulares porque todas las acciones son sustanciales. La diferencia entre el singular y la totalidad es como la diferencia entre las masas de la gravitación universal, sólo estriba en los distintos puntos de vista sobre cuál de las masas acciona y cuál reacciona. Pero no debemos olvidar que el singular de que habla Leibniz no es cualquiera sino la mónada dominante, el singular - sujeto.

En esta acción de masas hay una ley de la individualidad y una ley de la universalidad. La ley de la individualidad, de las mónadas determinantes, es la de elevar la realidad a fin singular, la de la universalidad es hacer descender el fin individual de aquellos a realidad. En la elevación de la realidad a fin los artistas construyen su comunidad en el reino de lo perenne; esta comunidad es el espíritu que es para sí porque se mantiene en el movimiento de las almas singulares; aquél reino es el reflejo de este otro de la realidad; la reflexión la llevan a cabo aquellas individualidades, los cristales de esta transparencia. La realidad de este lado, la realidad de la que los artistas destacan sus aspectos hacia lo perenne es un **pueblo**, y los miembros de la comunidad son también ciudadanos del pueblo, de aquí surgen. La historia arriba, la sociedad abajo, en medio el puente o las individualidades creadoras. Esta es la ley de la individualidad, la ley humana que eleva la realidad a fin. El otro lado es el de la ley de la universalidad, la ley divina de la realidad, que es la ley del sometimiento de las individualidades a esta realidad.

Se da así, también, la elevación del **pueblo** a esta nueva comunidad, la **comunidad del espíritu**, en la que las individualidades tienen la potencia del **Estado**; la oposición a esta potencia es la certeza inmediata de la sustancia. Es decir, si la comunidad que es la verdad perenne de la historia formada por el obrar real consciente de sí de los artistas tiene en este obrar su fuerza, de este otro lado la realidad tiene su fuerza en la sustancia inmediata, en la certeza del consciente colectivo. El consciente colectivo tiene pues su fuerza también en la historia como su sustancia, como el concepto interior, y es también autoconciencia como sociedad.

La realidad de Leibniz no es una realidad cualquiera sino una sociedad en la que los individuos son conscientes de sí como universalidad y donde, además, está también la fuerza de la sustancia como su fundamento interior. Vistas así las cosas, los aspectos de la realidad que los artistas destacan hacia la verdad perenne de la historia están también determinados por la historia y formados en la realidad visible de la sociedad. Aquél papel de los artistas es la **ley humana**, el lado hasta ahora consciente del legislar, el Estado; pero esta realidad de la sociedad es también concepto, si bien todavía no consciente, por ello es la **ley divina de la familia**, lo que la cultura ha creado y está en la sustancia presente. Los filósofos son los artistas que se despegan de esta ley divina de la familia hacia la ley humana del Estado en su acción individual, la cual, sin embargo, no es cualquier acción sino algo ya determinado por el orden de la universalidad natural de la familia que es la **comunidad ética natural**. De tal forma que los artistas están de ambos lados, en la realidad como la sangre de la familia, en la acción individual como el ciudadano que da vida a esa sangre. Así que lo que antes parecía ser una acción arbitraria del individuo aquí se presenta como un comportamiento del miembro de la familia hacia la familia en su conjunto. Es aquí, en la conciencia de la sangre de la familia donde está el principio del orden en la lucha de la individualidad frente a la cultura; es aquí donde captan que esa aparente realidad pasiva a la que se enfrentan fue una vez una realidad activa de su propia sangre, y donde captan lo que a ellos mismos les espera. Por esto ahora sus actos no podrán aparecer con arreglo a algo contingente, como sucedía cuando creían estar prestando una ayuda o un servicio a la realidad pasiva.

En el punto de partida el consanguíneo es objeto y contenido, y con su acción este individuo lo sustrae de la realidad sensible y en esta acción aquél sigue vivo. Así es como se supera aquella lucha del decir **no** que era la fuente del error en la filosofía; antes se decían **no** porque se comparaban en la pura acción, ahora se dirán **si** porque se comparan en la realidad de su muerte en la sustancia: el juzgar al otro como miembro de la familia y no como ciudadano, es decir, dejar el patrimonio recibido oculto como interior, es una acción que afecta no al vivo sino al muerto. El filósofo, el artista, es real y sustancial como ciudadano; en tanto miembro de la familia es solamente la sombra irreal que se borra: en la acción de los que habrán de sucederle encuentra el alivio para su padecer. De forma que la universalidad a la que llega el singular no es la verdad perenne sino la muerte en la realidad. El **deber** del miembro de la familia es el de reconocer al antecesor en la realidad alcanzada con su muerte para que también él mismo no muera, no pase a formar parte de la naturaleza como algo no racional; sólo así se afirma el **derecho** a ser y ser reconocido, el derecho al **ser honrado**.

La historia de la filosofía había sido hasta aquí tan irracional como aquellas construcciones de la razón observadora de la naturaleza en las que simplemente unas morían para dar paso a otras. La verdad perenne puede consistir sólo en superar aquella muerte a través del concepto del devenir, del derecho a ser reconocido por haber cumplido con el deber de reconocer; de esta forma esa verdad perenne no será el contingente filosofar inmediato, se reconocerá la sustancia, aún cuando sólo sea por el egoísmo de sobrevivir, en el que se cumple con el deber sólo para tener el derecho de exigir lo mismo: esto es la **justicia**. La **consanguineidad** es la forma de añadir al movimiento natural el movimiento de la conciencia, es la forma de establecer la armonía, de interrumpir la obra de la naturaleza y arrancar de la destrucción a los consanguíneos; sólo así el ser muerto puede retomar a sí mismo; sólo así la singularidad singular es elevada a individualidad universal. La familia debe apartar del muerto la acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo **deshonran**; poniendo el miembro de la familia su acción en lugar de aquella apetencia y aquellas esencias, desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental:

he aquí la filosofía perenne. Hacer al pariente miembro de la comunidad, concebida ésta como la que domina y mantiene sujetas las materias singulares y las **bajas vitalidades**; ese es el deber.

Lo que la cultura alcanza con Leibniz son las leyes de la relación entre la individualidad y la universalidad, entre el individuo creador y la cultura; las **leyes** no el **concepto**, es decir, el movimiento de lo contrapuesto sin el contenido de su necesidad. Es ley de la individualidad que la realidad sea como ella la concibe, es ley de la universalidad que el individuo se someta a ella. El término medio es la realidad como origen y destino de la individualidad, el **pueblo** que se transforma en **comunidad del espíritu**. En esta comunidad del espíritu, la individualidad creadora ha captado ya en su pensamiento la ley de la interpenetración de individualidad y cultura, pero para ella la realidad es esa verdad perenne de su propio pueblo, con lo que la realidad es ya la sustancia que somete al individuo, pero esa sustancia es para él en el puro reino del saber, la obra de los suyos, es decir, la realidad reducida a la obra del saber, la historia de la filosofía. Por tanto, aquella comunidad del espíritu es aquí la **comunidad ética natural**, la realidad como pre-cepto, el sometimiento es con la ley divina de la familia que está en la sustancia de la cultura

Spinoza hablaba del descenso del individuo a la sustancia en su obra como un acto de amor o de egoísmo según si se veía como un descenso a un **estado de vitalidad** mas bajo o como un ascenso a un estado de vitalidad superior; la verdad perenne de Leibniz y el deber del miembro de la familia, el decir **sí**, acaban con este egoísmo entre egoístas. Como acto de egoísmo, el individuo desconoce el patrimonio recibido y su ingreso a la sustancia, al Estado, al consciente colectivo, trae consigo la amenaza de su propio desafuero, la muerte, al descenso a un estado de vitalidad mas bajo. Como un acto de amor, el individuo reconoce el patrimonio rescatando de la muerte al autor del mismo, integrándolo, con ello, a un estado de vitalidad superior. Estamos todavía dentro de una concepción orgánica en la que la esencia del Estado es esta familia específica, de donde el amor es todavía cuestión de familia y es, respecto de la sustancia toda, un acto de la ley humana. Por ello dice Hegel que todo comportamiento que no se mantenga en el amor pertenece a la ley humana y tiene la significación negativa de elevar al singular por sobre su inclusión en la comunidad a la que como real pertenece. El reconocimiento del patrimonio recibido, como herencia de la familia, es un acto de amor respecto de la familia misma pero un acto de egoísmo respecto de la sustancia toda.

Así, el Estado es la sustancia en la que la familia adquiere su vitalidad, y en este papel de vitalidad el Estado es **Gobierno**. Esta fuerza del Gobierno permite a la familia, su elemento, moverse y estructurarse dentro del Estado de acuerdo con aquellas ideas de la independencia, de la propiedad, del derecho personal y del derecho real; la sustancia acoge a la familia y le permite actuar conforme a sus intereses y a sus peculiares concepciones del deber y el derecho entre sus miembros.

Por lo pronto, sin embargo, la sustancia no sólo garantiza la supervivencia de la familia como tal sino que, a su vez, debe servir para que **esta** familia siga siendo el Gobierno, porque a ella y sólo a ella se debe el espíritu. La filosofía se ve a cada vez desgajada por el desmembramiento; de hecho, el único contenido que le queda es la sustancia y su devenir, **la cultura**, el contenido más general por menos definido. Este es otro sentido en el que la familia tiene que cuidarse; debe cuidarse no sólo del egoísmo de sus miembros sino también de sus intentos de independencia, es decir, de especificidad.

Así que el Gobierno de la sustancia y el sometimiento de los filósofos a él tiene sus grados y diferencias. De un lado, el reconocimiento del Gobierno de la sustancia, impide la lucha a muerte

entre los miembros de la familia, y, de otro lado, garantiza la conservación del modo de subsistir. Aquél objetivo se logra mediante el pacto entre los consanguíneos de no destruirse entre sí; el segundo objetivo se logra mediante otro pacto que significa no revelar el saber sustancial, no elevarlo a la especificidad, a la verdadera ciencia. Aquí la amenaza de la disolución del modo de subsistir les impulsa a evitar el hundimiento del ser allí ético en el ser natural y los conserva y eleva a ellos mismos a la libertad y a su fuerza. Así que bajo aquella adhesión al Estado, a la luz del día, hay también en esto un reino subterráneo.

Hobbes decía que el estado de guerra es un estado natural atendiendo a la naturaleza individual de la búsqueda por el poder. De aquí que el Estado deba sujetar a los individuos a un poder común, y este poder es la ley natural, la cual prohíbe a los individuos hacer lo que los destruye y omitir lo que les es propio. Aquí la acción individual se da tanto en el acto como en la omisión. El *Leviatán* es el pacto mediante el cual los singulares renuncian a gobernarse a sí mismos, y este Gobierno es la sustancialización en la obra de aquello que cada uno debe hacer, pero llevado a cabo de tal forma que ni se destruyan entre sí ni se desprendan de lo que es de su propiedad exclusiva. Por ello dice Hobbes que el convenio del *Leviatán* se hace o por institución o por adquisición. Es por institución cuando deriva del miedo que se tienen entre sí los firmantes; es por adquisición cuando deriva del miedo al soberano elegido, es decir, del miedo a la realidad. Pero también la adhesión a la familia tiene sus grados y sus diferencias.

Hay dos potencias en este relacionarse de la familia con la realidad, como acabamos de ver. Una es la **potencia masculina**, la potencia original de hacerse cosa en la sustancia; la otra es la **potencia femenina** de conservar los derechos de la familia. De acuerdo con estas potencias la conveniencia de que la familia se asocie con el Estado puede concebirse de modos distintos. Primero tenemos la relación marido – esposa, que es la relación entre el ser para sí y el ser en sí. Esta es una asociación en el presente como aquella de Spinoza: someterse a la naturaleza para poder conquistarla. Es el filosofar inmediato que ya veíamos, en el que el hombre, el filósofo actuante, se apiada de la realidad presente y la convalida y ésta se apiada de aquél y lo reconoce. Este tipo de asociación tiene, sin embargo, su fuerza, en la capacidad para reconocer la sustancia como patrimonio y legado; es decir, tiene su fuerza en la relación entre padres e hijos.

La asociación bajo la relación de padre a hijo se haya afectada por el hecho de ver el propio ser devenir en otro y no poder recobrarlo; se haya afectada por una realidad todavía extraña, el devenir, el cual es desconocido en la misma medida en que se desconoce el presente. En la relación de hijo a padre sucede algo parecido; la acción del filósofo, su sujeción al *Leviatán*, se halla también afectada por el sentimiento de tener el devenir de sí mismo en un otro llamado a desaparecer y de alcanzar el propio ser sólo a través de la separación del origen. De manera que aquella relación de marido - esposa propuesta por Spinoza no garantiza el final de la lucha ni la conservación de lo propio porque tiene su verdad en la relación entre padres e hijos; porque es un **no dicho** al pasado y al futuro. La relación sin mezcla es la que se da entre hermano y hermana; la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado su quietud y su equilibrio.

De manera que, el hombre, el individuo actuante, es destacado a la comunidad por el espíritu familiar; en la comunidad, en la sustancia, el hombre encuentra su esencia, y en este movimiento la familia encuentra su subsistencia. Y, a la inversa, la comunidad encuentra en la familia el elemento formal de su realidad, la convalidación de su seguridad convertida en saber. Así, la ley humana de la acción individual parte en su movimiento vivo de la ley divina de la sustancia; la ley vigente

sobre la tierra, el consciente colectivo, parte de la ley subterránea del egoísmo; lo consciente parte de lo inconsciente y la mediación parte de la inmediatez, y todos retornan al lugar de donde partieron. Por contra, la potencia subterránea tiene su realidad sobre la tierra, deviene ser allí por medio de la conciencia, y en esto está la semilla de la destrucción de esta familia.

Así, la sustancia se divide como conciencia singular y consciente colectivo; esta sustancia tiene como realidad al pueblo y a la familia, a la sociedad y su gobierno subterráneo, y las potencias de ese Estado a través de su Gobierno son la potencia femenina de la autopreservación y la potencia masculina de la transformación.

Es decir, la pertenencia del individuo a lo universal se da en tres niveles. El de la conciencia singular que al mismo tiempo forma parte del consciente colectivo, y que en este segundo nivel no pierde su individualidad porque forma parte del estrato activo de la sociedad, y en este nivel de la actividad es, a su vez, un individuo actuante a pesar de sus determinaciones.

Berkeley decía que las leyes de la naturaleza son sólo hechos y no algo necesario, son conexiones hechas por la mente con base a una regularidad no necesaria. Nosotros sabemos desde hace tiempo que la naturaleza no tiene historia. En las concepciones voluntaristas de la historia se sabe ya que la realidad de que se parte no es una realidad carente de derecho; ni el individuo es tampoco un sujeto fuera del derecho. Pero estas concepciones presentan la realidad como su puro presente, el principio y el fin de la acción como su decisión inmediata aún cuando saben que no es una decisión contingente. Se trata de una decisión natural, como aquella de la razón observadora, pero ahora el objeto no es la naturaleza sino la cultura. En esta decisión está implícita la ley a la que se adscribe el individuo, el carácter, y esto es, de hecho, negarle derecho a la realidad, de manera que en su decisión de no aceptar la muerte conciben el deber y el derecho, pero en su inmediata decisión para actuar pronuncian el desafuero de la sustancia. Aquí aquella diferencia entre lo sabido y lo no sabido se muestra como lo que es, la diferencia entre lo que se quiere saber y lo que no se quiere saber. Este es el **derecho absoluto** de la autoconciencia que entra en conflicto con el **derecho divino** de la esencia; el derecho de la ley humana a desentrañar los misterios del espíritu, enfrentado al derecho divino de la sustancia de recoger para todos este saber; éste es en este momento el conflicto del filósofo.

Hume atribuye el carácter contingente de la realidad a la impotencia de la razón para justificar nuestra creencia en la regularidad. La creencia en la regularidad, dice Hume, vale para la naturaleza pero no para la naturaleza humana. Esto es el inicio de la rebelión. Para Hume la *virtud* y el *vicio* de las obras - aquellas potencias que para Spinoza dependían del amor o el odio con el que el individuo veía su descenso a la sustancia - son cuestión del sentimiento de aprobación o desaprobación que despierten en el espectador: la rebelión se ha consumado y es resultado de la defección. La cultura es, así, cuestión de estética, la justicia es una cuestión de utilidad pública y no inherente a la acción en sí. Así, no es la decisión de las individualidades lo que determina el reconocimiento de la deuda y la supervivencia en el legado; la justicia la establece la sustancia, la cultura a la que se entrega la obra; esta utilidad pública de la acción individual depende de que revele o no el carácter del espectador, tal como sucedió con la épica griega cuyo derrumbe se da junto con el de la nobleza, pasando a ser la estimación social y la posesión exterior los fundamentos de la *areté*. El filósofo, en su afán de conservar su derecho divino pasa a ser esclavo del espectador, a quien representa. La única fuerza que la filosofía podía encontrar para enfrentar esta rebelión está en las sombras, en el lenguaje oculto de su derecho divino, en el poder que vale debajo y no sobre la

tierra. Esta fuerza es un juramento que vincula a la familia en la sustancia carente de conciencia y muda de todos ellos, en el inconsciente, en las aguas del olvido. El muerto cuyo derecho ha sido atropellado clama venganza, y ésta vendrá.

Aparece así, con Hume, el elemento que se ocultaba en la historia de la filosofía, el reconocimiento, la elegía, como destino de la obra. Aparece la necesidad de la aprobación por el espectador. Estas individualidades no sólo hablan entre sí como creadores, hablan también a la muchedumbre; y ahora, como en tiempos de Eurípides, el parentesco de sangre es más débil que la pertenencia al partido: ya no se trata de la tragedia, de apegarse a algún derecho, sino de aumentar el poder y la riqueza personal.¹⁰⁰

Para Berkeley las teorías científicas son hipótesis en el sentido de que las leyes de la naturaleza son hechos de los cuales la explicación científica que se puede dar es deducirlos de una hipótesis más elevada. Esta hipótesis que se eleva por encima de los hechos es el grado de conciencia del singular, el cual al explicar aquellos hechos sólo está desglosando su propia conciencia; éste es también el conocimiento demostrativo de Locke el cual consistía en *desglosar* el movimiento de la intuición. Sigue diciendo Berkeley que el movimiento del conocimiento es el *movimiento interiorizador de la sensación y el movimiento exteriorizador del pensamiento*; existir es ser percibido en este acto del percibir; sólo existen propiamente personas, cosas conscientes. Es decir, la *persona* es el individuo concebido como lo pensado por otros y el movimiento propio del desglose, del repensarse a sí mismo en la realidad. Todos tenemos en nosotros ese estado latente de ser lo pensado por otros y todos valemos como repensadores de esa realidad inminente.

El mundo ético se ha hundido en el destino vacío, la realidad sustancial se acepta sin más, el destino está hecho. La realidad es el yo de esta autoconciencia, el puro movimiento demostrativo de lo que está dentro. El yo vale a partir de aquí como la sustancia. Mientras las individualidades se destrozan entre su derecho humano y su derecho divino, del otro lado priva ya el **derecho de la persona**; acá la persona misma es el estado de derecho.

Este estado de derecho no se vincula ya ni a la familia ni a la sociedad, a un ser allí más rico o más poderoso del individuo, ni se vincula a un espíritu vivo universal. Así como al estoicismo sucedía el escepticismo, aquí se genera la confusión universal y la mutua disolución de la sustancia. No se halla presente el espíritu que sojuzgaba a ambos lados y los mantenía coherentes en su unidad. La cultura no es ya el contenido propio de unos individuos, las múltiples formas de subsistir no son propiedad de unos cuantos sino posesión, sin más, de todos.

4.2 EL ESPIRITU EXTRAÑADO DE SI MISMO.

ROUSSEAU. EL DESPRECIO POR LA FAMILIA Y POR EL ESTADO. LA AFIRMACION NEGATIVA DEL ESPIRITU EN EL SINGULAR

En la obra de Rousseau están presentes las tres masas espirituales a que hemos llegado, los tres tejidos que forman el espíritu. La primera masa es la cultura, el entrelazamiento de los individuos en una concepción de su mundo. La segunda masa es el fundamento inconsciente de la cultura, el entrelazado del devenir. La tercera masa es la individualidad, en la que se entrelazan las dos primeras. Rousseau se escinde a sí mismo de acuerdo con aquellas masas.

En un nivel de su discurso, el consciente colectivo es para Rousseau el bien, el mal es ese mismo consciente que se abandona y permite que los individuos tomen de él la conciencia de su singularidad, el abandono del poder del Estado a la familia. En este nivel del discurso la primera posición es la de la cultura como lo bueno y la acción individual como lo malo: "Las ciencias y las artes deben su nacimiento a nuestros vicios, entre ellos el orgullo, las ciencias y las artes nacen del mal". Pero este es un discurso que, como tal es doble, porque Rousseau sabe que la acción individual nace y tiene su sustancia en la cultura, de donde podemos leer entonces que el mal es nuestro orgullo que nos impulsa a actuar y seguir alimentando a la cultura; entonces ésta resultaría ser el mal. "El hombre es naturalmente bueno, no hay pecado original en la naturaleza humana, el primer hombre que dijo *esto es mío* y encontró hombres lo suficientemente inocentes para creerlo, introdujo la propiedad y con ello la desigualdad, la distinción moral entre justicia e injusticia"; es decir, el juego del engaño en la lucha de las individualidades. Aquí el Estado es lo malo porque se funda en el derecho de propiedad, el singular es lo bueno; aquí está en forma expresa lo que en la cita anterior es subterráneo. "El origen del mal son los autores de libros de texto que abrieron las puertas del santuario al populacho". Aquí el mal no es ni la acción individual ni la cultura, el mal es haber roto las reglas de la familia: se puede obrar, pero no revelar la verdad a todos; de aquí la siguiente afirmación: "Egipto es la madre de la filosofía, madre mil veces conquistada". Egipto es la esfinge, el enigma objetivo en el que lo absoluto se sugiere de forma misteriosa y simbólica.

Egipto, la esfinge, es el lenguaje simbólico de los filósofos que hablan al pueblo en símbolos, la primera regla de la familia después mil veces violada. "Las necesidades del cuerpo son la base de la sociedad, las necesidades de la mente sólo su ornamento". Detrás de la obra creadora de la cultura hay sólo impulsos, afán de reconocimiento, las ciencias y las artes son sólo la máscara. La sociedad es el bien en el sentido del bienestar colectivo. Para Rousseau la cultura, esa meta de los autores de libros de texto, es también su punto de partida y su alimento; es resultado del obrar universal, y Rousseau como conciencia es también ese mismo resultado. Pero el consciente colectivo como destino es el lugar en el que muere el individuo creador; en aquél sentido es lo bueno para Rousseau, en este otro sentido es lo malo. Ese es el poder del Estado. Todos actúan para todos, y así, de ese poder del Estado el individuo actuante obtiene tanto su riqueza como su ser para otro. La acción individual es posible sólo mediante la suposición de que se obra de modo egoísta, pero el resultado de esta acción es que cada uno da a gozar a los demás el producto de su trabajo; en su obra el individuo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él. Estos extremos son los que Rousseau pretende escindir. El que las artes y las ciencias nacen del egoísmo tiene su contraparte en que con este egoísmo se funda la cultura. Al individuo que pretende actuar pero a su vez revelar los secretos de la familia es a quien Rousseau llama egoísta, porque se trata de

actuar pero trabajando para unos cuantos. La cultura es el bien mientras estos pocos mantengan el poder. Aquí cabe recordar a la cumbre de aquel pensamiento enigmático, Tomás de Aquino, quien afirmaba que, por naturaleza, el hombre es un ser social, un ser político; Rousseau dice que el hombre es naturalmente bueno. Tomás decía que la división del trabajo es la base de la sociedad pero el signo más evidente de la naturaleza del hombre es el lenguaje; la cohesión de la sociedad es el bienestar común. Rousseau no pretende destruir la sociedad porque es la base del bienestar del filósofo, no pretende acabar con la cultura. Lo que pretende es restablecer la división del trabajo, acabar con aquella persona del filosofar inmediato de Berkeley y con aquél pueblo enjuiciador de los vicios y virtudes de la obra del filósofo, propuesto por Hume. Y la base para mantener aquella división y la cohesión en la división es el lenguaje, el enigma. Hay en la filosofía occidental un lenguaje esotérico claro para los iniciados, para la propia sangre, pero que termina echando raíz en el pueblo. Escuchemos a Píndaro citado por Jaeger:

"Traigo bajo mis brazos las más veloces flechas, en su carcaj. Hablan sólo a los que entienden y necesitan siempre de intérprete. Sabio es aquél que sabe mucho en virtud de su propia sangre. Y ya pueden los doctos agitar desvergonzadamente, en coro, sus lenguas, para graznar en balde, como cuervos, al ave divina de Zeus."¹⁰¹

"Pero el águila es pronta entre todas las aves. Aprehende de pronto a lo lejos y agarra la presa ensangrentada. Los cuervos graznan y se alimentan en lo bajo."¹⁰²

Dice Jaeger: en la época de Eurípides, al igual que en la filosofía moderna, es posible distinguir entre una cultura propia del pueblo y la de una elite espiritual y separar, lo mismo en la tragedia que en la comedia, las invenciones del poeta que se dirigen a la selección espiritual, de las que se orientan hacia la masa del pueblo.¹⁰³

El filósofo es por esencia el individuo que sabe en la cultura su subsistencia y que a pesar de ello tiene que desprenderse de esa seguridad y ser, en el presente de su acción, la desigualdad, para finalmente alcanzar como meta la igualdad original; ésta es la tragedia de estos individuos que tienen que construir ellos mismos lo que ya son en sí. Por ello para Rousseau el primer hombre que dijo "esto es mío" desconociendo el poder de la sustancia, sentó las bases de la desigualdad y la injusticia. Este "mío" es el **sí mismo**, la construcción del propio ser. Sigue diciendo Rousseau: "Todos corrieron hacia las cadenas buscando asegurar su libertad". Con esta apropiación de la sustancia las individualidades se ataron a ella; corrieron hacia las cadenas y comprendieron la necesidad del lenguaje enigmático para asegurar su libertad; parafraseando a Kant, fueron fenoméricamente determinados pero nouméricamente libres, "tuvieron la chispa suficiente para percibir las ventajas de las instituciones políticas, sin la suficiente experiencia que les permitiera prever los riesgos". ¿Cuáles son esos riesgos? El resultado de quienes defeccionaron, de quienes violaron las reglas de la familia, los autores de libros de texto, fue que mientras el filósofo llegó a quedar totalmente encadenado como lo demuestra la noción de *vicio* o *virtud* de Hume, el hombre "común" se volvió filósofo inmediato, como lo demuestran Berkeley y el propio Hume. Afirma Rousseau:

"Cuando llegamos al despotismo se cierra el círculo completo; los súbditos siendo reducidos a esclavos regresan a su primera igualdad. Todas las distinciones morales y principios de equidad desaparecen, los hombres retornan al estado de naturaleza, a su

primera igualdad; sin embargo esta igualdad difiere de la anterior en que aquella era un estado de inocencia y simplicidad y ésta es resultado de la corrupción".¹⁰⁴

En el fondo, lo bueno está ahí donde Rousseau encuentra su igualdad, en el poder del Estado que es al mismo tiempo riqueza, es decir, en la cultura en lo que tiene de obrado por hombres como Rousseau, en la propia acción en la que a pesar de desprenderse de la seguridad del consciente colectivo no hay desigualdad porque el populacho es lo desigual de él. Su desigualdad es con la cultura en tanto populacho, es con los miembros de la familia que la traicionaron. Se ve que el lenguaje explícito de la sociedad como el bien y la individualidad como el mal tiene otros juicios en el fondo.

Otro hermano, Agustín, decía que el Estado tiene su origen en la fuerza y este origen es el pecado original. Este principio no tiene nada que ver con la justicia, la cual está del lado de la Iglesia. Decía que la sociedad civil es buena en tanto esté vigilada por la hermandad, el Estado resulta de las *razones seminales* puestas por Dios en la tierra y de la acción de la Iglesia como la levadura. Es decir, la sociedad civil es buena en tanto esté vigilada por la hermandad, el Estado es malo en sí porque resulta del egoísmo y de la fuerza. También Rousseau sostiene que en su estado natural el hombre es bueno, sin pecado original. También él afirma que la injusticia aflora cuando se funda el Estado. Debe ser claro entonces que Rousseau lleva a cabo dos juicios respecto del consciente colectivo y de la individualidad, uno para él y su familia, otro para el populacho.

Hasta aquí hemos analizado sentencias y propósitos de los dos primeros discursos de Rousseau, los relativos a las ciencias y las artes y al origen de la desigualdad. Hasta aquí el doble Rousseau se puede sintetizar como sigue.

Tiene una conciencia **noble** de dos lados porque actúa para restaurar la igualdad entre los suyos y para reafirmar en el populacho su naciente confianza en sí mismo. Pero esta nobleza es de la índole de aquella aristocracia con la que el Príncipe de Maquiavelo debía acabar para dar paso a la República, la aristocracia que Rousseau pretende restaurar, ésta es su **conciencia vil**, su desigualdad. Aquella nobleza tiene en efecto la virtud de negarse a la filosofía del reconocimiento inmediato pero tiene en ella misma los propósitos de Spinoza: someterse a la naturaleza para conquistarla.

De manera que el sacrificio de Rousseau no se encuentra donde él cree. El verdadero sacrificio del individuo actuante es sólo aquél en el que se entrega de un modo tan total como en la muerte pero manteniéndose igual en esta enajenación. Esto sólo es posible manteniendo la voluntad del obrar real a pesar de saber en ello la entrega de la individualidad, y aceptando que ésta no es ninguna voluntad particular sino el gobierno mismo de la sustancia, con lo cual el individuo conserva las posibilidades de todos.

Para Spinoza la fórmula para conquistar la naturaleza a pesar de haberse sometido a ella es "conservar lo propio". Lo propio que en verdad hay que conservar en la enajenación es la conciencia de esta enajenación como tal; tanto la enajenación de otros o el patrimonio, como la propia enajenación o el legado. Sólo así el ser para sí, **mi** obra, deviene real como lo que es en sí, la unidad idéntica del obrar de todos.

La **conciencia noble** de Rousseau tiene su lenguaje aparentemente no doble en su discurso sobre la economía política y en el contrato social. Este lenguaje es el heroísmo del halago: "La voluntad general es siempre la más justa, la voz del pueblo es la voz de Dios". Aquí parece que se acepta lo que antes se atacaba, es el mismo discurso de Hume en el que se eleva a la autoconciencia el poder del singular: "existir es sentir", "la virtud no es otra cosa que la conformidad con la voluntad general". Es como en las alabanzas de la tragedia griega, las cuales por dedicarse a personas reales que viven en la actualidad hacen que la poesía se convierta cada vez más en la expresión de la vida espiritual presente, produciendo, a diferencia de la epopeya, un efecto instantáneo en el espectador.¹⁰⁵ Analicemos esta aparente contradicción de Rousseau.

Rousseau es, de un lado, pura intelección porque ante un momento determinado como es el sentirse el singular uno con la cultura, el captar ese sentir como pensamiento que es de una realidad externa, o el reproducir lo interno en lo externo como si fuera producción propia, ve el todo y aporta lo contrapuesto. Así, frente al "existir es sentir" está la sustancia como obra de un sacerdocio engañoso; ante la voluntad general como la verdad de la cultura, ante la voz del pueblo como la voz de Dios, establece que para que la voluntad general sea posible "cada ciudadano debe pensar sus propios pensamientos"; ante la cultura como obra de individuos egoístas pone a esa misma cultura como la fuente de la que emana toda obra. En esta permanente inversión se produce la esencia negativa de los pensamientos contrapuestos, y esto es **el concepto**. Este es el comportamiento de Rousseau frente a todo momento que se presenta fuera de él como lo otro; pero ante sí mismo Rousseau es poco ilustrado; excluye de sí su propio contenido - su determinación sustancial como su fundamento - cuando lo que quiere combatir es el contenido; propala la vanidad de la obra individual y con ello excluye de sí su propio resultado, la posibilidad de que su obra adquiera sustancia. No asocia los dos pensamientos, aquél que aporta y aquél en contra del cual lo aporta; no reconoce que lo que condena en la fe de la acción individual y en la cultura es de modo inmediato lo que él hace; no hace brotar la unidad, el concepto, el cual a pesar de que él lo hace, lo hace aparecer como algo dado. Su obra es sólo movimiento y la relación entre los momentos que revela la contradicción entre ellos.

Rousseau ejerce la violencia absoluta contra toda fe conmoviendo cada fundamento de ésta, a pesar de que con ello se condene a sí mismo a la nada, y este es su verdadero sacrificio. Pero por el hecho de que a cada momento aporta el contrapuesto, lo que logra es el permanente aportar a la fe en la cultura, a la fe en la acción individual, a la fe en la obra como recogimiento del pasado o como acción al futuro, el momento que a cada fe le falta y en el cual se reconoce. Por esto lo que logra Rousseau es el reconocimiento de todos y cada uno al revelarles como algo consciente el momento que cada uno guarda como inconsciente, por ello es el automovimiento del pensamiento. Pero este reconocimiento no es a la obra de Rousseau sino al lado que aporta para el reconocimiento de cada uno. Rousseau, como la comedia griega, pone en juego todas las fuerzas contrapuestas: comunidad - individuo, masa - intelecto, libertad - opresión, tradición - ilustración.¹⁰⁶

Cuando Rousseau ataca al sacerdocio engañoso afirma que la esencia es producida por la conciencia, le recuerda a la fe en el mundo que su confianza reside en que en el mundo se encuentra como conciencia personal, afirmando así la fe productiva de la conciencia. Es decir, cuando la fe es creer en una verdad más allá de la conciencia Rousseau le recuerda su facultad productiva, y a cambio, se relega para sí el papel de conciencia representativa. Y cuando para la fe el fundamento del saber no proviene de la sustancia sino que se concibe como productora del mundo, Rousseau le recuerda que existir es sentir pero para él ésta es sólo una verdad contingente. Finalmente, respecto del obrar de la fe, Rousseau encuentra injusto el rechazo al goce y la posesión y muestra cómo es

posible el reconocimiento inmediato. En este mostrar sacrifica su propio impulso natural pero sólo como un símbolo, como la representación de un sacrificio.

De manera que si el comportamiento de Rousseau parece desgarrar la hermosa unidad de la confianza y la certeza inmediata a través de la eterna contradicción de los principios de la fe, a lo que en realidad conduce es a la superación de la escisión carente de concepto que se da en la fe entre la creencia en el mundo y la creencia en el individuo. La **conciencia creyente** emplea dos medidas y dos pesas, tiene dos clases de ojos y de oídos, tiene dos lenguas y dos lenguajes, vive en dos clases de percepciones, una la de la **conciencia durmiente** o aquél estado de percepción interior de que hablaba Leibniz, el inconsciente, la cual vive puramente de pensamientos carentes de concepto; otra, la de la **conciencia despierta**, el consciente que vive en la realidad sensible; en cada una de estas percepciones la conciencia creyente adopta un tenor de vida distinto. Rousseau pone de manifiesto la unidad a la que pertenecen las representaciones de la conciencia y de la autoconciencia. Con esto la fe pierde el contenido y cae en el sordo tejer del espíritu en él mismo, precisamente en aquél automovimiento del pensamiento que antes era patrimonio sólo del formalismo; la fe es expulsada de su reino y pasa a la Ilustración. De esta manera Rousseau le hace a la fe lo mismo que el destino le hace a él; la condena al círculo del pensamiento; la única diferencia es que esta otra Ilustración es la Ilustración satisfecha.

Con la obra de Rousseau le sucede el pueblo lo que antes le había sucedido a los filósofos, deviene en el automovimiento del pensamiento: "El individuo debe ser estudiado en la sociedad y la sociedad en el individuo". Ahora, como en tiempos de Eurípides, lo ciudadano equivale a lo culto y educado; los sofistas culminan la obra de la tiranía dando voz al pueblo.¹⁰⁷

A la historia para ser nuestra naturaleza inorgánica consciente le falta la riqueza de la vida desplegada que tiene la sociedad, a la sociedad para ser espíritu le falta la conciencia de la diferencia entre la individualidad y lo universal; a lo "sincrónico" le falta lo "diacrónico" y viceversa.

Es decir, Rousseau propone el encierro del filósofo en el devenir de la cultura y del pueblo en su estructuración presente en la sociedad, cada uno en su círculo. Pero este encierro puede romperse y la escisión terminarse, con sólo que se muestre cómo la historia se hace cosa en la sociedad y cómo ésta adquiere con ello su sentido presente, se hace espíritu. La sustancia es sólo una, la única diferencia es sólo el punto de partida en la consideración del todo que es la cultura, aquella realidad en la que cada momento expresa la totalidad. Cuando Leibniz hablaba de aquel reino de lo perenne formado por los filósofos destacando aspectos de esta realidad, podíamos igual imaginarnos a la verdad perenne como la verdad siempre cambiante de una realidad estática, como sucede con la conciencia de la observación, o podíamos imaginarnos exactamente lo contrario; la única diferencia es el punto de partida. Para la conciencia de la verdad perenne la esencia absoluta es de modo inmediato la negación de la realidad presente, para la conciencia de la realidad la esencia es la negación de todo más allá en este presente. Historia y sociedad escindidas son el tiempo y el espacio absolutos de Newton, conceptos vacíos, realidades simples carentes de predicados; unidas son la categoría absoluta, el juicio absoluto, la cultura absoluta.

Falta llegar en el ámbito de la sustancia cultural al concepto de la metafísica cartesiana de que el ser y el pensamiento son lo mismo, metafísica que es precisamente la que pone Newton en la naturaleza. Falta llegar al pensamiento de que el puro ser es la abstracción y de que el puro pensamiento es, en parte, la inmediata simplicidad del inconsciente, es decir, **ser**, y, en parte, la

entrega del intelecto, es decir, **ser**; falta llegar al concepto de que el pensamiento es coseidad y la coseidad es pensamiento, para terminar de una vez por todas con la falsa oposición entre individualidad y sustancia, oposición que, superada, es **el espíritu**.

Lo común a ambas consideraciones que rechazan el juicio absoluto es la abstracción del puro temblor en sí mismo. Lo que cada una ha hecho en su ámbito no se ha hecho entre las dos, el automovimiento del pensamiento entre la cultura y su devenir. Rousseau es la conciencia de la unidad del ser y el pensar en la utilidad que encuentra en que el devenir se piense en sí mismo en el filósofo, y la sociedad en la realidad presente, pero no llega a esa unidad. Este mundo de Rousseau se resume no en la vanidad de la cultura sino en la vanidad de Rousseau que tiene todavía como contenido la duplicación, la confusión, y que es todavía el concepto singular. En esos dos mundos se retorna de algún modo a la escisión de conciencia y autoconciencia. Al igual que en la tragedia griega, el heroísmo pertenece ahora a aquellos que regalan la cultura al pueblo, los poetas de las cortes de la tiranía.¹⁰⁸

Rousseau, sin embargo, reconcilia los mundos de la fe y la intelección al poner al singular, al ponerse a sí mismo, como el término medio de los mundos leibnizianos de la verdad perenne y la realidad, al poner al singular como la presencia de ambos mundos en él; con este singular el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha trasplantado a ella.

Descartes, si bien propone que su punto de partida es el barrer con todas las concepciones de su tiempo, es decir con la cultura consciente, parte de una sustancia que sabe como en su interior, de manera que su primera deducción - oculta - es la del yo a partir de la sustancia; el "pienso, luego existo" es la afirmación inmediata de una sustancia que es algo pensado interiormente y un yo que forma parte de ella. De aquí que su primera deducción consciente a partir del yo sea la sustancia; éste es el círculo del pensamiento, no un "círculo vicioso" como algunos creen. En el escepticismo formalista-pragmático, en cambio, no hay una sustancia, no se trata de develar el interior, se trata de partir de "aspectos de la realidad", de hechos claros y visibles, y reproducir, representar en ellos, el movimiento del concepto; lo que resulta es que la realidad que estaba ahí presente y abierta vuelve a este estado pero ahora con la figura de una obra individual, es decir, pura "**metafísica**".

Hume decía que la base de la cultura es la utilidad; es decir, presenta la utilidad como predicado de la cultura, pero en la realidad de su obra, de su pura "metafísica", Hume demuestra que para él la utilidad es el sujeto. El empirismo es la libertad absoluta en la que nada ata a la conciencia con la sustancia, aquel apetito del deseo que para Spinoza era lo opuesto al amor del descenso a la sustancia.

En el discurso sobre la economía política y el contrato social Rousseau afirma: "lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que trata de obtener y triunfa obteniendo; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee." Como ciudadano, el consanguíneo pasa de la libertad absoluta del apetito a la preservación del deber y del derecho reconocido. Por ello dice Rousseau: "Pero más que todo gana la libertad moral, la cual por sí misma lo hace verdaderamente amo de sí mismo. El simple impulso del apetito es esclavitud mientras que la obediencia a una ley que nosotros nos prescribimos es libertad". El diálogo entre las individualidades es perfectamente coherente.

El problema del contrato social de Rousseau es encontrar el tipo de asociación entre los hombres en la cual cada uno siga obedeciéndose a sí mismo y permanezca tan libre como antes. ¿Cuál es la fórmula para esta libertad? "Que no haya sociedad parcial dentro del Estado y que cada ciudadano deba pensar sus propios pensamientos". El anterior contrato social culminó con la esclavitud del actor frente al espectador debido fundamentalmente a la lucha a muerte entre los consanguíneos que en su afán de prepotencia se destruyeron entre sí montando el espectáculo de la búsqueda de la verdad como una guerra de errores; lo que Rousseau propone es lo que ya se explicó antes en este trabajo: cada quien a lo suyo sin resquebrajar la supuesta unidad del mundo propio del filósofo, unidad que es el espíritu total abstracto: ¡Zapatero a tus zapatos!

La voluntad para Kant es la necesidad de la autoconciencia de adecuarse a la realidad del mundo producido por la conciencia; para Rousseau "la voluntad de todos toma en cuenta intereses privados y no es sino una suma de voluntades particulares", la lucha de los egoísmos; en cambio, "la voluntad general considera sólo el interés común y es infalible." Dice Rousseau: "Para que el contrato social no sea una fórmula vacía, incluye tácitamente el compromiso, que por sí mismo puede dar fuerza al resto, de que quien quiera que se rehúse a obedecer la voluntad general será obligado a hacerlo por el cuerpo total. Esto significa nada menos que será forzado a ser libre". Aquí Rousseau habla con sus pares. Esta es la paradoja de Rousseau, tan parecida a la de Eurípides, para quien cuando el hombre lleva a lo más alto su aspiración de libertad, se ve obligado a reconocer su falta de libertad.¹⁰⁹

Evidentemente, la *voluntad de todos* no es solo la suma de las voluntades individuales, es suma y resta, de tal forma que si se pretende encontrar un interés particular que sea de todos, el interés general será solo el concepto abstracto de *interés*, de *voluntad*; y esto es exactamente lo mismo que la *voluntad general* o *interés común*, pura abstracción, por ello es infalible. Para Kant, en cambio, la voluntad es el porfiar de la facultad intelectual ante la eternamente cambiante concepción del mundo.

Sin embargo, las dos voluntades de Rousseau tienen significados diferentes según sus propósitos. El concepto *voluntad de todos* es descalificado para intentar revertir la proposición de Hume acerca del espectador como juez; la *voluntad general*, en cambio, al involucrar el concepto de *interés común* requiere legisladores, no jueces. La famosa paradoja de Rousseau no es tal sino la proposición de que sabiendo que en ninguna obra hay principio absoluto ni verdad absoluta, los nuevos filósofos deben establecer el compromiso de reconocer el patrimonio, de reconocer que no se pueden engañar entre ellos, de dejar de destruirse frente al populacho. Es otra vez la libertad absoluta de Hume pero no del lado del espectador sino pretendidamente recuperada por el actor.

Aquí la conciencia no inicia ya su movimiento en el objeto como en algo extraño sino que su objeto es ella misma: "La sociedad debe ser estudiada en el individuo y el individuo en la sociedad." Aquí está ya el espíritu, el hombre como sujeto y objeto, pero está como concepto simple, como proposición reducida a aquél ámbito indefinido del entorno. Por ello la conciencia singular a que se refiere aquí Rousseau es consciente de ser ella misma de forma inmediata conciencia universal, de manera que pasando a la actividad y creando objetividad lleva a cabo sólo acciones de Estado.¹¹⁰ Aquí no queda nada por desarrollar, no queda nada en la figura de un ser libre enfrentado a la conciencia, por ello no puede acceder a ninguna obra positiva. La única obra que de aquí podría resultar sería el desglose de la conciencia en sus poderes: el legislativo (razón legisladora), el

judicial (razón examinadora) y el ejecutivo (razón actuante) como poderes de todos y cada uno; pero Rousseau huye de este desglose: "la soberanía no es divisible en varios poderes".

Podría también considerarse más de cerca el contenido de la sustancia que es el obrar universal, las masas particularizadas del trabajo, es decir, desprender de la sustancia universal los estamentos específicos de la cultura para analizarlos, reestudiarlos, reconstruirlos a partir del saber universal que ya se tiene; pero, nuevamente se propone la abstracción como lo verdadero: "No debe haber sociedad parcial dentro del Estado". Se ha transferido totalmente el poder..... pero no la voluntad: "El sistema de representación es impulsado por los Estados vastos, nos viene del gobierno feudal"; por ello Rousseau dice que prefiere - para los suyos - una pequeña República, un Estado muy pequeño en el que los ciudadanos se reúnan y legislen, por ello la ciudad griega es su modelo. Aquí el poder legislativo no representa al populacho pero los legisladores se entienden entre sí. Rousseau es el *logos* justo de la comedia de Aristófanes, la educación tradicional que ataca la costumbre sofista de permanecer y discutir en el mercado.¹¹¹ En cuanto a la transferencia del poder a las masas del pueblo vale la pena recordar la paradoja inversa de Eurípides citada por Jaeger:

"Este proceso de evolución conduce a la paradoja de que el hombre, en el instante mismo en que lleva a lo más alto su aspiración de libertad, se ve obligado a reconocer su carencia absoluta de libertad. Ningún mortal es libre; o es esclavo del dinero o de su destino, o la masa que gobierna el estado o las limitaciones de la ley, le impiden vivir de acuerdo con su albedrío."¹¹²

Rousseau no deja que la conciencia arribe a la realidad de la estructuración orgánica de su cultura y del otro lado cancela la organización real que hasta ahora se daba entre la filosofía y el consciente colectivo; sólo busca la subsistencia suya y de sus iguales y condena a los demás a la existencia abstracta, es decir, a la muerte. La voluntad universal no es otra cosa que la acción singular abstraída de todo contenido real; no es el gobierno revolucionario, ni la anarquía, ni el punto medio de las facciones, es la voluntad como puro saber y querer, el saber de nada y a pesar de ello quererlo.¹¹³ "Más vale una voluntad de nada que ninguna voluntad", dirá Zaratustra.

Rousseau es para la historia de la filosofía lo que, según Tucídides, fue Eurípides para la tragedia griega, el cambio total del significado de las palabras, la *transmutación de los valores*. La separación de una cultura del pueblo y otra de la élite, pudiendo distinguirse en el trabajo del poeta sus invenciones dirigidas a la selección espiritual de las orientadas a la masa del pueblo. Rousseau y Eurípides, los dos ermitaños creadores de paradojas y magos del lenguaje.

"La versión [de la biblia] del rey Jacobo fue creada por una raza de rompehuesos. Revive los misterios primitivos, revive la violación, el asesinato, el incesto; revive la epilepsia, el sadismo, la megalomanía; revive los demonios, los ángeles, los dragones, los leviatanes; revive la magia, el exorcismo, el contagio, el conjuro; revive el fratricidio, el parricidio, el suicidio, revive el hipnotismo, el anarquismo, el sonambulismo; revive la canción, el baile, la actuación; revive lo mántico, lo tónico, lo arcano, lo misterioso; revive el poder, el mal y la gloria que es Dios. Todo al descubierto y a escala colosal, y con tanta sal y especias que durará hasta la próxima era glacial".

Henry Miller

4.3. LA MORALIDAD. KANT. LA AFIRMACION DEL ESPIRITU SINGULAR EN EL ESPIRITU UNIVERSAL Y DE ESTE EN AQUEL. LA DEFORMACION ABSOLUTA

La *razón práctica* de Kant es nuevamente la lucha del amo y el siervo, la lucha entre la facultad productiva y la facultad intelectual, la lucha entre conciencia racional y autoconciencia racional. Al principio decíamos que también esto es la *razón pura*, pero en aquella segunda razón el objeto aparece ya perfectamente claro: la acción del individuo. Esto es lo que Hegel llama **autoconciencia moral**, la conciencia en Kant de tal conflicto, el conflicto entre la sensibilidad y el entendimiento, es decir, entre *lo propio* y *lo otro*.

En su inmediatez la razón práctica es autoconciencia moral que tiene en sí misma la mediación, el relacionarse con su conciencia. Pero para Kant no se trata de mostrar cómo una conciencia surge de la otra porque lo que quiere mostrar es la absoluta libertad; el surgimiento de la conciencia quedaría de alguna forma descrito si ponemos la razón pura de pie porque ahí está ese proceso, pero de cabeza.

Así, la razón práctica - igual que la otra - parte de un mundo acabado en sí. Por lo tanto, aquí la autoconciencia es el **ser en sí** porque contiene los fundamentos del conocimiento de sí misma, y la conciencia es el **ser para sí** porque contiene los fundamentos del conocimiento de la naturaleza; es decir, tal como en Hegel se dio este proceso pero sin mostrar que la autoconciencia surge después que la conciencia recupera su enajenación en la cosa, sin revelar que sus "incondicionados" son realmente producto de la experiencia. Y cada una de esas conciencias es el **ser en y para sí** de su mundo, una es el ser en y para sí moral, otra es el ser en y para sí natural, las dos unidas, el ser en y para sí racional.

Kant parte de una supuesta independencia e indiferencia de las facultades intelectual y productiva entre sí, por ello Kant y el propio Hegel consideran aquí a la autoconciencia como moral, su deber no está condicionado a la sensibilidad. Otro supuesto fundamental es que lo que vale es el **deber**, que como después se verá, es la actividad exclusiva de la autoconciencia, el convertir las representaciones que la conciencia forma en su relación con el mundo, en las máximas, en los principios del intelecto. En otro plano, el del devenir de la individualidad en el tiempo, se ha usado aquí el mismo término para significar el deber que una nueva concepción tiene con las que le precedieron; en este otro supuesto de que lo que vale es el deber de la autoconciencia va implícita la inesencialidad de la naturaleza, exactamente lo opuesto al deber de la conciencia.

Para Kant las formas de la sensibilidad y las del intelecto permanecen constantes y las cosas con cognoscibles sólo en tanto se sujeten a estas formas. Esta es la *nueva revolución copernicana*, los objetos se conforman a la mente y no al revés, pero debe quedar claro que esto sólo significa que en lo que no se conforman no son de nuestro interés. Es decir, se reconoce que hay aspectos de las cosas que son incognoscibles, ésta es la naturaleza independiente de la cual no tenemos por qué ocuparnos, la otredad; pero al mismo tiempo se le niega toda verdad a esa naturaleza incognoscible y se pone en su lugar otra, la naturaleza que podemos conocer. De donde no sabemos si lo que sucede es que la naturaleza es inexpugnable o nuestra razón es corta; de aquí también que no sea muy difícil hacer *juicios sintéticos a priori* sobre la naturaleza. Debe ser claro que la única

"felicidad" posible se da en el singular que se reconoce en su objeto y es reconocido por él, la cultura.

Estas son las premisas contradictorias de la razón práctica: se presupone la conciencia moral o la razón que contiene en ella los fundamentos del conocimiento de la naturaleza y al mismo tiempo se presupone la libertad de la naturaleza; es decir, la naturaleza no se cuida de darnos la conciencia de la unidad de la realidad natural con la realidad de nuestra razón, y por lo tanto no sabemos si llegamos o no al mejor conocimiento de la naturaleza, no sabemos si llegamos a ser felices - porque para Kant la felicidad es "el estado de un ser racional en el mundo con el cual en la totalidad de su existencia todo vaya de acuerdo con su deseo y su voluntad"-.

La conciencia no puede renunciar a esa dicha, que es su motor, y descartar de su fin absoluto el momento de la adecuación de la naturaleza con ella. El fin de la autoconciencia que se enuncia como puro lleva en sí esta autoconciencia singular en la armonía con la naturaleza, es decir, la intención no es sólo la pureza sino también la conformidad con la naturaleza; esta convicción es un momento absoluto de la moralidad y este momento es el de la conciencia singular que se intuye realizada: el goce está implícito en el concepto de la razón práctica.

Ese goce de la conformidad con la naturaleza lo resumimos en aquella frase, "los objetos se conforman a la mente"; por lo tanto el objetivo no es sólo mostrar de qué manera nuestra razón es incondicionada, sino también el que aquella naturaleza que se proponía como absolutamente libre y aquella razón también absolutamente libre forman una unidad.

La naturaleza está fuera del **sí mismo**, no tiene razón, de manera que en lo que se desarmoniza con la razón no vale; para la razón sólo allí donde ella se manifiesta hay realidad, o, todo lo que está fuera de la experiencia es ideal - éste es el "idealismo trascendental" -. De esta manera es como se muestra lo que la felicidad es, un postulado. Kant llega en la cosmología especulativa a la conclusión de que la naturaleza, el objeto incondicionado, es un postulado, y lo es, pero a la manera de premisa. Por otra parte, Kant dice que, en última instancia, hay una y la misma razón que se distingue sólo en sus aplicaciones; en su aplicación teórica determina el objeto y en su aplicación práctica lo hace real. En efecto, Kant exige que el objeto se conforme a la mente, lo que quiere decir que la armonía está ya como premisa, como algo pensado que no es todavía real pero que debe llegar a serlo. Podemos, pues, decir con Kant, que la razón en su aplicación teórica, es decir en sus premisas, determina esta conformidad, y en su aplicación práctica, es decir en su desarrollo, la hace real.

Así, la proposición de que la razón contiene *a priori* todos los fundamentos del conocimiento y de que esto ha de demostrarse mediante *juicios sintéticos a priori* parece más bien moverse mediante juicios analíticos; parece que no se trata de la pureza sino de demostrar la unidad de la conciencia pura con la conciencia singular, lo cual se logra poniendo primero teóricamente la conformidad del objeto con la mente, **determinando** esta conformidad, y después haciéndola real en el movimiento. Este determinar las premisas y después hacerlas reales no se diferencia mucho de la libertad de Rousseau, y en general, de la eticidad de las individualidades. Aquí unas palabras más sobre la conformidad de mente y naturaleza. Es cierto que el intelecto ha demostrado desde hace mucho que sus leyes explican la naturaleza, pero explicar quiere decir exteriorizar lo que está en el inconsciente de la cultura, por esto es que lo bien explicado se hace universal y en este movimiento el consciente colectivo se transforma y otra concepción empieza a incubarse.

Este primer postulado no es el único sino que se descubre un ciclo entero de postulados. Ya nos dijo Kant que a final de cuentas razón sólo hay una, de tal manera que parece que las estructuras permanentes de la sensibilidad y el intelecto son una y la misma estructura, el postular y el llevar a cabo, el puro querer y el puro saber. Que esas estructuras son una y la misma lo podemos poner como sigue. A la primera suposición de la conciencia respecto de la total independencia del objeto de la certeza sensible corresponde la suposición interior de la total independencia del yo intelectivo, la cual es después la primera suposición consciente de la autoconciencia. Otro ejemplo. A la suposición del entendimiento respecto de la cosa sensible como una contraposición entre una propiedad esencial y una serie de propiedades inesenciales, corresponde la suposición interior de un yo esencial enfrentado a un yo en el mundo contingente, suposición que en la autoconciencia se revela como la contraposición entre señor y siervo. Así, en general, la suposición del yo enfrentado a la otredad es el **puro querer** que tiene su interior relativo en el **puro saber**; aquél es la conciencia, éste la autoconciencia.

Entonces, el puro pensamiento y la sensibilidad son una misma cosa, y este principio es en Kant, pero para él, es decir para su desarrollo, hay una oposición entre la razón y la sensibilidad, y el objetivo es que esta pugna se reduzca y surja como resultado la unidad. Esta unidad sabida y postulada que después se presenta como la unidad lograda de la oposición no creída; esto y sólo esto es la real moralidad de Kant, así como fue el fundamento de la eticidad en la lucha de las individualidades.

Parece entonces, como se veía, que la unidad se logra superando la sensibilidad, pero como ella misma se presenta como un momento de este devenir, como el movimiento en el cual se construye la realidad, lo que se postula no es que el objeto se conforma a la sensibilidad sino que la sensibilidad se conforma a la moralidad; el segundo tema de la razón práctica es el segundo postulado, y es postulado porque no existe, lo que existe es la oposición entre la sensibilidad y el intelecto. Así, en la psicología racional Kant concluye que el alma, el sujeto incondicionado, no existe, es un postulado, es decir, nuevamente presenta como resultado lo que es premisa, a saber, el otro lado de su afirmación inicial de la conformidad de objeto y mente es el de que el objeto que no se conforma con la mente no es; de esta manera no hay problema para que la sensibilidad se conforme con el intelecto. Por lo tanto, sólo el objeto que se conforma con la mente es; si la conformidad se representa como viniendo del objeto tenemos la categoría de *la naturaleza*, pero si se representa como viniendo de la mente tenemos la categoría de *el alma*; adelantamos aquí la consideración de los juicios teleológico y estético. Pero en este segundo postulado no sucede lo que sucedía en el primero, en el cual lo que no se armonizaba podía dejarse fuera, aquí se trata del **sí mismo** actuante, por lo tanto aquí cuando algo en la sensibilidad se desarmoniza, el intelecto se ve obligado a hacer progresos - lo que sucedía con el señor y el siervo -, por ello dice Kant que hay un reino de fines que si lo pensamos en una analogía con la naturaleza vemos que en ésta las leyes son causales en tanto que en aquél son autoimpuestas; es decir, la voluntad es tan idea como lo es la naturaleza; la voluntad sólo sería posible si mis máximas fueran cumplidas universalmente, pero no es así, por ello el desarrollo histórico es un ideal, por ello la condición de posibilidad de la *voluntad* es la idea de la *libertad* la cual me hace parte de un mundo inteligible, por eso el postulado del *alma*, es decir, de la inmortalidad necesaria para asegurar aquél progreso. Dijimos hace mucho que la naturaleza no tiene historia, que la historia es la de nuestra razón objetivada, es decir, ajustada eternamente a nuestra sensibilidad.

El asunto es, entonces, que Kant necesita la *inmortalidad*, y la necesita porque su concepto de la moralidad es el de la armonía con la naturaleza y, como ya se vio, este perfeccionamiento debe remitirse al infinito porque si se alcanza la meta, la conciencia moral quedaría superada, sin objeto. Aquí se vio ya que no se trata de remitirse al infinito sino de pasar a otro objeto, a la naturaleza del hombre, a la cultura. En la armonía con la naturaleza desaparece la moralidad de Kant porque la desarmonía es sólo un presupuesto; la perfección no puede alcanzarse realmente sino que debe pensarse sólo como tarea absoluta, y no sólo pensarla sino llevarla a cabo; ya sea que nos representemos en esta meta a la conciencia como totalmente superada o no, cómo ocurra esto es realmente algo que no puede distinguirse claramente en la oscura lejanía de la infinitud hacia la que hay que desplazar la convicción de la meta, o como decía el propio Kant hablando de Dios, de la cosa trascendental: “Esta cosa trascendental es simplemente el esquema de aquél principio regulativo por el cual la razón extiende tan lejos como puede, la unidad sistemática de toda experiencia”; pero se ve que el salto a lo incondicionado no es un defecto de la razón sino un postulado de la moralidad.

El bien supremo incluye la *virtud* y la *felicidad*. La felicidad, como se dijo, es la armonía con la naturaleza, la virtud es la armonía de voluntad y sentimiento, de intelecto y sensibilidad, de autoconciencia y conciencia. Por lo tanto, la felicidad es la meta de la conciencia y la virtud es la meta de la razón como unidad de conciencia y autoconciencia; esta virtud es la *santidad*, pero parece que la santidad sería el fin de la acción moral, de tal modo que la moralidad acabada no puede encerrar contraposición alguna porque quebrantaría la santidad y haría aparecer el deber absoluto como algo irreal, de aquí la necesidad del infinito avance moral, infinitud de la que yá hablaba Spinoza.

El primer postulado era la armonía de la moralidad y la naturaleza objetiva, el fin último del mundo; el segundo postulado era la armonía de la moralidad y la voluntad sensible, el fin último de la autoconciencia; el primer postulado es la armonía en la forma del **ser en sí**, el segundo es la armonía en la forma del ser para sí, la libertad o alma; pero lo que como término medio une estos dos fines últimos, que son pensados, es el movimiento del actuar real mismo. Ese actuar o término medio es el *juicio*, el que llena el vacío entre ambos mundos, el **ser en y para sí**. Podemos pensar ahora en un tercer postulado que es la unidad de las premisas de la armonía y la desarmonía: la acción, el juicio, postulado en el sentido de otra premisa, Dios o el postulado de los otros dos postulados, la condición incondicionada.

En la razón pura la razón incondicionada tiene que relacionarse con la multiplicidad de la sensibilidad, en la razón práctica con la multiplicidad de comportamientos; de aquí el surgimiento de una multiplicidad de categorías y del imperativo práctico. Pero la multiplicidad de deberes no tiene nada de sagrado, parece contradecir el concepto de la razón incondicionada. De manera que se hace necesario postular otra conciencia que santifique estos deberes, que contenga en ella la unidad de lo universal y lo particular. Esta conciencia distinta de la intelección y la sensibilidad es el *juicio*, la “facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”. Es claro que este postulado es el primero, que hacía posible la armonía del objeto con la mente. Es por esto que en la razón pura el juicio se pone inmediatamente como conciencia, se toma como el fundamento, como lo universal de lo cual es posible deducir la diversidad; aquí está yá no solo el contenido del deber sino su forma, pero también como algo puro. Con estos dos elementos, contenido y forma, Kant hace maravillas, es el señor y dominador del mundo que hace brotar la armonía de la moralidad y la dicha y además santifica los deberes como muchos. Los postulados son en realidad: existe armonía, existe

desarmonía, existe armonía en la desarmonía. El deber determinado, la categoría o el imperativo práctico, no puede ser inmediatamente sagrado, pero en virtud de la acción, que es una acción determinada, ese deber determinado es asimismo necesario, de manera que la necesidad de la conciencia pura cae ahora en la conciencia mediadora, donde se ve que aquella independencia original de intelecto y sensibilidad no es tal.

Pero en la acción real, en la deducción de las categorías y la aplicación de los esquemas o en la deducción del imperativo práctico, Kant se comporta como una perfecta conciencia singular que debe adecuarse a la sensibilidad, por ello lo puro cae fuera de esta conciencia de la acción real, queda en la conciencia del juicio gracias a la cual la acción singular puede seguirse viendo como resultado de la pureza: el juicio es el **sagrado legislador**. Así, la intelección necesita del despliegue de la sensibilidad pero en ninguna de ellas se ve lo puro por ningún lado, lo incondicionado; por lo tanto la conciencia real o la unidad de estas dos potencias es una conciencia moral imperfecta. La intelección necesita la sensibilidad para que en ésta recaiga la multiplicidad; aquella por su necesidad y ésta por su multiplicidad son impuras. Es decir, tanto en el postular como en el llevar a cabo se ve que ambas están afectadas de sensibilidad, de aquí que si se alcanza la dicha esto es tan casual como lo era en el modo anterior de filosofar, en la eticidad. En razón de su falta de dignidad la moralidad no merece la dicha y sólo puede esperarla de la gracia, es decir, del azar. Pero esta conciencia es perfecta en el concepto, en el pensamiento, en la concepción de los momentos y su movimiento, y sin embargo esta perfección es pensada y postulada precisamente como un más allá de la realidad, como algo trascendental.

Kant pone el deber puro, la verdad del concepto, como postulado, como las tres ideas trascendentales: su mundo moral es una representación. Por el otro lado, en la acción, lo pone como algo imperfecto. Y por otro lado, pone la acción inmoral como lo moral porque la acción perfecta es la moralidad acabada. Es claro que, igual que sucede desde Descartes, las premisas o postulados y el resultado son inesenciales, lo único en que se cree es en la acción. La realidad que se logra, lo mismo que la realidad objetiva, valen como lo no esencial. Esta es la libertad del puro pensamiento.

Lo que resulta de todo lo anterior es que la existencia más allá de la experiencia de la conciencia se pone como lo nulo, y esa experiencia se pone como la única realidad, y dentro de aquella nulidad quedan los incondicionados y postulados. Es decir, no hay ninguna diferencia respecto de la cual alcanzar la conformidad; lo que se enuncia como la realidad que se conforma a la mente es sólo aquello que estaba en la mente; por esto los absolutos que están fuera de la mente son sólo postulados sin verdad alguna.

Es cierto que lo que existe fuera de la experiencia no puede ser llamado **real**; el problema con el Kant de las primeras dos críticas no es ese, el problema es la forma de llegar a ello, el problema es que cuando Kant habla de una conformidad entre la mente y el objeto habla del objeto real, el objeto de la experiencia, y cuando habla de una desarmonía habla del objeto existente, el objeto fuera de la experiencia; de tal forma que cuando dice que va a deducir el objeto de la mente hace creer que habla del objeto existente, cuando se trata del objeto real, y cuando dice que va a demostrar que la razón teórica es incapaz de tratar sobre las ideas de la metafísica entonces pone los objetos reales de la experiencia, la naturaleza y el yo, como objetos fuera de la experiencia, una naturaleza racional en sí misma y un yo inmortal.

Resulta claro para el propio Kant que la separación de los momentos, las premisas, la acción y los postulados, es una deformación y sería una hipocresía si se atuviese a ella. Es así como al analizar el juicio Kant abandona los momentos como tales, es la **buena conciencia pura** que abandona premisas y postulados y se sitúa en el punto intermedio que, por serlo, es la no moralidad.

El juicio es la facultad mediadora entre la sensibilidad y la voluntad o libertad. Aquí el puro deber y la naturaleza contrapuesta son superados como momentos, en el juicio es la inmediata esencia la que se realiza, la acción es la figura moral inmediatamente concreta porque el juicio es acción, no hay ya pretextos para la acción. El actuar como realización es la pura forma de la voluntad, es el modo de saber la realidad como producida por la conciencia.

Al ser definido el juicio como la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal se dan, de golpe, los tres elementos del concepto: lo particular, lo universal y el movimiento que los unifica. Aquí Kant renuncia a seguir hablando de la razón y la realidad como contradictorias.

Hay dos clases de juicios, determinantes y reflexivos. Cuando partimos de lo universal el juicio es determinante y cuando partimos de lo particular es reflexivo. Adelantamos que la diferencia es de puntos de vista respecto de la realidad sustancial. Considerando que lo universal está ya en la sustancia y por ello en la conciencia como interior, todos los juicios son determinantes; considerando que esa sustancia es producto particular del devenir de la cultura todos los juicios son reflexivos: en mi acción particular reflejo aquella universalidad, el singular es un cristal que en todos sus actos refleja a través de él su patrimonio sustancial.

Sigue diciendo Kant que todos los juicios de la ciencia natural son reflexivos, es decir, lo particular se subsume en lo universal. Podría pensarse que se trata nuevamente de la proposición de que el objeto - lo particular - se conforma al entendimiento - lo universal -, pero no es así; aquí Kant establece lo contrario, la mente se subsume en el objeto: "Pero que el orden de la naturaleza en sus leyes particulares, en esta cuando menos posible variedad y heterogeneidad que *trasciende nuestro poder de comprensión*, es, sin embargo, *realmente* adaptado a nuestro poder cognoscitivo, es, hasta donde podemos discernir, un hecho contingente". Sigue diciendo: "El *descubrimiento* de este orden [de la naturaleza] es una tarea del entendimiento, una tarea que es realizada con vistas a un *fin* necesario del entendimiento, a saber, la unificación de las leyes de la naturaleza". Se reconoce que la armonía no es la premisa sino el resultado que se busca. Finalmente, lo más importante: "El poder del juicio debe entonces *atribuir* este fin a la naturaleza, porque el entendimiento no puede prescribir ley alguna a la naturaleza en este sentido". Es decir, la naturaleza racional en sí misma es un postulado de la razón y es, por tanto, en el juicio reflexivo de la ciencia, lo universal; y lo particular de que se parte es precisamente nuestra razón. Aquí se reconoce, además, que aquella naturaleza como racional en sí misma es una idea metafísica y el que la razón teórica sea incapaz de captarla quiere decir sólo que no podemos captar lo que no existe.

Por lo tanto, se trata de traducir el contenido singular de la conciencia - que es la sustancia cultural - al elemento objetivo en el que ese contenido es universal y es reconocido. Precisamente el ser reconocido es lo que convierte el acto en realidad, lo interior en exterior. Dice Hegel que esta traducción en el acto es la convicción del **deber** y lo hecho con esta convicción tiene consistencia y sustancia. Otra vez: el singular es resultado del juicio determinante que la historia de la cultura ha llevado a cabo en él, y la concepción del mundo que se construye es la reflexión de aquél juicio.

De aquí los problemas que le surgían a Kant para deducir los objetos de su mente; debe ser claro ya que la deducción de categorías, esquemas y objeto es un juicio reflexivo en el sentido de subsumir la mente en el objeto. La *Crítica del Juicio* no es síntesis de las otras dos, es una rectificación. La conciencia pura se enfrentaba a la otredad que es una variedad de circunstancias, el juicio sabe ya esto. Esa variedad de circunstancias es un océano que se extiende hacia el infinito: hacia atrás en sus condiciones, hacia los lados en su yuxtaposición, y hacia adelante en sus consecuencias; esto es lo que hizo fracasar a la razón pura porque no es posible atender, antes de actuar, a todas esas circunstancias en las que la mente no se conforma con el objeto:

“El enorme y tempestuoso océano no puede ser llamado sublime. La visión de él es terrible, y uno *debe* tener la mente llena de todas clases de ideas si por medio de tal visión *la mente va a ser armonizada* con un sentimiento que es en sí mismo sublime porque [uno] es incitado por la mente *a abandonar el reino de los sentidos* y a ocuparse a sí mismo con ideas que involucran *propósitos superiores*.”¹¹⁴

La conciencia del juicio, es, como le llama Hegel, la **conciencia escrupulosa** porque sabe de esta naturaleza infinita de la otredad y sabe que no conoce el caso en que actúa con arreglo a esta universalidad requerida, como sabe también que es nulo pretextar la concienzuda ponderación de todas estas circunstancias. Pero la ponderación no está del todo ausente, las circunstancias están presentes cada momento, como el momento del juicio determinante del pasado hecho sobre el singular que va a actuar, de ahí que en esta determinación sustancial el saber de este singular es para él suficiente y total: el individuo hace lo que puede según sus circunstancias. Este individuo sabe que tiene que decidir entre los múltiples deberes, por ello decidir es **tomar una determinación**, y aquí la abstracción del deber puro abre paso al yo autoconsciente. Hay que tomar una determinación y el individuo sabe que tiene tal determinación en la certeza inmediata de sí mismo. Así es como los impulsos y las inclinaciones se armonizan con la razón, son reconocidos y de ellos se parte.

Analicemos más a fondo nuestra proposición del juicio reflexivo como reflejo de la determinación sustancial. El juicio reflexivo *se representa* de dos modos: como conformidad de la forma del objeto con la facultad cognoscitiva, en cuyo caso es un juicio estético, *lo bello*, o como conformidad de la forma *con un concepto de la cosa que le precede* y contiene el fundamento de su forma, el juicio teleológico, *lo bueno*. Debemos recordar que el objeto no tiene forma, sólo materia, la forma la aporta el yo; de este modo el juicio estético es aquella presuposición de la armonía, es decir, nuestra certeza inmediata, el sentimiento de nuestra sustancialidad. Este juicio es una tautología, la forma es nuestra facultad cognoscitiva. El que nos representemos el juicio reflexivo como un juicio estético sólo quiere decir que nos representamos nuestra unidad sustancial con la conciencia universal; por ello este juicio es subjetivo, emotivo, se comunica por *sentido común*, se expresa por sentimientos; lo que Hegel llama **verdad sentida**. El juicio teleológico, en cambio, es el fundamento del juicio estético en el conocimiento de la cosa que precede nuestra certeza, en el conocimiento de nuestra certeza como producida por la cultura, y por ello este juicio es objetivo, por ello el juicio estético es *en cierto sentido* un juicio teleológico; por ello el juicio teleológico es la liga entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad, es el juicio que nos permite hablar de una determinación fenoménica y una libertad nouménica.

Entonces, el contenido vale como certeza inmediata y por ello no se trata de pararnos a considerar las circunstancias del caso para poder actuar - lo que después haría Hegel, el concienzudo -, y en

este caso el juicio reflexivo de la ciencia es un juicio estético, el que a final de cuentas no es sino un juicio teleológico formal y subjetivo; pero al mismo tiempo el contenido vale como contenido producido y en este sentido el juicio de la ciencia es teleológico. Este trabalenguas no debe preocuparnos, el juicio es uno solo, la división depende tan solo de la escisión que hagamos del movimiento según sus momentos.

Kant introduce el contenido que toma de su individualidad natural que es el dado en sí mismo, y este contenido, por el **médium universal** en que es, es el deber que ejerce. Pero al mismo tiempo, esta conciencia del juicio es libre en general de todo contenido porque desconoce su determinación, desconoce la sustancia real, se absuelve de todo deber determinado que deba regir como ley porque no hace su propio juicio teleológico: en la fuerza de la certeza de sí mismo tiene la majestad de la absoluta autarquía del atar y desatar: la autodeterminación.

Como se ha visto hasta aquí, ni Kant ni quienes le precedieron renunciaron a la libertad de suponer que partían de aspectos de esta realidad determinada, a su arbitrio, aspectos reales pero sin ley conocida en la decisión más allá de los impulsos e inclinaciones. El filosofar ha sido el poner como subsistencia la diferencia con lo anterior, alguna diferencia, y a partir de ahí llevar a cabo la acción así determinada. Todo el mundo ha sido libre de la determinabilidad del obrar. Se toma una determinación y se entrega ya formada con la acción de la conciencia, sólo para que esa realidad vuelva a ser deformada por el que sigue. Los que siguen no pueden saber si mi acción es buena o mala, o mejor dicho, tienen que tomarla como mala porque también ellos son libres de la determinabilidad. Además, con la obra consumada el hecho deja de tener el **sí mismo** que era lo que valía, la acción formativa, y por ello deja de ser lo único que es espíritu. Aquí lo que entra en la existencia sólo es esencialidad por el hecho de que en este movimiento el espíritu deviene consciente de sí como individualidad que se expresa a sí misma.

Esta marcha de la historia del saber que parte de Descartes y que consiste en dar forma a aspectos de la realidad presente no transforma nada, sólo realiza a la individualidad. No vale el punto de partida, no vale lo formado con el movimiento, no vale el resultado, lo que vale no es el **en sí** sino sólo el **sí mismo** que en su acción se sabe como tal, o como antes decíamos, el concepto del filósofo como el hombre condenado a dudar de lo que sabe para afirmarse como superación de la duda. El elemento de lo subsistente es la autoconciencia, no entra **para ellos** en lo subsistente el efecto de la acción; mientras tanto los demás construyen y reconstruyen su realidad a partir de las intuiciones de aquellos.

Kant ve la historia de la filosofía de este modo y según Hegel, se aterroriza. Lo bello es este aspecto formado de la realidad, lo bello se relaciona con la forma; lo sublime, en cambio no se relaciona con la forma, su objeto no tiene limitaciones, la ausencia de límites se representa como totalidad. El placer que proporciona lo bello de cada acción particular es un gozo positivo que consiste en la quieta contemplación; lo sublime causa estupor y terror. Lo sublime es la otredad, la pura materia sin la forma, la pura forma sin la materia, el espacio y el tiempo absolutos de Newton. La historia no concebida y la naturaleza son solo una relación de hechos; la naturaleza, lo sublime mecánico, es el terrible océano de la pura materia; la historia no concebida, lo sublime matemático, este otro océano del devenir en el que la facultad que predomina es el deseo, la pura forma.

Volvemos a encontrarnos con el lenguaje como la existencia del espíritu. El lenguaje es la autoconciencia que es para otros, que es inmediatamente dada como tal y que es universal, es

comunicación consciente, el sí mismo que se objetiva como **yo = yo**. En esta concepción la historia del saber es lenguaje; hay que ser capaz para leer las distintas formaciones individuales y encontrar su contexto; es decir, el lenguaje sólo surge como la mediación entre autoconciencias independientes y reconocidas, o, en palabras de Kant, el juicio estético demanda *a priori* que al ser representado un determinado objeto todos sintamos la peculiar clase de placer que es el fundamento del juicio, y esto se garantiza por la comunicabilidad de las representaciones, lo cual implica la presuposición de similares condiciones subjetivas para el juicio en todos los hombres y garantiza el consenso universal. Un yo = yo bien hecho tiene que ganar consenso.

Lo bello es la acción del singular que parte de su certeza inmediata, lo bueno es el juicio teleológico, la historia del saber de aquel juicio estético como la reflexión del juicio determinante del que proviene. Aquí se supera la diferencia entre la acción singular y la conciencia universal porque aquella se inserta yá en ésta.

El Kant enjuiciador es la **genialidad moral** que sabe la voz interior de su saber inmediato como la voz divina del espíritu, y que sabe que al saber en este saber no menos inmediatamente el ser allí, es la divina fuerza creadora que tiene en su concepto la vitalidad de la historia y la sociedad, de la cultura: "El genio se define como la disposición interna e *innata* a través de la cual la naturaleza dicta sus reglas al arte".¹¹⁵ Es también el **culto divino** en sí mismo pues su actuar es la intuición de esta divinidad. Este solitario culto divino es además el culto de una comunidad y por ello el puro interior saberse y escucharse a sí mismo pasa a momento de la conciencia. Pero Kant no muestra la necesidad de esa comunidad, por ello hay aún una diferencia entre su conciencia abstracta y su autoconciencia; por ello tiene su vida solamente recóndita en Dios. Dios se halla presente de modo inmediato ante su espíritu y su corazón, pero lo patente, su conciencia real y el movimiento mediador de la misma, es para él un otro que aquel interior recóndito, es la inmediatez de la esencia presente, el Dios presente.

En los juicios teleológicos materiales hay dos clases de finalidades, la interna y la externa. En la finalidad externa, la acción presente misma, la realidad, es juzgada en función de un sentido predominante, es decir de un aspecto de esa realidad; en la finalidad interna, Dios, el fundamento de la historia, la realidad, es un todo orgánico en el cual las partes son mutuamente interdependientes y esta interdependencia es el elemento de su necesidad; pero sólo Dios sabe en qué consiste esta interdependencia: he aquí la tarea para Hegel. En la finalidad interna una cosa - un individuo - es causa y efecto de sí misma, todo es recíprocamente fin y medio, nada es vano y casual, nada se adscribe al ciego mecanismo de la naturaleza; pero externamente, se ve por las palabras, seguimos adscritos a él. Sin embargo, en la perfección de la conciencia del juicio Kant sabe que no hay nada más allá del hombre: "Sin el hombre la creación toda sería un simple desierto, vano y sin propósito final".¹¹⁶ Kant sabe la inmediatez de la esencia divina en él.

Aquí Kant se ve empujado a su máximo extremo: o muestra la determinabilidad del hombre y su mundo o se hunde; según Hegel se hunde. Kant nos dice: "la fe es el modo moral de pensar acerca de la razón como creencia en aquello que es inalcanzable para el conocimiento teórico".¹¹⁷ ¿¡Otra vez!? "Es suficiente, respecto de la finalidad interna, que haya objetos explicables o incluso *íntimamente cognoscibles* [que es lo mismo] solamente por medio de las leyes naturales que nosotros no podemos pensar más que tomando la idea del fin como un principio".¹¹⁸ Al igual que a la naturaleza, a la cultura sólo podemos explicarla *postulando* su racionalidad.

Después de hablarnos de la determinabilidad y la interdependencia, después de hablarnos del hombre como lo único real, Kant nos habla del postulado de la explicabilidad de la cultura. Aquí se volatilizan el ser para sí de la autoconciencia, lo que es **en sí** para la conciencia y lo que para la conciencia es **ser**; la cultura es lo que se volatiliza como abstracción. Depurada hasta tal punto la conciencia del juicio es la figura más pobre de la conciencia; se tiene la absoluta certeza pero se disuelve la sustancia, es decir, tenemos frente a nosotros la absoluta no verdad, la conciencia se hunde en la absoluta autoconciencia.

En el discurso de la filosofía se ha creado el mundo y esto lo ha escuchado la conciencia y de este mundo sólo retorna a ella el eco. La esencia captada por Kant no es para él un **en sí**, el **en sí** es sólo él mismo. Falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser, por ello lo que ya puso en el ser allí lo retira. Este individuo vive la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia que debe seguirle a su saber; para conservar la pureza de su corazón rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar a su propia acción; renuncia a darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser - precisamente aquello que él sabe como la realidad -, renuncia a confiarse a la diferencia absoluta: es una **alma bella desventurada**.

La conciencia del juicio es una pugna entre la escrupulosidad de cómo se deben decir estas cosas y la hipocresía del desdecirse. Los dos momentos, el **en sí**, la esencia de la cultura, y el **sí mismo**, lo que al individuo le es posible, valen con desigual valor, porque Kant sabe el **en sí** como lenguaje e interdependencia en los que cada uno hará lo que le sea posible, y por otro lado tiene miedo a su destino; es decir, revierte lo que ya puso en la sustancia, la influencia de la conciencia universal sobre la conciencia singular.

Según Hegel, esta conciencia enjuiciadora es vil como la de Rousseau porque divide la acción, produce y retiene. Rechaza la comunidad de la confesión y la réplica; es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con lo otro. Invierte la escena: otra vez la comedia. La conciencia universal se había confesado con esta conciencia singular y se ve repelida; la conciencia singular le da la espalda rígida del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse al otro, es el enmascaramiento - quizás para salvar las críticas, las otras *críticas* -. Es puesta aquí su más alta rebelión; aquí el espíritu se contempla a sí mismo en el otro como este singular saber y además se contempla de tal modo que la figura en la que se contempla es un pensamiento que se le contrapone, que se niega a mantener comunicación con él. Esta comedia de Kant es la comedia de Aristófanes de la que nos dice Jaeger que en el mismo momento en que por la aparición de un poeta de la más alta genialidad el espíritu tomaba posesión de la comedia, el espíritu es expulsado del Estado.¹¹⁹ Pero la ruptura del corazón duro está en lo formado por él mismo y lo que realmente desaparece, precisamente por obra de Kant, es su propia singularidad, tanto sus intenciones como su negatividad. Las heridas del espíritu, dice Hegel, se borran sin dejar cicatriz.

Así es como el espíritu absoluto entra en el ser allí sólo en la cúspide en que su puro saber de sí mismo es la oposición y el cambio con sí mismo; en ese punto en que la cultura revela su concepto en el singular y éste invierte ese concepto como irreal. Aquella revelación es la pura continuidad del espíritu, esta inversión es la **absoluta discreción**; la continuidad y la discreción son dos lados de lo mismo, la interdependencia y la medida de la posibilidad, pero aquí son todavía momentos distintos. Ambas determinabilidades, la de la historia del saber en Kant y la de Kant en la historia del saber, son los conceptos puros que se saben; por lo tanto, lo que entra en el ser allí es el perfecto interior, el

puro saber que mediante esta oposición es puesto como conciencia pero no es todavía autoconciencia; de esta representación tiene ahora que salir el saber. Por medio de esta doble enajenación el espíritu desdoblado en el ser allí retorna a la unidad del yo real, el universal saberse a sí mismo en el absoluto contrario. Kant mismo, el Kant del juicio, es este yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; es el *si* de la reconciliación, es el Dios que se manifiesta en medio de los dos contrarios, es decir, la nada.

5. LA RELIGION

Hegel define a la **Religión** como:

“... el ser allí mantenido en el pensamiento del mismo modo que algo pensado que ante sí es allí. Una religión se diferencia de otra según la *determinabilidad* de esta figura en la que el espíritu se sabe.”¹²⁰

En el inicio mismo del proceso de formación de la conciencia decíamos que el fundamento del lenguaje es la relación entre el mundo exterior en el que la conciencia está representada, y la certeza interior de la conciencia respecto de lo que ella misma es. Pero la conciencia no sabe ese mundo como su representación. Por otra parte, el **ser allí** es la categoría o unidad del ser y el pensar, es decir, unión de sensibilidad e intelecto, existencia y espiritualidad, pasión y deber, otredad y propiedad: la razón que supera la escisión de conciencia y autoconciencia.

Cuando el hombre es razón se sabe como unidad de sensibilidad e intelecto, y cuando como razón ve ante sí un objeto que es también razón, estamos en la **religión** como la concibe Hegel. El tema de la religión igual que el del arte, es lo **absoluto**; el arte lo expresa y la religión lo piensa de manera figurada, y lo absoluto, como veremos mas adelante, se sabe cuando ambos extremos saben a su objeto como su representación. Por lo pronto, la conciencia no sabe esto - a lo cual llegará en la **Religión Absoluta** -; por ahora, en la religión tenemos lo que podríamos llamar, “razón duplicada”. Hegel habla de un ser allí “mantenido en el pensamiento” y un “ser pensado que es allí”, y como analizamos en el proceso de formación de la autoconciencia, el pensamiento es su escisión en una autoconciencia ligada a la sensibilidad y otra autoconciencia ligada al intelecto. Dice Hegel:

“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 ...”¹²¹

El **espíritu real** es la conciencia colectiva, la cultura presente, los valores y criterios de verdad de la sociedad que se manifiestan en sus instituciones y comportamientos. La religión de esta cultura, es decir el ser que para ella figura lo absoluto, determina la estructuración de sus instituciones y comportamientos, y es esta estructuración la que muestra la verdad de su fe. Por ello, el elemento superior de la religión es el lenguaje, como lenguaje era la relación entre el mundo exterior de la conciencia – producido por ella – y la certeza interior de sí. Aquí, en la religión, el lenguaje es entre la figura en que se intuye la religión – su **fe** - y el espíritu real; lo que llamábamos “razón duplicada”:

“Este elemento superior es el lenguaje, un ser allí que es *inmediatamente* existencia autoconsciente. Como en el lenguaje es la autoconciencia singular, es también un contagio universal.”¹²²

En la **Religión Natural** en la que el hombre busca el ser allí en la coseidad, sea en las fuerzas naturales o en las figuras de animales, el hombre no alcanza lo absoluto, tanto porque nunca se reconocerá en su objeto, como porque nunca será reconocido por éste. Es en el **arte** donde el hombre ve ante sí al ser allí, entendido el arte como producción en la que el singular pone su ser en la cosa, lo pone como cosa. Si la religión busca ese ser allí no como cosa sino como razón, y si el arte es la actividad en la que el hombre se reproduce a sí mismo en su objeto entonces es en la **Religión del Arte** donde la individualidad se reproduce a sí misma en un objeto racional que a su

vez se reconoce en aquella, es decir, en la **cultura** entendida como producción, como movimiento, como lenguaje entre los extremos individual y universal.

Así como en Grecia las herramientas de la educación eran las artes de la energía, aquí el Dios requiere de una forma de expresión diferente de la imagen, diferente de la estatua, para pasar de la profundidad interior a la exterioridad. Este elemento superior es el lenguaje, en el cual se da la **obra de arte animada** y ante la cual la autoconciencia se identifica porque su esencia es la pura actividad, el puro pensar, es decir, el puro movimiento recíproco entre los extremos. Este puro pensar es la devoción de esta religión, la búsqueda de la verdad, aquellas concepciones tomistas de la *animalidad racional* y la *sociedad*, en las que todos se reconocen porque retienen la singularidad de la autoconciencia en sus “verdades universales” abstractas. Esta devoción, al ser escuchada:

“...es allí al mismo tiempo como universal: la devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en la simplicidad de la autoconciencia, es consciente de sí como de un igual *obrar* de todos.”¹²³

Frente a este lenguaje del **himno** que es la creencia de la autoconciencia universal se encuentra otro, el lenguaje del **oráculo**, el primer lenguaje necesario de toda religión: “... tanto del dios de las religiones artísticas como el de las religiones anteriores...”¹²⁴ En el lenguaje del oráculo “... va implícito el que es tanto la esencia de la naturaleza como la del espíritu, por lo que tiene no sólo un ser allí natural, sino también un ser allí espiritual.”¹²⁵ El lenguaje del oráculo no es el de la autoconciencia universal, no es el de todos, el concepto de la unión de lo natural y lo espiritual no ha llegado a la religión de la comunidad, que se agrupa bajo la pura esencia del pensar; para ella la animalidad racional sería todavía algo así como el minotauro. Este lenguaje del oráculo es el lenguaje de un singular, y es para la autoconciencia religiosa el lenguaje de una autoconciencia extraña a su comunidad. Es la individualidad creadora la que consulta al oráculo.

Imaginemos una escena del suplicante ante el oráculo y supongamos que es el de Delfos, que originalmente perteneció a Rea, la Madre Tierra. Ahí encontramos a Dafnis, la profetisa, aspirando los vapores de la profecía.¹²⁶ Dafnis está sentada en un trípode que representa a: Hera, hija de Rea, la tierra, y Cronos, el tiempo, que es liberada después de haber sido devorada por su padre, para casarse con Zeus, el espíritu; Pasifae, la hechicera enamorada del toro a quien seduce disfrazada de ternera para engendrar a Minotauro; e Ino, la diosa que protege a los marinos liberándolos de las tempestades.

El suplicante recibe las abluciones después de formular su pregunta acerca de la verdad y bebe el agua del Leteo que lo hace olvidar su pasado, y bebe también el Agua de la Memoria, que le ayudará a recordar lo visto y oído. Vendado de los ojos y arrastrado por los pies, recibe en la oscuridad un golpe en el cráneo y entonces escucha la voz de alguien invisible que responde su pregunta, perdiendo el sentido y la comprensión en cuanto deja de escucharse la voz; después, sentado en la silla de la Memoria, es obligado a repetir lo que ha escuchado. Por fin, todavía aturdido, el suplicante llega a la casa del Buen Genio, de donde proviene el invisible orador, y recibe los sentidos y la facultad de reír.¹²⁷

Este orador habla a la conciencia religiosa de lo que ha visto y oído, pero no es comprendido, porque no ha llegado a la sabiduría del poeta trágico: El pueblo canta y baila lo que siente, nos dice Jaeger, y el papel del poeta trágico es reinterpretar el mito a la luz de las convicciones íntimas.¹²⁸

Con el lenguaje del orador, la conciencia religiosa es dueña sólo de lo que Hegel llama el **pathos de la sustancia**, es decir, ese camino del oráculo que ya hemos visto antes aquí por el que la individualidad olvida el pasado y se pone en comunicación con la tierra, con la otredad, para recordar sólo el sentir, **la intuición**, lo visto y lo oído; aquella disonancia musical que, nos decía Nietzsche, es un aspirar a ir más allá del oír. El camino del olvido que, como un golpe en el cráneo, hace a la individualidad escuchar las voces del corazón para repetir lo que ha escuchado y ascender a aquella genialidad que Kant definía como la disposición innata mediante la cual la naturaleza dicta sus reglas al arte.

Lo que este lenguaje del oráculo forma en la sustancia, es aquella simplicidad de la verdad como lo que es en sí, que no tiene la forma del ser allí contingente: “... como la segura y no escrita ley de los dioses, que vive eternamente y de la que nadie sabe cuando se manifestó.”¹²⁹ Esta “verdad”, que no es otra cosa que la realidad como intuición, pronunciada por el **pensamiento que sabe**, vindica las “verdades universales” – los mitos de esta cultura – y, con ello, su lenguaje deja de ser extraño. La **conciencia universal**, al igual que aquella manera de la Antigüedad, busca en su propio pensamiento lo que interiormente es sabido como bueno y bello y deja para el demonio el contenido malo y contingente del saber. La contraparte, la **conciencia ética**, se deja también determinar de un modo irreflexivo y extraño, como por un juego de dados.* Así, el saber de la conciencia ética, la conciencia de la fe en la cultura, es:

“... un saber del mismo tipo que el de aquél oráculo o el de la suerte; solamente que quien interroga al oráculo o a la suerte expresa con ello la disposición ética de la indiferencia hacia lo contingente, mientras que aquél, por el contrario, trata a lo en sí contingente como interés esencial de su pensamiento y de su saber.”¹³⁰

Tenemos aquí los dos extremos de la fe en el yo y la fe en el mundo. Pero aquí lo que se logra es hacer de la reflexión el oráculo del obrar contingente. La intuición es aquí en realidad reflexión, es decir, la verdad sentida es el otro lado del espejo de aquél pasado que se insiste en desconocer. Aquí queda clara la superioridad de esta obra de arte respecto de aquella otra de la estatua. En la imagen de los dioses teníamos la figura divina quieta en el elemento de la coseidad; aquí tenemos la figura divina movida en el puro elemento sensible de la autoconciencia. Ambos llegan al ser allí y forman **el culto**.

“En él [el culto] se da el sí mismo la conciencia del descender de la esencia divina de su más allá a él y ésta, que anteriormente era lo irreal y solamente objetivo, adquiere de este modo la realidad propiamente dicha de la autoconciencia.”¹³¹

Este culto es a lo que antes nos referíamos como la traducción del ser no presentado al ser presentado, o la verdad como el destacar aspectos de la realidad, que en su abstracción no diferencia su objeto de sí y es sólo por tanto la noche del ser allí y el lugar dispuesto para su figura. Es la **cultura** como movimiento de las individualidades creadoras hacia el consciente colectivo. Aquí el alma no ha descendido a sus profundidades ni se sabe todavía como el mal; es:

* En los oráculos de héroes, como el de Hércules, el oráculo responde arrojando cuatro dados.

“... un alma que purifica su exterioridad con abluciones, que la cubre de vestidos blancos y conduce su interioridad por el camino representado de los trabajos, las penas y las recompensas, por el camino de la cultura que se enajena de la particularidad, camino por el cual el alma logra llegar a las moradas y a la comunidad de la beatitud.”¹³²

Con este movimiento del culto que hemos llamado **intuición**, la individualidad creadora hace aparecer, aún cuando todavía de un modo abstracto, la necesidad del movimiento del descenso a la profundidad del ser en sí, y al mismo tiempo eleva a la conciencia propiamente dicha a la pura autoconciencia. Es decir, se muestra el camino al ser allí, que es el descender de la autoconciencia a la otredad que es en su interior y el ascender de la conciencia al entendimiento. Es un movimiento espiritual porque es bilateral, y en ello se supera la abstracción de la devoción.

En ese movimiento bilateral, la autoconciencia renuncia al retorno del obrar al sí mismo, renuncia a la posesión y el derecho de propiedad y de goce de la misma. Es lo que Nietzsche llamará *la virtud que hace regalos*. Es el misterio del pan y el vino; la renuncia al reconocimiento en el anuncio del olvido. Mueren las potencias del **derecho de arriba**, que tiene sangre y vida real, y el comensal, las potencias del **derecho de abajo**: “... posee sin sangre, el poder misterioso y astuto.”¹³³ Aquella renuncia y, en consecuencia, el triunfo del derecho de abajo, descansan en el ocultamiento, en la negación del saber anterior del que parten los hombres de la conciencia universal, negación que es la renuncia a reconocer ese saber como patrimonio interior de todos. Así, cada nueva verdad se presenta como punto de partida absoluto, y por ello estos hombres se presentan a sí mismos como hombres indeterminados, como dioses. El movimiento de la cultura que así se presenta es un movimiento de saltos y discontinuidades, es un movimiento regido por el azar, por el derecho de abajo para el cual la verdad es posesión de todos, pero no como producto del obrar humano sino como *poder innato*: es la transferencia del poder al derecho de abajo frente a la cual se resignaba Rousseau: “se transfiere el poder pero no la voluntad”.

Con este sacrificio el culto da a su devoción una subsistencia objetiva, el trabajo común o singular que cada quien puede realizar, “...trabajo que hace surgir la morada y el ornamento del dios para honrarlo.”¹³⁴ La sociedad, el Estado, la cultura, el trabajo de todos. Es: “...el *pueblo ético* que sabe a su Estado y a los actos de éste como la voluntad y el cumplimiento de sí mismo”.¹³⁵

Pero lo que los creadores sacrifican en aquella renuncia es lo inesencial, su propia obra, lo que logran es unir su autoconciencia con la conciencia de todos, unir el entendimiento con la sensibilidad, unión que era para Kant la *santidad*, aquella **comunidad de la beatitud** de que habla Hegel. Así, en el principio en el que los artistas niegan el saber del que parten está el verdadero **sacrificio**, el sacrificio de su singularidad que es el fortalecimiento de la comunidad del saber, la sociedad, la morada de Dios que es la cultura, frente a la cual esas obras singulares son sólo el **ornamento**. A esto se refería Rousseau cuando decía irónicamente que las necesidades del cuerpo son la base de la sociedad y las de la mente su ornamento.

Entonces, la cultura no la hace la intuición de la que se parte sino el sacrificio involuntario de la propia obra. Lo que vale no es la “verdad” propuesta sino la igualación del derecho de arriba con el derecho de abajo: la instauración del **Estado de derecho**, la unión de entendimiento y sensibilidad, que es el verdadero lenguaje creado por los artistas, su verdadero **honor**:

“Las moradas y los altares de los dioses son para el uso del hombre y los tesoros guardados en los templos son utilizados por él, en caso de necesidad; y el honor que al dios se le tributa en su ornato es el honor del pueblo artísticamente dotado y magnánimo. En las fiestas, el pueblo adorna igualmente sus propias moradas y ropas y rodea también de gracioso ornato sus ceremonias.”¹³⁶

Descartes parte de una verdad ante la cual todo lo otro, lo pasado y lo presente, son tinieblas, así como para el filósofo de la Grecia clásica la realidad era el *daimón*. Las creaciones de estas verdades son derrames de luz que al llegar al ser allí propagan una diferencia: la razón de Descartes propaga en el ser allí su diferencia, la sustancia de Spinoza, y frente a ambas la mónada de Leibniz. Cada principio es **el candor de la religión de las flores**, que pone el acento en el momento apolíneo en el que lo interior asciende desde la profundidad. El movimiento así visto es el de una serie de “verdades” dispersas como las **figuras quietas de las plantas** que sostienen a cada una de esas flores. Pero esa intuición que es en realidad la reflexión de la verdad como interior, es el retorno:

“... de la objetividad superada. Este *pathos* es para sí la esencia del *amanecer*, pero un amanecer que es a partir de ahora dentro de sí un *ocaso* y tiene en él mismo su ocaso, la autoconciencia ... Descendiendo desde su esencialidad pura hacia una fuerza natural objetiva y sus exteriorizaciones, es ser allí para el otro, para el sí mismo, por el cual es devorado.”¹³⁷

En este retorno la intuición es, en realidad, no un ascender desde la profundidad – la *abstracción* – sino un descender hacia la fuerza natural objetiva: aquel descenso a un estado de vitalidad superior de que hablaba Spinoza. En lugar del ascenso a la flor desde la figura quieta de la planta es un descenso a la seriedad de la vida combatiente, a la **culpa de la religión de los animales**, a la culpa cristiana del descenso a las tinieblas, a la culpa de la negación del origen que es, por ello mismo, la muerte en la obra.

El retorno de la intuición y la esencia del amanecer, podemos leerlos en la razón de Descartes y en el corazón de Pascal. Descartes ha negado la fe de los padres pero no encuentra el nuevo lugar del hombre:

“Aquello de lo que se dice que es revelado a la razón, al corazón, es todavía, de hecho secreto, pues falta todavía la certeza real del ser allí inmediato, tanto la objetiva como la del goce, que en la religión, sin embargo, no es sólo la inmediata* carente de pensamiento, sino al mismo tiempo la del puro saber del sí mismo.”¹³⁸

Lo que se revela, todavía sin el concepto, es el **en sí** de la sustancia que es lo interior de todos, nuestro patrimonio, y a partir de aquí la filosofía será el postular de múltiples “verdades” unilaterales:

* Suponemos que el sentido correcto de la traducción es “inmediatez”

“Lo que de este modo, mediante el culto, se revela en él mismo al espíritu autoconsciente es la *simple* esencia como el movimiento consistente, de una parte, en remontarse de su nocturna reconditez a la conciencia, en ser su callada sustancia nutricia, y, de otra parte, en perderse de nuevo en la noche subterránea, en el sí mismo, y en permanecer arriba solamente con callada nostalgia maternal. Pero el impulso ruidoso es la esencia de la luz naciente de múltiples nombres y su vida tumultuosa, abandonada asimismo por su ser abstracto, se enmarca primeramente en la existencia objetiva del fruto y luego, entregándose a la autoconciencia, llega en ella a la realidad propiamente dicha, y ahora vaga como un tropel de mujeres delirantes, el tumulto indomeñado de la naturaleza en la figura autoconsciente.”¹³⁹

Ese movimiento que es el **culto**, por el que el artista, el creador, parte de su interior en una “intuición”, inscribe “su” verdad en la sustancia y es devorado por el ser allí, es de lo que nos hablaba Spinoza: el artista tiene el deseo, que es la fuerza del apetito porque incluye mente y cuerpo. Su apetito es consciente, es la tendencia a preservar e incrementar el poder, la fuerza de la autopreservación. Su descender a la sustancia en aras del progreso y el avance moral se presenta como amor, como nobleza y generosidad, como unirse a los demás en amistad, pero es en realidad la ayuda que se da a sí mismo preservando lo propio de acuerdo con el dictado de la razón. El dictado de la razón es mantener el equilibrio entre conciencia y autoconciencia, entre el corazón y la razón, el equilibrio de las emociones que, finalmente, permite conquistar a la naturaleza sometándose a ella. Para Spinoza la entrega del individuo a la sustancia en su obra puede ser vista como un acto de amor o de odio según se perciba como un ascenso a un estado de vitalidad superior o como un descenso a un estado de baja vitalidad, es decir, puede verse como el darse vida en la obra o el entregarse a la muerte del ser devorado. Spinoza propone lo primero porque quien ama a Dios no puede esperar ser amado en retorno: es “...el misterio del pan y del vino ...”¹⁴⁰

5.1. LA EPOPEYA

5.1.1. La épica griega.

Los primeros divulgadores del mito en la cultura griega son los antiguos aedos, cuyo propósito es mantener vivos en la memoria de la posteridad, dice Jaeger: “ los hechos de los hombres y de los dioses”.¹⁴¹ La poesía épica nace de la tradición artística de los cantos que refieren los mitos y leyendas heroicas; las sagas son los modelos, los paradigmas de donde surgen los ideales y normas de vida del pueblo griego.¹⁴² y prácticamente todas sus manifestaciones culturales están referidas, de una u otra forma al mito.

Así, la *Ilíada* toma sus materiales de las canciones y tradiciones heroicas.¹⁴³ Muestra el mas absoluto predominio del estado de guerra, pero lo que destaca son los combates individuales “...porque en ellos lo personal y lo ético, que apenas aparecen en las batallas de conjunto, se sitúa en primer término...”¹⁴⁴ El conflicto ético está en la raíz misma del mito.

Lo que aquí llamamos *conflicto ético* es en Kant la razón práctica y en Hegel la autoconciencia duplicada: la lucha por la orientación consciente de la vida humana, por la armonía de los deseos, por la armonía entre sensibilidad y entendimiento, por la armonía entre lo propio y lo otro, entre Apolo y Dionisio.

Homero busca los elementos universales de ese conflicto, para lo cual hace intervenir a los dioses en el destino de los hombres. En la *Fenomenología del Espíritu* y en la razón pura de Kant, cuando la conciencia trasciende su enfrentamiento original con el mundo físico, por la vía de la razón en Kant, por el entendimiento en Hegel, accede al mundo moral, y en él al conflicto ético. Del mismo modo, cuando la humanidad supera la etapa primitiva de sujeción a las fuerzas naturales, la lucha entre las fuerzas divinas deja de simbolizar el caos de las fuerzas naturales desatadas, y pasa al ámbito de la moralidad. Dice Jaeger que para el pueblo griego las fuerzas del *ethos* son leyes del ser, no convenciones del puro deber, y eso es lo que los dioses representan con su intervención en los hechos de los héroes de la epopeya, las leyes del ser moral, las leyes que apoyan o impiden la orientación consciente de la acción humana.

Para Jaeger, en esta epopeya el poeta tiene una función, la de educador¹⁴⁵, y esta función es el tema central de este trabajo y de la *Fenomenología del Espíritu*: el papel de las figuras de la historia de la filosofía. Homero es el educador porque es quien puede leer en los hechos de los héroes el juego de aquellas fuerzas o leyes del ser moral, pero Homero hace esta lectura desde una particular concepción del mundo, la de la aristocracia de su tiempo. De esta forma, la *Iliada*, dice Jaeger, junta en una unidad ideal la imagen tradicional de los héroes transmitida por las sagas e incorporada a los cantos heroicos, con las tradiciones vivas de la aristocracia de su tiempo.¹⁴⁶

Lo que hasta aquí tenemos, entonces, es la epopeya como la creación artística que partiendo de los ideales y normas de la concepción vigente del mundo interpreta el pasado, la historia, para, con esta interpretación, validar aquellos ideales y normas. Es claro el círculo tautológico.

Nace, desde luego, la pregunta respecto de la intención: ¿educar o imponer designios? Platón, dice Jaeger, se plantea el problema y se decide por la educación. Apoya Jaeger: el propio canto épico, por el solo hecho de mantener viva la gloria es ya, por sí, una acción educadora.¹⁴⁷ Pero esto no responde a la pregunta sobre las intenciones sino, en todo caso, se refiere a una valoración de las mismas. Es de notar que aquí se reproduce en el poeta el conflicto del héroe, conflicto destacado en los propios mitos: la relación entre los propios actos y sus efectos, y que, llevado a la relación con los demás, se convierte en la pregunta sobre la conexión entre las intenciones y los hechos, como lo muestra Hegel en su análisis sobre el proceso de formación de la individualidad analizado antes en este trabajo. Mas aún. El problema que según Jaeger plantea Platón respecto de la diferencia entre “influir” y “educar” se sitúa exactamente en el mismo terreno pantanoso de la relación entre la intención y el acto, y es precisamente el asunto que Hegel pretende resolver con su exposición fenomenológica. Jaeger parece darnos la razón cuando dice que el cuerpo de la epopeya de Homero no está en la narración sino en los discursos.¹⁴⁸

En la *Odisea* Homero mismo responde las interrogantes al prescindir ya de los hechos heroicos y situar aquellas leyes del ser en la cotidianeidad de la vida de los nobles, pasando de la nobleza de la acción a la nobleza de la sangre. Aquí no hay ya conflictos éticos ni destinos trágicos sino apropiación de los ideales por un círculo cerrado de nobles conscientes de su dominio y privilegios.¹⁴⁹ El propio Zeus que en la *Iliada* impone su superioridad sobre los demás dioses por la fuerza es elevado en la *Odisea* al trono de la omnisciencia. Dice Jaeger que es al final de la *Iliada*, y en la *Odisea*, donde Homero destaca su interés por la eticidad y la educación. Y es precisamente en el canto noveno de la *Iliada* y en la “Telemaquía” de la *Odisea* donde aparece lo que a nuestro juicio es el problema central: el reemplazo del héroe por el poeta, y la tragedia propia de éste:

“ El canto noveno de la *Iliada* o la ‘Telemaquía’ [de la *Odisea*] revelan en su actitud espiritual una voluntad tan decidida de producir un efecto consciente, que se aproxima a la elegía”.¹⁵⁰

En el canto noveno de la *Iliada* Fénix fracasa como educador de Aquiles, y este fracaso es explicado por Homero con la intervención de los demonios; en la “Telemaquía”, en cambio, Mentos triunfa como educador de Telémaco por la intervención de la gracia divina.¹⁵¹ Aquiles, dice Jaeger, lanza al viento los discursos de Fénix y se precipita a la perdición, en tanto que Telémaco presta atención a las enseñanzas de Mentos, pero sólo porque sus palabras le dicen a Telémaco lo mismo que le advierten las voces de su propio corazón.¹⁵²

Finalmente, Hesíodo idealiza el lado opuesto al aristócrata de Homero: el hombre común.¹⁵³ Hesíodo, a diferencia de Homero, no parte de la concepción aristocrática vigente aparentemente compartida por el hombre común; Hesíodo, como Mentos, parte de lo que está en la ley del corazón de su público, el dolor de una vida penosa y la necesidad de protección del débil.¹⁵⁴ Así, la *areté* de la acción heroica que con Homero pasó a ser atributo de una clase pasa con Hesíodo a la clase opuesta; las nuevas fuerzas, las nuevas leyes del ser son la justicia y el trabajo, cuyos fundamentos son los órdenes moral y natural del mundo, órdenes que descienden de la divinidad.¹⁵⁵ Así, la justicia, igual que el juicio en Kant, se funda en la complementareidad de la razón práctica y la razón pura: “ dos aplicaciones de una misma razón”.

Hesíodo sitúa a Zeus como protector de la justicia, que distingue al hombre del animal y protege al débil.¹⁵⁶ Con la misma potestad eleva a Diké, que representa esta exigencia de protección, al rango de divinidad independiente.¹⁵⁷ Jaeger dice que:

“... aquí la individualidad poética aparece de un modo evidente, actúa con plena conciencia y se sirve de la tradición mítica como de un instrumento para su propio designio.”¹⁵⁸

Para Jaeger, Hesíodo es el primero de los poetas griegos que se levanta con la pretensión de hablar públicamente a la comunidad por razón de la seguridad de su conocimiento¹⁵⁹, y también es el primero en elevar sucesos particulares e intereses egoístas del poeta al noble rango y a la dignidad de una verdadera epopeya.¹⁶⁰ Para nosotros, el que sea en verdad el primero en esos menesteres queda, de nuevo, dentro del terreno de la relación entre intenciones y actos. Como hemos visto, Homero no parece estar libre de estas sospechas. En lo que sí es Hesíodo el primero, es en hacer públicas sus intenciones. Así, Hesíodo parte de un acontecimiento vulgar de su muy particular interés, un problema judicial con su pleitista y perezoso hermano Perses, para de ahí desprender toda una metafísica sostenida por el mismísimo Zeus.¹⁶¹ Hesíodo pone en claro las posibilidades despóticas del poeta educador y hace decir a las musas: “En verdad sabemos decir mentiras cuando semejan verdades, pero sabemos, también, si queremos, revelar la verdad”.¹⁶² Y exige sin rubor sus derechos: “Sólo es inútil aquél que no conoce por sí mismo ni toma en cuenta la doctrina de otros.”¹⁶³

Así, el conflicto ético del héroe pasa a ser el conflicto de **la eticidad**: Homero y Hesíodo, como Fénix y Mentos, educan conforme a los ideales y normas en los que creen, pero los de Homero son los ideales y normas vigentes – la **Ley del Estado** -, en tanto que Hesíodo educa conforme a los elementos que han tenido que ser negados para afirmar aquellos que son vigentes, - la **Ley subterránea** - . En tanto que no se muestra el movimiento de lo negado para afirmar, aquellas

“leyes del ser” no son tales, porque la ley es precisamente ese movimiento; son categorías – la unidad del ser y el pensar - despojadas del movimiento del concepto, despojadas de la acción, es decir su-posiciones. Los artistas poseedores del tesoro espiritual inmerso en tales categorías son la nueva aristocracia de la sangre que no se ocupa ya de desplegar el movimiento originario de esa riqueza, con lo cual relevan de su tarea a los dioses y sustituyen a los héroes. Pero, como lo demuestra la historia de la filosofía desde Descartes a Kant, toda verdad evidente tiene detrás – o debajo - una serie de su-puestos y el movimiento de su negatividad: el juego de fuerzas que es la esencia de toda ley. Así, la concepción del mundo de la que parte el poeta tiene implícito su contrario, por lo que aquella interpretación puede, con igual validez, llegar a lo mismo partiendo de la categoría opuesta o llegar a lo contrario partiendo de lo mismo, de donde se sigue que la genialidad del artista dependerá de la maestría con la que su exposición coincida con la clase de certeza que es ya en su público. El conflicto de este nuevo héroe es algo así como el de escoger a su público ... antes de que éste lo escoja a él, conflicto que es el del héroe de la tragedia respecto del oráculo y su destino.

La epopeya, entonces, ha transitado de la *areté* de la acción de los héroes al *Kalos Kagathos* de la acción congelada, que en la sociedad burguesa será bien y norma universales, el derecho y la justicia, que llevarán al ideal clásico del hombre intemporal y universal del Imperio y el helenismo, donde todos los hombres participarán de la *areté* y la igualdad de los derechos civiles.¹⁶⁴ Esto es a lo que se refiere Jaeger cuando dice que la épica griega es el germen de la filosofía¹⁶⁵, entendiendo ésta como la filosofía del helenismo.

Finalmente. Dice Jaeger que los combates de la *Iliada* no narran una lucha ente demonios buenos y malos; no hay en ella el concepto moderno de *elección libre* y la relativa *culpa*, conceptos que surgen en la *Odisea*¹⁶⁶, a nuestro juicio, como consecuencia de la apropiación humana de los ideales y del reemplazo de los dioses. El derecho y la justicia entre los hombres conllevan la libertad y la responsabilidad que son la esencia del conflicto moral.

5.1.2. La epopeya moderna.

En la épica griega Homero y Hesíodo utilizaron la tradición mítica, el pasado, es decir, la historia, para validar los ideales y normas presentes: Homero valida los ideales y normas aristocráticas vigentes, Hesíodo los anhelos del hombre común. No necesariamente ambos ámbitos serían opuestos, en tanto que el hombre común vivía dentro de esa legalidad, creía en ella. Lo que sí es claro es que el Homero del final de la *Iliada* y el de la *Odisea* va relegando en el olvido el origen de esa legalidad: la acción, el trabajo. Es este olvido el que saca Hesíodo a la luz del día, y de aquí el nuevo ideal de *la justicia* que, como en *el juicio* de Kant, es la armonía entre el intelecto y la sensibilidad, entre la autoconciencia y la conciencia, es decir, entre la facultad intelectual y la facultad productiva. Vemos entonces reproducida la autoconciencia duplicada de que habla Hegel, la llamada “dialéctica del señor y el siervo” que es, dice Hegel, el principio de la formación cultural.

Decíamos que Homero va olvidando la fuerza productiva, que es lo que en este trabajo hemos llamado “el permanente olvido de la conciencia” como rasgo esencial de la formación de la cultura occidental. Decíamos también en la épica griega que cuando el hombre empieza a dominar a la

naturaleza trasciende del orden físico al orden moral. Al desaparecer la necesidad del hombre de enfrentar a la realidad externa como lo que Hegel llama “la fuerza natural aturdidora” y voltear hacia sí mismo, se da la **religión del arte espiritual**, la **epopeya**, en la que las individualidades se presentan como la autoconciencia de la colectividad excluyéndose a sí mismas de la conciencia colectiva. Estamos ya en la “historia de la filosofía”, una historia en la que los bellos genios nacionales particulares se agrupan en un panteón, cuyo elemento y morada es el lenguaje. Es el panteón en el que se sitúa la autoconciencia al desconocer su origen: la recuperación del yo después de recorrer el vacío de la otredad, el lenguaje unilateral, la pre-sum-ción de “lo otro” que es su origen.

En otra parte de este trabajo decíamos que la comunidad es el **sentido común**, es decir, el sentimiento de un origen común. Decíamos que un **pueblo** es la comunidad concebida como producida por las obras individuales. La concepción de una humanidad universal tiene en la realidad del pueblo la forma de unión en una empresa común, lo que constituye al pueblo en una **nación** o el conjunto de poblaciones con un origen común pero con empresas diferentes. Finalmente, la nación se convierte en **Estado** cuando encuentra la vitalidad de la comunidad como sustancia, como origen y destino en este espacio de empresas comunes, espacio que es el patrimonio y legado de todos.¹⁶⁷ Así, la morada de aquellos bellos genios nacionales, el lenguaje, es, en el Estado, “...un ser allí que es inmediatamente existencia autoconsciente.”¹⁶⁸ Sin embargo, aquellos genios nacionales son, para sí, desde su panteón:

“...las sustancias universales de lo que *en sí es* y hace la esencia *autoconsciente*. Y ésta constituye la fuerza y, ante todo, por lo menos, el punto medio... que por el momento parece entrelazar contingentemente sus negocios.”¹⁶⁹

La historia de la filosofía es la de este hombre doble de la epopeya que se olvida a sí como conciencia, y que tiene su origen en aquella doble naturaleza de la conciencia creyente como conciencia dormida y conciencia despierta; se mueve, como Homero, en la conexión sintética de la existencia autoconsciente y la existencia exterior; son dos existencias de un mismo individuo, que es por ello **individualidad**. Y es sintética en el nivel del pensamiento, autoconciencia singular frente a autoconciencia universal:

“El aeda es el singular real, que, como sujeto del mundo, lo engendra y lo sostiene. Su *pathos* no es la fuerza natural, aturdidora, sino la *mnemosine*, la introspección, la reminiscencia de la esencia anteriormente inmediata.”¹⁷⁰

Pero, “ todos los predicados están contenidos en el sujeto,” dice Leibniz, “ la sustancia sólo se desdobla y la mónada es el alma del desdoblamiento,” así como el cantor, el aeda, es el individuo de Leibniz como el término medio entre la realidad y lo perenne. En Leibniz toda verdad es supuestamente analítica porque el sujeto contiene en su interior los predicados y esto es la sustancia concebida como el sujeto que se desdobla. El individuo singular como sujeto es la mónada, que tiene en sí la potencia del desdoblamiento, tiene el estado interno de percepción del universo. El alma es la mónada dominante y el cuerpo un agregado de mónadas, y la historia funciona por esa mónada dominante. Por lo que hace a la historia de la filosofía, es una filosofía perenne en la que un pensador piensa un aspecto de la realidad y otro pensador piensa otro: “...el extremo de la universalidad, el mundo de los dioses, se entrelaza por medio de la particularidad con la singularidad, con el aeda.”¹⁷¹ Pero no sabemos cuál es la relación de necesidad entre “lo perenne” y

“la realidad”; aparece, sin embargo, la historia de la filosofía como objeto en el que el cantor es el nuevo héroe:

“El medio es el pueblo en sus héroes, los cuales son hombres singulares como el aeda, pero solamente hombres *representados* y con ello, al mismo tiempo, *universales*, como el libre extremo de la universalidad, los dioses.”¹⁷²

Es decir, la diferencia de estas figuras no es con la realidad externa sino con lo dicho entre ellos, su diferencia es en el lenguaje. De aquí que las proposiciones de los hombres que son cumbres en esta historia, aparecen ante los demás como la decadencia de lo anterior: sólo pueden explicarse mediante la historia previa de este lenguaje.

Es interesante notar, sin embargo, que en el punto estelar de sus inicios esta epopeya se presenta como un salto abrupto en una proposición inaugural revolucionaria, la proposición inicial de Descartes de barrer con toda la fe anterior. Pero, en tanto que tal barrer el pasado es también un desconocer la realidad externa, la lucha se dará enteramente en el lenguaje en el que el singular es, al mismo tiempo, el aeda y el héroe. El medio para tal labor es la historia de la filosofía, el pueblo en sus héroes, los cuales son también hombres singulares pero solamente hombres representados, abstraídos de sus circunstancias, y por ello, hombres universales como los mismos dioses.

Precisamente por presentarse esta historia abstraída de sus circunstancias no se muestra, no se ve, que lo que cada uno pone contra el otro es el otro lado, la su-posición contraria, lo otro respecto de lo cual la verdad del otro era lo propio. En esta forma de relacionar los momentos “... se envía superfluamente la acción de un lado para otro...”,¹⁷³ la tensión y el trabajo son esfuerzos inútiles, y en esto se le anuncia al héroe su muerte prematura¹⁷⁴, muerte que con Hegel alcanzará su madurez.

Los cantos heroicos, dice Jaeger, son el origen de la épica griega; en ella la nobleza existe antes que la patria.¹⁷⁵ La nobleza es trascender el yo físico mediante el yo ideal que es el yo a realizar. Este yo ideal es el fundamento del heroísmo griego;¹⁷⁶ el yo ideal que busca el héroe con su acción son los dioses, quienes interactúan dando un significado al destino humano.¹⁷⁷ Del mismo modo, los actores de esta historia de la filosofía, al abstraerse de la realidad externa, y, por lo mismo, de su interior como formación previa, reducen ese yo ideal que es en la acción, al yo intemporal y universal del helenismo.

El lenguaje épico de la historia de la filosofía es esa historia concebida como lucha entre autoconciencias. Dice Jaeger que en la épica griega no hay eticidad, la epopeya tiene un fin pedagógico, se predica con la acción y el ejemplo; las lecciones suplen a los mandamientos mediante la unión de la sustancia humana con la forma artística.¹⁷⁸ Ya vimos que Homero mismo une en el canto épico sustancia y forma.

5.2 LA TRAGEDIA

5.2.1 La tragedia griega.

Para Jaeger la tragedia está conectada con la epopeya por su espíritu ético y educador.¹⁷⁹ El mito vuelve a jugar aquí el papel que tenía en la *Odisea* y en Hesíodo: la materia prima de una reinterpretación de la realidad a la luz de las convicciones íntimas del poeta y su tiempo.¹⁸⁰ Pero, dice Jaeger, la gran diferencia de la tragedia con la epopeya es que en aquella las alabanzas se dirigen a personas reales y por ello surten efectos inmediatos en el espectador.¹⁸¹ Para nosotros, según lo que hemos visto, la diferencia sería sólo de grado: el descenso hacia la personificación.

Decíamos en la introducción, citando a Jaeger, que en la tragedia – y en la comedia - se escinden dos culturas, la de la élite y la del pueblo, y que es posible distinguir en la obra del poeta las invenciones dirigidas a una u otra. Se unen Homero y Hesíodo, se ponen en juego los dos extremos pero ambos ya como realidades externas, autoconciencia frente a autoconciencia: el público va reemplazando al poeta.

Esquilo vive el fin de la tiranía, el dominio del pueblo en la democracia y el fracaso de los intentos de los aristócratas por retomar el poder.¹⁸² De aquí que, como decíamos en la introducción, su obra nace con el anhelo de una nueva norma ante la caída de la fe de los padres y el antiguo orden; de aquí también la conciencia respecto del juego entre las dos fuerzas sociales opuestas. En tanto que las alabanzas se dirigen a personas reales, dice Jaeger, el mito deja de ser la luz hacia la *areté* para convertirse en una representación de la leyenda desde el punto de vista de las íntimas convicciones de la actualidad: se hace explícito lo que en Homero y Hesíodo estaba latente.

Sófocles vive la superación de la oposición entre la cultura de los nobles y la vida del pueblo, como consecuencia de la lucha contra los persas. Es la época de Pericles en la que lo intelectual se sitúa por primera vez en el centro, surgiendo a la luz la tarea educadora del poeta que era ya implícita en la epopeya y que es el tema principal de los sofistas.¹⁸³ El poeta educa y el Estado es el educador supremo¹⁸⁴; durante la tiranía, los héroes eran ya los poetas de las cortes, quienes regalaban la cultura al pueblo, obra que culminan los sofistas dando voz al pueblo. Dice Jaeger que Hegel ve en la *Antígona* de Sófocles el espectáculo trágico del conflicto entre dos deberes: la Ley del Estado y el derecho de la familia. En este trabajo hemos visto que se trata del juego de fuerzas entre el singular y sus determinaciones sustanciales, entre los ideales y normas del poeta – sus derechos de sangre – y los ideales y normas vigentes tanto a la luz del día como en sus pre-supuestos. Es el conflicto entre dos deberes del poeta que son en realidad uno: el deber con la cultura. La cultura en tanto patrimonio del poeta se enfrenta a la cultura en tanto destino... otra vez el destino, otra vez el conflicto del héroe: la voz de la conciencia frente a la voz del pueblo. Y así, si antes el canto heroico elevó a tradición las acciones singulares de los héroes, ahora, como decíamos en otra parte de este trabajo, el canto y la danza del coro hacen sentir al público la tragedia del poeta, este nuevo héroe al revés que lleva al público la conciencia de su propio destino haciéndole sentir la vacía quietud de la rendición a la necesidad. De Homero a Esquilo el poeta ha pasado de narrador lírico de una tragedia a actor de su propia tragedia y sujeto del sufrimiento y, con esta actuación, el poeta se funde con su público. Recordemos aquella afirmación de Jaeger en el sentido de que los hombres dolientes de Sófocles son elevados a la nobleza dando el sí a la realidad.

En el momento de Eurípides empieza la decadencia de Atenas por las guerras contra los demás Estados de la nación griega y los enfrentamientos entre los partidos.¹⁸⁵ Lo que una vez unió a los diferentes termina disolviendo toda diferencia en el vacío de la singularidad. Es el momento de la transmutación de los valores¹⁸⁶, de la destrucción del mito, destrucción que Tucídides atribuye a la preeminencia de la “investigación de la verdad”:¹⁸⁷ la desaparición del *logos* y el cosmos griegos.

Eurípides moderniza el mito y forma el drama a partir del realismo burgués, la retórica y la filosofía.¹⁸⁸ La vida se aburguesa, lo que para Jaeger equivale, en nuestro tiempo, a la proletarianización. En el drama de Eurípides los mendigos desarrapados sustituyen a los héroes.¹⁸⁹ Para Eurípides los héroes de la *Ilíada* son simples salvajes. Es el cambio total del significado de las palabras en el cual lo ciudadano equivale a lo culto y educado. El partido, decíamos, es ya más fuerte que el parentesco de sangre. En la culminación desaparece el conflicto trágico entre deberes, de lo que se trata es de aumentar el poder y la riqueza personal. La culpa, dice Jaeger, era para Sófocles y Esquilo - y para Homero, agregamos nosotros - , maldición de los dioses, ajena a la voluntad y al conocimiento. Eurípides introduce la queja ante la injusticia del destino, que antes no se discutía. Así, igual que en la *Odisea* y en Hesíodo aparece la justicia, ese *ethos* o postulado racionalizante de un *pathos* que no se comprende; de aquí la paradoja de Eurípides: el hombre ha llevado a lo más alto - que al mismo tiempo es lo más bajo, la singularidad abstracta - su aspiración de libertad... y se ve obligado a reconocer su falta de libertad. Están ya presentes y libres todas las fuerzas contrapuestas: *pathos*, *ethos*, destino, justicia, injusticia, culpa, aristocracia, pueblo; y han desaparecido los mitos y los dioses.

5.2.2 La tragedia moderna

Los actores de la tragedia moderna - nuevamente la historia de la filosofía, pero en lenguaje más elevado que la simple lucha entre individualidades - en el afán de conservar su singularidad, retienen para sí el carácter determinado de su decisión, de la verdad que proponen, y precisamente en este retener ponen la semilla de esa su muerte prematura, no expresan lo exterior de sus decisiones como sucede en el actuar de la vida real, y al retener para ellos el lado respecto del cual están exponiendo la diferencia, hacen que el lenguaje entre en el contenido, porque la obra toda de esta historia es perfectamente legible enfrentando las presencias con las ausencias, como lo hizo Hegel. Cada uno de ellos reviste la personalidad del héroe y se pone su máscara; entendiendo esto es como esta historia se capta no como narración sino en el lenguaje real en ella inscrito:

“Son artistas que no expresan, como el lenguaje que en la vida real acompaña al obrar usual, no consciente, natural e ingenuamente, lo *exterior* de sus decisiones y de sus empresas, sino que exteriorizan la íntima esencia, demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente y expresan determinadamente el *pathos* al que pertenecen, libre de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades en su individualidad universal. La *existencia* de estos caracteres son, finalmente, hombre *reales*, que revisten la personalidad de los héroes y los presentan en un lenguaje real, que no es un lenguaje narrativo, sino el suyo propio. Así como a la estatua le es esencial el ser obra de manos humanas, no menos esencial es al actor su máscara.”¹⁹⁰

En esta tragedia los actores hacen lo contrario de lo que dicen: la parte humana, su obra, es la figura exterior del espíritu en la que lo interior - la otra parte humana - se calla; y para ello se ponen la máscara, callan la vulgaridad de ser hombres determinados, hombres **reales** que, por ello y a pesar

de su máscara, lo que inscriben en la sustancia es un lenguaje **real**. Sólo en esa historia de ausencias y presencias deliberadas es posible hablar de una diferencia entre – terminajos horribles – “historiografía” e “historiología.”

Ya veíamos cómo en la tragedia griega el cantor que eleva a la tradición los hechos de los héroes, es sustituido por los poetas que llamábamos “héroes al revés”, los cuales, no en su palabra – esto sucederá en la comedia – sino en sus actos representados por el canto y la danza del coro, devuelven al público el propio sentimiento de rendición ante el destino; lo que la epopeya ensalzaba, la tragedia lo devuelve a su lugar aunque enriquecido ya con la diferencia, la palabra es la máscara. Así, en la representación de esta tragedia cada pensador se presenta como el héroe cuya palabra deber ser elevada por los cantores al rango de nueva tradición, pero en el conjunto de su actuar estos héroes se convierten en el coro que con su canto y su danza hace descender a la conciencia de su público la tragedia de fondo de aquél heroísmo original, el conflicto moral, que la epopeya había congelado en su creación de una humanidad intemporal y universal que tan pronto ensalzaba a uno u otro como dioses independientes ¹⁹¹; es la danza y la música del conjunto la que devuelve al oyente la angustia de los héroes – los primeros y los segundos -, angustia que, en tanto producto y no motor de la acción del héroe lleva al público la “vacía quietud de la rendición a la necesidad.”¹⁹² Es por ello que Hegel le llama el “coro de la vejez” que no transmite sino el sentimiento de aquél enviar superfluamente la acción de un lado para otro, que transmite la sensación de inutilidad de la tensión y el esfuerzo, colocando al público mismo en la oposición del saber y el no saber ¹⁹³, es decir, el conflicto moral enriquecido ya con la diferencia.

“Lo que los Papas murmuraban por lo bajo es una cosa – lo que mandaron pintar en la paredes es otra –. Las palabras están muertas.”

Henry Miller

Recordemos que la esencia del culto reside en que el hombre del pensamiento “...toma su fin sacándolo de su carácter y lo sabe como la esencialidad ética.”,¹⁹⁴ y la conciencia lo cree (conciencia creyente), pero, al negarse las individualidades entre ellas mismas, se colocan en la oposición entre el saber y el no saber, y el sacerdote y el confiado se derrumban: “Quien podía descifrar por sí mismo el enigma de la esfinge como aquél que confiaba de un modo infantil, son arrastrados a la catástrofe por lo que el dios les revela.”¹⁹⁵ Aquí es donde aquella supuesta nobleza traslada el sufrimiento al espectador. Igual que en la tragedia griega, el coro, de narrador lírico se convirtió en actor y, por tanto, en el sujeto de los sufrimientos que hasta ahora sólo había compartido y acompañado con sus propias emociones.¹⁹⁶

El mundo que esta historia muestra es un mundo limitado a dos visiones respecto de la verdad: como **potencia del hogar** y el **espíritu de la piedad familiar** – la propuesta que se toma del carácter -, o como la potencia universal del **Estado** y el **gobierno** - la voz del pueblo -, y la diferencia entre el saber y el no saber cae en alguno de ambos extremos y no ya en las figuras individuales. La obra de Rousseau es, como ya se vio en este trabajo, la culminación de esta tragedia en el enfrentamiento sin resolución de ambas visiones en una misma obra. Decíamos que Rousseau hace descender el cielo a la tierra, dice aquí Hegel: “Este destino lleva a cabo la despoblación del cielo...”¹⁹⁷ Esto es lo que según Jaeger ve Hegel en la *Antígona* de Sófocles, el espectáculo trágico del conflicto entre dos deberes, la ley del Estado y el derecho de la familia.¹⁹⁸

Esta historia no es el *pathos* del héroe. Esta historia, este coro carente de sí mismo, es decir carente de la necesidad de su movimiento, no es capaz de constituir al héroe ni hacerle respetar. Esta historia, así contada, es, efectivamente, aquella lucha de errores de la que Leibniz proponía escapar con su concepto de *filosofía perenne* en que el héroe en lugar de negar la realidad le da el *sí*. Hay sin embargo una unificación entre la autoconciencia de la colectividad y la conciencia colectiva, pero es una unificación externa que es resultado de la hipocrecía;¹⁹⁹ es la segunda igualdad a que se refería Rousseau como producto de la corrupción*. Dice Hegel: “...el héroe que aparece ante el espectador, se desintegra en su máscara y en el acto...”²⁰⁰

5.3. LA COMEDIA.

5.3.1. La comedia griega.

La comedia, dice Jaeger, es la primera manifestación de la alegría vital en el entusiasmo dionisiaco. Aquí, entre danzas, cantos corales y recitaciones orales, entre actores con vestidos fálicos, el coro, en la parábasis, hace su procesión ante el público que lo rodea, haciendo del público mofas mordaces, señalándolo en ocasiones con el dedo.²⁰¹ Aristófanes se enfrenta a las pretensiones educadoras del Estado²⁰², a la nueva orientación del espíritu representada por Sócrates, a quien ridiculiza.²⁰³ El *logos* justo de la educación tradicional ataca la costumbre sofista de permanecer y discutir en el mercado. El espíritu, dice Jaeger, es expulsado del Estado.²⁰⁴

En *Las Ranas* de Aristófanes, Esquilo pregunta a Eurípides, que pondera sus propios servicios:

- “Respóndeme, ¿ qué es lo que realmente debemos admirar en un poeta?
- Su propia excelencia y su aptitud de enseñar a los demás y hacer mejores a los hombres en el Estado.
- ¿Y si no has hecho esto, si has hecho malvados a los justos y nobles, de qué serás realmente digno?
- ‘De la muerte’, interrumpe Dionisio.”

Eurípides argumenta que el lenguaje elevado pertenecía a los semidioses del mismo modo que los vestidos solemnes, y Esquilo le reprocha:

* Ver nota 104

- “ Tú has destruído todo esto. Has disfrazado a los reyes de mendigos andrajosos. Has enseñado a los ricos atenienses a callejear quejándose de que no tienen dinero para pertrechar los navíos de guerra tal como el Estado exige de ellos. Los has enseñado a disputar y charlar. Has inducido a los marineros a sublevarse contra sus superiores.”

Y así, Dionisio, que ha descendido al Hades para traer de regreso a Eurípides se decide por Esquilo y lo despide diciéndole cuando sale hacia la luz del sol:

“ *Adios, Esquilo, sal ya de aquí
y salva a la ciudad con sanos consejos
y educa a los necios que son infinitos.* ”²⁰⁵

¿ Quiénes son los justos y nobles a los que defiende Esquilo? ¿ Qué clase de muerte le anuncia Dionisio a Eurípides? Ya veíamos que Esquilo vive el fin de la tiranía, el dominio del pueblo en la democracia y el fracaso de los intentos de los aristócratas por retomar el poder. Esquilo vive el anhelo de una nueva norma ante la caída del antiguo orden. Y veíamos en Esquilo poner el mito al servicio de las convicciones de su tiempo y dirigir las alabanzas a personas reales. Eurípides, por su parte, sustituye a los héroes de la *Ilíada*, a quienes considera simples salvajes, por mendigos desarraigados, revierte el significado de las palabras convirtiendo al ciudadano en el nuevo noble. Decíamos que en la tragedia se actualiza el drama épico representado por Homero y Hesíodo. Sabemos que la nobleza de Homero transita de la acción heroica a la aristocracia de la sangre para terminar, con Hesíodo, en la *areté* del pueblo: la justicia y el trabajo. Esto es lo que Aristófanes nos relata, la lucha entre las clases griegas por la posesión de los valores, lucha personal que ha olvidado el fundamento: el honor y la honra como consecuencia de la acción; el yo ideal como búsqueda, no como atribución.

Eurípides es acusado de hacer malvados a los justos, e igual cargo se le podría hacer a Hesíodo... y en el sentido opuesto al mismo Homero. Esta es la alegría vital de la comedia que pone en juego abiertamente, sin máscaras, a las fuerzas contrapuestas. Aquél juego de hacer malvados a los justos y nobles es la muerte del poeta que al proteger un flanco descubre el otro y, con ello, “educa” en la disputa y en la charla, enseña en el mercado. Dionisio, por su parte, condena al infierno a quien, como diría Rousseau, abre las puertas del santuario, y redime al mago que esconde las cartas, igual que condenaría a Hesíodo y rescataría a Homero. ¿ Por qué? Porque sólo el prestidigitador puede educar al necio.

Se ve de qué manera el coro se mofa del público y en qué medida el verdadero vestido de los actores es un símbolo fálico. La comedia de Aristófanes juega con el juego y se manifiesta contra Sócrates y por la educación tradicional, igual que después lo hará Rousseau. Pero ninguno de los dos se opone al derrumbe del mito y a la entronización del yo intemporal y universal.

5.3.2. La comedia moderna

En Rousseau las potencias del filosofar no son ya las individualidades sino la conciencia colectiva y la autoconciencia de la colectividad; y la conciencia colectiva es potencia bajo sus dos aspectos, el de Estado o *demos* y el de singularidad familiar, porque sabe ya el juego entre los ideales y normas vigentes a la luz del día y el poder de su voz interior. Estamos en la Ilustración, donde el *demos*, el

hombre como ciudadano, es la masa que se sabe como señor y regente y se sabe ilustrada por la enciclopedia, lo que Rousseau llamaba “los autores de libros de texto”; y es este señor el que ha sido arrastrado a la catástrofe y colocado en la oposición entre el saber y el no saber por la enfermedad del principio de singularidad, y es ahora, precisamente, cuando este principio surge en la figura de la realidad y se apodera de la comunidad; se delata el contraste entre lo universal como teoría, sea el Estado o la familia, y aquello de lo que en verdad se trata.²⁰⁶

“...se delata la total emancipación de los fines de la singularidad inmediata con respecto al orden universal y a la burla que aquélla hace de éste.”²⁰⁷

“Nada de cismas, nada de discusiones quisquillosas, nada de esquizofrenia. Cuando llegó la enfermedad penetró a través de tugurios y castillos, a través de las opulentas articulaciones de los sacerdotes y las vulgares articulaciones de los campesinos.”

Henry Miller

Es la libertad del filósofo frente al orden de su mundo y la libertad del singular frente al Estado. El cielo estaba poblado por aquella historia de determinaciones, de verdades contingentes, y este cielo se ha despoblado. Las individualidades creadoras sólo poseen lo mismo que posee el pueblo, su ser allí inmediato, la **cultura**, y los valores son sólo:

“... nubes, una niebla que desaparece atendiendo a su esencialidad pensada, se han convertido en los pensamientos simples de lo bello y lo bueno, tolerando el que se las llene con cualquier contenido. La fuerza del saber dialéctico abandona las leyes máximas determinadas del obrar al placer y la ligereza de la juventud extraviada – por esto – y da armas para el engaño a la pusilanimidad y a los cuidados de la vejez, limitada a la singularidad de la vida.”²⁰⁸

Aquí, en la comedia, como en *Las Nubes* de Aristófanes, los puros pensamientos de *lo bello y lo bueno* ofrecen el cómico espectáculo de vaciarse de su contenido “...convirtiéndose con ello en juguetes de la opinión y de la arbitrariedad de la individualidad contingente.”²⁰⁹

Queda, y esto es la obra de Rousseau, sólo el cascarón. Las verdaderas potencias del filosofar son el punto de partida desde lo que está en el propio interior – la familia – y el regreso a esa conciencia con la obra propia – el Estado –. El desarrollo de esas potencias es el pensamiento kantiano: *juicio teleológico – juicio estético, lo bueno – lo bello*, y estos juicios son las herramientas con las que Rousseau juega indiscriminadamente, llenándolos alternativamente de un contenido y luego del opuesto, como sucedía en la juventud de esta cultura, en el culto; juegos que no son más que herramientas de Rousseau y otros como él para sus intentos de conservar su singularidad, para no transferir la voluntad aunque se transfiera el poder. Habrá, dice Nietzsche, que rescatar la *voluntad de poder*.

En esta comedia no hay ya un otro respecto del cual poner la diferencia porque el comediante pone alternativamente los opuestos, ora como lo otro, ora como lo propio; de aquí que en su obra, “... el sí mismo propiamente dicho del actor coincide con su persona, y lo mismo ocurre con el espectador...”²¹⁰ Aquí se da la ausencia total de terror porque se elimina todo lo extraño,²¹¹ se

eliminan las tinieblas y la otredad, pero todo como una simple representación teatral; como en *Las Suplicantes* de Esquilo, no hay acción, pura pasión; es la *sympatheia* la que dirige el destino enviado por los dioses. En esta visión de la historia de la filosofía, como en Esquilo, el mito deja de ser la luz hacia la *areté* para convertirse en una representación de la leyenda desde el punto de vista de las íntimas convicciones de la actualidad.²¹² Esta es la forma como la comedia pretende resolver aquel terror que le provocaba a Kant el tempestuoso océano de la existencia, la otredad.

6. LA RELIGION REVELADA. DESARROLLO DEL CONCEPTO DE LA RELIGION ABSOLUTA.

Así, en la tragedia el filósofo finge creer en los extremos de la cultura que son la conciencia colectiva y el espíritu que la ha formado, representado por la historia de la filosofía, en un intento por salvarse a sí mismo, y lo único que logra es su propio desafuero y el de los suyos transfiriendo la angustia del conflicto al hombre común. En la comedia se descubre la máscara y el filósofo intenta el camino opuesto para salvarse a sí mismo: la burla de ambas universalidades, pero lo único que logra es transformar aquella angustia del hombre común en la seguridad total respecto de su singularidad.

A través de la religión del arte el espíritu pasó de la forma de la sustancia a la del sujeto, empezando por la estatua que era la forma exterior de la sustancia en el yo, es decir, en la forma del sí mismo en la que lo interior, el proceso de formación de la estatua por manos humanas, caía fuera de ella. En el culto se unificaron ambos lados al mostrarse el proceso de la formación cultural. Finalmente, en el resultado de la religión del arte, es decir en Kant, pero no sólo en él sino también en la conciencia colectiva misma, esa unidad ha pasado al extremo del sí mismo, es decir al yo que es él mismo la forma de la sustancia y su interior. El espíritu es perfectamente cierto de sí en la simplicidad de la conciencia, hundiéndose toda esencialidad. La proposición que enuncia esta ligereza dice así: “el sí mismo *es la esencia absoluta*”²¹³, es decir, “yo me reconozco en mí mismo”, donde este “mí mismo” es la figura entre **mi** pensamiento y **mi** interior. La esencia ha descendido al predicado y el espíritu ha perdido su conciencia en su autoconciencia porque no hay nada que se le enfrente ya como lo otro. Pero no se trata de la nada de la autoconciencia que es simplemente la **cosa en sí**, sino la nada del espíritu, que es la **cosa absoluta** o la razón que sabe su objeto como representación de sí misma y donde, además, el objeto es la cultura misma. Ese movimiento es el de la **Religión Revelada**, donde la cosa absoluta está representada por Kant, o el singular que contiene en sí mismo la condición de posibilidad de la cultura.

En la **Religión Revelada**, esta figura que es ya en la cultura, contendrá al mismo tiempo el movimiento y la inversión de aquella proposición, movimiento que rebajará a aquél “mí mismo” a predicado, pero no como un retorno a la religión natural sino como una inversión consciente producida por la autoconciencia; este abandono consciente restaurará a la autoconciencia como el sujeto.²¹⁴

La Religión del Arte pertenece al espíritu ético, es decir, al espíritu que cree en el mundo o en el yo, y se hunde en el **Estado de derecho**, es decir, en la proposición “*el sí mismo como tal, la persona abstracta, es esencia absoluta*”.²¹⁵ Se ha perdido la **realidad** del espíritu ético, las individualidades de la historia de la filosofía se han congregado en un panteón, pero no se trata de aquel panteón de la representación de la tragedia que dejaba hacer a cada cual, sino el panteón de la universalidad abstracta del pensamiento puro que contiene en sí mismo toda realidad. Se trata del pensamiento puro que encontramos *en la letra* de la obra de Kant, el cual priva de cuerpo a las individualidades de esta historia²¹⁶ al sostener que todo esta allí *a priori*, confiriendo a la persona singular el ser en y para sí.

Pero esta conciencia a la que nada se le enfrenta es sólo la conciencia irreal, es sólo la estoica independencia del pensamiento. Como vimos en el proceso de formación de la autoconciencia, el estoicismo se declara libre de la acción productiva en el mundo, que es la acción de la conciencia, y desemboca en la autoconciencia desventurada que es un fluctuar entre una fe en el mundo y una fe en el yo – el alma y el mundo como postulados - . Esta desventura es el reverso y el complemento de la **conciencia cómica** perfectamente feliz dentro de sí. ²¹⁷ Es Kant, es la cultura misma lo que ahora deambula entre la certeza del singular y la desventura y el destino trágico de su comunidad. Es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad y la pérdida del saber de sí, porque la certeza no requiere del saber. Ante la certeza del singular que en la razón pura contiene en sí y *a priori* los fundamentos del mundo sensible, y en la razón práctica contiene en sí y *a priori* los fundamentos del mundo moral, el mundo y el alma son rebajados a predicados – postulados – , y con ellos, el alma del mundo, representada por la historia de la filosofía. Este singular que pone el mundo y el alma como predicados es el reverso de la conciencia cómica, es la restauración inmediata de la autoconciencia como sujeto. Este "... es el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto."²¹⁸:

"Las estatuas son ahora cadáveres, cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huído 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."²¹⁹

"En el anfiteatro, donde un gran César pervertido y somnoliento reposa abatido, los leones y los chacales, las hienas, los tigres, los manchados leopardos, mastican verdaderos huesos humanos – mientras los hombres del futuro, los mártires y los imbéciles ascienden las escaleras doradas gritando: ¡Aleluya!"

Henry Miller

"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."²²⁰ No hay ya virtud que hace regalos ni árbol del bien y el mal:

Los dioses "...yá sólo son lo que son para nosotros – 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."²²¹

Así, en Kant son rebajados a predicados el alma, el mundo y el espíritu, es decir, la cultura en sus extremos del saber y la naturaleza, y el proceso mismo de formación de esa cultura. Pero el propio Kant es, como se ha mostrado, resultado, no comienzo "a priori"; es en Kant donde el **ojo autoconsciente** del saber y la naturaleza reúnen bajo una forma superior, la forma autoconsciente, las condiciones del despliegue de la naturaleza y sus formas: la conciencia contiene en sí las condiciones de posibilidad del conocimiento de la naturaleza sólo en la medida en que el **en sí** está allí como resultado de la formación cultural. Y por esto mismo, porque el proceso de formación cultural se ha hecho cosa en la certeza de este singular, aquél destino trágico en el que se hundían las obras de arte de la vida ética de las individualidades creadoras, y la realidad de este pueblo creador, adquieren aquí su verdadero destino, que es la **reminiscencia** del espíritu en su exteriorización. Es decir, el que el singular encarna el proceso previo de formación cultural es el verdadero espíritu del destino trágico que reúne a todos los dioses individuales y todos los atributos

de la sustancia en un panteón, el panteón de la interioridad no reconocido todavía por el singular que es, por ello mismo, el espíritu autoconsciente como espíritu.²²²

Se dan, entonces, todas las condiciones del movimiento, tanto las condiciones de posibilidad del conocimiento de la naturaleza como las condiciones de posibilidad del conocimiento del saber; esta totalidad de las condiciones constituye: "... el *devenir*, el *concepto* o el *nacer que es en sí* del concepto mismo".²²³

A través del círculo de las producciones del arte que es la historia de la filosofía hasta Kant, el espíritu, decíamos antes, ha pasado por las formas del tránsito de la sustancia al sujeto. El filósofo, la autoconciencia, por su parte, ha pasado también por las formas del tránsito del señorío de la autoconciencia a la coseidad o el sí mismo universal que es en todos. Finalmente, la conciencia, incluido en ella el filósofo, pasó de la conciencia creyente al mundo de la conciencia escéptica de la forma abstracta del derecho. Si recordamos los pasos de formación de la conciencia y la autoconciencia, aquella transitó al punto final de la autoconciencia y ésta al punto inicial de la conciencia. Aquellas formas y este mundo constituyen la periferia de las figuras que, agrupadas en ardorosa espera:

"...se disponen en torno a la cuna del espíritu que se convierte en autoconciencia; el dolor y la nostalgia de la autoconciencia desventurada que penetra en todas es su punto medio y el dolor común del parto que acompaña a su nacimiento – la simplicidad del concepto puro que contiene aquellas figuras como sus momentos."²²⁴

En esta historia las individualidades captan unilateralmente su enajenación, pues no ha llegado a ellas el que son producto de la sustancia, de donde el atribuir el espíritu al ser allí singular es solo imaginación, fantasía:

"...que atribuye tanto a la naturaleza como a la historia, tanto al mundo como a las representaciones míticas de las religiones anteriores otro sentido interior que el que inmediatamente ofrecen a la conciencia en su manifestación, otro sentido, por lo que a las religiones se refiere, que el que sabía en ellas la autoconciencia, de la que ellas eran religiones."²²⁵

Al ser producto de la sustancia, al tener en sí lo otro que es el patrimonio de lo obrado por otros, los filósofos ofrecen en su obra el despliegue de ese patrimonio desde su interior, pero al desconocer el patrimonio como tal ofrecen un sentido distinto al que sabían ya los autores del legado, con lo cual renunciaban al reconocimiento. Este repudiar lo recibido es la razón de que lo producido no genere fe ni veneración porque lo interior o el en sí inmediato no se relaciona expresamente con el mundo real:

"El *en sí inmediato* del espíritu que se da la figura de la autoconciencia quiere decir, sencillamente, que el espíritu del mundo real ha llegado a este saber de sí; sólo entonces entra este saber en su conciencia y entra en ella como *verdad*."²²⁶

La autoconciencia es el movimiento que parte de lo interior como otredad y lo eleva al consciente como mismidad; al completarse su figura, el yo es uno mismo con el mundo, exactamente igual que lo que es la **religión** para la conciencia, pero en ésta es interior, **fe**, y en aquella es obra humana, obra de esta individualidad, sí, pero además es lo obrado por el espíritu. Así es como la autoconciencia revela la religión y hace llegar el saber al mundo real; solo este mundo es el en sí inmediato del espíritu. No se trata de imaginación ni fantasías sino de reconocer lo interior como el

saber que ha llegado al mundo real; se trata de "...que la conciencia creyente *vea y sienta y oiga* esta divinidad."²²⁷

Así, la "intuición" es pura imaginación: se parte de lo que ya está allí, en la sensibilidad. Por ello las formas "puras" de la intuición de Kant requieren de los esquemas de la imaginación para conformarse con la sensibilidad. La conciencia no parte del pensamiento ni es la mediadora entre el pensamiento de Dios y el ser allí: parte del ser allí y reconoce en él a Dios. Lo interior es el saber que ha llegado al mundo real y está ahí para que la conciencia lo vea, lo sienta y lo oiga

Kant es la religión revelada, Kant es este hombre real que es la certeza inmediata del espíritu absoluto, que lo ve, lo siente y lo oye. Esta "**encarnación humana de la esencia divina**" está en las dos primeras *Críticas* si hacemos a un lado premisas y postulados, es decir, está en lo actuado, y está ya sin premisas ni postulados en la *Crítica del Juicio*, que es la premisa de las otras dos. La **esencia** es la unidad de otredad y mismidad, es el movimiento de retener en el ser otro la igualdad consigo mismo. Creemos haber demostrado en este trabajo lo siguiente: En la *Crítica de la Razón Pura* está el movimiento (concepto) por el que la conciencia es uno con su objeto, el objeto sensible, y en la *Crítica de la Razón Práctica* está el movimiento por el que la autoconciencia, el intelecto, es uno con la conciencia sensible, y lo que le falta a estas dos críticas y se trata de suplir con premisas y postulados, a saber, el fundamento oculto que posibilita aquellos dos movimientos, la unión del singular con su sustancia cultural, está en la *Crítica del Juicio*. El saber esta ya en la conciencia:

"Lo que se llama la conciencia sensible es precisamente esta pura *abstracción*, es este pensamiento para el que el *ser* es lo *inmediato*. Lo más bajo es, por tanto, al mismo tiempo, lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la *superficie* es, precisamente de este modo, lo *más profundo*. En el hecho de que la esencia suprema sea vista, oída, etc. como una autoconciencia que es: en esto se halla, de hecho, la perfección de su concepto; y por medio de esta perfección, la esencia es *alli* de un modo tan inmediato, que es esencia."²²⁸

Dice Hegel que "...Dios se *revela* aquí como *es*; es allí como es *en sí*; es allí como espíritu."²²⁹ Dios no es asequible por medio de las abstracciones mediadoras que siempre terminan en el salto a lo incondicionado, Dios sólo es asequible para el hombre en ese instante en que con su obra recupera la otredad superando al *daimón* y a las tinieblas. Esto es lo que Hegel llama **saber especulativo**, el reflejo especular, el desprender de nuestro interior una "intuición" para captar lo exterior, sabiendo que ese interior es lo formado por Dios en la tierra mediante la obra de los que nos antecedieron:

"Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada. Aquel saber especulativo sabe a Dios como *pensamiento* o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y como ser allí, y el ser allí como la negatividad de sí mismo y, con ello, como sí mismo, como *este* sí mismo y sí mismo universal; y es precisamente esto lo que sabe la religión revelada."²³⁰

Dios, decía Kant, es el juicio, es el postulado de los otros dos postulados que son el mundo como la armonía de la moralidad y la naturaleza, y el alma como la armonía de la moralidad y la voluntad; la categoría absoluta de Newton - otro pensador especulativo - que es el juicio absoluto entre el espacio y el tiempo absolutos.

Pero, la forma más inmediata de la universalidad de Kant no está en aquellos movimientos de las tres *críticas* antes descritos, está en el hecho de que en su obra se recoge todo el proceso que viene desde Descartes; esto es lo que Hegel llama "...la universalidad de la realidad, la totalidad de los sí mismos y la elevación del ser allí a la representación..."²³¹

Están en esta obra, (citamos en total desorden): las materias y cualidades de Berkeley; la categoría absoluta de Newton; el "yo pienso" de Descartes; la voluntad de Descartes, Pascal, Spinoza, Hume y Rousseau; la libertad de Hume; la división del trabajo de Tomás de Aquino; el amor a Dios de Spinoza; el juicio estético de Hume; el amor y el odio de Spinoza; la mónada de Leibniz y su desdoblamiento; la persona de Berkeley; la eternidad como predicado, de Spinoza; la eternidad de la mente aquí y ahora, de Leibniz; el estado interno de percepción de Leibniz; la regularidad como postulado de la naturaleza, de Berkeley; el desglose del movimiento de la intuición de Locke; el movimiento interiorizador de la sensación y el movimiento exteriorizador del pensamiento, de Berkeley; todo está ahí, falta sólo su relación de necesidad:

"El es el Dios *inmediatamente* presente, con ello, su *ser* se torna en el *haber sido*. 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."²³²

Decíamos antes que, *en la letra*, el ser allí *a priori* de Kant priva de cuerpo a sus antecesores. Vemos ahora como, en la sustancia de su obra, Kant es el recuerdo que pone ahí el espíritu para la conciencia, el recogimiento – aunque todavía no expreso – del pasado, la recuperación del cuerpo total.

En la letra, la obra de Kant es la unidad de lo individual y lo universal en el singular mismo como condición de posibilidad de la cultura, pero en su contenido es la inversión consciente que restaura a la autoconciencia como el sujeto. Este Dios hecho singular es, como conciencia, la conciencia perfectamente feliz porque la cultura no es ya para ella misma la otredad, pero como autoconciencia tiene la forma de la autoconciencia desventurada que tan pronto cree en el alma como cree en el mundo, y ambos como meros postulados suyos. Sin embargo, en el recogimiento hemos visto "reducirse" esta obra a la reminiscencia de los movimientos previos de la historia de la cultura, con lo que reivindica el destino trágico de sus antecesores, los hace pasar del panteón de la representación al panteón de la interioridad alcanzada dentro de la conciencia de este hombre singular. Esta interioridad alcanzada es el nacer en sí del concepto mismo:

"...el espíritu sigue siendo el sí mismo inmediato de la realidad, pero como la *autonociencia universal* de la comunidad *, que descansa en su propia sustancia, así como ésta es en dicha conciencia sujeto universal; no el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para ésta es la totalidad completa de este espíritu."²³³

Este recogimiento, decíamos, está todavía en el plano de la representación, como fenómeno, lo que quiere decir que se ha asegurado su interiorización para la conciencia, falta la autoconciencia del espíritu. En Kant, como la conciencia del espíritu:

* subrayado agregado

“...todos sus momentos puestos en el elemento de la representación tienen el carácter de no ser concebidos, sino de manifestarse como lados totalmente independientes, que se relacionan *exteriormente* entre sí. Para que el verdadero contenido cobre también su verdadera forma para la conciencia es necesaria una formación más alta de ésta, que su intuición de la sustancia absoluta se eleve al concepto y que *para ella misma* su conciencia se equilibre con su autoconciencia, como esto ha ocurrido ya para nosotros o *en sí*.”²³⁴

Aquel círculo de las producciones del arte, se desarrolló primero como exposición fenomenológica, en la que esa historia pone la materia y Hegel la forma, y después, en la **Religión**, Hegel nos ha expuesto esa misma historia pero ya no en función del paso de una proposición filosófica a otra, sino desde el punto de vista de la relación entre el filósofo o autoconciencia y su materia, que aquí hemos llamado *conciencia colectiva* o *consciente colectivo*; el resultado de la **Religión Revelada** nos muestra tres círculos. En el primer círculo hemos visto al espíritu pasar de la sustancia, el **en sí** o interior colectivo, al sujeto, el **para sí** o conciencia colectiva; es decir, la raíz de la comunidad ha pasado al consciente de la sociedad, a la cultura. En el segundo círculo vimos al filósofo o autoconciencia pasar del señorío o **ser para sí** a la coseidad o **ser para otro** en el que el señor es devorado. Finalmente, en el tercer círculo hemos visto a la conciencia colectiva en tanto conciencia creyente pasar del **ser para otro** o la materia prima de aquella autoconciencia, al **ser para sí**, en la conciencia.

Estos momentos que están ahí como independientes son: la cultura como lo real, la autoconciencia desventurada y la conciencia singular como el sujeto. Veamos ahora lo que Hegel llama **Desarrollo del concepto de la religión absoluta**.

El contenido que desarrolla aquí Hegel es, de un lado, el saber que Kant propone, y del otro, el saber que la obra de Kant manifiesta en su despliegue, en su representación, es decir, en su contenido objetivo. Este contenido es lejano de la realidad en general alcanzada en la concepción vigente del mundo, y es, por ello, revolucionario, ajeno a la certeza de la “cientificidad” de su tiempo. Por el contrario, la **conciencia de la comunidad** o el sustrato del consciente colectivo tiene ya este contenido en sí o como verdad sentida, como su sustancia y es, por tanto, su certeza del espíritu. Así, Kant, como todo pensador revolucionario, se aparta de la concepción vigente y arranca desde la certeza que es ya en él como singular.

Esta diferencia entre el pensamiento de Kant y la concepción vigente del mundo es objetiva porque este pensamiento parte de la contraposición con aquella concepción, pero en tanto que Kant no desarrolla el proceso por el que su certeza ha llegado a ser, es un acaecer, y por ello Hegel le llama **representación**, es decir, la conciencia de un devenir otro²³⁵; es un **pensamiento** no un **concepto**, por ello, dice Hegel, “... se dirá que la esencia eterna se engendra un otro.”²³⁶ Pero este otro no es tal. Si bien no parte de la concepción del mundo parte de la certeza, de lo interior, que es ya concepción como verdad sentida.

Se diferencian por tanto los tres momentos: la concepción vigente del mundo, el saber o el pensamiento que parte de la certeza interior y se contrapone a aquella concepción, y la esencia, que es el repartirse entre aquella concepción y esta certeza.

La filosofía como representación de la comunidad entre la concepción del mundo y la certeza interior, capta aquellos momentos en su pureza – saber negado, intuición y verdad -, pero en tanto

que los capta como representación o puro devenir otro, no es el movimiento conceptual porque posee el contenido sin su necesidad²³⁷, con lo cual lo que transfiere a la fe colectiva o reino de la pura conciencia, en lugar de la forma del concepto, son las relaciones naturales entre Padre e Hijo – aquella épica de la lucha de las individualidades –, rebajando el movimiento a una representación histórica que es la herencia de la tradición²³⁸: ese modo de presentar los momentos como sujetos y no como momentos transitorios²³⁹, que era el modo del cantor épico que elevaba a tradición los hechos de los héroes. La Historia que repudia junto con la forma el contenido no es Historia sino canto de la tradición.

En lo que llamamos *concepción del mundo*, están, de un lado, el mundo, o el espíritu en la representación del ser para otro, y del otro lado, el sí mismo singular que tiene la conciencia y que se diferencia de sí como lo otro, como mundo, como el **espíritu que es allí**. Es decir, dentro de la conciencia singular el mundo es la diferencia de sí misma como lo otro, esto es la conciencia sensible, que en la conciencia del pensamiento se desglosa en un yo y un mundo precisamente porque el pensamiento proviene de la inmediatez, es pensamiento condicionado por la concepción del mundo, y no saber puro como sostenía Kant. Con Kant el espíritu entra en el ser allí como algo eterno y abstracto, “se crea” un mundo, ese mundo de la “nueva revolución copernicana”, pero ese mundo es un postulado de la razón y, por tanto, es la otredad. Kant no reconoce la herencia, y por ello, dice Hegel: “...puede llamársele *inocente*, pero no *bueno*.”²⁴⁰ Lo que le falta a Kant es “...devenir para sí mismo otro...”²⁴¹, reconocer el patrimonio.

En el análisis de la obra de Kant hecho en la primera parte de este trabajo, que es la exposición fenomenológica que hace Hegel del avance de la historia de la filosofía de un pensador a otro, al referirse a Kant llamaba **el bien** a la armonía entre intelecto y sensibilidad y entre ésta y la voluntad, y **el mal** era la desarmonía. Aquí, en la religión, donde se muestra la relación entre la concepción del mundo y la individualidad filosofante, **el bien** en Kant es lo incondicionado, es decir, la independencia del singular respecto de la concepción del mundo, y **el mal** es lo condicionado.

El pensamiento no es puro porque proviene de la inmediatez, es pensamiento condicionado; la inmediatez misma de la conciencia sensible contiene en ella la concepción precedente del mundo, contiene lo otro, extremos que se definen recíprocamente, como dice Hegel: como “... el pensamiento contrapuesto a sí mismo del *bien* y del *mal*.”²⁴² Aquel pensamiento puro es lo que en este trabajo hemos llamado *el permanente olvido de la conciencia* en el que:

“El hombre es representado como algo *acaecido*, como algo no necesario, – como si hubiese perdido la forma de la igualdad consigo mismo – al probar la fruta del árbol del conocimiento del *bien* y el *mal*, siendo arrojado fuera de la conciencia inocente, de la naturaleza que se le entregaba sin trabajo y del paraíso, del jardín de los animales.”²⁴³

Estas formas de la *caída*, el *padre* y el *hijo* que, transmite Kant, son la representación que la historia de la filosofía transmite al consciente colectivo, formas que rebajan los momentos del concepto invirtiéndolos como ya hemos visto en este trabajo, donde lo que para uno era el bien resultaba para otro el mal, y viceversa; en esa inversión sin reposo los momentos del concepto se convierten en pensamiento, como son también pensamientos todas las demás figuras que puedan desplazarse al **ser dentro de sí**, es decir, al noumeno, porque este desplazamiento no es la pluralidad en general, lo existente, sino la diversidad determinada²⁴⁴ por el propio filósofo. De tal modo que el filósofo que presenta como la esencia de la concepción del mundo un elemento de esa

concepción, enajena de ella el resto, y es ese movimiento el que separa al **saber** de la **concepción del mundo**, y entonces el ser otro se divide en dos: el saber, que es lo otro respecto de la concepción del mundo, y la concepción del mundo segregada por el filósofo, que es lo otro para él, donde lo que es el bien para uno es el mal para otro, y viceversa. Y así, el comportamiento que en su representación anterior tenían los filósofos entre sí se traslada al comportamiento entre el saber y la concepción del mundo, ámbitos a los que se han transferido el bien y el mal. Para el saber lo que vale es aquella esencia divina o el aspecto de la realidad que es destacado como lo verdadero, y para él la concepción del mundo, tanto en su carácter de ser allí natural o consciente colectivo, como en lo que tiene de obrado por otros o toda la historia de su formación, valen como lo no esencial y lo que tiene que ser superado; para el consciente colectivo, en cambio, lo que vale es “su” concepción del mundo que no es sino aquello construido a través de la historia del saber, y lo no esencial es aquello que el saber presente destaca como lo verdadero. El término medio entre ambos extremos, como se ve, es la concepción del mundo en tanto obra humana, el ser allí en general ²⁴⁵, que hasta aquí aparece todavía carente de contenido, aparece sólo como la simple comunidad de sus dos momentos.

La oposición entre el saber - ser en sí - y la concepción del mundo - ser para sí - es la oposición entre la razón pura y la razón práctica de Kant que son, respectivamente, la razón en tanto sujeto del conocimiento físico y metafísico, y la razón universal para la que el hombre es el fin de toda acción. Decíamos que lo que se busca es el contenido del ser allí que es la comunidad de ambos momentos: la singularidad y la universalidad del hombre.

Ambas esencias, conciencia singular y conciencia universal, son hasta aquí una mezcla del ser allí y el pensamiento, y su oposición se resolverá al enfrentarse ambas como pensamiento.²⁴⁶ La razón pura y la razón práctica son eso, el pensamiento en cada uno de los dos ámbitos, Hegel enfrenta aquí ambos pensamientos. El “enfrentamiento” lo presenta Hegel simplemente dejando que cada razón hable por sí misma, y empieza por aquella que se presenta como el ser en sí, ²⁴⁷ es decir, por la razón pura, dado que la razón práctica es el ser para sí. La razón pura “habla por sí misma” en su movimiento, es decir, como pensamiento, y este movimiento es representado como un obrar libre en la “analítica trascendental”, en la que se parte de las categorías como incondicionados – el bien –, y para demostrar su carácter de incondicionados Kant pretende deducir de las categorías el fenómeno, la sensibilidad; pero, dice Hegel, precisamente la necesidad de esta enajenación muestra que el **en sí**, determinado sólo en la oposición no tiene subsistencia verdadera, de donde aquella pretensión para la que lo esencial es lo simple y no el ser para sí es lo que en realidad se enajena a sí mismo, es lo que va a la muerte²⁴⁸ y, con ello, se reconcilia con la esencia absoluta, es decir la unión de lo uno y lo diverso. En este movimiento, la esencia absoluta – la categoría – tiene ser allí natural en la presencia sensible, pero en el segundo movimiento de la analítica trascendental, donde Kant afirma que los principios de la experiencia sensible son al mismo tiempo leyes de la naturaleza, es revocado el primer movimiento y puesto como superado, como universal. En estos dos movimientos está el modo en que la conciencia se enfrenta a lo otro, como veíamos al principio de este trabajo. Queda aquí claro que lo que llamamos “leyes de la naturaleza” es lo mismo que Kant llama *incondicionados de la razón*, de donde el ser allí inmediato de la realidad ha dejado de ser un ser allí extraño o externo : es universal porque está en ambos lados. La inmediatez de la esencia autoconsciente – la intuición – es realmente en la autoconciencia universal, lo que Hegel llama **verdad sentida**; por ello, dice Hegel, se supera aquí el **sí mismo singular** y se expresa la existencia de una **comunidad**. Esta comunidad es la base para superar la contraposición entre el saber y la concepción del mundo. La “ley del mundo” que está en esa concepción, es, al mismo tiempo, como

intuición, la fuente de aquel saber: la esencia divina asume la naturaleza humana que es el repartirse entre el intelecto y la sensibilidad, esto es la autoconciencia y a ella pasa el espíritu como representación, es la razón práctica.

En la razón pura Kant sabe esa figura humana de la esencia sólo como figura particular en el ámbito de la relación entre el yo y la naturaleza, no como figura universal, lo cual vendrá en la razón práctica, en la cual lo que es ley universal es la acción de ese yo singular, y esa acción que es ley universal es el hombre como fin, este hombre y todos los demás, la humanidad, la colectividad. En la introducción decíamos que para el griego la acción que valía era la acción en pos del yo ideal, aquí en Kant, vemos con toda claridad la diferencia con la cultura occidental, en la cual el honor y la honra están en la acción en pos de la humanidad ideal. Aquí Kant sacrifica aquel ser allí inmediato de la razón pura; nuevamente, la esencia es el espíritu, pero no el espíritu como yo particular sino como yo universal, espíritu que es, en la razón práctica como reflejado dentro de este hombre que es, como los demás, fin en sí mismo.

Dice aquí Kant que la única autonomía de la voluntad se da en la acción por el bien en sí mismo que es la acción no condicionada por algo externo, y esta acción es entonces el verdadero incondicionado. Pero, sigue diciendo Kant, el hombre está sujeto a las leyes de la naturaleza, y, por lo tanto, el bien supremo se da allí donde todo en la naturaleza sea de acuerdo con nuestra voluntad, como si tuviéramos *libertad absoluta*. Pero, como vimos en la razón pura, las “leyes de la naturaleza” son las mismas que las de nuestra sensibilidad, de donde toda acción es libre y es en sí el bien supremo, dándose aquí, en la acción de cada una y de todos, la reconciliación entre la esencia divina y la otredad, y de un modo mas preciso con el mal, porque, si el bien es la acción incondicionada, y, por otro lado, la diversidad de acciones son en sí el bien supremo, entonces, **bien** y **mal** no se excluyen. El bien en sí, es decir el bien trascendental, el bien como nómeno, sería exactamente lo mismo que el mal de la diversidad, lo que nos lleva necesariamente a la conclusión de que aquellas “leyes” que “también” son en la naturaleza según la razón pura, son solamente la nada, exactamente del mismo modo que la esencia divina en sí es también la nada, conclusión a la que llega Kant en la *Critica del Juicio* cuando sostiene, como ya vimos, que sin el hombre la creación toda sería un simple desierto, vano y sin propósito final.

Lo que sucede es que cuando hemos aprendido que **lo real** y **lo existente** conviven uno junto al otro como conviven lo verdadero y la otredad, como conviven Apolo y Dionisio, hablar del saber y de la otredad como el bien y el mal, respectivamente, es hablar en términos ya superados. Entonces, aquel enfrentamiento entre el saber y la concepción del mundo, el mal en general es el ser para sí que es dentro de sí, es decir, la cultura como nuestro sustrato interior, como saber simple, y el bien es lo simple carente de sí mismo, la intuición, el saber como incondicionado. La unidad es evidente: la cultura como sustrato interior es el saber simple, y lo simple carente de las condiciones de su formación es igualmente la cultura como suposición, es decir, tan abstracto es el principio de la “intuición” del filósofo como aquél de “la voz del pueblo que es la voz de Dios”.

En Kant el bien es lo incondicionado y el mal lo condicionado, y en la razón práctica el bien supremo es la acción absolutamente libre, por lo que queda condicionado a la acción, con lo que se convierte en el mal, de igual forma que el mal se supera en la acción. Lo que sucede es que “trascendentalmente” el bien y el mal son lo mismo, son la nada, pero tienen un significado diferente en cuanto a que uno es resultado de la acción y otro la precede; de donde, parafraseando al propio Kant, son fenoménicamente diferentes pero nouménicamente iguales. Del mismo modo, el

puro “saber” y la simple “concepción del mundo”, son lo mismo como suposiciones pero son diferentes en tanto que cada uno se considera el principio del otro y considera a este como su resultado:

“Del mismo modo que, por tanto, debe decirse que el bien y el mal, con arreglo a este concepto que es el suyo, es decir, en tanto que no son el bien y el mal, son *lo mismo*, así también debe decirse que no son lo mismo, sino que son sencillamente *distintos*; pues el simple ser para sí o también el puro saber son igualmente la pura negatividad o la absoluta diferencia en ellos mismos.”²⁴⁹

Desde mucho antes sabemos que **lo real** es lo existente convertido en lo racional; lo existente es la otredad que la razón convierte a la mismidad de la realidad, de donde lo existente como principio es nouménicamente lo mismo al final pero es fenoménicamente diferente. Ya veíamos en este trabajo que cuando Kant habla de *armonía* entre la mente y el objeto habla del objeto real que es el objeto de la experiencia, y cuando habla de *desarmonía* se trata del objeto existente; y en ese ámbito la armonía es el bien y la desarmonía el mal.

Tanto lo existente como las ideas trascendentales son noúmenos, son el **ser dentro de sí**, y así como lo existente es lo mismo antes y después de su relación con la razón, así es la otredad antes y después de las ideas trascendentales, por lo que también lo existente, la otredad y lo trascendental tienen su mismidad, y entre sí son sencillamente diferentes como formas abstractas. Todo esto se resume en que el simple **ser para sí** o la concepción del mundo en abstracto es la pura negatividad de su abstracto correlativo: el **puro saber**. El error, dice Hegel:

“...consiste en tomar por algo verdadero, sólido y real formas abstractas tales como *lo mismo y no lo mismo*, [en lugar del *sí mismo*] la *identidad* y la *no identidad*, y el apoyarse sobre estas formas.”²⁵⁰

Aquél principio de identidad que se expresa en la lógica formal diciendo: “es falso que A y no A” es el pilar sobre el que descansa todo el ocultamiento que, según Nietzsche, nos viene desde Sócrates. La “identidad” y “lo mismo” son sólo, como decía Nietzsche, el momento de intensificación máxima de las fuerzas de la música apolínea en el que se da la alianza fraternal entre Apolo y Dionisio, y que es la cúspide de los propósitos apolíneos y los dionisíacos.²⁵¹:

“Apolo está ante mí como el transfigurador genio del *principium individuationis*, único mediante el cual puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia; mientras que, al místico grito jubiloso de Dionisio, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas.”²⁵²

Así, en la **Religión Natural** y en la **Critica de la Razón Pura** teníamos la mismidad de la esencia divina y la naturaleza, donde las leyes de la naturaleza eran “lo verdadero”, y en la **Religión del Arte** y en la **Critica de la Razón Práctica** teníamos la mismidad de la esencia divina y la naturaleza humana, donde la autoconciencia de la comunidad era “lo verdadero”. La naturaleza es naturaleza en tanto que no es esencia, y la naturaleza humana es **divina** o verdadera con arreglo a su esencia que es construir un mundo en el que se reconoce a sí misma; así, la naturaleza de la razón pura, con “sus leyes”, es lo natural, lo existente, y la naturaleza humana de la razón práctica es **divina** o **verdadera** en tanto que el hombre se sabe en ella como fin.

En la “analítica trascendental” de la *Critica de la Razón Pura* el juicio es la facultad de la unidad sintética de la aperccepción mediante la cual aplica las categorías al fenómeno, aplicación de la que resulta el concepto. En la “dialéctica trascendental” de la misma obra los juicios disyuntivo, categórico e hipotético dan lugar a las ideas trascendentales de *mundo, alma y Dios*. De esta forma el juicio sirve tanto para construir la realidad de lo existente como lo trascendente, y, en la *Critica de la Razón Práctica* lo trascendente mismo se convierte en postulado de la acción hacia un bien supremo que no es sino la objetivación de lo trascendente en la acción. Como se ve, mediante el juicio de la razón pura lo incondicionado desciende a lo condicionado para después volver a ascender a lo incondicionado que, en la razón práctica, desciende a la objetividad de la acción, es decir, al espíritu, que es donde ambos lados se ponen como superados: “... un poner que no puede ser expresado mediante el juicio y la cópula, el *es* carente de espíritu.”²⁵³

Por otro lado, la naturaleza es nada fuera de la esencia o del determinar de la razón pura, pero esa nada *es*, existe, por lo que tiene una esencia, tiene la esencia del **ser dentro de sí**, es decir el puro pensamiento, y sin embargo, como contraposición a la unidad espiritual es el noumeno, es decir, el mal:

“ La dificultad que reside en estos conceptos es únicamente la tenacidad con que se mantiene el *es* y el olvido del pensamiento en el que los momentos tanto *son* como *no son*, - son solamente el movimiento que es el espíritu.”²⁵⁴

Lo que en las dos primeras criticas ha devenido es la universalidad de la autoconciencia, su estar presente de ambos lados, como “sujeto” y como “objeto”, con lo que esta autoconciencia ha dejado de ser **representativa** o conciencia de un devenir otro, porque en la unión de ambas *criticas* recorre el círculo completo de la representación; tanto el saber o verdad sentida están en ella como ella está en la concepción del mundo. A esto ha llegado el saber, veamos ahora lo que sucede en el otro extremo del puro moverse del juicio.

Como hemos visto, la facultad del juicio es la facultad del pensar lo particular como contenido en lo universal, donde, si lo universal es lo dado – la concepción del mundo – entonces el juicio por el que el particular se subsume en ese universal es un juicio determinante, y si lo particular es lo dado, entonces el juicio por el que el particular asciende a lo universal es un juicio reflexivo. El juicio reflexivo *se representa* de dos modos: como conformidad de la forma del objeto con la facultad cognoscitiva - el juicio estético - , o como conformidad de esa forma con un concepto de la cosa que le precede y contiene el fundamento de su forma – el juicio teleológico - .

Sí la forma, decía Kant en la *Critica de la Razón Pura*, la pone el singular, y si el **representar**, decíamos, es para Hegel la conciencia de un devenir otro, entonces, en el juicio estético la conciencia de un devenir otro se da cuando el singular pone en la concepción del mundo su propio saber, y aquí se crea el mundo, en el que el particular está contenido en lo universal y deviene otro en él. En el juicio teleológico, por su parte, la forma que pone el particular en la concepción del mundo tiene su fundamento en un concepto de ese objeto que le precede; entonces la conciencia de un devenir otro se da en el particular como **mediador** entre la concepción precedente y la nueva concepción.

Sigue diciendo Kant que en los juicios teleológicos materiales hay dos clases de finalidades, la interna y la externa. En la finalidad externa la “realidad material” es *juzgada* en función de un sentido predominante, y en la finalidad interna esa realidad es un todo orgánico en el que las partes son mutuamente interdependientes y esta interdependencia es el elemento de su necesidad. Entonces, aquella mediación del particular entre la concepción precedente y la presente se puede juzgar en función del sentido predominante del saber que propone el singular, o puede juzgarse en función del momento transitorio que es el singular respecto de la evolución del todo.

Aquí el mal, lo condicionado, aparece ya como lo que es en sí en el ser allí: es la naturaleza del ser allí ser lo condicionado, la pura mediación. El mal ha devenido, pero sólo como pensamiento porque Kant mismo no muestra sus propios condicionantes. Este es el primer momento de la reconciliación; en virtud de ser lo condicionado, el hombre debe adentrarse en sí, pero el hecho de que Kant no exponga sus condicionantes hace que esta reconciliación sea un acaecer, y la esencia divina tenga en esta encarnación humana la muerte. Si antes veíamos la muerte de Dios en su encarnación en el mediador, lo que ahora vemos es que esa muerte no es absoluta sino sólo el momento que espera la resurrección en la recuperación del proceso que ha llevado a esto, en la recuperación del mediador como mediador.

La muerte del mediador como tal no es solamente la muerte del singular absoluto, no muere solamente la envoltura ya muerta²⁵⁵ sino que muere también la abstracción de la esencia divina o de la “verdad” como algo que el hombre ha de “encontrar” o “descubrir”:

“ Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que *Dios mismo ha muerto*. Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo mas íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del *yo = yo*, que no diferencia ni sabe ya nada fuera de ella. ²⁵⁶

Dios, decíamos, moría primero para encarnar en el mediador; ahora es el mediador mismo el que experimenta esta muerte. Al negarse Kant a reconocer la mediación que es en él, niega el derecho mismo de la conciencia a que se recupere el olvido permanente de sí misma, y es regresada, la conciencia, a la noche de su interioridad, las profundidades del *yo = yo*.

Pero el espíritu ha sido ya en la historia de la filosofía, y no sólo en ella sino que también es espíritu real en esta conciencia singular que, desconociendo la concepción del mundo en su saber, la ha desplegado en su actuar. Esto es lo que intuye la **conciencia religiosa**, es decir, la conciencia que se adscribe a la concepción del mundo, concepción de la que se ha revelado la esencia. Esta conciencia religiosa es el romanticismo y el idealismo que suceden a Kant, que superan la diferencia entre lo que son y lo que intuyen.

El poder pertenece ahora a la imaginación creativa, a la intuición y al sentimiento; el sentimiento, aquel ámbito del juicio que en Kant era el mediador entre el entendimiento y el deseo. El poder pertenece al genio artístico; el genio, aquello que en Kant era la disposición innata a través de la cual la naturaleza dicta sus reglas al arte. Es el idealismo como el destino de la conciencia histórica, la nostalgia por lo infinito.

Se ha superado la diferencia entre el ser y el intuir pero todavía en la forma de la representación, del devenir en un otro, el genio, el creador. Este es el punto de viraje final en el que la sustancia absoluta ha llegado a la autoconciencia absoluta de una forma desconocida, como el acto de una satisfacción extraña. La reconciliación entra para esta conciencia que aquí hemos identificado como *romántica*, como algo lejano en el futuro, del mismo modo que la reconciliación de Kant era algo lejano en el pasado. Así como Kant tenía un padre que era **en sí**, su interior producido, y solamente una madre real, su representación, así mismo, esta concepción del mundo tiene por padre su propia obra y su saber y, por madre, el amor eterno - aquel descenso a la sustancia de que hablaba Spinoza - que se limita a sentir pero que no intuye como objeto inmediato real.

Esta reconciliación en el romanticismo y el idealismo es en su corazón pero escindida de su conciencia, su realidad se halla aun rota, ajena a la concepción del mundo. Lo que entra en sí es la reconciliación en el futuro, pero lo que entra en ella como presente, el lado de la inmediatez y del ser allí, es la concepción del mundo que tiene todavía que esperar. Estamos en la **certeza absoluta**: el mundo se halla ya **ciertamente** reconciliado con la esencia, de la esencia se sabe **ciertamente** que conoce al objeto como igual a ella en su amor, y la conciencia religiosa proclama **ciertamente** que estas conciencias no están separadas en sí, pero este **en sí** no se ha realizado, no ha devenido todavía absoluto ser para sí.

Largo camino recorrió el espíritu para llegar a aquel talento estético de los griegos del que hablábamos en la introducción de este trabajo, para alcanzar aquel instinto que pone el “simple acto de visión” en lugar de la transferencia deliberada de ideas al reino de la creación estética: la creación artística como un desprendimiento desde la totalidad. El mundo, la naturaleza y el hombre son nuevamente la totalidad orgánica del *cosmos*: se cierra el ciclo que suponía su comienzo alcanzándolo el final, el concepto de esta cultura.

7. EL SABER ABSOLUTO. CONCLUSIONES SOBRE LA *FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU*.

Ya se dijo que lo obrado en la cultura es en el interior de todos como el **en sí**, cada mónada expresa la totalidad, y esto es la **sustancia**, el en sí aun no desarrollado como espíritu. Por ello dice Hegel: "...en la realidad la sustancia que sabe es anterior a la forma o a la figura conceptual de la misma."²⁵⁷ Cuando la obra particular se lee a la luz del conocimiento de ese interior, esa obra, leída así, es el espíritu que es allí, y lo que es allí sin esa lectura es lo que llamamos *otriedad*, el objeto de la conciencia representativa, y la conciencia es **representativa** porque desconoce su objeto como *presentación* de la autoconciencia, la suya y la de otros. Kant decía que el mundo sensible pone la materia y el yo pone la forma, y que en el primer movimiento desde el yo hacia el objeto, movimiento que es la primera presentación del yo en lo otro, la materia se presenta como espacio, y en el regreso, que es la presentación de lo otro en el yo, la forma se presenta como tiempo.

Así, si la conciencia desconoce en su objeto el primer movimiento, el de la presentación del yo en lo otro, desconoce también que ese "otro", al estarse presentando ante ella, es en realidad una re-presentación del yo ante ella. De aquí, que esta "presentación" de lo otro en el yo que es para Kant *el tiempo*, cuando entendemos que en realidad es una re-presentación del yo, es el fin del tiempo, y porque ese movimiento de la presentación – representación es el **concepto**, es por lo que Hegel dice que "el tiempo es el concepto mismo que es allí".²⁵⁸

"...de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir mientras no ha acabado con el tiempo."²⁵⁹

En tanto que Kant oculta en su obra eso que sabe - el que "lo otro" es ya en su interior como presentación de otros - lo único que hace patente es la certeza de sí mismo. Por ello en estos fundamentos de su obra Kant sólo presenta los momentos abstractos de la sustancia, y, por lo mismo, el tiempo se le presenta como intuición vacía, vacío que él mismo hace al querer ignorar lo que después reconocerá en la *Crítica del Juicio*, que:

"... nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se *crea*, o de cualquier otro modo como se diga."²⁶⁰

Por ello para Hegel la **experiencia** consiste en que el espíritu que es ya contenido, interior de la conciencia, sea objeto para ella. Y, ese contenido de la conciencia que se presenta ante ella como sustancia, es un **devenir**, un patrimonio, y sólo este ser devenido es lo que convierte a la sustancia en **espíritu**. Es por todo esto que para Hegel, el movimiento del **conocer** "...es el ciclo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final."²⁶¹

El conocer sólo se mueve mediante este diferenciar dentro de sí y "... el espíritu es *necesariamente* este diferenciar..."²⁶² oponer mismidad y otriedad; por ello, si como ya dijimos en este trabajo, la *Crítica de la Razón Pura* es el movimiento de la autoconciencia que ignora o pone de cabeza lo producido por la conciencia, el espíritu se presenta aquí a Kant como intuído, como *formas puras de la intuición*, que de puras no tienen nada. Por esto, en esos prolegómenos de la razón pura es el espíritu mismo el que se diferencia frente a su "simple autoconciencia" que es Kant, y se diferencia como tiempo o historia oculta frente al contenido de esta razón "pura".

La sustancia, decíamos, es el saber devenido pero todavía interior, por ello la exposición completa y objetiva del saber absoluto “...es al mismo tiempo la reflexión de la sustancia o el devenir de ésta al sí mismo.”²⁶³ Así, el espíritu “...no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como **espíritu del mundo**.”²⁶⁴ Lo que quiere decir esto es que Hegel no hubiera sido posible sin lo que Kant representa.

El Kant de la *Crítica del Juicio*, que renuncia a premisas y postulados y se dirige a sí mismo:

“...se dirige a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio y ha dado, con ello, el primer paso para descender del *mundo intelectual* o más bien para espiritualizar a su elemento abstracto con el sí mismo real.”²⁶⁵

Aquí se vio cómo Kant reúne todo lo que nos viene desde Descartes; con ello Kant vuelve “... a despertar la primera esencia luminosa con mayor *pureza*, a saber, como unidad de la extensión y del ser”.²⁶⁶ Pero, como también se vio, Kant “... se aterra al mismo tiempo ante esta unidad abstracta...”²⁶⁷ abstracta porque no revela el movimiento del espíritu que ha devenido en ella, y entonces “...afirma en contra de ello la individualidad.”²⁶⁸ Pero esta afirmación de Kant es inútil frente a lo que el espíritu mismo ha hecho al haber enajenando, como aquí vimos, la individualidad en la cultura, convirtiéndola en el ser allí. Hegel dice:

“El yo no tiene por qué aferrarse a la forma de la *autoconciencia* contra la forma de la sustancialidad y objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación ...la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y , como lo que es *en y para sí*, en poner el *ser para sí* solamente como momento, como se ponía el ser en sí...”²⁶⁹

Y contra los noúmenos y los saltos de Kant a lo incondicionado:

“... ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en él mismo...”²⁷⁰

En el idealismo y el romanticismo el singular es ya espíritu, es el **yo = yo** o la conciencia de que frente a su objeto, la cultura, el yo se encuentra de ambos lados: “el espíritu ha alcanzado el concepto”.²⁷¹ Pero este concepto es en el corazón del singular, falta el desarrollo. El movimiento del saber debe darse “desplegando el ser allí”,²⁷² abriendo a cada paso su objeto mostrando en él, como realidad racional que es, su carácter de lenguaje, es decir, la forma en que en él se entrelazan la cosa y la concepción del mundo y del yo: este despliegue es la **ciencia**. En la ciencia ya no hay una conciencia que se enfrenta como lo nulo a la otredad sino un movimiento orgánico, y cada movimiento del saber, cada intuición, es un desprendimiento del saber desde un elemento de nuestro interior, que de esta forma se nos hace patente y agrega a la concepción del mundo un elemento antes inconsciente. Esta es la **ciencia** que desarrolla Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.

Dice Hegel: en el **PRÓLOGO**:

“El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura...”²⁷³

Esa “nueva figura” hacia la que el espíritu se dirige es una nueva concepción del mundo, una nueva concepción de la relación entre el hombre y su mundo, entre el yo y lo otro, entre lo espiritual y lo natural. Nosotros entendemos la permanente inquietud del espíritu como un hecho sin fin, sin resolución: lo contrario significaría postular un punto en el que lo natural y lo espiritual quedarán fijados para siempre. La filosofía entendida como *amor por el saber* concluye con Kant quien demuestra de qué manera en palabras de Spinoza, “la mente es eterna aquí y ahora”; quien demuestra que no hay más verdad ni más eternidad que la interpenetración del singular con la cultura, su otro yo; quien demuestra que la concepción del mundo no es diferente de la concepción del hombre. Como ya nos dijo Rousseau: “ el individuo debe ser estudiado en la sociedad y la sociedad en el individuo”. Cuando se resquebraja un mundo del espíritu, dice Hegel, “... se altera la fisonomía del todo...”²⁷⁴, hasta que los desprendimientos del mundo anterior “...se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.”²⁷⁵ Pero esa aurora nos enseña “... una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble...”²⁷⁶ La aurora es, sin embargo, el **concepto simple** del nuevo mundo , toca a la **ciencia** mostrarnos el roble. La ciencia, como “...coronación de un mundo del espíritu...”²⁷⁷, sabe que: “El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura...”²⁷⁸. Por esto, el papel de la ciencia es: reconocer la aurora, reconocer aquellas configuraciones de la cultura, y desarrollarlas convertidas en momentos, con lo cual “... se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren”.²⁷⁹ Pero, en realidad el camino arriba descrito no es el papel de la ciencia sino su método; el papel real de la ciencia, como la concibe Hegel, es hacer de la nueva concepción del mundo patrimonio de todos. Dice Hegel que con la aparición del nuevo mundo:

“ ... la conciencia conserva todavía en el recuerdo la riqueza de su existencia anterior. La conciencia echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del contenido; y aún echa más de menos el desarrollo completo de la forma que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas.”²⁸⁰

El contenido de la existencia de la conciencia es precisamente la concepción del mundo; la expansión y especificación de ese contenido es **la vida**, nuestra relación de conocimiento con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza, es decir con **el mundo**. La forma que permite determinar y fijar esas relaciones es la **historia**, el tiempo o la presentación de la materia en el yo. Sólo mediante aquella reconstrucción de las configuraciones convertidas en los momentos del proceso que ha llevado a la nueva concepción puede la conciencia reestructurar su relación con el mundo; este es el papel de **la ciencia**:

“ Sin este desarrollo completo, la ciencia carece de inteligibilidad universal y presenta la apariencia de ser solamente patrimonio de unos cuantos...Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos.”²⁸¹

Dice Hegel:

“ La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia...”²⁸²

¿Cuál es la forma inteligible de la ciencia? El que el saber llegue a ser patrimonio de todos, ¿ nos habla de una especie de fórmula para el hombre omnisciente, el *superhombre*? Sin la **ciencia de la experiencia de la conciencia** que es la *Fenomenología del Espíritu*: ¿hubiéramos alguna vez comprendido a Kant? A continuación intentamos responder estas interrogantes.

Yá en el capítulo de **El Saber Absoluto** Hegel afirma: “... en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera...”²⁸³ En la historia de la filosofía hasta antes de Hegel el saber y la verdad eran diferentes porque la razón estaba escindida en una autoconciencia que era el saber que se autodefinía como negación de lo otro, y una conciencia que era precisamente lo otro: una historia de contraposiciones entre “objetividad” y “subjetividad”. En la *Fenomenología del Espíritu* se rehace esa historia integrando dicha oposición en la racionalidad, mostrando que toda su-puesta “objetividad” pre-su-pone un correlativo concepto de “subjetividad”, y viceversa. Esta integración es la formación del concepto. La ciencia, la *Fenomenología del Espíritu*:

“... por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que – por cuanto el momento tiene la forma del concepto – conjuga en una unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y del sí mismo que sabe.”²⁸⁴

En la *Fenomenología del Espíritu* la figura pura de la ciencia, liberada de su manifestación frente a la conciencia como otredad, el concepto puro y su movimiento hacia delante, dependen solamente de su pura **determinabilidad**, es decir, de la contraposición entre el “saber objetivo” o concepción del mundo y el “saber subjetivo” o la intuición propuesta como verdad, así como a cada momento abstracto de la ciencia corresponde una figura del espíritu que se manifiesta. Es decir, si se desconoce ese movimiento de la experiencia como el repartirse entre la certeza interior y lo externo, entonces los momentos de la ciencia son abstractos, carecen de necesidad, y aparecen como figuras que superan cada una a la otra: el conocer los conceptos puros de la ciencia como figuras de la conciencia “constituye el lado de su *realidad (Realität)*”²⁸⁵. Aquella otra historia ve superposiciones de figuras acabadas porque en lugar de utilizar el concepto utiliza el pensamiento y escinde entonces los momentos presentándolos como la oposición interna, la oposición entre el yo y lo otro. Esto es lo que aquí hemos llamado “el permanente olvido de la conciencia”.

¿Por qué ese permanente olvido de la conciencia? Por el presupuesto fundamental de esta cultura, de esta concepción del mundo: el miedo al *daimón* y a las tinieblas, el miedo a la simple existencia, el miedo a todo aquello que no es dominado por el pensamiento, el miedo a *lo otro*, el olvido de lo que la conciencia es por necesidad: imperfección frente a la existencia. **La tierra** no es **el mundo**. Kant envía al noúmeno todo lo que no se conforma con nuestra razón: acierta en la

imposibilidad del pensamiento para abarcar la existencia toda, pero oculta la manera en que la existencia y la razón se determinan mutuamente para formar **la realidad**. Para rehacer la historia de la filosofía – lo que hace Hegel - es necesario que el espíritu libere al objeto, que se presente su búsqueda como un libre acaecer contingente, pero no como Kant “liberaba” al mundo y al alma - la tierra y el cielo - postulándolas como ideas, sino intuyendo su sí mismo puro como el tiempo fuera de él y su ser como espacio, liberando de sí la naturaleza, la otredad en la forma del sujeto, y liberando el devenir de sí, la historia en él devenida: “...el devenir que *sabe*, el devenir que se *mediatiza* a sí mismo – el espíritu enajenado en el tiempo...”²⁸⁶ La historia, por ser el espíritu enajenado en el tiempo, es la enajenación de ella misma en una sucesión de imágenes, por ello:

“Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia.”²⁸⁷

Conciencia y autoconciencia, sensibilidad y entendimiento, no son opuestos que se excluyen, como bien lo sabía Kant cuando decía que en última instancia hay una y la misma razón que se distingue sólo en sus aplicaciones. Conciencia y autoconciencia son los pre-supuestos necesarios para el movimiento de la cultura, del espíritu, son Dionisio y Apolo. La conciencia, lo olvidado en esta historia es el ir dentro de sí, en tanto que la perfección del espíritu es saber completamente lo que es. La conciencia tiene que abandonarse e ir dentro de sí, para poder transformar el mundo. Por ello la conciencia abandona su ser allí, abandona la galería de imágenes “... y confía su figura al recuerdo.”²⁸⁸ Pero:

“...su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado – el anterior, pero renacido desde el saber, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu.”²⁸⁹

En este nuevo ser allí:

“...el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que lo han precedido. Pero sí ha conservado el *re-cuerdo* que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia.”²⁹⁰

Por lo anterior, si este espíritu, la nueva concepción del mundo:

“...reinicia desde el comienzo su formación pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa mas alta. El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo.”²⁹¹

La meta de la ciencia “...es la revelación de la profundidad y ésta es el **concepto absoluto**.”²⁹² La ciencia de la experiencia de la conciencia:

“...es así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que es dentro de sí, que es su enajenación o su sustancia, – y su *tiempo*, en el cual esta enajenación se enajena en ella misma y es , así, el sí mismo, tanto en su extensión como en su profundidad.”²⁹³

Kant decía que el espacio es la presentación del yo en lo otro: la materia; y el tiempo es la re – presentación de lo otro en el yo: la forma. La conciencia de Hegel es ese yo que se presenta frente a la cosa y ante la cual el yo es la otredad; la autoconciencia es ese “ otro yo ” frente al cual regresa la cosa siendo ésta la otredad. En la *Fenomenología del Espíritu* la cosa es la historia del saber, en la cual se da extensión a la profundidad al desdoblarse aquel movimiento mostrando el saber como el regreso desde la enajenación de la conciencia en el mundo, siendo esta enajenación el primer movimiento, antes oculto, que forma en el interior la concepción del mundo, y que al ser revelado da extensión a la profundidad: muestra **el mundo** – no **la tierra** – como creación del hombre. Este yo, el hombre y su saber, es la negatividad del **yo = yo**, aquél movimiento de ida y vuelta, que es así **la sustancia**, el **en sí**, lo obrado por la cultura que es en nuestro interior.

El tiempo, el saber que se concebía como abstracción, era la enajenación de la sustancia o el olvido de aquél movimiento de ida y vuelta que Hegel recupera como re – presentación de lo construido previamente por la conciencia, recuperación que transforma la **sustancia** en **espíritu** y recupera la otredad como **sí mismo**.

La meta, el **saber absoluto**, que es el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene “...como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino.”²⁹⁴ La conservación de ese recuerdo es, en el ser allí que se manifiesta en la forma de lo contingente, la **historia**. El movimiento consistente “...en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real*.”²⁹⁵ Esto es, la necesidad de esa historia, que reside en su organización conceptual; esta **historia real** “...es la *ciencia del saber que se manifiesta*...”²⁹⁶ Uno y otro juntos, la historia y su necesidad:

“la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono...”²⁹⁷

Y, como antes decíamos, **el saber absoluto** es el saberse a sí mismo en lo otro. El **espíritu absoluto** es la cultura que se sabe a sí misma en la siempre cambiante concepción del mundo, en la eterna transformación de la sustancia. La **historia** es tan sólo el recuerdo de esa permanente inquietud; la recuperación de ese recuerdo desde su organización conceptual es **la ciencia** que le da expansión y especificación, **la vida**. Sin este recuerdo y este calvario:

“...el espíritu absoluto sería la soledad **sin vida**; solamente del cáliz *de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud*.”²⁹⁸

Entonces, la forma inteligible de la ciencia es **el concepto**, la herramienta para entender la realidad, para entender la concepción del mundo - que incluye la concepción del yo -; que consiste en entender el objeto como el producto previo de la impresión que el hombre ha hecho de sí mismo en **la existencia** convirtiéndola en **lo real**. Con este conocimiento es como el saber es asequible a todos porque la realidad es patrimonio de todos. Lo producido por Kant está ya en la realidad en el momento de Hegel, está como **verdad sentida**, como la nueva concepción del mundo, con o sin Hegel. Lo que Hegel hace es mostrar el roble que sostiene esa bellota.

MIS CONCLUSIONES

Partiendo de la “nueva revolución copernicana” de Kant, Hegel nos demuestra cómo mediante la aplicación de la diferencia del pensamiento a la diversidad se construye el objeto racional: sólo este movimiento es la esencia. Kant llamaba *materia* al movimiento por el que el yo *se presenta* en el objeto, el movimiento de aquella aplicación de la diferencia del pensamiento a la cosa, y llamaba *forma* al movimiento de regreso por el que la cosa *se presenta* en el yo. Esto es la **representación**, el movimiento del presentarse y re-presentarse que convierte lo **existente** – tanto el objeto como el yo – en **realidad**. Cuando el hombre concibe de este modo la realidad estamos frente a lo **absoluto**, el objeto en el que el hombre ve su representación.

La **autoconciencia duplicada** es el hombre cuya materia es la **vida**, ante la cual debe poner su diferencia para darle forma, el **ser allí** le llama Hegel, digamos el *ser en el mundo*. La **fe** es la creencia en nuestro ser como ser en el mundo; la **intelección**, por contra, es la fe mentirosa o el pre-texto para la acción, para ser en el mundo.

El **arte** expresa lo absoluto, la **religión** lo piensa de manera figurada. En la religión del arte el hombre piensa lo absoluto en una determinada figura de la realidad y lo construye, la obra resultante es la **cultura**, la **cosa absoluta**, la única figura de lo absoluto que puede, en reciprocidad, reconocerse como representación del hombre, lo que en este trabajo llamo *consciente colectivo* o *conciencia colectiva*. Este construir es nuevamente la esencia, la impresión de la diferencia en el objeto, solo que aquí la diferencia es la diferencia llevada a cabo, en la acción de las individualidades.

Los filósofos analizados en este trabajo son la **obra de arte animada**, porque independientemente de sus postulados o pre-textos intelectuales configuran el movimiento de lo absoluto en su acción, culminando en Kant con la **religión revelada**, porque en la esencia de su obra, postulados aparte, muestra que el fundamento de la cultura como la cosa absoluta es ya certeza interior del hombre pensante, aunque no muestra cómo llegó esto a ser. Kant revela la religión porque hace descender la autoconciencia, digamos, filosofante, a la conciencia que es en todos, y convierte en sujeto a la **conciencia creyente**, aquella de la fe en el ser en el mundo.

Productos de la obra de Kant, que son los tiempos de Hegel, son el idealismo y el romanticismo, donde se da ya la certeza de la **religión absoluta**: el filósofo y el poeta sienten ya su igualdad ante lo otro que es su objeto, al sentirlo ellos lo siente el mundo, y ellos saben que ambas conciencias no están ya separadas. Está ahí ya la **certeza absoluta**, falta el **absoluto ser para sí** o el despliegue de cómo llegó esto a ser, la tarea de Hegel.

La diferencia del pensamiento del hombre actuante al traducirse en la acción en la **religión del arte**, es conformada por la realidad que la recibe, por la realidad cultural, y en este conformar, lo obrado se hace independiente de lo pensado pudiendo incluso contradecirlo. Esto es lo que Hegel llama **lenguaje**, la conformación del pensamiento por la realidad cultural, la **ley humana** ajustada por la **ley divina**. El artista, el genio, sabe escuchar la ley divina y por ello lo que imprime en la sustancia de la cultura coincide con ésta: el genio, aquello que definía Kant como la disposición innata a través de la cual la naturaleza dicta sus reglas al arte.

La gran pregunta es: ¿ por qué confiar en la sabiduría y justicia de la ley divina como lo hace Hegel? ¿No hay acaso un nuevo despotismo ilustrado que pasa sus designios por el filtro de esa ley divina de la sustancia cultural? Este parece ser el drama humano, demasiado humano, representado en la epopeya, tragedia y comedia de esta historia. Rousseau nos habla de los autores de libros de texto que abrieron las puertas del santuario al populacho y corrieron así hacia las cadenas buscando asegurar su libertad; su propuesta: el regreso al modelo de la pequeña ciudad griega donde cada ciudadano piensa sus propios pensamientos. Nietzsche, como veremos en el epílogo de este trabajo, repudia a los pastores y creyentes de la fe ortodoxa y busca compañeros de viaje, renuncia a ser pastor o sepulturero y remonta el vuelo como el águila de Píndaro, el animal del orgullo con la serpiente de la inteligencia enroscada alrededor de su cuello.

EPÍLOGO. PROPUESTA PARA UNA LECTURA DEL PRÓLOGO DEL ZARATUSTRA

La aurora

Zaratustra se levantó con la aurora y saliendo de su caverna en las alturas se colocó delante del sol y le dijo: “¡Oh, gran astro ! ¡ Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a quienes iluminas! Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mi águila y mi serpiente tu te habrías hartado de tu luz y de este camino.”

Página 100*. Cuando se resquebraja un mundo del espíritu, “... se altera la fisonomía del todo, hasta que los desprendimientos del mundo anterior ... se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.”

El regalo y el ocaso

Yo tengo necesidad de manos que se extiendan. Me gustaría regalar y repartir. Tengo que bajar a la profundidad. Tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar.

Página 71. “Este *pathos* es para sí la esencia del amanecer, pero un amanecer que es a partir de ahora dentro de sí un ocaso...”

La santidad y las raíces

Zaratustra bajó solo de las montañas sin encontrar a nadie. Pero cuando llegó a los bosques surgió de pronto ante él un anciano, que había abandonado su santa choza para buscar raíces en el bosque.

Página 70. Con este sacrificio el culto da a su devoción una subsistencia objetiva, el trabajo común o singular que cada quien puede realizar, “... trabajo que hace surgir la morada y el ornamento del dios para honrarlo...” Pero lo que los creadores sacrifican en aquella renuncia es lo inesencial, su propia obra, lo que logran es unir su autoconciencia con la conciencia de todos, unir el entendimiento con la sensibilidad, unión que era para Kant la *santidad*, aquella *comunidad de la beatitud*.

El descenso y el niño

No me es desconocido este viajero: hace algunos años pasó por aquí, Zaratustra se llamaba; pero se ha transformado. Entonces llevabas tu ceniza a la montaña: ¿ quieres hoy llevar tu fuego a los valles?, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto: ¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen? Ay, ¿quieres volver tú mismo a arrastrar tu cuerpo?

* Referencias a páginas de este trabajo.

Página 71. En este retorno la intuición es, en realidad, no un ascender desde la profundidad... sino un descender hacia la fuerza natural objetiva... un descenso a la seriedad de la vida combatiente, a la culpa de la religión de los animales.

Página 100. "...Así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer alimento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura..."

El regalo

Zaratustra respondió: " Yo amo a los hombres". "¿Por qué, dijo el santo, me marché yo al bosque y a las soledades? ¿No fue acaso porque amaba demasiado a los hombres? Ahora amo a Dios ¡a los hombres no los amo!" "¡ Qué dije amor!" contestó Zaratustra " lo que yo llevo a los hombres es un regalo" " No les des nada, ellos desconfían de los eremitas y no creen que vayamos para hacer regalos. ¡No vayas a los hombres y quédate en el bosque ! ¡ Es mejor que vayas incluso a los animales !"

Página 70. En ese movimiento bilateral, la autoconciencia renuncia al retorno del obrar al sí mismo, renuncia a la posesión y el derecho de propiedad y de goce de la misma. Es lo que Nietzsche llamará *la virtud que hace regalos*. Es el misterio del pan y el vino: la renuncia al reconocimiento en el anuncio del olvido.

Página 78. Los héroes eran ya los poetas de las cortes, quienes regalaban la cultura al pueblo, obra que culminan los sofistas dando voz al pueblo.

Reminiscencia y culto divino

Dice Nietzsche en el discurso llamado "Jubilado": ¡Yo soy el último papa! – una fiesta de piadosos recuerdos y cultos divinos.

Página 80. Kant es el recuerdo que pone ahí el espíritu para la conciencia, el recogimiento – aunque todavía no expreso – del pasado.

Dice Hegel en "el alma bella":

"Este solitario culto divino es, al mismo tiempo, esencialmente, el culto divino de una comunidad, y el puro interior saberse y escucharse a sí mismo..." ²⁹⁹

Canto y danza

"¿Y qué hace el santo en el bosque?", preguntó Zaratustra. El santo respondió: " Hago canciones y las canto."

Página 68. El pueblo canta y baila lo que siente... y el papel del poeta trágico es interpretar el mito a la luz de las convicciones íntimas .

La muerte de Dios

Zaratustra habló así a su corazón: ¡será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!

Página 86. Es el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto. Página 96. Muere también la abstracción de la esencia divina... “ Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desventurada de que Dios mismo ha muerto.”

La escisión. La planta y el animal

Cuando Zaratustra llegó a la primera ciudad, situada al borde de los bosques, habló así al pueblo en el mercado: Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿ y queréis ser vosotros el reflujó de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre? El más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma.

Página 3. En este trabajo se describe cómo es precisamente en la filosofía occidental donde ambas potencias – pensamiento y vivencias – se enfrentan escindidas. Página 18. Pero cualquier pretensión de reducir una de ellas a la nada es la muerte del yo, sea la muerte del regreso a la conciencia natural que se entrega sin más a la sensibilidad, sea la muerte que significa el solipsismo racionalizante. Pero la primera de ambas muertes no es ya posible; el yo ha aprendido que hay algo más que puras cosas sensibles, ha aprendido que hay un señor de ellas.

Página 71. Cada principio es el *candor de la religión de las flores*, que pone el acento en el momento apolíneo en el que lo interior asciende desde la profundidad. El movimiento así visto es el de una serie de “verdades” dispersas como las figuras quietas de las plantas que sostienen a cada una de esas flores... En lugar del ascenso a la flor desde la figura quieta de la planta es un descenso a la seriedad de la vida combatiente, a la culpa de la religión de los animales.

Virtud y Felicidad. El bien y el mal.

¿Cuál es la máxima vivencia que podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea, y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud. La hora en que digáis: “¡ Qué cansado estoy de mi bien y de mi mal!”

Página 59. [para Kant] el bien supremo incluye la virtud y la felicidad. La felicidad, como se dijo, es la armonía con la naturaleza, la virtud es la armonía de voluntad y sentimiento, de intelecto y sensibilidad , de autoconciencia y conciencia.

Página 91. [Hegel], al referirse a Kant llamaba *el bien* a la armonía entre intelecto y sensibilidad y entre ésta y la voluntad, y *el mal* era la desarmonía. Aquí, en la religión, donde se muestra la relación entre la concepción del mundo y la individualidad filosofante, *el bien* en Kant es lo incondicionado... y *el mal* es lo condicionado.

Página 91. “ El hombre es representado como algo acaecido, como algo no necesario – como si hubiere perdido la forma de la igualdad consigo mismo- al probar la fruta del árbol del conocimiento del *bien* y el *mal*, siendo arrojado fuera de la conciencia inocente, de la naturaleza que se le entregaba sin trabajo y del paraíso, del jardín de los animales,”

Tránsito y ocaso

Lo que en el hombre se puede amar, es que es un tránsito y un ocaso. Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre.

Página 91. [La narración épica de la lucha de las individualidades rebaja el movimiento a] una representación histórica que es la herencia de la tradición: ese modo de presentar los momentos como sujetos y no como momentos transitorios.

Página 71. “ Este *pathos* es para sí la esencia del amanecer, pero un amanecer que es a partir de ahora dentro de sí un *ocaso* y tiene en él mismo su ocaso, la autoconciencia... Descendiendo desde su esencialidad pura hacia una fuerza natural objetiva y sus exteriorizaciones, es ser allí para el otro, para el sí mismo, por el cual es devorado.”

Recogimiento y redención.

Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente.

Página 43. En el punto de partida el consanguíneo es objeto y contenido, y con su acción este individuo lo sustrae de la realidad sensible y en esta acción aquél sigue vivo. Así es como se supera aquella lucha del decir *no* que era la fuente del error en la filosofía - - - ahora se dirán *sí* porque se comparan en la realidad de su muerte en la sustancia... El filósofo, el artista, es real y sustancial como ciudadano; en tanto miembro de la familia es solamente la sombra irreal que se borra; en la acción de los que habrán de sucederle encuentra el alivio de su padecer.

Página 89. ... en la letra, el ser allí *a priori* de Kant priva de cuerpo a sus antecesores... en la sustancia de su obra, Kant es el recuerdo que pone ahí el espíritu para la conciencia, el recogimiento ... del pasado, la recuperación del cuerpo total.

La cultura. La casa del hombre.

*Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta *: pues quiere así su propio ocaso.*

*Véase en la *Fenomenología del Espíritu* el capítulo VIIX “La Religión, inciso A “Religión natural”, subinciso b “La planta el animal.”

Página 67. En la *Religión Natural* en la que el hombre busca el ser allí en la coseidad, sea en las fuerzas naturales o en las figuras de los animales, el hombre no alcanza lo absoluto... es en la *Religión del arte* donde la individualidad se reproduce a sí misma en un objeto racional que a su vez se reconoce en aquella, es decir, en la *cultura*.

El pueblo, el mercado y el mar. El derecho de arriba y el derecho de abajo.

El volatinero había salido de una pequeña puerta y caminaba sobre la cuerda tendida entre dos torres, como colgada encima del mercado. Cuando estaba justo a la mitad de su camino la pequeña puerta volvió a abrirse, y un compañero de oficio vestido de muchos colores, igual que un bufón, saltó fuera y marchó con rápidos pasos detrás del primero. “Sigue adelante cojitranco, gritó su terrible voz, sigue adelante ¡holgazán, impostor, cara de tísico! ¡Que no te haga yo cosquillas con mi talón! ¿Qué haces aquí entre torres? Dentro de la torre está tu sitio, en ella se te deberá encarcelar, ¡cierras el camino a uno mejor que tú!” – Cuando estaba a sólo un paso detrás de él lanzó un grito como si fuera un demonio y saltó por encima de quien le obstaculizaba el camino. Mas éste, cuando vio que su rival lo vencía, perdió la cabeza y el equilibrio; arrojó su balancín y más rápido aún que éste, se precipitó hacia abajo como un remolino de brazos y piernas. El mercado y el pueblo parecían el mar cuando la tempestad avanza.

Página 69. La cultura como movimiento de las individualidades creadoras es el “... camino representado de los trabajos, las penas y las recompensas...” **Página 102.** “Este devenir representa un movimiento lento...”

Página 81. El *logos* justo de la educación tradicional ataca la costumbre sofista de permanecer y discutir en el mercado.

Página 82. Esta es la alegría vital de la comedia que pone en juego abiertamente, sin máscaras, a las fuerzas contrapuestas. Aquél juego de hacer malvados a los justos y nobles es la muerte del poeta que al proteger un flanco descubre el otro y, con ello, “educa” en la disputa y en la charla, enseña en el mercado.

Página 70. Mueren las potencias del derecho de arriba, que tiene sangre y vida real, y el comensal, las potencias del derecho de abajo: “... posee sin sangre, el poder misterioso y astuto.”

Página 63. Lo sublime es la otreidad, la pura materia sin la forma, la pura forma sin la materia, el espacio y el tiempo absolutos de Newton. La historia no concebida y la naturaleza son sólo una relación de hechos; la naturaleza, lo sublime mecánico, es el terrible océano de la pura materia; la historia no concebida, lo sublime matemático, este otro océano del devenir en el que la facultad que predomina es el deseo, la pura forma.

Página 62. [Lo otro, el *daimón*, las tinieblas], esa variedad de circunstancias, es un océano que se extiende hacia el infinito: hacia atrás en sus condiciones, hacia los lados en su yuxtaposición, y hacia delante en sus consecuencias... “El enorme y tempestuoso océano no puede ser llamado sublime. La visión de él es terrible...”

La tragedia del artista. El alma y el cuerpo.

El moribundo preguntó a Zaratustra: "¿Qué haces aquí? Desde hace mucho sabía yo que el diablo me echaría la zancadilla. No soy mucho más que un animal al que, con golpes y escasa comida, se le ha enseñado a bailar." Zaratustra le dice: "tu alma estará muerta más pronto aún que tu cuerpo: Tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pierdes a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos."

Página 33. Esta es en realidad la esencia del artista a partir de Descartes, el círculo del destino, el círculo del encuentro con lo que ya se sabe, la serpiente que se alcanza a sí misma. Estos hombres viven en la dicha de la unidad de su realidad individual con la esencia objetiva, como todos los hombres; saben, como pocos, en qué consiste su dicha; y a pesar de todo esto la desgracia de su destino es el ser enviados por su espíritu al mundo en busca de su dicha.

Página 89. Decíamos antes que, *en la letra*, el ser allí *a priori* de Kant priva de cuerpo a sus antecesores. Vemos ahora cómo, en la sustancia de su obra, Kant es el recuerdo que pone ahí el espíritu para la conciencia, el recogimiento... del pasado, la recuperación del cuerpo total.

Página 43. El juzgar al otro como miembro de la familia y no como ciudadano,... es una acción que afecta no al vivo sino al muerto... La familia debe apartar del muerto la acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo deshonran; poniendo el miembro de la familia su acción en lugar de aquella apetencia y aquellas esencias, desposa al pariente con el seno de la tierra.

Lo verdadero y su tiempo

Siniestra es la existencia humana, y carente aún de sentido: un bufón puede convertirse para ella en una fatalidad. Mas todavía estoy muy lejos de ellos, y mi sentido no habla a sus sentidos. Para los hombres yo soy todavía algo intermedio entre un necio y un cadáver. Oscura es la noche oscuras son los caminos de Zaratustra. ¡Ven compañero frío y rígido! Te llevaré a donde voy a enterrarte con mis manos.

“... lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y ... sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado... La acción de la obra es más callada que la de ‘ los muertos que entierran a sus muertos’.” ³⁰⁰

El pan y el vino

Zaratustra cargó el cadáver sobre sus espaldas. A la puerta de la ciudad se encontró a los sepultureros quienes se burlaron de él: "Zaratustra se lleva al perro muerto: ¡bravo, Zaratustra se ha hecho sepulturero! Nuestras manos son demasiado limpias para ese asado - ¿ Es que Zaratustra quiere acaso robarle al diablo su bocado?"... Zaratustra se detuvo junto a una casa solitaria dentro de la cual ardía una luz. De la casa salió un hombre viejo que traía una luz: "¿Quién viene a mi y a mi mal sueño?" "Un vivo y un muerto. Dame de comer y beber, he olvidado hacerlo durante el día." El viejo volvió trayendo pan y vino, y dijo: " animales y hombres acuden a mí el

eremita. Mas da de comer y de beber, también a tu compañero, él está más cansado que tú. Quien llama a mi casa tiene que tomar también lo que le ofrezco."

Página 72. La entrega del individuo a la sustancia en su obra puede ser vista como un acto de amor o de odio según se perciba como un ascenso a un estado de vitalidad superior o como un descenso a un estado de baja vitalidad, es decir, puede verse como el darse vida en la obra o el entregarse a la muerte del ser devorado. Es"... el misterio del pan y del vino..."

¿El final del camino?

Al comenzar a despuntar la mañana Zaratustra se encontró en lo profundo del bosque, y ningún camino se abría ya ante él. Entonces colocó al muerto en un árbol hueco, a la altura de su cabeza – pues quería protegerlo de los lobos, - y se acostó en el suelo de musgo. En seguida se durmió cansado el cuerpo pero serena el alma.

Derridá se pregunta: ¿Cómo pensar de otra manera después de Hegel? Es decir, ¿Qué camino se abre después de Hegel? Nietzsche parece colocar su libro de historia de la filosofía en el librero, a la altura de su cabeza.

El viajero y su sombra. La familia y su sangre.

Largo tiempo durmió Zaratustra, y al levantarse miró asombrado el bosque y el silencio. Entonces se levantó con rapidez, como un marinero que de repente ve tierra, y lanzó gritos de júbilo: pues había visto una verdad nueva.. Una luz ha aparecido en mi horizonte: compañeros de viaje necesito, compañeros vivos, - no compañeros muertos ni cadáveres, a los cuales puedo llevar conmigo a donde quiero. ¡No hable al pueblo Zaratusta, sino a compañeros de viaje! ¡Zaratustra no debe convertirse en pastor y perro de un rebaño ¡Para incitar a muchos a apartarse del rebaño – para eso he venido! Pueblo y rebaño se irritarán contra mí: ladrón va a ser llamado por los pastores Zaratustra. Digo pastores; pero ellos se llaman a sí mismo los buenos y los justos. Digo pastores, pero ellos se llaman a sí mismos los creyentes de la fe ortodoxa. ¡ Ved los buenos y los justos! ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: pero este es el creador. Compañeros para su camino busca al creador, y colaboradores en la recolección, pues todo está en él maduro para la cosecha. Pero le faltan las cien hoces; por ello arranca las espigas y está enojado. Compañeros busca el creador, que sepan afilar sus hoces. Aniquiladores se les llamará, y despreciadores del bien y del mal. Pero son los cosechadores los que celebran fiestas. Y tú, primer compañero mío, ¡descansa en paz! Bien te he enterrado en tu árbol hueco, bien te he escondido de los lobos. No debo ser pastor ni sepulturero. Y ni siquiera voy a volver a hablar con el pueblo nunca; por última vez he hablado a un muerto: Cantaré mi canción para los eremitas solos o en pareja. Saltaré por encima de los indecisos y los rezagados; ¡ Sea mi marcha el ocaso de ellos!

Página 43. El filósofo, el artista, es real y sustancial como ciudadano; en tanto miembro de la familia es solamente la sombra irreal que se borra: en la acción de los que habrán de sucederle encuentra el alivio para su padecer.

Página 49. Escuchemos a Píndaro...:

"Traigo bajo mis brazos las más veloces flechas, en su carcaj. Hablan sólo a los que entienden y necesitan siempre de intérprete. Sabio es aquél que sabe mucho en virtud de su propia sangre. Y ya pueden los doctos agitar desvergonzadamente, en coro, sus lenguas, para graznar en balde, como cuervos, al ave divina de Zeus."

"Pero el águila es pronta entre todas las aves. Aprehende de pronto a lo lejos y agarra la presa ensangrentada. Los cuervos graznan y se alimentan en lo bajo."

*

Y he aquí que el águila cruzaba el aire, trazando amplios círculos y de ella colgaba una serpiente, no como si fuera una presa, sino una amiga: pues se mantenía enroscada a su cuello. ¡Son mis animales! El animal más orgulloso debajo del sol, y el animal más inteligente debajo del sol. Quieren averiguar si Zaratustra vive todavía. He encontrado más peligros entre los hombres que entre los animales, peligrosos son los caminos que Zaratustra recorre. ¡Que mis animales me guíen! Cuando dije esto se acordó de las palabras del santo en el bosque, suspiró y dijo a su corazón: ¡Ojalá fuera yo más inteligente! ¡Ojalá fuera yo inteligente de verdad, como mi serpiente! Pero pido cosas imposibles: ¡por ello pido a mi orgullo que camine siempre junto a mi inteligencia! Y si alguna vez mi inteligencia me abandona - ¡ay, le gusta escapar! ¡que mi orgullo continúe volando junto con mi tontería! – así comenzó el ocaso de Zaratustra.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. Werner Jaeger. *Paideia: Los Ideales de la Cultura griega*. Fondo de Cultura Económica. México. 1974
2. c.f., Ibidem, p. 68
3. c.f., Ibidem, p. 9
4. c.f., Ibidem, p. 10
5. c.f., Ibidem, p. 76
6. c.f., Ibidem, p. 77
7. c.f., Ibidem, p.p.45-46
8. c.f., Ibidem, p. 49
9. c.f., Ibidem, p.p. 4 9-50
10. c.f., Ibidem, p. 50
11. c.f., Ibidem, p. 11
12. c.f., Ibidem, p. 12
13. c.f., Ibidem, p. 20
14. c.f., Ibidem, p.p. 20-21
15. c.f., Ibidem, p. 23
16. c.f., loq.cit.
17. Ibidem, p.24
18. c.f., Ibidem, p.55
19. c.f., Ibidem, p.56
20. c.f., Ibidem, p.22
21. Ibidem, p. 165
22. c.f., Ibidem, p. 25
23. c.f., loq.cit.
24. c.f., loq.cit.
25. c.f., loq. cit.
26. Ibidem, p.29
27. c.f., Ibidem, p. 26
28. c.f., Ibidem, p. 49
29. c.f., Ibidem, p. 53
30. c.f., Ibidem, p. 47
31. Ibidem, p. 29
32. c.f., Ibidem, p.12
33. c.f., Ibidem, p. 13
34. c.f., Ibidem, p. 27
35. c.f., Ibidem, p.p. 94-95
36. c.f., Ibidem, p.p. 95-97
37. c.f., Ibidem, p. 98
38. c.f., Ibidem, p. 101
39. c.f., Ibidem, p. 103
40. c.f., Ibidem, p.p. 104-105
41. c.f., Ibidem, p.p. 105-106
42. c.f., Ibidem, p. 106
43. c.f., Ibidem, p. 107

44. c.f., Ibidem, p. 5
45. c.f., Ibidem, p.14
46. c.f., Ibidem, p. 8
47. c.f., Ibidem, p 97
48. c.f., Ibidem, p 25
49. c.f., Friederich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p.186
50. c.f., Ibidem, p. 187
51. Ibidem, p.179
52. c.f., loq.cit.
53. Ibidem, p. 180
54. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia del Espiritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 469
55. Friederich Nietzsche, op.cit, p. 182
56. Loq. cit.
57. G.W.F. Hegel, op. cit., p. 104
58. Friederich Nietzsche, op. cit., p. 190
59. c.f., Ibidem, p. 188
60. Loq. cit.
61. c.f., Ibidem, p. 185
62. Ibidem, p. 190
63. Loq. cit.
64. Ibidem, p. 191
65. Loq. cit.
66. c.f., Ibidem, p. 185
67. Ibidem, p. 175
68. G.W.F. Hegel, op. cit., p.p. 178-179
69. c.f., Friederich Nietzsche, op. cit., p. 186
70. Ibidem, p.187
71. G.W.F. Hegel, op. cit. P. 473
72. Loq. cit.
73. Loq. cit.
74. c.f., Friederich Nietzsche, p. 175
75. c.f., G.W.F. Hegel, loq. cit
76. Friederich Nietzsche, op. cit., p. 188
77. Loq. cit.
78. G.W.F. Hegel, loq. cit.
79. Loq. cit.
80. Friederich Nietzsche. Op. cit., p. 191
81. G.W.F. Hegel, op. cit., p. 9
82. Friederich Nietzsche, *La Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 25
83. c.f., Ibidem, p. 43
84. Friederich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, ed. cit., p. 179
85. Ibidem, p. 182
86. c.f., loq. cit.
87. c.f., Ibidem, p. 176

88. Loq. cit.
89. G.W.F. Hegel, op. cit., p. 273
90. Ibidem, p. 467
91. Ibidem, p. 468
92. Loq. cit.
93. Loq. cit.
94. Ibidem, p. 104
95. Ibidem, p. 469
96. Ibidem, p. 468
97. c.f., Werner Jaeger, op. cit., p. 229
98. c.f., Ibidem, p.p.305-306
99. c.f., Ibidem, p. 260
100. c.f., Ibidem, p.306
101. Ibidem, p. 209
102. Loq. cit.
103. c.f., Ibidem, p. 307
104. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, "volume 6 Part I",
Image Books, USA, 1964, p. 86
105. c.f., Werner Jaeger, op. cit., p 225
106. c.f., Ibidem, p. 335
107. c.f., Ibidem, p.p. 308
108. c.f., Ibidem, p. 219
109. c.f., Ibidem, p.p. 321-323
110. c.f., G.W.F. Hegel, op. cit., p. 345
111. Werner Jaeger, op. cit. p.p. 337-338
112. Ibidem, op. cit. p. 321
113. c. f. , G.W.F. Hegel, op. cit., p. 350
114. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, "Volume 6 Part II",
Image Books, USA, 1964, p. 156
115. Frederick Copleston, Ibidem, p. 158
116. Ibidem, p. 169
117. Ibidem, p. 170
118. Ibidem, p. 165
119. Werner Jaeger, op. cit., p. 333
120. G.W.F. Hegel, op. cit. P. 401
121. Ibidem, p. 402
122. Ibidem, p.p. 412-413
123. Ibidem, p. 413
124. Loq. cit.
125. Loq. cit.
126. c. f., Robert Graves, *Los Mitos Griegos*, "1", Alianza Editorial, México, 1992, p. 220
127. c. f., Ibidem, p. 222
128. c.f. Werner Jaeger, op. cit., p. 235
129. G.W.F. Hegel, op. cit., p.p. 413-414
130. Ibidem, p. 414
131. Ibidem, p. 415
132. Loq. cit.

133. Ibidem, p. 416
134. Ibidem, p. 417
135. Ibidem, p. 418
136. Ibidem, p. 417
137. Ibidem, p. 418
138. Ibidem, p. 419
139. Loq. cit.
140. Ibidem, p. 420
141. Werner Jaeger, op. cit., p. 52
142. c.f., Ibidem, p.p. 52-53
143. c. f., Ibidem, p. 32
144. Ibidem, p. 56
145. c. f., Ibidem, p. 53
146. c. f., Ibidem. P. 32
147. c. f., ibidem, p. 53
148. c, f,, Loq. cit.
149. C, f., Ibidem, p. p. 33-34
150. Ibidem, p. 52
151. c. f., Ibidem, p. 44
152. c.f., Ibidem, p. 42
153. c.f., Ibidem p. 81
154. c. f., Ibidem, p. 71
155. c.f., Ibidem, p. 78-80
156. c.f., Ibidem, p. 71
157. c. f., Ibidem, p. 76
158. Ibidem, p. 75
159. c.f., Ibidem, p. 83
160. c. f., Ibidem, p. 72
161. c. f., Ibidem, p. 68
162. Ibidem, p. 83
163. Ibidem, p. 79
164. c.f., Ibidem, p.p. 956-957
165. c.f. Ibidem, p. 63
166. c.f. Ibidem, p. 42
167. c.f., G.W.F. Hegel, op. cit., p. 421
168. Ibidem, p. 412
169. Ibidem, p. 422
170. Loq. cit.
171. Loq. cit.
172. Loq. cit.
173. Ibidem, p. 423
174. c.f., Ibidem, p.p. 424-425
175. c.f., Werner Jaeger, op. cit., p. 26
176. c.f., Ibidem, p. 23
177. c.f., Ibidem, p.p.25-26
178. c.f., Ibidem, p. 23
179. c.f., Ibidem, p. 55

180. c.f., Ibidem, p. 68
181. c.f., Ibidem p. 58
182. c.f., Ibidem, p. 223
183. c.f., Ibidem, p.p. 253-254
184. c.f., Ibidem, p.p. 224-225
185. c.f., Ibidem, p. 305
186. c.f. , Loq. cit.
187. c.f., Ibidem, p.p. 311-312
188. c.f., Ibidem, p. 313
189. c.f., Ibidem, p. 314
190. G.W.F. Hegel, op. cit. 425
191. c.f., Werner Jaeger, op. cit., 232-233
192. G.W.F. Hegel , op. cit., p. 426
193. Ibidem, p. 427
194. Loq. cit.
195. Ibidem, p.p. 427-428
196. c.f., Werner Jaeger, op. cit. p. 233
197. G.W.F. Hegel, op. cit., p. 430
198. c.f., Werner Jaeger, op. cit., p. 260
199. c.f., G.W.F. op. cit. Hegel, p.431
200. Loq. cit.
201. c. f., Werner Jaeger, op. cit., p. 327
202. c. f., Ibidem, p. 333
203. c.f., Ibidem, p. 336
204. c.f. Ibidem, p. 333
205. Ibidem, p. 344
206. c.f., G.W.F. Hegel, op. cit., p. 432
207. Loq. cit.
208. Loq. cit.
209. Ibidem, p. 433.
210. Loq. cit.
211. c.f., Loq. cit.
212. c.f., Werner Jaeger, op. cit., p.p. 234-235
213. G.W.F. Hegel, op. cit., p. 434
214. c f., Loq. cit.
215. Loq. cit.
216. c. f., Ibidem, p.p. 434-435
217. c f., Ibidem, p. 435
218. Loq. cit.
219. Loq. cit.
220. Loq. cit.
221. Ibidem, p.p. 435-436
222. c. f. Ibidem, p. 436
223. Loq. cit.
224. Ibidem, p. 437
225. Ibidem, p. 438
226. Loq. cit.

- 274.Loq. cit.
- 275.Loq. cit.
- 276.Loq. cit.
- 277.Loq. cit.
- 278.Ibidem, p.p. 12-13
- 279.Ibidem, p. 13
- 280.Loq. cit.
- 281.Loq. cit.
- 282.Loq. cit.
- 283.Ibidem, p. 471.
- 284.Ibidem, p.p. 471-472
- 285.c.f. Ibidem, p. 472
- 286.Loq. cit.
- 287.Ibidem, p.p. 472-473
- 288.Ibidem, p. 473
- 289.Loq. cit.
- 290.Loq. cit
- 291.Loq. cit.
- 292.Loq. cit.
- 293.Loq. cit.
- 294.Loq. cit.
- 295.Ibidem, p. 469
- 296.Ibidem, p. 473
- 297.Loq. cit.
- 298.Loq. cit
- 299.Ibidem, p. 382
- 300.Ibidem, p. 47

BIBLIOGRAFIA

- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Image Books. USA:
 - "Volume 4. Modern Philosophy: Descartes to Leibniz". 1963
 - "Volume 5. Modern Philosophy: The British Philosophers. Part. I. Hobbes to Paley". 1964.
 - "Volumen 5. Modern Philosophy: The British. Philosophers Part. II. Berkeley to Hume ". 1964
 - "Volume 6. Modern Philosophy: Part I. The French Englihtenment to Kant." 1964
 - "Volume 6. Modern Philosophy. Parft II. Kant". 1964

- Graves, Robert. *Los Mitos Griegos*. "1". Alianza Editorial. México 1992.

- Hegel, G.W.F. *Fenomenologia del Espiritu*. Fondo de Cultura Económica. México. 1998

- Jaeger, Werner. *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*. Fondo de Cultura Económica. México. 1974

- Nietzsche, Friederich. *Así Habló Zaratustra*. Alianza Editorial. México. 1995

- Nietzsche, Friederich. *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza Editorial. Madrid. 1973

- Nietzsche, Friederich. *La Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial. Madrid. 1997