

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras



*ALGUNOS ASPECTOS DE LA LIBERTAD INDIVIDUAL Y LA SOCIEDAD CIVIL
EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL*

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACION DE
FILOSOFIA

T E S I S

Que para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

p r e s e n t a

Luis Enrique Camacho Beltrán

Asesora: Dra. Paulette Dieterlen

México, D.F.

Julio de 2002



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.

**A mis padres que me dieron,
a los amigos que me hicieron,
y viceversa...**

Mis agradecimientos no pueden ser otra cosa que un análisis algo más detallado de la dedicatoria, quizás porque tengo la idea de que dedico esta tesis precisamente a las personas a las que más les debo que su existencia haya sido posible.

Primero pues, están mis padres (ambos por igual), quienes mucho me han amado, y a quienes les agradezco la infinita paciencia que me han tenido; especialmente a mi madre por escuchar y aprender conmigo y a mi padre por tener siempre fe en mí. Mi hermano, por su parte representa el vínculo o transición entre la parte familiar y el *más allá* de la familia. Verdaderamente le agradezco que, independientemente de la azarosa filiación, se haya convertido además en un buen amigo. Gracias, hermano, por estar conmigo, por aguantar las malas y gozar conmigo las buenas, también por tu paciencia y sobre todo por tu cariño. Esto también te pertenece.

En segundo lugar (aunque la cláusula del "viceversa" sugiere ya un movimiento dialéctico, de modo que no queda claro qué es primero y qué después) están todos aquellos que me han acompañado alguna parte de este camino. Cometiendo las injusticias inevitables del caso mencionaré a los siguientes: primeramente quiero agradecer profundamente a la Dra. Paulette Dieterlen, mi asesora, por toda su confianza y por creer en este proyecto y en mí. Gracias a su oportuna participación y a haberme hecho su ayudante de investigador por medio del SNI, este trabajo pudo al fin concretarse. A sus lecturas, su rigor y su ejemplo les estoy en deuda. Gracias también a mis sinodales: Roberto Escudero, Omar Jiménez Ramos, José de Jesús García, y María Antonia González V, por todo su afán en hacer de este trabajo algo mejor.

A mis amigos: Andrés, Ennio, Alejandro, y Toño les agradezco la maravilla de una amistad verdaderamente superior, llena de placeres de varios tipos, experiencias de distintas clases y sobre todo de doctísimas charlas cuya huella indeleble está también dibujada en esta tesis. Hablando de superioridades, gracias a mis niñas queridas: Nax, Verónica, Itzel, y Susana, por tantas cosas inefables, por la música, el baile y claro, por el lado femenino. Otro lado femenino, al que tanto le debo, y es de agradecerse, Mariann y Leonora, amigas de siempre que tanto han sabido escucharme y a las que siempre llevo en mi corazón. No puedo olvidar por supuesto a Ángel, Sergio, Alejandro Costilla y Octavio que han sido mis cómplices y amigos, de más noches que días, pero siempre de muchas de mis primeras veces. Otros cuyas muestras de cariño han sido interminables han sido los padres de mis amigos, que siempre han estado al pendiente de mí, especialmente Luis Moles y Paty.

Un agradecimiento técnico extra a Nadxieli Toledo por hacer legible esta tesis en cuanto a la corrección de estilo (y bueno por una lista de cosas interminable), a Verónica Muñoz Ledo por su ayuda en las citas provenientes de las diferentes lenguas que ella bien conoce, a Andrés Moles por todos sus comentarios y recomendaciones de lector asiduo de este trabajo y a la Dra. Teresa Miaja y a Carmen Roque por las facilidades otorgadas para que el examen se llevara al fin a cabo.

A todos muchas gracias.

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo primero: La formación de la conciencia.	13
Dos conceptos fundamentales	
A. Contradicción	20
B. Superación	25
Propedéutica	30
Formación.	43
Capítulo Segundo: Formación de La Razón	50
Dos conceptos fundamentales:	
A. Vida	55
B. Apetencia	62
Dos tensiones resultantes:	
A. Identidad y Reconocimiento	69
B. Acción y Destino	77
Capítulo Tercero: A modo de conclusiones	
Libertad y Sociedad civil	84
A. ¿Qué es lo que rigurosamente se puede hacer con la explicación de la autoconciencia?	86
B. El paso de las tensiones a La Razón	94
C. La solución original de La Razón	102
D. Crítica contemporánea a La Razón	123
E. Palabras Finales	133

INTRODUCCIÓN.

Cuando estudiante, tras leer casi toda la primera mitad de la *Fenomenología*, en un estado de sorpresa absoluta, anonadamiento y juvenil apasionamiento por el texto, me enfrenté por primera vez a un comentarista. Siempre, en toda mi carrera, esperé hasta tener una idea relativamente clara y una interpretación más o menos integrada de un autor, para enfrentarme a los trabajos y comentarios académicos. La sorpresa entonces fue muy grande cuando el primer comentarista que leí proclamaba con certeza absoluta que el hegelianismo había muerto, lo cual no parecía congruente con la vitalidad, capacidad de integración y flexibilidad del texto que tenía entre manos. Más tarde encontré lo contrario, a saber, que muchos elementos del pensamiento de Hegel se hallaban integrados como fuente y tradición de las discusiones más o menos contemporáneas acerca del liberalismo político y del debate comunitarista.

Así pues, en éste orden de ideas, fue que decidí hacer mi trabajo terminal acerca de Hegel. Por un lado, al profundizar en Kant me quedaba bastante claro que entre los idealistas posteriores como Fichte, Schelling o Schläiermacher —que por otra parte se sentían todos plenos continuadores del proyecto kantiano— era precisamente Hegel quien se aproximaba más a una solución hasta cierto punto congruente con la polémica de la época acerca de qué era lo que necesitaba seguirse de la obra de Kant. Esto incluía el problema de definir cómo exactamente de una filosofía de los límites y la medida como es la de Kant, habían surgido precisamente estos idealismos absolutos y desmesurados. Así mismo, mientras más conocía la obra en cuestión, más me persuadía de que algunas de las

críticas, y más allá, de los lugares comunes relacionados con Hegel en la ontología y la filosofía política, se debían en muchos casos a hipóboles, generalizaciones apresuradas, caricaturizaciones y frases descontextualizadas.

Finalmente, me di cuenta de que el texto Hegeliano podía ser leído en nuestros días desde enfoques útiles con respecto a varias discusiones contemporáneas. Ello se debe en gran medida a características muy particulares y, sobre todo, tan originales que nunca he podido decidir si se tratan por completo de virtudes o vicios propios del autor. Por un lado, está la extensión que pretenden tener los sistemas idealistas que consiste en la confianza —como quizás nunca se vuelva a sentir en la humanidad— de poder desarrollar un órgano explicativo de la realidad entera en su conjunto. Hegel, en este punto en particular, si bien no se entrega a los excesivos vórtices de Fichte y Schelling, si pretende al menos sostener la explicación de una unidad fundamental que se está desarrollando en la realidad, sin embargo, a diferencia de Fichte y Schelling, Hegel no parte de ella, sino que pretende demostrar su existencia necesaria a partir de la consciencia común.

No se trata, como comúnmente se cree, de una filosofía teleológica sin más. Hegel mismo¹ ofrece varios ejemplos de ello en oposición a su idea de la teleología en Kant. Para Hegel una relación teleológica es aquella en la que justamente la parte vinculante de los términos relacionados aparece como algo externo a ellos. Hegel, al contrario, influido fuertemente por el romanticismo y el expresionismo declinantes en la época, pretendía mostrar que existe una unidad inmanente a la realidad cuya naturaleza no es existir de *factum* sino, al contrario, como un proceso que se está dando constantemente mediante todos y cada uno de los elementos de la realidad.

¹ Hegel, F.G.W., 1994, p.143 y ss

Ello nos lleva, claro, a otra característica muy particular, que es la capacidad de comprensión y asimilación que tienen las explicaciones hegelianas. Naturalmente, como resultado de esta extensión que señalaba, el sistema hegeliano goza de ductibilidad, maliabilidad y flexibilidad asombrosas, que le permiten, a la sazón, comprender, dentro de la organicidad del sistema, cualquier manifestación posible. Ello puede resultar muy claro si pensamos en las ciencias naturales, pues todo puede ser comprendido como *natural*, pero aplicarlo en el reino de lo social, histórico, político y filosófico, no resulta tan claramente lícito. Más aún, Hegel pretende asegurar que hay una forma de identidad entre todo lo directamente ligado a la naturaleza —lo orgánico y lo inorgánico— y esta otra *vida* espiritual que parece coexistir como desvinculada con la primera. Ello implica dos puntos muy importantes: que Hegel partía del trabajo de Kant y que pretendía superar los dualismos que el subjetivismo trascendental había acarreado.

Es en ese sentido es que creo que Hegel es el idealista de la época que más estrechamente se vinculó al proyecto Kantiano original, porque parte de la distinción kantiana entre entendimiento y razón que, en cierto modo, derrumbó las tesis de la metafísica tradicional. Sin embargo, para Kant la razón tiene un uso meramente regulativo que no supera las diferencias generadas por el entendimiento, por ejemplo, entre lo que existe y lo pensado, entre la realidad y la idealidad, entre lo sensible y lo suprasensible, lo real y lo absoluto, etc. Por ello, el concepto de razón es tan fundamental en la *Fenomenología del espíritu*, pues se trata de un resultado cuya *elaboración* en cada individuo es condición de posibilidad del proceso que consiste en la realización de esa unidad entre los elementos, que por medio del mero entendimiento, aparecen como irreconciliables. La *Fenomenología* en particular es una obra que está dedicada a elaborar la fundamentación particular de esa unidad y de sus elementos constitutivos, por lo que

constituye la introducción al sistema hegeliano. Por eso, la mayor parte de los lectores que acuden a obras posteriores como la *Filosofía del derecho* no reparan en la estrecha relación que todas guardan con la *Fenomenología*.

Así pues, desde un principio me pareció claro que el tema que con mayor fuerza resaltaba en la *Fenomenología* era el de la subsistencia de la individualidad con el fin de formar esa unidad de la razón, mientras la mayor parte de los intérpretes, sobre todo aquellos de corte marxista, insistían que una de las características principales de la obra de Hegel consistía en la total disolución de la individualidad frente al estado. Ésa fue la principal motivación para escribir esta tesis: por un lado, la cantidad de lecturas con interpretaciones un tanto ingenuas del autor y, por otro, mi interés por tratar de explorar seriamente si de verdad el sistema era capaz del nivel de integración que pretende, tal que pueda en verdad mantener la subsistencia de la individualidad autónoma como portadora de una voluntad libre y singular, sin que ella quede enajenada en el estado, la ley, o la comunidad cada vez que se asimila al interior de una sociedad.

El texto al que con mayor frecuencia se recurre cuando se tratan temas relativos a filosofía política es, sin duda, *La filosofía del derecho*. Me parece que eso es con toda justicia correcto, mientras no se olvide que los planteamientos de la *Fenomenología* están supuestos ahí. Lamentablemente, eso no siempre ocurre y no es raro que afirmaciones y explicaciones que están comprendidas dentro de las condiciones expuestas en la *Fenomenología* sean arrancadas de la *Filosofía del derecho*, desvinculadas de su contexto superior, para ser convertidas en las pesadas lápidas de la filosofía de lo absoluto bajo las cuales se ha querido enterrar al hegelianismo.

Por esta razón es que preferí tomar como texto de referencia principal a la *Fenomenología* y no a *La Filosofía del derecho* como hubiera sido lo común. Ello, sin

embargo, representó dificultades muy serias, pues implicaba tratar con el núcleo ontológico que está presentado allí, además del esfuerzo que suponen el tipo de explicaciones con las que está armada la obra. Sin embargo me pareció un enfoque muy útil, tratar de avanzar en los temas desarrollados en la segunda, pero desde la perspectiva nuclear de la primera. En efecto, hay una diferencia brutal en el nivel discursivo que ambas emplean: en la segunda Hegel no está hablando de la voluntad libre individual, sino del concepto universal de voluntad libre como realización del espíritu en la historia del hombre. Sin embargo dicho concepto universal depende de sus condiciones de posibilidad, es decir, de su *formación* por medio de la actividad de individuos concretos que sean capaces de construir una racionalidad común, que pueda realizar no sólo ese concepto de libertad en particular, sino más allá, realizar el concepto mismo como parte del proceso *vital* de todo lo que existe.

En esta tesis he querido tratar el tema de la individualidad y la libertad desde la perspectiva de la *Fenomenología del espíritu*, para abordar la temática desde los fundamentos propios del autor y no mediante su desarrollo específico. Creo que este método presenta también algunas ventajas, pues es muy difícil hablar del individuo particular desde la *Filosofía del Derecho*, mientras que en la *Fenomenología* aparece como el principio fundamental: tanto que incluso Hegel confía en poder comenzar su exposición desde su consciencia común, para mostrar cómo desde ahí puede *formarse* la razón. Ella por su parte no es un principio, sino un resultado que se construye desde esta consciencia común.

Debo señalar también que uno de los temas que dejo de lado en esta tesis, pero que me parece fundamental abordar en el futuro, es el de las características gnoseológicas y el nivel epistémico de las explicaciones hegelianas. Del mismo modo que muchos marxistas han hecho hoy día con Marx un ejercicio analítico con sus explicaciones, con el fin de

desvincularlas de conceptos e ideas que resultan inverosímiles o, al menos demasiado problemáticas; así creo que hubiera sido excepcional incluir en este trabajo una parte de filosofía de la ciencia que diera al menos una idea del *status* epistémico de las explicaciones Hegelianas. Naturalmente, renuncié a ello obligado por las características y dimensiones propias de un trabajo de licenciatura. Empero, en el corpus adopté una estrategia muy particular. Cada capítulo tiene una parte, que con excepción del tercer capítulo, está nombrada "dos conceptos fundamentales", en el tercer capítulo aparece en la forma de conclusiones con respecto de la autoconsciencia y la razón con otros nombres. Ello con el fin de separar —sin aislar, eliminar o descartar— en lo posible del corpus de mi tesis el núcleo ontológico integrado del pensamiento hegeliano. Ello supone la ventaja de poder suspender la discusión acerca de la verosimilitud de los argumentos ontológicos de la configuración dialéctica de la realidad, y poder pensar en las explicaciones de Hegel como premisas relacionadas por un proceso. Por supuesto eso es una licencia de este trabajo cuya justificación tendría que ser abundada en otra ocasión.

Finalmente, ahora que redacto estas líneas, he tenido oportunidad de constatar que en el debate entre liberales y comunitaristas han surgido bastantes tendencias integracionistas que han tomado distintas vías de trabajo. Por supuesto, es otro de los temas relacionados a este trabajo en el que no abundé. Sin embargo, debo decir también que es una de las intuiciones que está detrás de esa tesis. Creo que en Hegel podemos ver un ejemplo de un pensador de algún modo liberal que, sin embargo, estaba dispuesto a admitir la fuerte relación del individuo autónomo y libre con la comunidad que por otro lado lo conforma y lo determina. Naturalmente, el problema está en aclarar cómo es posible tal asimilación sin permitir que la voluntad quede disuelta o completamente configurada por la esfera externa.

Así pues, en el primer capítulo me ocuparé de distinguir cuales son los elementos de la consciencia común que posibilitan el entendimiento. Con ese fin expondré primeramente dos conceptos fundamentales para entender las explicaciones de Hegel y, mediante ellos, distinguiré esos elementos del conocimiento, como integrados a la parte propedéutica del proceso de formación del individuo racional. El concepto de *formación* es la parte central de esta tesis, a partir del cual pretendo sostener que la racionalidad en la individualidad y su manifestación en la esfera pública son el resultado de un proceso complejo.

En el segundo capítulo repasaremos los resultados de la reflexibilidad de esas condiciones configuradas en la autoconsciencia. Estos elementos al mismo tiempo que integran al sujeto cognocente, configuran también a la consciencia como individualidad viva. También discutiré dos conceptos fundamentales de la ontología Hegeliana y los vincularé con las concepciones de vida humana concretas que pretenden configurar a la individualidad como manifiestamente libre.

Ello nos llevará a la razón en el tercer capítulo en el que todos los elementos de los dos primeros capítulos son necesarios para poder mostrar lo que a esta tesis interesa, a saber: *que la razón es un resultado necesario de la realización de la libertad en el individuo concreto, y que por ello es capaz de realizar la unidad que Hegel proyectaba*. En este capítulo cuya forma es conclusiva, retomo los elementos expuestos como *conceptos fundamentales* y los integro en dos apartados que abordan, al menos en alguna medida muy vaga, algo críticamente, las explicaciones sostenidas en la autoconsciencia y la razón. En camino a ello discutiré algunas de las lecturas ingenuas de Hegel que han sostenido lo contrario. Finalmente, contrastaré las conclusiones obtenidas con algunas críticas de Isaiah Berlin a los sistemas racionalistas, con el fin de apreciar si el desarrollo del concepto de formación es capaz, al menos, de hacer frente a algunas de ellas.

En las palabras finales de esta tesis emprendo un repaso de los elementos más importantes que sostengo en este trabajo, con el fin de establecer sus límites concretos y los vínculos de ella con los temas que no trata a profundidad. En particular, debo decir que el concepto de *sociedad civil* constituye precisamente el límite y el nexo entre el enfoque de la *Fenomenología* y el de la *Filosofía del derecho* del tema de la libertad individual. No obstante, no he querido sumergirme demasiado en el desarrollo que en esa última obra se realiza acerca de él, sobre todo porque ello significaría la elaboración de otro trabajo independiente que sobrepasa, por mucho, el espacio de esta tesis, sin embargo, era menester mencionarlo, puesto que es el elemento concreto en el que se realizan efectivamente los elementos aquí sostenidos.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FORMACIÓN DE LA CONSCIENCIA

La *Fenomenología del espíritu* puede considerarse como la introducción al sistema de la ciencia con la que Hegel pretendía sistematizar y comprender dentro de un todo orgánico no sólo las principales áreas del saber humano, sino la realidad misma. Esta primera parte del sistema que constituye la *Fenomenología* está consagrada primeramente a elaborar una crítica del conocimiento en relación con las formas de consciencia, así como una explicación orgánica de lo que Hegel pretendía con el resto de su ciencia. El prólogo de la *PhG*¹ es una clara muestra de ello, ya que, como en el último movimiento de alguna sinfonía de Mahler, allí se ven retomados todos los grandes temas hegelianos, y constituye una lectura imprescindible para la comprensión de su *lógica*, que ahí se ve anunciada.

Frecuentemente, el primer contacto con la parte inicial de la *Fenomenología*, que está constituida por los apartados dedicados a la consciencia, la autoconsciencia y la razón, es fuente de desconcierto por parte de los estudiantes, que encuentran un uso extraño y a veces abusivo del lenguaje, categorías trinas y abstractas, afirmaciones que se sostienen aún negadas, etc.; del mismo modo que académicos de primera línea se extravían con facilidad en ese universo árido de conceptos invertidos, y caen, a veces, en la interpretación forzada y la explicación literaria o falaz o, aún peor, en el desdén injustificado, cuando no en la perplejidad muda. Sin embargo, una vez superado el obstáculo del lenguaje, se puede encontrar con claridad en el texto hegeliano un esfuerzo filosófico genuino y riguroso por realizar aportes significativos a la naturaleza de la historia y a nuestra comprensión de la

¹ Retomo la abreviación usual de *Phänomenologie des Geistes*.

sociedad y el hombre como partes del desarrollo de un todo mayor, que por ellas se realiza a sí mismo.

No es el tema de este trabajo abundar a profundidad en la infinita sutileza de todos los estadios de la consciencia de manera enciclopédica como lo han hecho otros autores,² sin embargo, es claro que no se puede apartar, como veremos, la crítica del conocimiento con la que comienza Hegel si se quiere perfilar un concepto fuerte, elaborado e integral de hombre y de individuo que enriquezca las discusiones sobre el individualismo, la comunidad, la identidad social e individual, las esferas de libertad, los conflictos sociales, la justicia, etc., toda vez que, en el esquema totalizador del sistema hegeliano, es mediante los modos de consciencia y las concepciones de conocimiento que de ahí emergen, que el absoluto se descubre, se desarrolla, se expresa y se reconoce a sí mismo. En consecuencia, para Hegel se trata de los modos específicos y objetivos que la consciencia adopta frente a distintos objetos concretos, y su adecuación consigo misma respecto a sus fines, lo que determina las relaciones de los individuos consigo mismos, con otros individuos, de ellos con su sociedad y de la sociedad con ellos, cuando no de las sociedades entre sí y su historia común y particular. Ello diferencia en gran medida a la *Fenomenología* de la *Crítica de la razón pura*, aunque ambas comiencen con una crítica sistemática al conocimiento, ya que, mientras Kant pretende encontrar sus límites trascendentales, es decir, su fundamento independientemente de toda experiencia posible, Hegel trata de *describir* cómo el absoluto, aparentemente ajeno de las criaturas, se manifiesta *necesariamente* en la consciencia común, o, en otras palabras, cómo ella, *en su experiencia*, es capaz de elevarse a la racionalidad y el saber sin tener que ir más allá de sí misma. Podríamos decir que, mientras las intenciones de Kant son *astringentes* y quirúrgicas con

respecto a su materia de estudio, las de Hegel son unificadoras, pues, si bien parten del supuesto del absoluto, pretenden *reconciliarlo* por medio de la razón, es decir, unificarlo *absolutamente* con la realidad empírica e ideal.

En efecto, bajo la óptica hegeliana, no se trata de un problema que interese sólo a la teoría del conocimiento o a las filosofías ontológicas, pues, aunque muchos de los argumentos de Hegel puedan ser desechados empíricamente, hay al menos ciertos aspectos y consecuencias de su trabajo que podrían llenar vacíos teóricos con respecto de una idea fuerte de hombre y de sociedad, sin embargo, algunas doctrinas políticas de hoy día han evadido, han abandonado o han dejado de lado, a veces por algún tipo de prejuicio a la ontología, a la idea de sistema o a la universalidad de ciertos planteamientos, pero que en ocasiones se siente como una debilidad cada vez que hace falta elaborar algún criterio más abstracto: como alguna fórmula de justicia, de igualdad o de distribución de bienes o de libertades que requiera al menos una idea clara de lo que el hombre es en una comunidad, y de qué es lo que quiere y necesita y, sobretodo, de su identidad y autonomía. Quizás la actitud más justa y sana intelectualmente hablando sea dejar de lado por un momento los argumentos ontológicos de los grandes sistemas modernos —si sus justificaciones no nos satisfacen empíricamente—, y reconocer en ellos los argumentos que brinden un soporte objetivo y fuerte a los grandes problemas que la filosofía esta urgida a discutir hoy día.

Así pues, Hegel toma como punto de partida la consciencia común y corriente en su función empírica, y, al igual que Kant, emprende una crítica a las concepciones de conocimiento.³ Sin embargo, uno de los problemas interpretativos más comunes con

² Cf. Como un ejemplo extraordinario de ello las obras de Jean Hyppolite.

³ No voy a entrar aquí en la polémica entre la consciencia trascendental a la que apela Kant y la consciencia común a la que Hegel está obligado a recurrir en razón del método fenomenológico. Sólo diré que mientras Kant pretende aislar a la consciencia en su interior independiente de la experiencia, Hegel pretende recuperar

respecto de esta parte de la *Fenomenología* es que el texto no está dedicado enteramente a esta crítica. En efecto, el texto consta de dos partes cuya exposición es simultánea al modo de un contrapunto bachiano: una que yo llamaría propedéutica y otra de carácter formativo. Este capítulo pretende dedicarse casi exclusivamente al concepto de *formación*, pues, para fundar la idea de elecciones racionales y sociedad civil que interesa a esta tesis, es relevante hablar de cómo la consciencia se educa a sí misma para acceder a formas de conocimiento más congruentes consigo misma; y en cambio, sólo recurriré a la propedéutica de la consciencia en la medida en que sea necesaria una demostración de los elementos constitutivos para los modestos fines de esta tesis.

Conviene precisar entonces que en esta tesis —con respecto a los planteamientos del propio Hegel— llamo *propedéutica de la consciencia* a los elementos y argumentos descritos en esta parte de la *PhG* constituida por los apartados dedicados a la consciencia, la autoconsciencia y la razón, mediante los cuales Hegel pretende elaborar una *crítica de las concepciones del conocimiento* de la propia consciencia, describiendo —según el método fenomenológico— las condiciones y propiedades bajo las cuales la consciencia común, al problematizarse a sí misma según la pauta que ella para sí misma es, se eleva a una síntesis superior en la que se identifica no sólo consigo misma, sino más allá de ella, con otras consciencias similares, en ámbitos que la exceden, tales como la comunidad o el estado. En otras palabras, se trata de las pautas de la consciencia que, al ser insuficientes en un momento dado, son desechadas por otras más adecuadas, llevando a la consciencia a otras concepciones de su conocimiento y a otras pautas.⁴

las funciones espontáneas de la consciencia con respecto a su objeto, aunque como veremos, el objeto y el contenido sean en cualquier caso ella misma.

⁴ No hablo de *adecuación* en el sentido de la metafísica clásica. La única adecuación posible en el contexto de la propedéutica es la de la consciencia consigo misma; es decir, de la concepción de conocimiento con parámetros determinados en un momento dado, cuya relación con las pautas generales de la consciencia sea

Cabe mencionar, en apoyo a esta distinción, que entre las obras de Hegel posteriores a la *Fenomenología* se encuentra justamente una *Propedéutica* en la que Hegel recoge los tres primeros momentos de la primera: consciencia, autoconsciencia y razón. En efecto, al rededor de 1811, cuando Hegel era rector del instituto de Nuremberg, se vio ante el reto pedagógico de presentar *su lógica* a chicos de quince años. Es muy significativo que este documento haga referencia tan directa a la *Fenomenología*, toda vez que, como señala Hyppolite, se trataba de una obra que Hegel consideraba haber dejado atrás,⁵ y en la que, sin embargo, emprende una introducción a la filosofía —desde un punto de vista distinto—, que considera las propiedades de la consciencia elevándose a la ciencia, es decir, poco más o menos que lo que pretende en la obra de 1807.

En cambio, por *Formación de la consciencia* entiendo el mero proceso mediante el cual la consciencia se torna crítica con respecto de su forma y objeto, atendiendo a su necesidad interna y a sus propias pautas, escalando en cada momento *concepciones de sí misma* que *satisfagan cada vez más* los propios criterios que entretanto *ella misma* genera y desarrolla. Hegel utiliza este concepto de formación⁶ como el llamado de la consciencia a pensar, en otras palabras, a no comportarse como un yo abstracto sino plenipotenciario y activo.⁷ Jean Hippolyte, uno de los comentaristas casi clásicos de Hegel, ha escrito acerca de este punto que “toda consciencia es propiamente más de lo que ella cree ser”;⁸ y es que

insuficiente. Como veremos, una de las características principales de la consciencia en Hegel es que ella es, en todo momento, más de lo que ella cree ser en un momento dado. Por ello cada vez que ella efectúa alguna inversión o movimiento, es decir, cada vez que se determina a sí misma, su naturaleza excede esa determinación.

⁵ Cf. HYPOLYTE, J., 1998, pp. 55

⁶ Como se habrá notado, este es el concepto fundamental de esta tesis. El concepto alemán es el de *Bildung*, cuya etimología es ya por demás provocadora. La traducción en español por *formación* (del latín *formatio*) es inclusive bastante afortunada, pues alcanza a retener el sentido de una acción que conforma un proceso constructivo de configuración del carácter, perfil y orden de varios elementos constitutivos de una cosa. Asimismo en alemán existe el sinónimo *Formation*.

⁷ Cf. HEGEL, G.W.F., 1994, pp. 21.

⁸ HYPOLYTE, J., 1998, pp. 18.

la estructura de los primeros capítulos de la *Fenomenología* está basada en la necesidad con la que la consciencia se toma a sí misma como objeto de su experiencia, se problematiza, es decir, descubre sus contradicciones internas, y transforma sus elementos más allá de la imperfección de su comprensión de sí misma en un momento dado, hasta llegar a su integración con los demás y con el todo.

La propedéutica de la consciencia nos brinda, pues, los elementos constitutivos, las herramientas, la forma mediante la cual la consciencia particular se somete a un proceso de formación; es decir, encuentra sus propias pautas y las desarrolla hasta donde ellas resulten satisfactorias según su objeto. La formación de la consciencia es, entonces, la descripción fenomenológica de cómo estos elementos constitutivos de la consciencia se van configurando a modo de encontrar la menor tensión posible entre la consciencia, su objeto y las pautas mediante las cuales consciencia y objeto se relacionan en un medio que involucra no sólo a otras consciencias plenipotenciarias, sino al presente configurado.

Hasta donde entiendo, Hegel se reserva el uso textual del término de *Formación* al momento final del proceso en el que el yo singular supera sus límites y su aislamiento, y se identifica con una comunidad de yos universales que mantienen su singularidad; aunque su recurrencia es abundante en el prólogo más o menos en el sentido en el que yo lo empleo. Creo, en cualquier caso, que, dada la organicidad de la presentación total del tema, puedo generalizar el uso del término a los elementos que lo conforman, es decir, el objetivo de este capítulo es hablar de la propedéutica de la consciencia sólo en relación con su formación —o al menos como parte sustantiva de ella—, entendida como el resultado que a esta tesis interesa. En sentido estricto, tal y como lo señala Hyppolite,⁹ toda la *Fenomenología* puede leerse como la descripción de la formación del individuo, es decir,

como el paso del yo finito al yo absoluto. La propedéutica de la consciencia corresponde sólo a la crítica de las concepciones de conocimiento de la propia consciencia. Naturalmente, la transición de la vida arbitraria del yo a su vida racional es precisamente relevante para este trabajo, dado que es en este ámbito desde donde podemos tener discusiones acerca de la sociedad civil y el individuo.

Es fácil ver cómo en la primera parte de la *Fenomenología* ambas, propedéutica y formación, se hayan íntimamente relacionadas; sin embargo los fines de la segunda van más allá de los límites de la primera. Por eso he insistido tanto en la diferencia, pues es posible tratar de atacar la formación argumentando los límites de la propedéutica o, al contrario, cuestionar la propedéutica según los fines de la formación. Sin embargo creo que si los argumentos de Hegel son convincentes, y la consciencia común contiene en sí misma los elementos que por necesidad la conducen al ámbito de la razón, es decir, si la propedéutica es capaz de satisfacer los criterios de la formación, y luego del saber, entonces tendremos una posición crítica de las concepciones de conocimiento desde la cual podamos hablar de la formación del individuo para tomar elecciones racionales en la sociedad.

Pero antes de abordar la formación y la propedéutica de la consciencia es preciso hacer algunas precisiones generales acerca del método de Hegel. Con ese fin voy a desarrollar muy brevemente dos conceptos fundamentales para la comprensión de los argumentos y objetivos hegelianos, a saber, el de CONTRADICCIÓN y el de *Aufhebung* o SUPERACIÓN. Ambos son conceptos íntimamente relacionados con la configuración que propone nuestro autor del mundo y de la consciencia y por ello, de su verosimilitud depende nuestra exposición posterior.

⁹ *Ibid.*, pp. 40.

Dos conceptos fundamentales

A. Contradicción

Charles Taylor ha sido uno de los comentaristas más exigentes con el texto hegeliano y, por ello, lo sigo en su explicación acerca del método que sigue Hegel en la *Fenomenología*.¹⁰

Voy a resaltar dos consideraciones que hace Taylor:

1. La distinción entre el *método dialéctico* y el *método descriptivo*. En el desarrollo de la propedéutica de la consciencia, Hegel no utiliza el método dialéctico en el uso corriente del término o en el uso posterior marxista. Hegel se propone hacer una fenomenología, porque intenta tratar a la consciencia común tal y como las cosas pasan o suceden para ella. En este orden, Hegel supone que el único método coherente es el descriptivo, es decir, no emprende una deducción dialéctica de la consciencia, sino una descripción de su comportamiento fenoménico. Al contrario, si lo descrito toma forma dialéctica, ello se debe a la naturaleza de las cosas.
2. En consecuencia, *la configuración dialéctica de la realidad*, es resultado de que, para Hegel la realidad, por cuanto que por si sola es parcial, finita y siempre esta limitada por otro; en su conjunto y en todos sus niveles, está repleta de contradicciones. Esta premisa es parte del argumento ontológico de Hegel que supone que la realidad y su disposición múltiple de seres finitos tiene el propósito interno de *estar intentando siempre expresar*¹¹ este todo espiritual en

¹⁰ TAYLOR, C., 1998, p. 129.

¹¹ Es claro que con la perifrasis busco atrapar semánticamente el concepto de movimiento, aunque no lo logro muy bien.

el que la contradicción de lo finito se resuelve y desaparece. Por ello, las cosas privadas de ese significado, se problematizan a sí mismas, *se contradicen*, y lo harán hasta encontrar una disposición que sea más adecuada a éste su propósito, pero sólo hasta que esta recién encontrada disposición llega a ser suficiente. Cuando se agota esta *adecuación suficiente*, la contradicción reaparece hasta la supuesta reconciliación final de la identidad con lo absoluto.

Como puede verse, ambos puntos son circulares y dependen de que aceptemos la idea del absoluto que se manifiesta necesariamente mediante el mundo. El concepto de contradicción expresa, pues, esa tensión articulada resultante de la unidad entre la realidad efectiva y el propósito, es decir, las cosas expresan algo distinto de lo que deberían expresar o son todavía algo distinto de lo que van en camino de ser. Ello es doblemente cierto para la consciencia, pues, al tiempo que conoce objetos contradictorios, ella misma es en el mismo sentido contradictoria. La configuración dialéctica de la realidad y su movimiento sería entonces resultado de la contradicción, es decir que, dada la tensión entre el propósito de las cosas y su estado, es precisa la adecuación, ya sea del estado de las cosas, o del propósito mismo.

La idea de que las cosas deban expresar algo distinto de lo que son, puede resultar intuitivamente difícil de pensar. Pero tomemos como ejemplo un escritor con objetivos claros de lo que debe ser su obra. Al escribir su primera obra, un lector avisado puede comprender, aunque sea vagamente, algunos de los objetivos que el autor intentó desarrollar, aún cuando no se encuentren adecuadamente desarrollados, es decir, puede ver los objetivos que la obra tiene, aún cuando la propia obra sea otra cosa. El autor, en su siguiente obra tratará de cumplir más adecuadamente con sus objetivos, con la experiencia

que su primera obra le dejó, es decir, su segunda obra funcionará como una *synthesis superior* en la que de algún modo estará presente la primera, pero que llenará más adecuadamente esos objetivos presentes en la obra en su conjunto. La teoría clásica de la evolución, es también un buen ejemplo de esto y en cierta manera, Hegel y otros idealistas hablaron antes que Darwin de un cierto orden natural dirigido.

Lo problemático del ejemplo del escritor es precisamente el cómo podemos atribuirle a las cosas ciertos propósitos y, sobretodo, cómo ellos pueden resultar contradictorios si el propósito final es la expresión del espíritu. Ello se debe a que Hegel no siempre emplea su descripción de la configuración dialéctica de la realidad exactamente del mismo modo. Taylor distingue dos modos: el histórico y el ontológico¹² cuya diferencia pueda quizás deberse al tipo de objetos que intentan explicarse, vinculados a ciertos propósitos particulares o proximales suyos.

En las dialécticas históricas, el propósito no es expresado por la cosa, por lo que ella ha de transformarse siempre en función de aquél. En las ontológicas, el propósito es alcanzado, de hecho, por la realidad efectiva; pero es precisamente ello lo que revela la contradicción, es decir, la tensión entre la insuficiencia del propósito y de las propiedades de la cosa, vinculadas a los criterios determinados por la existencia fáctica de la cosa misma; donde estos criterios determinados muestran como insuficiente la realización de los propósitos. Ahora bien, los conceptos hegelianos involucrados en este punto son los de *determinación y determinabilidad*.¹³ Cuando Hegel habla de la tensión entre los criterios internos de las cosas en contradicción con la realidad efectiva, utiliza el juego entre ambos conceptos. *Bestimmen* es el verbo del cual surgen estos conceptos y quiere decir, entre otras

¹² *Ibid.*, p.131

¹³ *Bestimmung y Bestimmtheit* respectivamente.

cosas, nombrar, determinar o distinguir.¹⁴ Así pues, determinabilidad se refiere a los elementos de una cosa que la distinguen de otra, como, por ejemplo el pensamiento distingue al hombre de otros seres. Sin embargo, determinación es un concepto mucho más complejo porque involucra la idea de la satisfacción de ciertas pautas relacionadas con las propiedades de la cosa, o la realización de fines relacionados con esas propiedades. Taylor intenta explicar la vaguedad de este último término con el concepto de *criteria properties*. En español quizás diríamos “pautas” como dije, pero he preferido desarrollar el concepto en este párrafo, en vez de sólo mencionarlo o a decir “propiedades criteriosales” como hace el traductor de Taylor. Inwood añade:

La relación de la *Bestimmtheit* con la negación, no obstante, nos permite distinguir entre lo que es una cosa EN SÍ (*an sich*) y lo que es EN ELLA (*an ihm*), es decir, entre su naturaleza interna o potencial, y sus cualidades externas y explícitas.¹⁵

Así pues, podemos decir en general que los fenómenos, en el sentido de lo que las cosas son para la consciencia, son contradictorios en el sentido ontológico. Por ello, es el tipo de dialéctica que nos interesa seguir en este capítulo, mientras los fenómenos llamados *espirituales*, cuyos objetos son las sociedades, la cultura, el arte, etc; se gobiernan según principios dialéctico-históricos. Sin embargo cabe hacer una precisión: no se trata de que existan dos tipos de dialéctica en el sentido *fuerte* del término, lo que equivaldría a afirmar la existencia de dos matrices de realidad irreconciliables, a saber, el espíritu y las cosas finitas. Ya insistimos en que para Hegel la realidad es la manifestación del absoluto donde éste es la unidad de lo real que resuelve sus contradicciones, con igual necesidad en una dirección cómo en otra.¹⁶ Lo que sucede es que Hegel aborda las cosas, tanto en razón de su

¹⁴ Cf. INWOOD, M., 1992, p. 77., y el sitio web: <http://wortschatz.uni-leipzig.de/>

¹⁵ INWOOD, M., 1992, p. 78.

¹⁶ Abundaremos en esta necesidad bidireccional en el último capítulo.

finitud, como de su infinitud, o, cómo diría en la *Fenomenología*, como cosas en sí o para sí.

Una de las discusiones acerca del modo en el que Hegel adopta el término de dialéctica trata de definir que tan *cerradas* o *abiertas* son las clausulas que la limitan. Ello tiene que ver con el carácter teleológico que asuma el sistema hegeliano. Se llama dialéctica abierta, a aquella que supone un fin absoluto que no necesariamente se cumple empíricamente al final del proceso. La cerrada sería, justamente, aquella que espera el final de la historia. Aún cuando no estoy seguro de qué tan exhaustivamente se ocupó Hegel de definir su posición acerca de éste punto, hay varios pasajes del prólogo que pueden resultar reveladores. Mi opinión es que Hegel utiliza el término de dialéctica no en sentido fuerte y cerrado sino, más bien, en un sentido abierto; no espera llegar al final de la historia justamente porque piensa que el contenido significativo del proceso es justamente su desarrollo.

[...] la cosa no se reduce a su *fin* sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real* sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí.¹⁷

Creo que palabras como "cadáver" en este párrafo del prólogo son muy elocuentes, como también lo es el hecho de que Hegel se ocupara del punto recién iniciándolo. Como ya dije retomaré el punto en el capítulo tercero. Por ahora sólo diré en relación a este párrafo que Hegel justifica la existencia del mundo precisamente con la necesidad —que él afirma— tiene el absoluto de manifestarse; por ello, el fin de una dialéctica cerrada sería contrario a la necesidad de la manifestación.

B. Superación

Conviene precisar, además, que las caracterizaciones descritas en el método hegeliano no tienen una realidad espacio-temporal al modo de una sucesión de hechos y condiciones dadas. Algunos estudiantes parecen figurarse en ocasiones que la certeza sensible, la percepción, el entendimiento y la razón están ligados de tal modo que a uno le sucede el otro invariablemente en una sucesión temporal. Pretenden además que según Hegel uno podría toparse en la calle con un sujeto atrapado en la etapa de la percepción, o con conciencias estoicas, amas o esclavas desayunando en un restaurante.

Hegel mismo, en el capítulo dedicado a la razón, se refiere a la distancia que conviene guardar entre una fenomenología de la consciencia y los estudios psicológicos. Aún cuando ambos tienen aspiraciones universales, es decir, pretenden generalizar estructuras válidas para cualquier consciencia, la psicología está consagrada a su naturaleza más singular e individual ligada a los sucesos de una vida en particular. En términos hegelianos, la consciencia que interesa a la psicología no es la que es en sí y para sí, sino la operante, es decir, la que ha encontrado una realidad en la cual actúa según sus intuiciones. Los objetivos de la *Fenomenología*: su propedéutica, su crítica y su carácter formativo van mucho más allá, como hemos visto. Hegel cree que hay una diferencia clara entre la formación del individuo en la consciencia del espíritu, que constituye la *Fenomenología* —tal como he venido diciendo— y el individuo en relación con su mundo interno y sus leyes.

¹⁷ HEGEL, G.W.F., 1994, p. 8.

En efecto, si la consigna del método fenomenológico es ser meramente descriptivo, no quiere decir que aquello descrito esté determinado como lo sugiere la necesaria inmovilidad de la descripción. Se trata del *status gnoseológico* que con frecuencia está destacado en el texto con la expresión *nosotros*; mediante ella Hegel distingue perfectamente el nivel discursivo de la explicación que está elaborando, de la riqueza inmediata de la realidad. Naturalmente, según cree Hegel, en ella debieran desarrollarse los momentos descritos en la *PhG*. sin embargo, la descripción teórica no puede retratar sino mediatamente y de modo no desarrollado la infinitud que se da efectivamente. Es Hegel otra vez en el capítulo dedicado a la razón, el que, al ofrecer una crítica de las ciencias naturales y su método, da clara cuenta de ello, pues nos recuerda que la característica principal de la razón al operar formalmente consiste, precisamente, en *fixar*, mediante sus juicios conceptos o categorías al modo que los fisiólogos de la antigüedad aprendían de la vida examinando un cadáver.

Si tuviera que decir con una sola palabra la característica principal del método hegeliano, diría "movimiento" o "inquietud" y es que los dos puntos que enuncié párrafos arriba acerca del método hegeliano y la contradicción, sugieren absolutamente su dinamicidad. En efecto, Hegel con su propedéutica supone que la consciencia siempre está actuando según los principios de la certeza sensible, de la percepción y el entendimiento. Supone también que somos seres racionales aunque no lo seamos en todo momento y de la misma manera. Además, creo que no sostendría que hubiera podido haber alguien en la historia de la humanidad que cumpliera de tiempo completo con una suerte de tipología de la consciencia amo, estoico, escéptico etc. Pero entonces ¿cómo debemos comprender el carácter de las demostraciones de Hegel?

No tengo una respuesta definitiva acerca de este punto. Sin embargo, creo que una buena respuesta tendría que implicar el problema de la legitimidad y objetividad del método fenomenológico. Por supuesto, semejante polémica excede en mucho los límites de este trabajo. Sin embargo me es imposible abandonar el punto sin intentar al menos una aproximación a la dirección en la que, de haberla, se puede encontrar la respuesta satisfactoria —a reserva de lo que pueda añadir acerca de este punto en particular en el último capítulo—. El hilo conductor de una investigación fenomenológica no es una línea temporal, sino una sucesión hipotética y racional. Pongamos un ejemplo entrando en materia, —aunque nos adelantemos un poco— para mostrar cómo *mutan* las concepciones que la consciencia va teniendo de su facultad de conocer. Para ello será preciso recordar lo que Hegel llama *Aufhebung* y que es generalmente traducido como “superación”¹⁸.

Hegel parte de la certeza sensible no porque sea lo primero que ocurre en sentido temporal, sino porque es la forma de consciencia cuyas pautas son más simples y se hayan menos determinadas. El contenido de la certeza sensible es el más pobre de todos pues se limita a la contemplación directa, aislada, estática, pasiva y unidireccional de un objeto: el *aquí* y el *ahora* que enuncian lo que Hegel llama lo más verdadero del objeto por su relación cercanísima con él, a saber: que el objeto es. Sin embargo, la certeza de la existencia sensible del objeto, no incluye ningún tipo de relación conceptual, ni siquiera la unidad suficiente para ligar todos los momentos de la percepción, los *aquíes* y los *ahoras* de un mismo objeto, —lo que indica la pobreza de la mera certeza de la presencia del objeto—, por ello, la certeza sensible queda *superada*, primero en la percepción y luego en

¹⁸ Se trata de la forma sustantivada del verbo *aufheben* que en un contexto regular se traduce al español como “despegar”. Véase especialmente sobre este punto la explicación en la *Lógica*: Cf. HEGEL, 1951, p. 119. “La superación (*aufheben*) tiene este doble sentido: significa por un lado mantener preservar y por otro, hacer que cese o termine. El mantener incluye este elemento negativo que es removido desde la inmediatez, es decir, que puede mantenerse a partir de un ser determinado expuesto a influencias externas.”

el entendimiento y la razón. Ello no quiere decir que la certeza sensible sea falsa en el sentido lógico común o que deje de existir una vez que se le abandona, sino, simplemente, que no cumple por sí sola con los requerimientos gnoseológicos que la consciencia le plantea y se plantea a sí misma; por ello, es preciso asumirla, agotarla en sí misma según sus propias reglas, y esto quiere decir dejar que sus contradicciones internas la colapsen desde dentro de sí, para superarla desde otra concepción del conocimiento en la que *quede simetizada*, tal y cómo vimos en el ejemplo del escritor y sus obras.

Hegel parte de la noción más inadecuada de conocimiento, con respecto de las pautas de la propia consciencia, justamente con el fin de mostrar cómo la consciencia puede ir, por ella misma, escalando las diferentes esferas que separan esa etapa del saber absoluto; sin embargo, naturalmente la *Fenomenología* no pretende ser un método pedagógico para consciencias descarriadas. Es una obra filosófica que, como ya dije en la introducción a este capítulo, pretende describir mediante un método y bajo ciertos supuestos básicos, la configuración *sistemática de la realidad* partiendo de la consciencia común. El que la consciencia pueda tomar el camino que la *Fenomenología* señala no quiere decir que deba tomarlo forzosamente de ese modo, sino, simplemente, que la *Fenomenología* es una explicación-parcial¹⁹ de las diferentes formas en las que en lo particular ese camino se presenta y que serían dominio, como vimos, de la psicología. El que la consciencia pueda seguir el camino marcado por la *Fenomenología* siendo coherente consigo misma, en todo caso, sólo puede revelar en cierto modo la objetividad del método.

Taylor también alcanza a percibir con bastante claridad esta particularidad de la *PhG* al referirse a una figura retórica muy frecuente en el texto hegeliano. Si bien la mayor

¹⁹ Con esta expresión no quiero referirme a las posibles limitaciones de la obra como tal, sino a las limitaciones de cualquier método o explicación frente a la riqueza de la realidad. En efecto Hegel manifiesta

parte del discurso en la primera parte de la *Fenomenología* esta dedicado a la consciencia común y a la descripción de sus propios conflictos con sus concepciones de sí y con sus pautas, Hegel, al referirse a la unidad y orden que filosóficamente adopta éste fenómeno, lo hace aludiendo a un *nosotros*, es decir, a él y los filósofos que lo sigan, quienes dan cuenta mediante la *Fenomenología*, de lo que en la consciencia común y particular ocurre sin que ella lo sepa, según su propio orden y singularidad. En otras palabras, la diferencia está en que lo que para la consciencia es su *experiencia*, es decir, el movimiento de un modo de consciencia a otro, para *nosotros* es la configuración dialéctica de la realidad de la que habló al inicio del apartado referente a la contradicción. En ese sentido, Taylor también es muy elocuente al describir con sus palabras la estructura general de la obra y su unidad:

La imagen para representar el sistema de Hegel no sería imaginario como un caudal único, sino al contrario como un vasto sistema fluvial que, partiendo desde la fuente, viajara al primer afluente, para después, en vez de verterse directamente en la corriente principal, continuar explorando y recorriendo todas sus distintas ramificaciones a lo largo de todo el río, hasta mostrar que todas las aguas del vasto sistema fluyen dentro del estuario del espíritu.²⁰

Ahora bien, en cuanto a la relación de las partes de la obra con el todo, la *PhG* se asemeja también a uno de esos cinematógrafos del siglo XIX. Uno se asoma por la mirilla y contempla un carrusel lleno de niños girando, pero no es posible definir con precisión donde comienza la película; cualquiera de los cuadros que componen la película podría ser tomado como el inicial sin afectar al resto, toda vez que donde quiera que comencemos, podemos acceder al resto de los cuadros. En este sentido, podría decirse también que la

muy bien que cuando se desarrolla una determinación, otras se retrotraen. Ello es un límite del propio conocimiento humano.

²⁰ TAYLOR, C., 1998, p. 140.

Fenomenología tiene una *estructura molecular* en el sentido de que se asemeja a esos modelos físicos que emplean los bioquímicos para representar grandes moléculas. Si tiramos de cualquiera de las *bolitas* que representan átomos, el resto vendrá con la primera, y a través de cualquiera podemos llegar al resto, en razón de lo fuertemente ligadas que están unas de otras. Así, la estructura de la *Fenomenología* es incapaz de captar con fidelidad el *movimiento* que ella misma sugiere pero tal y como hacemos nosotros con el cine, el lector necesita, para comprender la intencionalidad de la obra, figurarse por sí mismo el movimiento que ahí está sugerido, pues todos los momentos de la *Fenomenología* o han ocurrido ya y/o están ocurriendo siempre.

Propedéutica

Así pues, como he adelantado, Hegel pretende comenzar su exposición con la concepción de conocimiento que intuitivamente resulta la más natural y menos sofisticada. Sin embargo, si la *PhG* tiene la estructura molecular y dinámica a la que me he referido, si es como ese complicado sistema hidráulico que evoca Taylor, entonces ¿a qué se debe que Hegel comience por ese punto y no por cualquier otro? ¿por qué no comenzar por el espíritu absoluto y llegar hasta la consciencia, o fluir desde la razón alternativamente de un lado a las formas de consciencia y de otro a la sociedad y el espíritu; o aún más, comenzar por las religiones naturales y dirigirse hasta el saber? La respuesta a estas preguntas no puede ser simple, aunque tendrá que comenzarse por decir que cada uno de los desarrollos mencionados está de algún modo en la *Fenomenología* aunque el orden de exposición haya sido el que Hegel escogió. Sin embargo, para continuar es necesario decir también que esta vez no se trata de un mero orden meramente expositivo.

Creo que el punto de partida de Hegel es el sujeto cognocente desde su forma menos sofisticada con el fin de que *nosotros* podamos seguir a la consciencia común en su movimiento natural, desde el punto de partida más indubitable y simple, es decir, desde la propia concepción de conocimiento, que la consciencia pueda tener de sí, que pueda ser intuitivamente la más ordinaria. La razón de comenzar por ahí, entonces, no puede ser otra que dejar claro, al menos dentro del horizonte de la certeza sensible, que la concepción de conocimiento no se haya *contaminada* con alguna otra concepción posterior, exterior o en todo caso ajena a las propiedades de la consciencia —en sentido lógico y epistémico— y que el movimiento ascendente resultante de la contradicción que ocasiona la consciencia común hacia el desarrollo de formas de conocimiento adecuadas, sea en verdad legítimo y coherente con el método planteado por el autor, del que hablamos en los apartados dedicados a la contradicción y la superación. Nos resta, pues, ver concretamente cómo se lleva a cabo ese movimiento, y lo primero será entonces verificar cómo la certeza sensible cumple o no con ese objetivo. Taylor lo señala de este modo:

Comenzando desde la concepción ordinaria de conocimiento que el sujeto común y no sofisticado tiene de sí, Hegel espera escalar distintas etapas hasta llegar a una forma de autoconsciencia que no esté más afectada por su propia contradicción, hasta estar en condiciones para mantener la reconciliación dentro de sí. Ésta será la forma del conocimiento real o absoluto.²¹

Ahora bien, hay tres elementos importantes relacionados con este acenso, que me interesa destacar aquí y que por estar fuertemente relacionados, es preciso distinguir de un cuarto elemento más. Por un lado, están las concepciones del conocimiento que podemos

²¹ TAYLOR, C., 1998, p. 136..

tener, el sujeto cognocente y el orden de la exposición de la relación entre ambos que *nosotros* seguimos, y por otro lado, estaría el modo concreto en el que el sujeto conoce. Por supuesto que la actividad cognoscente del sujeto tendría que involucrar —si los planteamientos hegelianos son objetivos— a las diferentes concepciones del conocimiento que podamos en efecto tener, pero, en todo caso, sólo como vinculadas y determinadas por distintos objetos en circunstancias diversas, es decir, ya no como modelos, propiedades o pautas, sino como hechos concretos sucediendo en el mundo. Hegel no se ocupa del conocimiento como fenómeno u objeto de estudio, por la misma razón que su *Fenomenología* no pretende ser un tratado sobre psicología. Esto último es en lo que he venido insistiendo acerca de la estructura de la obra. Al hablar de la propedéutica de la consciencia en la *PhG* estamos refiriéndonos, insisto, a las diferentes concepciones de conocimiento aplicables al sujeto cognocente, pero ellas han de diferenciarse de la consciencia actuante, del sujeto vivo que veremos más adelante y que sintetiza todas estas concepciones subjetivas del conocimiento, empezando por la certeza sensible y acabando por el entendimiento y su fuerza.

La manera de proceder de Hegel con respecto a las concepciones de conocimiento es, entonces, tal y como la he descrito anteriormente al hablar en general de los conceptos de contradicción y superación en los apartados correspondientes de esta tesis. Primero Hegel establece el dominio y desarrolla sus características, es decir, en este caso toma una concepción del conocimiento elaborada a partir de la consciencia común y desglosa sus características hasta un punto tal en el que las condiciones de dicha concepción de conocimiento resultan insuficientes con respecto de las propiedades gnoseológicas pautadas de la consciencia. En ello consiste la contradicción: en la incapacidad de la concepción del conocimiento elaborada de satisfacer completamente las condiciones que incluye su propio

planteamiento en relación con el sujeto cognocente y su consciencia. La superación de dicha concepción del conocimiento estará, pues, en su reelaboración hacia una tal que, pretendiendo resolver las deficiencias *críticas* de la concepción de la cuál procede, se perfila en efecto como una síntesis superior de ella, mientras trate de resolver por sí misma las pautas gnoseológicas determinadas del conocimiento en general.

El problema es planteado desde el prólogo de la *Fenomenología* de manera definitiva e impenable desde el horizonte hegeliano: el conocimiento absoluto en la consciencia común es irrealizable según sus propias pautas, siempre que aceptemos el *status* ontológico del saber absoluto. Sin embargo, ello no debe sorprendernos, pues, tal y como vimos en esa cita párrafos más arriba en la que Hegel habla de la cosa,²² de su fin y de su desarrollo, lo verdaderamente importante para Hegel no es el reposo del concepto absoluto en el espíritu ya realizado, y no lo será tampoco en este caso el fin y el *standard* o parámetro del conocimiento, sino el desarrollo de sus diferentes concepciones de él tratando de cumplir con su propia pauta.

Así pues, como venía diciendo, la noción de conocimiento y de consciencia vinculada a ella que primero aparece en la *Fenomenología* es la de *certeza sensible* cuya riqueza esta basada en la mera receptividad de nuestros sentidos, ausente aún de toda actividad conceptual de nuestra mente. Hegel ironiza la contradicción a la que conduce la certeza sensible diciendo –como ya he mencionado– que se trata del conocimiento más rico y pobre a la vez. El oximoron que pudiera formularse aquí y que resume de algún modo el argumento hegeliano, tiene sentido si pensamos que en la mera receptividad sensible, el objeto es aprehendido en toda su plenitud, pues apenas se ha configurado como tal para la consciencia, misma que nada le ha hecho sino tomarlo en toda su integridad al margen de

toda actividad conceptual, sin embargo, es esa misma *riqueza* la que falta a las condiciones del conocimiento pautadas por la consciencia.

La contradicción a la que llega la certeza sensible en el explicación de Hegel está relacionada con el concepto de *experiencia*. Si se piensa que una propiedad primordial de aquello que se ha conocido o experimentado, es la posibilidad de ser expresado, y que es la capacidad de expresar la experiencia, una característica fundamental del sujeto cognocente, pronto repararemos en que la plenitud de nuestra certeza se torna silencio, pues lo único que denuncia es nada más la mera existencia de algo determinado, es decir, su expresividad se agota en la facticidad, en lo inmediato y circunstancial de los elementos deicticos del *aquí, ahora, esto* que no dicen nada sino que *algo* es. Hay aquí de por medio una crítica por parte de Hegel a la *Estética trascendental* de Kant en la que no abundaré demasiado. Sin embargo, cabe mencionar que la certeza sensible tiene que ser superada, justamente, porque no cumple con las pautas de la experiencia. Hegel dice "Este movimiento *dialéctico* que la consciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llama experiencia."²³ Hegel en ese sentido se refiere a un concepto de experiencia enriquecido o adicionado con el movimiento de la inversión de la consciencia que hace que pueda reconocer en ella misma lo verdadero del objeto (no como en Kant), es decir, se trata del resultado del saber de la cosa que actúa como pauta y que *tira* de la certeza sensible para llevarla a ella como síntesis superior de las concepciones de conocimiento. Más adelante Hegel añade: "...cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la consciencia a un saber de él y cuando *en sí* deviene un *ser del en sí para la consciencia*, tenemos el nuevo

²² Cf. p. 6. De esta tesis.

²³ HEGEL, F.G.W., 1994, pp. 58 y ss.

objeto por medio del cual surge también una nueva figura de la consciencia..."²⁴ así pues, esa experiencia, ese nuevo objeto, en la certeza sensible no ha devenido aún.

Tenemos, pues, en la certeza sensible los tres elementos que he descrito anteriormente. Por un lado, Hegel la caracteriza como el conocimiento más rico que la consciencia común pueda tener al margen de toda concepción exterior a la unidad de la consciencia. Sin embargo, es el sujeto mismo quien, al demandarse a sí mismo la remembranza de la experiencia de lo conocido, encuentra lo contradictorio de su certeza. Ella no cumple con los requisitos mínimos de lo que una experiencia constituye, es decir, al menos poder ser expresada con palabras, por lo que es evidente que la mera certeza de lo sensible no constituye un conocimiento efectivo. La necesidad de la expresividad de la experiencia en el conocimiento efectivo actúa, entonces, como la pauta mínima común que no cumplen ni la concepción de conocimiento ni el modo de consciencia vinculado; en otras palabras, aquello que pueda ser conocido tendría que poder ser expresado de algún modo. Por ello, la superación de esta etapa se lleva a cabo a partir de la contradicción que la certeza sensible ha manifestado en relación con la necesidad de mediación de la experiencia.

En efecto, como hemos visto, para que el resultado de la certeza sensible pueda convertirse en un conocimiento efectivo, es decir, al menos adscribible al sujeto que lo posee, es preciso que pueda decirse algo acerca de la certeza y ello quiere decir poner un medio entre aquello y el sujeto de la experiencia, para que éste pueda en verdad aprehenderla. Los demostrativos, si bien no modifican la ipsidad de la certeza sensible, tampoco le aportan nada y permanecen como conceptos tan universales como el *yo*, que por ser predicables a cualquier cosa o persona en su caso, no expresan adecuadamente el

²⁴ Hegel, 1994, p. 59.

conocimiento al que aspiramos, es decir, aquella cosa o esta persona específica que estamos señalando en *ese* momento. La conclusión de este movimiento es que no podemos tener un conocimiento de cosas singulares de modo inmediato con términos universales tales como los demostrativos, y la única forma de comunicar a otro el fruto de nuestra certeza sensible es que él mismo se sitúe en idénticas condiciones que nosotros, es decir, que tenga su propia certeza sensible acerca de la misma experiencia, que por otro lado, no tendrá significado más allá de su contexto, de modo que esa plenitud de lo particular que la certeza creía haber alcanzado es en realidad, como decía la más pobre de todas.

Ahora bien, el hecho de que la certeza sensible sea sólo un paso del escalafón, refleja la naturaleza ontológica de los argumentos de Hegel. En efecto, la conclusión de la certeza sensible sugiere, —si bien tiene contenido epistemológico²⁵— que el contrapunto de la explicación está en razón de la *configuración dialéctica de la realidad* de la que hablamos anteriormente, en la que lo singular es de naturaleza contradictoria en sí misma y por ello está determinado a desaparecer. Sin olvidar, por supuesto, que el espíritu necesita absolutamente de la existencia de lo singular y aún de su nulidad e inestabilidad para llegar a ser de modo efectivo por medio de su desarrollo. La finitud es necesaria tal y como señala Taylor:

[...] en la ontología de Hegel, si bien es cierto que el particular es mortal, también es cierto que existe necesariamente; es decir, que el concepto o la idea no pueden existir sin la encarnación en (series de) los particulares. El concepto se manifiesta en la sucesión de particulares que tan pronto llegan a ser, desaparecen. El particular

²⁵ Esta parte del texto contiene una fuerte crítica al empirismo. Para Hegel lo permanente es el concepto y por ello resulta valadí tratar de aferrarse a los datos sensibles como fundamentos del conocimiento, puesto que ellos mismos son efímeros y contradictorios. Si se hace descansar de modo absoluto la verdad en la realidad como conglomerado de cosas sensibles, se deja a un lado la relación y el vínculo que la consciencia es para lo real.

sólo puede ser entendido como un vehículo transitorio para el concepto.²⁶

Así pues, mediante la superación de la certeza sensible que se ha desarrollado hasta derrumbarse por sí sola, sin interferencia *externa*, Hegel cree estar demostrándonos los supuestos de su método que enuncié en los números uno y dos del apartado sobre la negación, a saber, que la realidad toma esta configuración dialéctica que él se limita a describir. Sin embargo, aún suponiendo que la visión ontológica del mundo de Hegel es correcta, la pregunta sigue siendo ¿cómo se supera la certeza sensible y se pasa a la siguiente concepción de conocimiento? Y ¿qué tan independiente es la *propedéutica* del argumento ontológico? Empezaré por contestar la primera y retomaré la última pregunta en las conclusiones de este trabajo.

En realidad, la respuesta a la primera pregunta no es tan difícil pues, si se mira con cuidado veremos que ya nos hemos topado con el resultado y que sólo resta reparar en él. En efecto, una vez que hemos caído en cuenta de las limitaciones de la certeza sensible y de su propia contradicción con las pautas del conocimiento, podemos ver que lo único que resta es *percibir* el fenómeno sin más. Hegel le ha demandado al sujeto que exprese su experiencia y éste ha señalado aquel objeto que tiene delante suyo. Ha tratado de describirlo; pero cada vez que ha comenzado ha reparado en lo universal de sus intentos siempre mediados con el *yo*, los demostrativos y aún mediante la generalidad y evanescencia del *ahora*. Éste es el ejemplo que utiliza Hegel. El *ahora* sirve para indicar que la riqueza del saber sensible no está en el vago señalar con el dedo esto o aquello bajo un contexto permanente sino que está en la percepción.

²⁶ TAYLOR, C., 1998, p. 144.

Al señalar el *ahora* en la certeza es fácil ver la contradicción que encierra, ya que, en todo momento, a cada instante, se *niega a sí mismo*, es decir, desaparece y se convierte en pasado. La percepción es la reintegración de ese pasado a un nuevo *ahora* o en términos hegelianos: la negación de la negación que por sí misma era el ahora vuelto pasado y que, al ser doblemente negada, se afirma y permanece. Pero esa permanencia no es la de lo inefable, pues Hegel ha insistido ya en la imposibilidad del conocimiento inmediato; sino aquello que se recobra *por medio* del *ahora* que al pasar por la doble negación se ha convertido en un *universal determinado*, es decir, en un concepto. La tesis de Hegel aquí es proponer que sólo mediante tales conceptos podemos *retener* la experiencia y percibirla.

Lo que ha quedado de la certeza sensible bajo la condición de la imposibilidad del conocimiento inmediato es una noción de objeto justamente como ese *medium universal* en el que se aglutinan un conjunto de propiedades pertenecientes a dicho objeto. Esto es precisamente lo que Hegel llama *percepción*, es decir, una concepción de conocimiento en el que el objeto no es más algo cerrado y aislado, sino que se trata de una concepción dinámica y en constante cambio, pero, sobre todo, que pretende integrar plenamente al sujeto que conoce, con su objeto conocido. (Algo que veremos suceder hasta la razón).

Por supuesto, no voy a abundar, tal y cómo he dicho en la introducción a éste capítulo, en cada una de las sutilezas de la propedéutica. He querido extenderme un poco más en su punto de partida con el fin de ejemplificar así, aunque sea de manera muy superficial y esquemática, los puntos clave del método hegeliano y así poder servirnos de ellos con mayor naturalidad en los temas que más interesan a este trabajo. Creo que con lo que hasta aquí he tratado, el lector avisado puede recurrir siempre a la propia *Fenomenología* y a la bibliografía citada. Sin embargo, me parece indispensable al menos

hablar un poco de la dirección que en conclusión toma la propedéutica, con el fin de no perder de vista su forma general.

Hasta ahora tenemos que hemos partido de una concepción del conocimiento más simple que ha revelado la imposibilidad del conocimiento sin mediación. Esa mediación es la cosa misma, que pese a la inconsistencia de lo sensible traducido en espacio y tiempo, es el universal que soporta todas las propiedades de un objeto en particular. Lo que sucede es que hemos comenzado en la certeza, con la dicotomía clásica de sujeto y objeto fruto del primer momento de la intuición sensible. Hegel pretende llevarnos a resolver esa separación. Ello, sin embargo, no ocurre tampoco con la percepción, pues ella se resuelve en la tensión ya no del sujeto y el objeto como universales, sino ahora de lo universal y lo particular de la cosa percibida.

La percepción cumple a la par con el esquema que hemos estado siguiendo, pues también es incapaz por sí sola de consolidarse en un conocimiento efectivo en tanto que consta simplemente de una cosa que se deshace en sus múltiples propiedades particulares. Hegel recurre ahora al *entendimiento* como *fuerza percipiente*,²⁷ es decir, la fuerza que es capaz de darle unidad a los elementos o propiedades de las cosas, como aquella síntesis superior, producto de la consciencia, que activamente hará suya a la cosa percibida y unificará no sólo a la unidad abstracta de la cosa manifestada en la certeza, sino también a sus múltiples propiedades y características determinadas que la conforman en la percepción²⁸. En otras palabras, la cosa que antes era meramente aprehendida en la percepción, como un ir y venir entre su unidad y sus infinitas propiedades describibles, es ahora para la consciencia, en el entendimiento, *fenómeno*.

²⁷ Esta actitud crítica con respecto de la percepción, se dirige también a la pasividad que Hegel cree que escinde al *yo pienso* kantiano.

Hay tres conceptos fundamentales en el desarrollo que Hegel hace del entendimiento en razón del objeto como sujeto de fuerzas, y que explican la naturaleza del fenómeno, a saber: la fuerza, la ley y lo suprasensible. *La fuerza* es la tendencia dinámica del entendimiento, es decir, de un lado su capacidad de percibir la cosa en su unidad y de otro, la capacidad de desdoblarla en sus propiedades. La ley y lo suprasensible son términos que aparecen como la paridad de fuerzas llevado a su extremo último. En efecto la fuerza sólo puede ser un principio dinámico cuando otra fuerza la solicita, por ejemplo, cuando el despliegue de las propiedades necesitan de la unidad y/o viceversa. Naturalmente, la fuerza es una categoría finita y el movimiento de sollicitación de ella puede extenderse a lo infinito. Por ello, es una categoría a la que no se puede reducir el entendimiento, porque ello equivaldría a la *infinitud*. *Lo suprasensible*, más allá de lo exótico que hoy día puede resultar el término, se refiere solamente a esta naturaleza del fenómeno determinada o mediada por la consciencia, pero en el momento de lo interior, es decir, de la categoría adolescente aún de su unidad definitiva como aquello que ha dejado atrás al mundo como meramente sensible o como decía Hegel: el fenómeno como fenómeno o su interior. *La ley*, en cambio, es la mediada de esa fuerza, su necesidad inherente, es decir, el concepto que al final concreta. Por eso dice Hegel que lo suprasensible acaba por ser un tranquilo reino de leyes.

Puede resultar muy complicado reproducir nuestro esquema de negación-superación en el capítulo del entendimiento y puede que Taylor tenga razón en evitar mayores explicaciones argumentando que lo referente al entendimiento coincide con *La lógica* en la que se halla mucho mejor expuesto. Creo que el problema principal con la exposición del entendimiento es que la contradicción no puede mostrarse tan directamente como en la

²⁸ Es decir, se convierte en la unidad o vínculo, tanto del vínculo mismo como de la desvinculación en lo

certeza sensible y la percepción, puesto que aquí los términos se traducen en otros más completos, con lo que la contradicción última se va postergando en otros agentes correlativos. La cosa y sus propiedades se traducen en fuerzas que a su vez se truecan en leyes en una explicación en la que Hegel quiere mostrar el camino desde lo sensible a lo suprasensible o, en otras palabras, la necesidad del concepto.

La contradicción en la percepción entre lo universal y lo singular de la manifestación, se resolvía en las fuerzas duales del entendimiento percipiente que lograban disolver la cosa en sus propiedades y al mismo tiempo unificarla al adoptar como un *yo* universal, la unidad del fenómeno. A partir de ahí, la oposición entre este interior de la cosa o el fenómeno como fenómeno (mundo suprasensible) y el mundo sensible continúa y parece haber un abismo infinito entre lo que ha construido la consciencia y lo que antes sólo aprehendía. Sin embargo, las fuerzas en el entendimiento se configuran como leyes, es decir como conceptos o categorías mediante las cuales el fenómeno se explica a sí mismo y que se imponen como independientes de la experiencia²⁹ y lo sensible. El problema es que las leyes podrían multiplicarse tanto como las propiedades se tradujeron en fuerzas, pero es este explicarse del fenómeno en leyes, en conceptos, lo que muestra su unidad, pues toda explicación de la ley, es decir, la expresión de su contenido relativo al fenómeno específico, al hablar de lo mismo, revela su carácter tautológico. Asimismo, según Hegel, la oposición entre este mundo invertido y el objeto mismo, se trueca en una suerte de inversión de lo suprasensible que no es otra cosa que el pensamiento tomando consciencia de las oposiciones y manteniéndolas. Lo que hace el pensamiento es incorporar la quietud del concepto suprasensible a la realidad dinámica y viva que le da significado y contenido, es

múltiple que compone a la cosa.
²⁹ En el sentido kantiano del término.

decir, no se trata sino del reconocimiento de la realidad objetiva de la ley que permea también lo sensible y su manifestación.

En efecto, se ha complicado tanto la exposición de la propedéutica porque la célula primordial activa del conocimiento, el concepto, es en efecto su proceso, es decir, tiene *vida* y esa vida y su auto-movimiento tienen el carácter de la *infinitud* en donde se recogen y realizan todos los momentos del fenómeno pero ya no pasivamente, como en la certeza, sino como proceso.³⁰

Podemos ver cómo el haber comenzado por la certeza sensible no ha sido casual sino todo lo contrario. Al mostrar la inconsistencia de lo sensible sin mediación, Hegel ha pretendido poner el epicentro de toda su explicación en el sujeto y no ya en el objeto como cosa indiferente e independiente por sí misma. Sin embargo, no ha querido comenzar por el sujeto sin más, como lo hizo Fichte, sino que ha preferido mostrar, según su método, cómo una concepción congruente³¹ de conocimiento tendría que recaer y desarrollarse ahí necesariamente. El siguiente paso, entonces, en el que se puedan superar las carencias de la certeza y la percepción será ese en el que el sujeto reconozca esa evolución como suya, es decir, que tome consciencia de ella, de que el objeto conocido y el sujeto son uno mismo o, en otras palabras, que configure su consciencia como *autoconsciencia*. Pero ella es parte ya de una síntesis superior que, aunque podemos ver ya en germen en *la vida* del concepto, va mucho más allá de los límites de la propedéutica de la consciencia.

³⁰ Bien podría decirse que con lo que Hegel llama *vida* nos encontramos en la última frontera del criticismo kantiano. En efecto, con sus críticas, la *pura* y la del *juicio*, Kant penetró a ese *reino tranquilo de leyes*, pero Hegel diría que, aunque esa *infinitud* fue aventurada por Kant en la *Crítica del juicio*, en realidad nunca llegó a superar la oposición y devolver lo *suprasensible* a su efectividad.

³¹ Es decir, congruente o adecuada sólo consigo misma, con la propia consciencia.

Formación

Como hemos visto, en la formación de la consciencia están presentes las diferentes concepciones insuficientes³² del conocimiento, a saber: la certeza, la percepción y el entendimiento, hasta llegar a la autoconsciencia: y justamente es mediante la propedéutica –que venimos de revisar– como se muestra que cada una, al cumplir sus objetivos, es insuficiente con respecto a las propiedades que ofrece una crítica de la facultad de conocer. En consecuencia, la formación de la consciencia está determinada por las contradicciones de orden ontológico que se le presentan en relación con su objeto y que la determinan a *superar* cada una de sus concepciones inadecuadas. Sin embargo, como decía en la introducción a este capítulo, al hablar de una de las diferencias de la *crítica* de Kant con respecto de la *PhG*, la formación de la consciencia no puede entenderse sino integrada al sistema, es decir, como parte de una síntesis mayor, en la cual, según intenta mostrar Hegel, recae necesariamente. En otras palabras, la conclusión necesaria de la formación de la consciencia será, según sus propios principios, su resolución en síntesis, cuya forma es histórica, así como la dialéctica histórica obtiene su desarrollo y análisis de las contradicciones ontológicas. Así, la consciencia en su modo singular se resuelve en su realidad histórica por así llamarla, mientras el conocimiento humano como totalidad está sentado sobre la base de las consciencias finitas y particulares. Conviene, pues, en este punto desarrollar ahora el concepto de formación y la relevancia que tiene para Hegel en la obra, aunque ya algo he adelantado en la introducción a este capítulo.

En el prólogo de la *PhG* que fue redactado una vez terminada la obra, Hegel pretendía señalar sus alcances y su relación con el individuo y su presente. Tal y como

³² Insuficientes con respecto a la determinación y pautas del conocimiento mismo.

comentaba al inicio de este capítulo, es ahí donde Hegel recurre con mayor frecuencia al concepto de formación. A continuación un ejemplo:

El comienzo de la formación y del remontarse desde el comienzo de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos, de principios y puntos de vista *universales*, en elevarse trabajosamente hasta el *pensamiento* de la cosa en *general*, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio acerca de ella.³³

La dificultad de la lectura del prólogo es evidente pues sin duda se trata de una de las partes más oscuras de la *PhG* y de los textos de Hegel en general, pero ello se debe, al menos en parte a que ahí se encuentran muchas de las claves para una lectura de la obra mas coherente con los propósitos y supuestos del propio autor. En lo que concierne a esta tesis, la formación de la consciencia corresponde a aquellos *principios universales* que Hegel menciona y que nos brinda los elementos y estructuras mediante los cuales la consciencia se *eleva al pensamiento*. La *Fenomenología del Espiritu*, que Hegel llama en su subtítulo "ciencia de la experiencia de la consciencia" se dedica, según el prólogo de la misma -tal y como ya he mencionado- a describir ese paso de la consciencia singular hundida en la particularidad y arbitrariedad de su propia vida personal, a la consciencia universal la cual se hallaría imbuida en la vida del espíritu.

Una de las críticas más recientes a Hegel hace referencia en gran medida a los elementos que han tomado las actuales filosofías políticas de corte comunitarista.³⁴ Dichas críticas han generado una interpretación tal que supone una relación entre estado e individuo en la que éste último puede ser incluso considerado como un mero accidente en

medio del estado y su naturaleza histórica³⁵ o, en cualquier caso, en la que su presencia, autonomía, libertad e influencia general en el todo, quedan a tal punto condicionadas por las determinaciones sociales e históricas, que es difícil caracterizar al individuo siquiera como un problema filosófico. Sin embargo, otra lectura —que yo comparto— como la de Hyppolite repara en el gran contrapeso que Hegel se esfuerza por hacer en su *Fenomenología del Espíritu* con el reflejo *directo* de aquella en la individualidad: “el problema de la individualidad es el problema central del hegelianismo.”³⁶ La tarea de la individualidad puede identificarse con los objetivos de la *Fenomenología* en el sentido que el individuo debe superar su particularidad y elevarse a la autoconsciencia y al espíritu. El individuo concreto debería poder ser el medio y el nexo entre los bienes sociales, su cultura, los significados compartidos de su pasado, del cual es heredero, y su presente inmediato y próximo con su propia dinámica social sobre la cual actúa directamente —aún en caso de que decida abstenerse de actuar.

Justamente, cuando explicaba en el apartado sobre la superación, la *estructura molecular de la Fenomenología*, lo hice pensando en el contrapunto silencioso pero contundente que tiene el individuo durante toda la obra. Por supuesto, es materia también del tercer capítulo el aproximarnos a la discusión sobre el impacto de la *Fenomenología* en la filosofía política, sin embargo, he querido adelantarme un poco porque con respecto a esta tesis, el lector no debe perder nunca de vista la tensión entre individualidad y las estructuras culturales e instituciones que la rebasan, llámense éstas estado, concepto, espíritu, historia, etc. Al tratar de la formación de la consciencia lo que intento hacer es

³³ F.G.W. HEGEL, 1989, p. 9.

³⁴ Estoy pensando concretamente en Taylor, Walzer y Sandel.

³⁵ Cf. HADDOCK, B., 1992, pp. 147-163.

³⁶ Jean HYPOLITE, *ob. cit.*, p. 48.

dirigirme precisamente hacia la individualidad, y lo hago comenzando por los fundamentos —que bajo el esquema hegeliano— la soportan.

En este capítulo, pues, quisiera sostener la tesis de que hay un doble proceso de singularización y universalización que describe la *PhG* y que no sólo atañe al objeto o al sujeto, sino a ambos. Quiero tocar ese tema ahora porque, justamente, venimos de describir este mismo proceso de universalidad-singularidad en lo referente a las concepciones del conocimiento y de consciencia relacionadas a ellas y, por ello, nos será más fácil extenderlo en la estructura general de la obra. Es sin duda la propedéutica, en general el proceso más estudiado de toda la obra, pero con frecuencia se olvida o en el mejor de los casos se obvia el proceso que le es correlativo, y de algún modo referencialmente simultáneo del que hablaba párrafos más arriba al referirme a la individualidad.

Si observamos con atención en cada bloque de elementos que hemos revisado podemos distinguir claramente tres partes distintas. Por un lado, está la concepción de conocimiento desarrollada, pero ella determina la forma de los dos extremos del conocimiento; por ejemplo: primero se desarrolla la certeza sensible y en ella, según sus pautas, los extremos toman la forma mínima del conocimiento que es la de sujeto y objeto. Sin embargo, la superación de un estado de consciencia relativo a una concepción de conocimiento determinada incluye no sólo la solución de la tensión inmanente en ella en una concepción sintética superior, sino que, como resultado de este proceso, ambos extremos han de singularizarse aún más. Con *singularización* quiero referirme al nivel de determinación de ambos extremos, en razón del estado de consciencia relacionado. En el apartado dedicado a la superación, me referí a los conceptos de *Bestimmung* y *Bestimmtheit*. Ambos son parte del proceso mediante el cual la negación propicia la superación de un momento determinado. Cada vez que ello sucede, hay también un doble

movimiento entre la universalidad y la singularidad de la cosa. Así pues, al tiempo que un estado de consciencia se aproxima a la universalidad de la razón, también se dirige a la singularidad de la individualidad, es decir, al individuo particular, a la persona que vive en un tiempo y en un lugar determinado.

En efecto, cada vez que un estado de consciencia cae en sus propias contradicciones, al superar éstas los extremos de este estado de consciencia—el lado del objeto y el del sujeto respectivamente— han de enriquecer su condición con las nuevas pautas, características y parámetros a satisfacer. No podría pensarse que el estado de consciencia cambiara sin que sus extremos relacionados adquirieran las nuevas determinaciones aún más específicas y adecuadas, es decir, se singularizaran cada vez más.

Así pues, como vimos, si a la certeza sensible le corresponde la oposición absoluta entre el sujeto y el objeto, a la percepción le corresponde, entonces, la consciencia y la cosa supuesta. Por último, el entendimiento se despliega por su parte como *yo* y como ley y fuerza. Ese es el proceso de singularización que hemos revisado en la propedéutica y por ello es el relativo a las concepciones de conocimiento en el que el sujeto acaba por singularizarse tanto como un *yo*, capaz de ser la unidad del objeto que se ha singularizado, como fenómeno; pero ese proceso ha sido simultáneo y es necesariamente interdependiente. No obstante no se repara fácilmente en esa interdependencia de manera que, con frecuencia se olvida el lado *concreto* de la *Fenomenología* y sólo se atiende a sus fundamentos *ontológicos* o a sus consecuencias sociales, sin considerar la singularización que a lo largo de la obra sufre el individuo hasta configurarse como tal, y que tiene enormes consecuencias morales, éticas, y políticas.

Quizás eso es un resultado de algún modo del discurso y estructura de la obra misma. El protagonista de la narración es siempre un estado de consciencia, a saber:

consciencia, autoconsciencia razón o espíritu. Siendo la certeza sensible, la percepción y el entendimiento concepciones del conocimiento relativas sólo a la consciencia. Sin embargo coincido completamente con Hyppolite con el hecho de que la individualidad sea el problema central del hegelianismo y estoy seguro que ello se ve reflejado necesariamente en la *Fenomenología*.

En conclusión, la formación consiste tanto en ese proceso de singularización como de universalización del sujeto que lo lleva de la mera certeza pasiva, pasando por la propedéutica de la consciencia, educándola en la autoconsciencia y la razón, a su individuación completa en el ámbito del espíritu donde es individuo, es decir, la unidad entre su razón universal y su realidad. Eso es lo que va más allá de la propedéutica, es decir estados de consciencia cuyos extremos ya incluyen la fluidez del pensamiento que ahí se ha concretado y que se orienta hacia la formación de la consciencia en la razón universal. En la autoconsciencia el *yo* se configura como *sujeto activo* o, como lo llama Hegel, *apetente*, mientras la objetividad se vuelca a la propia autoconsciencia *duplicada*, es decir, hacia el otro, hacia otra autoconsciencia en la cual podría reconocerse. La razón se divide entre los extremos del *yo* universal, y el concepto y su ciencia, mientras en el espíritu, el individuo universal se reconciliaría con su mundo hecho ya concepto absoluto.

Por ahora sólo quiero decir que la tarea de la formación del individuo y la educación de su consciencia en ese sentido, no es un tema menor ni tangencial de la *Fenomenología*. Al contrario, creo que uno puede hacer una lectura tanto más mesurada bajo ese punto de vista para no caer en interpretaciones que la reducen a sus aspiraciones absolutas o a sus resultados sociales desvinculados de la individualidad

Hegel mismo es muy claro en el prólogo de la obra, en el que dedica un apartado dentro del *desarrollo de la consciencia hacia la ciencia*, a *La formación del individuo*,³⁷ donde nuestro autor habla específicamente de la tarea de convertir al individuo singular, que no es más que un *rasgo borroso e insignificante de su tiempo*, en un individuo *universal* que mediante su autoconsciencia racional recorra como rasgos trillados o abreviaturas la historia y el saber de su mundo, para, con esa formación, reconocerse plenamente en él, con el fin de singularizar su individualidad y particularizar su libertad. La *Fenomenología*, como introducción a la ciencia, desglosa ese doble movimiento del espíritu haciéndose real mediante nuestra individualidad, y ella elevándose hacia el saber y lo universal. Pero aclarar el cómo de éste proceso es ya materia del próximo capítulo.

³⁷ Cf. HEGEL, G.W.F., 1994, p.21

CAPÍTULO SEGUNDO

FORMACIÓN DE LA RAZÓN

En el capítulo anterior hablé de la propedéutica de la consciencia como la parte de la *PhG* en la que Hegel se refiere a las diferentes concepciones del conocimiento, cuya síntesis conforma al sujeto cognoscente hegeliano. Como ya vimos, el papel que la propedéutica de la consciencia ocupa en la formación del individuo, —es decir, en la sofisticación que éste sufre y que lo lleva de la mera intuición sensible hasta el saber— es por ende el de la formación de la consciencia para el conocimiento. La explicación de Hegel es que, cuando la consciencia es capaz de sintetizar las diferentes concepciones de conocimiento relativas a sus propias condiciones y límites inherentes, entonces la consciencia se halla a tal punto *educada*, que puede establecerse a sí misma como sujeto cognoscente.

Así pues, la formación de la consciencia para el conocimiento —que constituye la propedéutica— conforma la piedra de toque sobre la cual Hegel pretende escalar, ya no a la necesidad y limitaciones del conocimiento sino a la doble concepción de la vida humana, tanto como individuo autónomo como ligado a un *otro exterior* y plenipotenciario. Por ello, la síntesis de la pragmática del conocimiento es apenas un resultado intermedio pues lo que a continuación pretende Hegel es perfilar a la consciencia como actuante, es decir, como sujeto de deseos y de una tensión ya no meramente formal, sino dramáticamente objetivada y en fin, dolorosa para el individuo *sujeto* de este proceso por demás apasionado.

Ahora bien, como el lector puede haberlo pensado con toda naturalidad en relación con Kant, en cierta medida algunos de los contenidos temáticos de la *Estética*

*trascendental*¹ coinciden con los de la propedéutica. Ambas analizan elementos constitutivos del conocimiento humano y en ambas el elemento de la autoconsciencia es sustantivo.² Sin embargo, como hemos visto, aunque en la motivación final de ambas se puedan hallar coincidencias, sobre todo desde la perspectiva cultural alemana de la época, el propósito y el método difieren sustancialmente. Mientras Kant emprende una deducción de la necesidad de sus categorías para la manifestación de toda representación, para lo cual elabora toda una pragmática de la percepción. Hegel, al margen de toda deducción y, aún quizás partiendo de esa necesidad, trata de describir la formación cultural del individuo a partir de la concepción de conocimiento más simple; de tal suerte que esa diferencia puede extenderse también a la función del concepto de autoconsciencia. Kant habla específicamente de la autoconsciencia, como *trascendental*, lo que bajo cierta interpretación constituye:

[...]la consciencia de la forma siempre idéntica en que procede el pensar, en el sentido más amplio, desde la aprehensión de una pluralidad hasta la formulación de juicios acerca de los objetos, o bien como consciencia de la unidad de la cual deben conformarse todas las representaciones [...]³

Así pues, la función de la autoconsciencia, al menos en los argumentos de la *Crítica de la razón pura*, forma parte de proposiciones normativas y descriptivas acerca de la unidad y enlace de las representaciones y está ya de algún modo presupuesta en el funcionamiento del entendimiento. El célebre *yo pienso* constituye el principio de la unidad sintética de la

¹ KANT, I., 1997, pp. 65 y ss.

² C.f. Pedro STEPANENKO, 2000, p. 165.

³ *Ibid.*, p. 164

apercepción,⁴ pero tal caracterización no va mucho más allá de la posibilidad de las representaciones de ser pensadas. Por supuesto, un tema correlativo podría hallarse en el seno de la propedéutica, sin embargo, no voy a abundar más de lo que lo he hecho en la parte dedicada al entendimiento y sus fuerzas, en la perspectiva que daría el texto hegeliano a la tensión existente entre la necesidad de las categorías y su caracterización. Antes bien, he querido evocar a Kant para insistir de nuevo en el giro que representa la óptica hegeliana y aprovechar de paso que los conceptos kantianos son siempre más cercanos al lector.

En efecto, para Hegel, como ya dije, la autoconsciencia es de algún modo la síntesis superior de la propedéutica en el sentido en que la primera constituye tanto el soporte de la segunda, como también su vínculo con la interacción de sus elementos y con su efectividad o realización, así como incluso su proyección hacia la esfera de lo humano, particular e individual, es decir, *más acá de lo trascendental*. Podemos aquí recordar una de las críticas más concurridas contra la filosofía crítica de Kant en la que el vínculo entre *las críticas*, sobre todo entre la *pura* y la *práctica* es difícil de dibujar. Hegel mismo en varios pasajes de la *Fenomenología* reprocha a Kant la desvinculación entre lo trascendental y lo que Hegel percibe como la vida patente del concepto que existe tanto en lo moral y exclusivamente humano e individual, como en lo natural y lo absoluto.

De manera general, Hegel le reprocha a Kant constantemente el dualismo absoluto provocado por lo que puede llamarse el subjetivismo trascendental.⁵ Aparentemente, la metafísica del sujeto que elabora Kant establece un abismo entre el ser y el pensamiento que se reproduce en otros ámbitos en constantes antipodas como la realidad y la idealidad, lo sensible y lo suprasensible, lo real y lo absoluto, la finitud y la infinitud, etc.

⁴ C.f. Emmanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, § 16.

⁵ C.f. GUYER, P., 1993, p 171.

Así pues, en este capítulo pretendo abordar brevemente, primero dos conceptos fundamentales que caracterizan a la autoconsciencia hegeliana como una forma de consciencia que pretende integrar tanto la pragmática abstracta del conocimiento —que atendimos en el capítulo anterior— como su efectividad concreta, a saber, el concepto de *vida*, del que ya algo adelanté y el de *apetencia*. El primero ciertamente es parte de la veta romántica y expresivista de Hegel que pretende ver al absoluto como encarnado en el mundo necesariamente, no como un fin sino como un hecho en progreso que cuenta con una *racionalidad* o algún tipo de orden interno que, aunque está de algún modo determinado, aún no cuenta con su desarrollo ni su forma final. Sin embargo, creo que, aunque nos conviene apartarnos lo más posible del núcleo ontológico hegeliano, hemos de hacer un par de anotaciones acerca de este concepto, pues resulta ser la clave estructural de toda su filosofía. Ello nos llevará al segundo concepto a anotar que es el de *apetencia*, que es por su parte el reflejo de esta vida del espíritu que arde en lo humano y que, por ello, es también el vínculo entre lo meramente trascendental de la consciencia, o la abstracta propedéutica del conocimiento, y la naturaleza activa de la consciencia necesariamente encarnada en un individuo.

Así también, como se verá en la sección próxima, el esquema que hemos seguido todo el capítulo anterior, no dejará de sernos útil. Tendremos de nuevo un estado de consciencia, pautas relativas al desarrollo de ese estado, y concepciones efectivas correlativas a la consciencia que pretendan satisfacer esas pautas. En efecto, el conocimiento precisa hacerse efectivo con lo que la consciencia se descubre como activa. Se asume como la unidad de sí misma, —primeramente, de algún modo como lo es la autoconsciencia trascendental de Kant desvinculada con la acción. Pero la acción y el deseo la impelen irremediabilmente al mundo exterior con lo que la incipiente unidad inmediata

se descompone. A partir de aquí, la consciencia, que se ha configurado como sujeta a deseos, escala concepciones de vida humana en las que pretende satisfacer los parámetros óptimos de la unidad consigo misma que debería ser su autoconsciencia. Por ello, analizaremos su calvario que ahora va a mediar entre la *identidad y el reconocimiento*, y su *acción y el destino* o las fuerzas *externas* que la cancelan, que constituyen las tensiones que trataremos en el apartado respectivo de este capítulo.

Finalmente, el ascenso a través de concepciones de vida diferentes que ensayan varios modos de lograr la unidad de la autoconsciencia concluye en la configuración del sujeto como *individuo* que participa activamente y se reconoce en este ámbito superior que es *la razón*, y que constituye justamente la materia de este capítulo. La razón será, pues, la primera conclusión de la formación cultural del individuo porque configura un estado de consciencia tal que accede al dominio de la moral, la vida pública y las esferas de libertad, mediante la concepción de vida que le es correlativa, al modo como ocurría con nuestro esquema en el capítulo anterior.

Dos conceptos fundamentales

A. Vida

Frecuentemente, como es de todos conocido, Hegel recurre a conceptos cuya denominación tiene cierta génesis metafórica, mítica o relacionada con la cultura o moda de la época, y ello resulta bastante complicado, tanto para los lectores, que no se encuentran del todo informados del contexto o polémica en boga, como para quien ensaya encontrar cierto rigor en ellos. Este es el caso, entre muchos otros, del concepto de *vida* que tiene gran relevancia para toda la *fenomenología* y aún para la obra entera de Hegel, por supuesto, también la tiene para mis muy modestos propósitos.

Este concepto nace de las primeras intuiciones ontológicas del autor, sobre las cuales fue elaborando todo su pensamiento, y está íntimamente conectado con el proyecto cultural que los filósofos post-kantianos de la época más o menos inmediata, planeaban seguir, y relativamente con toda la tradición romántica y expresionista que en gran medida influyó a Hegel. Concretamente es el concepto que mejor sintetiza las pretensiones absolutas de unidad y reconciliación de los dualismos, que con tanta fuerza caracterizan al autor, y que se encuentran ya claramente dibujadas en aquel texto de septiembre de 1800 en el que Hegel esboza el esquema de su sistema.⁶ Así pues voy a tratar de elaborar desde este crítico concepto, algunos fundamentos básicos así como consecuencias relevantes para esta tesis.

Ya había adelantado algo acerca de este concepto en el capítulo anterior, en particular en dos ocasiones. Primeramente, hablé de los conceptos de negación y

superación; y ya hacia el final del capítulo me referí a la infinitud del entendimiento. Vamos a examinar mis referencias breves y, a partir de ellas, desarrollaré el concepto.

En efecto, en ambas ocasiones, lo que en realidad está implicado es una idea integral de la realidad, que si bien está directamente relacionada con los argumentos ontológicos de Hegel, los cuales han quedado al margen del corpus de esta tesis, es necesario empero referir aunque sea sólo lo necesario para entender el funcionamiento de los argumentos hegelianos acerca de la autoconsciencia, su diferencia con la autoconsciencia kantiana, y su trascendencia a la esfera de lo público, tal y como he adelantado en la introducción de este capítulo.

En los apartados referentes a la negación y la superación quedaron consignadas ciertas características particulares del método hegeliano vinculadas con una visión procesal de la realidad. Por supuesto, como dije, Hegel no pretende otra cosa más que estar seguro de describir la estructura *real* de la realidad como un proceso con su propio orden interno, y su argumento, al menos en la *PhG* no es otro que el fenomenológico (ni empírico ni deductivo ni trascendental) es decir aquél cuya única *prueba o demostración* pretende ser la mera descripción de las estructuras que conforman a su objeto. De manera que, si el orden descrito mantiene cierta estructura generalizable, es porque la realidad entera estará así conformada y el entendimiento cumple sólo con elaborar el saber respectivo. Así pues, en toda la *formación del individuo* consignada en la *PhG*, está presente esta estructura general a la que yo me referí de manera sintética mediante estos dos conceptos que regulan el movimiento del discurso hegeliano en la *Fenomenología*, aunque lo hagan de distintas

⁶ Entre otras cosas creo que es el concepto ideal para contextualizar aquella frase "todo lo real es racional y todo lo racional es real" C.f. G.W.F. HEGEL, "Fragmento de sistema" en *Escritos de Juventud*, F.C.E, México 1998, p.399.

maneras con respecto a las esfera específica de la realidad en la que se vean desarrollarse, ya sea la propedéutica o ahora la autoconsciencia y más allá en el espíritu.

Ahora bien, entonces en el texto hegeliano tales principios cumplen con distintas tareas: por un lado, hay un *uso descriptivo* de esos principios como propiedades de la realidad, pero, al mismo tiempo, ellos tienen un *uso regulativo* por cuanto que también pueden adoptar la forma para el entendimiento y la razón, de leyes con respecto a las cuales *tiende* el desarrollo de la realidad. En el plano macro-general, es decir aquél en el que se unificaría la totalidad de la realidad, la aplicación de esos conceptos forma parte, entonces, de *la idea* o en, otras palabras, justamente de *la vida del concepto*. La idea es precisamente esta unidad entre la realidad, su desarrollo y su autoexpresión autoregulada bajo sus principios. En otras palabras, en este proceso es dónde se unificarían, tanto la parte regulativa que está cifrada en el *saber humano*, como la meramente descriptiva o funcional, en el sentido de lo que es patente en el desarrollo efectivo de la realidad o para decirlo de una vez: lo que simplemente es.

Hay, pues, distintas esferas involucradas en la matriz de un mismo proceso de cuya clara distinción depende la comprensión de las aspiraciones de Hegel. Por un lado, está la realidad en su totalidad, que se desarrolla como si fuera ella misma algo vivo: es decir que evoluciona y desarrolla un algo otro que ella, que no está *todavía* realizado —y no se sabe hasta dónde es realizable—, pero que ella misma en cierta manera potencial *es*, y que sólo mediante ella misma se realiza. Por otro lado, está la vida humana, que es parte de esta realidad, como una suerte de punto superior de la vida génica que ha logrado concretar la capacidad de unificar, tanto lo que ve ocurrir en la vida del mundo exterior a ella, como lo que le ve ocurrir a sí misma. En otras palabras, se trata de vida consciente de su situación

dependiente de esa relación, es decir, consciente del mundo que la rodea y consciente de sí misma o en una palabra, autoconsciente.

Sin esta vida autoconsciente, la vida del mundo se desarrollaría igual, necesariamente realizando su propia regulatividad que al mismo tiempo es ella misma, si no fuera porque parte de la necesidad que Hegel atribuye a esta vida está en la racionalidad que debe tener, es decir, en el ser la expresión de su propia ley subyacente dentro de sí. En otras palabras, lo que Hegel pretende argumentar es que si esta vida en evolución es, en el fondo la expresión de una racionalidad interior aún no realizada, entonces parte de su realización está en ser sabida y en encontrar su síntesis en la consciencia tal que pueda elaborar el saber de este proceso. Naturalmente la única consciencia existente por aquí en el mundo, capaz de semejante síntesis, no puede ser otra que la consciencia humana.

Es en este punto en el que la formación de la consciencia humana cobra sentido en relación con el concepto de *vida*, pues la consciencia ha de estar suficientemente educada para ello y el proceso mediante el cual la consciencia se forma a sí misma para incorporar la *vida* del mundo o del concepto a sí misma necesita ser filosóficamente estudiado. Esa es la clave para la lectura de toda la primera parte de la *Fenomenología* y en realidad su razón de ser la introducción al sistema, pues está consagrada a explicar cómo la consciencia puede formarse a sí misma como razón y lograr esa unidad. Sin embargo, sin la unidad de la consciencia, esta vida por sí sola, no es más que el movimiento *incondicionado* del todo, es decir, el todo deshaciéndose y volviendo a reunirse hasta otra vez desesperarse y disolverse. En otras palabras, lo que en pequeña escala describimos como negación y superación en el capítulo primero.

Puesto que entonces la vida como infinitud de los vivientes, o como una infinitud de configuraciones, es, por tanto, en cuanto naturaleza, algo infinitamente finito, algo ilimitadamente ilimitado, y puesto que esta unificación y separación entre lo finito y lo infinito está *dentro* de la naturaleza, ésta, en sí misma, no es vida, sino una vida que ha sido tratada por la reflexión. [...] De ahí que la vida que contempla la naturaleza, la vida pensante, *siente* todavía (para decirlo de algún modo) esta contradicción, este único antagonismo que sigue subsistiendo entre sí misma y la vida infinita, o en otras palabras, la razón reconoce lo que es aún unilateral en este poner, en ese contemplar.⁷

Así pues, esa vida del mundo tiene que incorporarse a la autoconsciencia, es decir, hacerse el hombre de ella consciente, con el fin de unificarse a ella; lo que quiere decir que la consciencia reconozca primero su propia existencia fáctica u orgánicamente *viva* como parte de la realidad fáctica o vida del mundo, y luego que reconozca la expresión autoconsciente de su vida, como *idéntica* a la expresión universal de la vida del mundo. En ello consiste precisamente la transición entre la propedéutica o formación de la consciencia y la autoconsciencia.

Por ello, como ya dije, también me referí tangencialmente al concepto de vida en el apartado dedicado a la propedéutica del entendimiento, porque es ahí donde ella se manifiesta de manera irreductible en la *infinitud* de las fuerzas del entendimiento. En efecto, como dije en la introducción de este capítulo, una de las críticas de Hegel a Kant es la desvinculación entre el uso trascendental de la razón y la naturaleza discursiva del pensamiento; para Hegel aquel reino quieto de leyes que corresponde al coto del pensamiento formal kantiano, cuyo contenido es solamente él mismo, es decir su propia normatividad limitada, está separado de la infinitud de su contenido, que para él está de todos modos presente en la potencia de sus fuerzas percipientes. Kant mismo reconoció esta

⁷ HEGEL, F.G.W., 1994, p. 400.

infinitud en la capacidad discursiva de la razón, pero para él se trataba sólo de un resultado marginal de la propia estructura del pensamiento a cuyos límites formales había que anclarse siempre para fundar todo conocimiento verdadero.

La infinitud, en cambio, es al mismo tiempo, tanto una pauta de la potencia ilimitada del entendimiento, es decir, de la propedéutica del conocimiento como la aspiración a la realización del hombre, primero como autoconsciencia y después como razón, es decir, funciona al mismo tiempo como pauta de una concepción del conocimiento, así como también de una concepción de vida humana, de manera que para Hegel si el entendimiento tiene esta infinitud, la tiene porque esta orientado a la inconmensurabilidad del desarrollo de la vida del concepto que tiene que ser incorporada a la consciencia. Así lo pone Taylor:

El objetivo (en la dialéctica de la autoconsciencia) es la expresión integral: una síntesis dónde la realidad externa que encarnamos y de la cual dependemos, es la expresión plena de nosotros mismos sin que haya nada alienado. Esta meta, que podemos llamar un estado de integridad total, es identificada por Hegel con su concepción de infinitud, es decir una condición del sujeto en la que éste no encontraría límites externos. Es este anhelo de integridad, que para Hegel subyace en este esfuerzo de la autoconsciencia. Tras las versiones crudas e irrealizables de esa meta, está después la formación del hombre y su elevación por medio del conflicto y la contradicción, antes de la cosa real.⁸

Así pues, el *yo pienso* o la autoconsciencia para Hegel no puede ser solamente una mera sustancia aglutinante o una representación que sirva para enganchar a todas las otras, sino que es también el soporte de una unidad que se proyecta mucho más allá de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Es a través de ella que el hombre comienza

⁸ TAYLOR, C., 1998, p. 148.

por percatarse de que él mismo es algo vivo, de que hay un universo vivo en el exterior del cual depende. Por supuesto, esa autoconsciencia tendrá que formarse para ser capaz de alcanzar la unidad entre *ambas vidas*.

Recapitulando, el primer paso consiste en someter la propedéutica a una suerte de autoreferencialidad; es decir, en reducirla a su reflexión sobre sí misma. El objeto de la consciencia no será más un objeto del mundo, sino ella misma. Esta tarea cierra el círculo de la propedéutica porque es precisamente así como se consolida su síntesis, es decir, se concreta la formación del sujeto como cognoscente. El sujeto se configura como tal porque vincula su consciencia y sus diferentes pautas, parámetros y resultados, como pertenecientes a su propia naturaleza, es decir, los *reconoce* como suyos: como elementos integrados e integrantes de su propia identidad. En otras palabras, la posibilidad de autoreferencia y autoanálisis de la consciencia como tal, es decir, la consciencia reconociéndose a sí misma como consciencia a partir de su configuración como sujeto cognoscente, la configura así mismo como *autoconsciencia*, que se encuentra poco más o menos aún dentro de los límites del *yo pienso* kantiano. Pero también se trata de la infinitud de sus fuerzas incondicionadas que quieren llevar a la autoconsciencia a ese estado de integridad del que habla Taylor, para el cual el mundo exterior, en un primer momento, es un obstáculo. Éste es el inicio de la formación de la autoconsciencia cuya primera configuración es justamente esta: la del deseo.

B. Apetencia

La propedéutica de la consciencia nos mostraba cómo la consciencia, a través de su certeza, de la percepción y del entendimiento podía actuar como cognoscente. Ello configuraba, de un lado, a la consciencia como tal y, de otro, al fenómeno y a nuestras representaciones como dependiente de la consciencia. Pero también hemos visto que la efectividad de ese saber, es decir, su condición de posibilidad de ser aprehendido y, finalmente, el vínculo entre la consciencia y el mundo sensible es la unidad de la consciencia consigo misma, es decir, el reconocimiento que efectúa de sí misma como forma y como contenido o, en otras palabras, como consciencia que conoce o unidad del yo, y como objeto.

La autoconsciencia, como resultado de esta unidad que comienza a incorporar la infinitud y la vida, no es, por lo tanto, un elemento del conocimiento, a la par de los que tratamos en *nuestra* propedéutica, por la sencilla razón de que ya no se trata sólo de la posibilidad de las representaciones de ser aprehendidas o de la percepción de un objeto, sino que es también una concepción de vida humana. Podemos verlo claramente mediante la utilización de la disección del discurso hegeliano que tanto empleamos en la propedéutica del capítulo anterior. Listemos rápidamente el proceso mediante los siguientes números al tiempo que hago algunos comentarios:

1. Tenemos primero una concepción relativa a un estado de consciencia que primeramente se presenta como un elemento del conocimiento —como lo fueron en su momento la certeza, la percepción y el entendimiento— y que es síntesis y soporte de ellos.

2. Después, abundando en las propiedades y características de esta nueva concepción del conocimiento y su estado de consciencia correlativo, tenemos un propósito por alcanzar mediante el desarrollo de esta concepción y este estado de consciencia, que esta directamente vinculado a las propiedades y criterios determinados de éstos.
3. Naturalmente, como la propiedad crítica de la autoconsciencia es ser consciencia de sí, la pauta que orienta el movimiento de los elementos relacionados, será en consecuencia la completa coincidencia consigo misma, es decir, la absoluta unidad e ipsidad de la autoconsciencia consigo.
4. Por supuesto, como en el caso de la propedéutica con el conocimiento absoluto, el propósito regulador es, naturalmente, de manera inmediata, inalcanzable. Pero en razón de su búsqueda son generados diferentes concepciones y estados de consciencia que ya no son, ni pueden limitarse a ser solamente meras formas de conocimiento sino más allá, formas de vida relacionadas con la tensión resultante entre la consciencia y su propósito vinculante y, que al mismo tiempo, son síntesis de las condiciones de posibilidad del conocimiento, de su contenido real y de su naturaleza efectiva así como del vínculo de todo esto con la acción determinada y la voluntad.

En efecto, la ligera inflexión que distingue a la autoconsciencia de las otras concepciones de conocimiento y que al mismo tiempo la eleva por encima de ellas como su vínculo y síntesis, es la misma que la posibilita para ir más allá de la esfera del conocimiento para tratar de integrar a sí misma el resto de la vida humana y de la vida universal. Este criterio básico de sus propiedades que consiste en su *autoreflexibilidad*, es decir, en buscarse a sí misma y ser por ello síntesis de lo otro —mismo que hasta ahora sólo se ha configurado como objeto del conocimiento de la consciencia—, también, provoca una enorme tensión

con respecto de eso mismo que es su contenido. Como se ve los puntos del 1 al 4 se refieren al establecimiento del *status quo* de la autoconsciencia; los siguientes se referirán, por ende, al estado de consciencia con el que se pretenda satisfacer la pauta y su consecuente adolescencia rigurosa de elementos para ello.

5. El propio contenido de la autoconsciencia le imposibilita su fin porque no es *inmediatamente* integrable y reconciliable con su búsqueda de ipsidad; le estorba, necesita ser *mediado*, y su primer impulso será por lo tanto, tratar de eliminarlo y así superarlo.

Esta es la mecánica del análisis de Hegel en el que está inserto el muy nombrado concepto de *Begierde*, apetencia o deseo, que es justamente el estado que adopta la consciencia al tratar de reconciliar la realidad *objetiva* y su fuerza subjetiva. ¿Por qué no es suficiente la mera unidad formal del *yo pienso* kantiano que consiste, a más no decir, en afirmar la identidad y autoreferencialidad tautológica del *yo=yo*? La respuesta es clara: Hegel no esta pensando en el sujeto descarnado, sino al contrario, en el individuo *vivo* que necesita del mundo externo para subsistir. Por ello, resulta crítica la existencia del mundo externo para los anhelos de identidad de la autoconsciencia, pues nada puede ser íntegramente idéntico a sí mientras dependa de otro para sobrevivir. Taylor inclusive añade:

En Hegel hay un evidente empuje hacia la integridad. Incluso en formas de vida inferiores que buscan lo que necesitan en el mundo exterior y lo devoran, lo incorporaran a ellas mismas, y con ello cancelan su otredad. Este proceso es esencial (causalmente hablando) a su existencia continua. Pero Hegel asimila esta necesidad causal al predicado ontológico de todos los sujetos que deben cancelar la otredad de una encarnación externa. Una vez que aceptamos la integridad total como meta, entonces

esta asimilación es correcta, porque no se puede decir que yo, en mi existencia corporal, esté verdaderamente en casual, si esto a su vez depende de la realidad externa. Así, el deseo refleja no sólo la necesidad fáctica de la integridad de un objeto, sino también su tendencia a la existencia.⁹

Como vemos, Taylor distingue claramente el papel del *deseo* en el discurso hegeliano sobre la autoconsciencia, en su doble naturaleza, a saber: *a)* como resultado de la dependencia de la consciencia con respecto a su contenido objetivo, que empero aún permanece como lo *otro* y no termina de ser reconocido como enteramente suyo; y *b)* como medio de la consciencia para llegar a sí misma, es decir, superar la *otredad*, para lograr la completa unidad de sí o, en otras palabras, como resultado de la propia naturaleza y requerimientos de la consciencia independientemente del objeto. En efecto, la concepción de deseo empleada por Hegel no es muy distinta de la que intuitivamente se tiene desde la antigüedad, con la gran diferencia que aquí la apetencia es la forma que la consciencia adopta en el primer impulso de satisfacer sus parámetros como autoconsciencia.

6. En efecto, como se dice convencionalmente, el hombre desea, pero la satisfacción de su deseo no significa otra cosa que la constante actualidad del mismo. Igualmente la mecánica del análisis hegeliano sugiere que la autoconsciencia, que se busca a sí misma para lograr su unidad, *apetece* al objeto con el fin de cancelar a la par tanto su deseo como al objeto mismo. Satisfecho el deseo, su objeto tendría que quedar cancelado en cuanto que se lo posee. La consciencia desespera del mundo sensible y transgrede sus propios límites llegando hasta él, apropiándose y obteniendo así la primera afirmación de sí misma ya no solo como unidad abstracta, sino como potencia activa.

⁹ Charles TAYLOR, 1998, p. 150.

7. Sin embargo, esta afirmación de sí y esta unidad que la autoconsciencia alcanza mediante la cancelación de un deseo apagado en el objeto determinado, ni es completa ni satisface en absoluto la pauta generada, puesto que si bien el objeto se ha *superado* como lo *otro* al ser poseído, la *apetencia*, en cambio, una vez cancelado el deseo, persiste y se desborda hacia *otra cosa*, de manera que la unidad no se mantiene y la concepción de autoconsciencia como apatente colapsa como inadecuada con respecto del objetivo.

Aquí vemos aplicarse de nuevo los esquemas de la propedéutica hasta en el *status quo* de los estados de autoconsciencia. Si en la propedéutica hablábamos de certeza como la concepción menos *mediada* del conocimiento, así también Hegel, a la inmediata consciencia de sí, realizada mediante la efímera e infinita cancelación de lo otro como apetencia, la llama la *certeza de la consciencia de sí*. Sin embargo, esta certeza es igualmente adolescente que su homónimo en la propedéutica, pues tan infinito es el deseo como necesaria su naturaleza autorreproductiva, ya que, sin deseo no podría hablarse de vida humana y su fin sería la muerte de la subjetividad.

Podemos ya comprender cuál es la relación íntima que guardan estos dos conceptos fundamentales a los que me he querido referir en este pasaje. En efecto, para Hegel, la apetencia de la autoconsciencia que busca su auto-identidad, se desborda, pues, *contra* lo que, en general, primeramente caracterizamos como *vida*; puesto que todo lo que puede desear la autoconsciencia, implica *estar deseando* la vida. En otras palabras, desear es, al mismo tiempo *desear ser*, es decir, es por un lado la afirmación de la subjetividad, así como también es alternativamente *a)* reconocer la independencia de lo real,¹⁰ *b)* padecer la dependencia de la consciencia con respecto de ello y después *c)* desesperar de la nulidad de

esta realidad que, por su dependencia para con ella, también se le presenta como barrera para la identidad del *yo*, tal y como hemos visto. Sin embargo, no tendría porque ser así. La visión integracionista de Hegel para la cual el criterio a cumplir por la autoconsciencia es su identidad *elaborada*, incluye pensar que vida y autoconsciencia son determinaciones correlativas a un mismo proceso y a una misma *sustancia*. En efecto, es justamente la mecánica propia del deseo la que hace parecer esa vida como opuesta a la autoconsciencia; pero ello como resultado de ser una concepción inacabada que no cuenta aún con los elementos para satisfacer los parámetros del desarrollo de la autoconsciencia. Veamos lo que dice Hyppolite al respecto de otro modo un tanto rebuscado:

La vida no es más que el elemento de la sustancialidad, lo otro del *yo*; una autoconsciencia que se manifiesta a la vez extraña y la misma, donde el deseo reconoce otro deseo y conduce hasta él; entonces la autoconsciencia se alcanza a sí misma en el desdoblamiento de sí misma. Ahí está el concepto del espíritu.¹¹

En efecto, la consigna de Hegel, es que una concepción adecuada¹² de autoconsciencia tendría que permitirle a ella misma reconocer la vida como su auténtico objeto, es decir, que ella tendría que poder concebirse, con base en ello, a sí misma como vida o, al menos, como el desarrollo de sus momentos ya no incondicionados y aislados como ocurren en el mundo sin más, sino como consciencia y como concepto o, en otras palabras, para Hegel la consciencia tiene que *saber* que ella misma es *vida reflexiva* o vida reflexionando sobre sí misma y no sólo en cuanto ser vivo sino también como vida universal. Sin embargo ello es imposible desde la dinámica del deseo, puesto que el objeto nunca es alcanzado realmente, el deseo se reproduce infinitamente y muestra una necesidad

¹⁰ Cf. HYPPOLITE, J., 1998, p.139.

¹¹ HYPPOLITE, J., 1998, p. 148.

de ser inaniquitable. La vida como objeto del deseo es inasequible para la autoconsciencia por su infinitud y porque jamás se mantiene como negación, es decir, permanece siempre como lo necesario y nunca acaba de ser negado del todo. La consciencia necesita, pues, un medio que cumpla con esas dos condiciones en las que falla el deseo, en otras palabras, lo contrario que acabo de decir, a saber, que pueda negarse sin ser destruido y permanecer en esa negación, para ser superado. Ello nos lleva a nuestro siguiente punto.

8. Así pues, la consciencia, al haber descendido en el abismo de deseo, pronto añade a su *formación*, que hemos seguido hasta ahora, la nulidad de la otredad y se percata de algo que ya *nosotros* sabíamos desde el concepto de vida; a saber que lo que en verdad desea la autoconsciencia es ella misma, y que el único deseo que la puede satisfacer es un deseo recíproco, es decir el correlativo a *otra* autoconsciencia.

En efecto lo que la consciencia quiere es ser penetrada por la *vida* misma y saberse a sí misma vida, pero no le basta la certeza inmediata de ello que le da el deseo y que es tan pobre como efímera, necesita, al contrario, desarrollar esa certeza y convertirla en una concepción integral de su vida. En términos hegelianos necesita la mediación, y la única cosa capaz de la mediación, es decir, de negar una cosa y mantenerla sin destruirla, es otra autoconsciencia igualmente *educada*. ¿Por qué digo que *nosotros* ya lo sabíamos? Pues porque ya sabíamos la naturaleza de la vida y cómo la consciencia es ella misma vida, sin embargo la consciencia en su búsqueda ni está cierta de lo que ella es, ni menos aún de lo que es más allá de ella. Es necesaria, pues, *la formación en el deseo* para que la consciencia

¹² Cabe insistir que la adecuación de la consciencia no se lleva a cabo sino con respecto de sus propias pautas mediante su inversión y automovimiento.

tenga la certeza de sí tal que le permita apenas sentir lo vivo en ella a través de su deseo, desear del objeto del deseo y, al mismo tiempo, poder reconocer esa misma certeza y esa misma desesperanza en otro, a modo de desear también, *por medio de ese otro* a sí misma.

Contamos ya con los elementos suficientes que prefiguran las pautas generales de la autoconsciencia: por un lado, ella tiene que ser e identificarse con la vida universal, es decir, ser la consciencia de ella; pero para ello necesita conservar su singularidad, su subjetividad e individualidad y no perderse a sí misma en el torbellino de lo vivo. El cumplimiento de esas pautas en principio contradictorias, o al menos problemáticas, es lo que va a generar la tensión nodal de la concepción hegeliana de individualidad; a saber del lado singular su ímpetu por la acción particular y motivaciones personales en contraposición con las determinaciones externas de toda índole o su destino; y del lado de lo social, su necesidad de identidad e independencia individual, interesada al mismo tiempo por su anhelo de reconocimiento. Ello es materia del siguiente apartado.

Dos tensiones resultantes

A. Identidad y reconocimiento

A continuación voy a enunciar algunos aspectos importantes que se siguen de los dos conceptos desarrollados en la sección anterior. Como ya dije, no es la intención de este trabajo analizar a profundidad cada uno de los elementos de la *Fenomenología*. La dialéctica del señor y del siervo no será la excepción, sobre todo porque se trata de la parte del texto que quizás más literatura haya generado. Además, creo que el lector, de

necesitarlo, fácilmente puede aplicar en ella los principios que hemos destacado y comprobar su correspondencia relativa. Así pues, a continuación voy a distinguir algunos aspectos importantes para esta tesis que involucran a la famosa sección del texto hegeliano con el fin de establecer el conflicto que a esta tesis interesa; a saber, la resolución de la ineficiencia del deseo para cumplir con las consignas de la autoconsciencia, y la tensión resultante de ella.

En el apartado anterior vimos cómo el deseo con su infinita reproducción y eliminación era incapaz de satisfacer los intentos de identidad de la autoconsciencia. Sin embargo, al enfrentarse con otra autoconsciencia puede reconocer en ella un deseo análogo al de ella; y aún más allá, Hegel insiste en que al querer tratarla como cosa y deseirla puede notar cómo en ella se reproducen los propios momentos suyos. En realidad, el proceso que Hegel describe en la dialéctica del señor-siervo tiene una gran similitud con aquél del juego de las fuerzas en el entendimiento percipiente: hay dos autoconsciencias que se enfrentan una a la otra, cada una con su voluntad, deseo y cada cual permanece por un momento ensimismada en la necesidad de autoafirmación de su identidad. A la par se trata de un juego: cada uno se ve solicitado por el otro y solicita del otro el reconocimiento de su identidad, mientras la negación del deseo que antes significaba su cancelación y reproducción, ahora permanece y parece adquirir profundidad en el propio desarrollo de otra autoconsciencia que desde ahora acompaña al de la primera.¹³

¹³ Cabe insistir una vez más en que el método hegeliano tampoco exige aquí, como no lo hizo en ninguna otra parte, que asumamos su análisis como un hecho comprobable empíricamente en la calle. Sobre todo en la dialéctica del señor-siervo se aplican todas las advertencias que he hecho en repetidas ocasiones acerca del nivel metodológico del discurso en la obra. De manera que si seguimos el desarrollo del conflicto que plantea el autor, no debemos suponer que cuando dos autoconsciencias se encuentran se reproduce el proceso como en una película. Al contrario, al desarrollar así el proceso, que de otro modo se da en la realidad de manera desordenada y múltiple, enriquecido con las infinitas variaciones de lo personal, lo que obtenemos es un arquetipo con el que el autor pretende estudiar filosóficamente un estado de consciencia relacionado con modos de vida por él determinados.

Así pues, las autoconsciencias sólo se *pueden ver* satisfechas por otras de la misma naturaleza, porque sólo otro ser humano poseedor de la misma naturaleza puede reconocer a otro como tal, sin embargo, el reconocimiento debe ser mutuo y por ello establece un conflicto instantáneo. En efecto, lo que aquí se empieza a vislumbrar con mayor claridad es la configuración de la consciencia como individualidad separada, en términos hegelianos, como negatividad que es para sí. Al desear, la consciencia en consecuencia se diferencia y separa de todo lo otro: del mundo, de otras autoconsciencias y de lo que desea. Al desear a otra autoconsciencia lo primero que ocurre es que se concibe a sí misma como individualidad y ello quiere decir como independiente, singular, particular y sobretodo como tendiente a afirmar esa singularidad *contra* la otra autoconsciencia que pretende hacer por su lado lo propio. Este es el drama del mutuo reconocimiento que se da en la dialéctica del señor y del siervo y que se puede resumir en los siguientes puntos.

1. **Reconocimiento mutuo.** Cada autoconsciencia potenciada por su apetencia se enfrenta a otra análoga que hace lo propio. Ambas se reconocen a sí mismas, pero en principio tal reconocimiento es superfluo porque se trata aún del reconocimiento del deseo del otro que pretende hacer de ella un objeto suyo. No obstante, que la autoconsciencia necesita el reconocimiento del otro para poder generar el suyo propio, se comporta como solamente para sí, es decir, como individualidad diferenciada y pretende *abusar* del otro para *arrebatarle* el reconocimiento.
2. **Contradicción.** De la misma manera que en los apartados anteriores del capítulo primero y en la revisión que hicimos del concepto de *Begierde*, aquí emerge la contradicción en el mismo intento de realizar, en una concepción determinada relacionada a un estado de consciencia análogo, las pautas relativas, mismas que en este

caso son la identidad de la autoconsciencia. Así, la consciencia, al aspirar al reconocimiento y actuar según su apetencia para tratar de realizar su identidad, trata sin más de obtener el reconocimiento sin ella otorgarlo, pero no repara en que ello es en detrimento de su propio objetivo. Al individuo particular que aquí se configura y que se impone a sí mismo le hace falta el reconocimiento desarrollado y universal mediante la unidad de la reciprocidad.

3. **Amenaza de la vida.** Naturalmente, si cada autoconsciencia actúa de este modo tratando de cancelar la positividad de la otra, lo que se genera no sólo es una contradicción abstracta, como aquellas con las que hemos tratado en apartados anteriores, menos aún la satisfacción abstracta en el ámbito de la vida universal, como en el caso del deseo y su proceso, sino que aquí el deseo trata con la vida en concreto y la supresión del deseo mediante la cancelación de su objeto que en el desarrollo anterior no tenía mayores consecuencias que las que podía tener el devorar una manzana; pero que, llevada hasta el extremo absoluto culmina con la negación absoluta de la autoconsciencia contraria, que no puede ser otra cosa más que la muerte fenoménica. Naturalmente que si ello ocurre, la autoconsciencia no obtiene su identidad más allá de lo que el deseo se la puede dar, de la misma manera que la cancelación de la autoconsciencia contraria es también la cancelación de su reconocimiento. Sin embargo, antes de que ocurra la muerte de alguna de las autoconsciencias, puede ocurrir que en cierto punto, el temor a perder la vida haga a cualquiera de ellas retroceder y ceder ante el otro.

4. **Temor.** Llegamos al que sea quizás el elemento más exótico y llamativo de la formación de la consciencia. La *amenaza* a la vida del otro es resultado de la contradicción que se da en el proceso del reclamo del reconocimiento. La idea de Hegel

es que el temor a perder la vida es un elemento de formación de la consciencia, porque sacude al sujeto suspendiendo su individualidad, es decir, lo sustrae de todas sus particularidades que acaban de ser formadas y las cuales, en principio, quería imponer en su apetito por la autoafirmación de su yo, con el fin último de elevarlo hacia lo universal que pronto constituirá la razón. Pero no nos adelantemos. La proximidad de la muerte pone en perspectiva lo esencial de la vida y más allá, para Hegel constituye estímulo suficiente para que el individuo sienta que la vida es más que su manifestación particular y determinada, de modo que el reconocimiento de ella es más importante que el arriesgarla. Ello, además, está de acuerdo con las propiedades determinadas que habían sido establecidas ya por el fracaso del deseo como concepción de la vida; a saber que lo que necesitaba la autoconsciencia para alcanzar su identidad a través de la mediación era una negación que no desapareciera, como la del objeto del deseo, sino que fuera capaz de mantenerse. Si la autoconsciencia contraria no es aniquilada, entonces la negación que actúa como mediación, puede perdurar.

5. Siervo. Ello termina por tipificar dos primeras caracterizaciones, digamos *originarias* de la autoconsciencia: el señor y el siervo. Antes de morir alguna autoconsciencia renuncia a la lucha en pos de la vida misma, otorga el reconocimiento y hace depender el suyo de ese a quien ha reconocido, es decir, se convierte en sujeto para otro porque a él ha subordinado su vida. Por eso, esta autoconsciencia se caracteriza metafóricamente como el siervo, porque ha sido forzada por el temor y por la otra autoconsciencia —el señor— para que la reconozca, pero ello no ocurre a la inversa. Así, la negación que en la mecánica del deseo quedaba en lo particular y desaparecía, en el siervo que ha invertido su vida en el otro para poder conservarla y obtener un reconocimiento aunque sea alienado, permanece en el pensamiento y ahí se mantiene para conformar otro

elemento de la formación. A diferencia del señor que ha obtenido un reconocimiento inmediato y no condicionado, el siervo obtiene el reconocimiento de su ser como vida, el señor lo reconoce, pero como algo que está bajo su dominio, por lo que ese reconocimiento está siempre determinado por su relación con el otro.

6. **Realidad material.** A partir de ahora las autoconsciencias se van a determinar ya no sólo por el padecimiento del temor o la forma del reconocimiento que obtienen, sino por su doble relación particular y determinada con la realidad material. El señor ha ganado una primacía sobre las cosas y el siervo, sin embargo, tal primacía es relativa porque el carácter activo que lo había caracterizado y le valió el reconocimiento ahora se invierte pues él actúa como mero consumidor de las cosas que el siervo produce y transforma activamente.

7. **Formación cultural.** El argumento de Hegel es que quien en verdad conserva los elementos de la formación que hemos estado siguiendo hasta ahora es el siervo, pues en su pensamiento se mantiene la negación que los sintetiza. El señor, en cambio, al trocar su actividad en pasividad porque el mundo no le ofrece más resistencia, permanece en una identidad tautológica en la que pierde contacto con la realidad en tanto necesita de la actividad del siervo para vérselas con ella. Sin embargo, el sólo temor no es suficiente si el siervo no se transforma a sí mismo mediante la disciplina y el trabajo, al mismo tiempo que transforma al mundo. En efecto, para Hegel, el siervo es el encargado de dotar de realidad material al concepto mediante su trabajo, y para ello necesita obtener la disciplina necesaria a la sombra del poder del señor. Es necesario que todos los elementos se integren en la consciencia del siervo para que su formación se concrete, pues el temor sin el trabajo y su disciplina es puro estremecimiento, y el trabajo sin la experiencia del temor y la proximidad de la muerte, se convierte sólo en

desarrollo de habilidades y técnicas desprovistas de una configuración cultural. Es evidente que en este punto nuestro concepto de formación se ha hecho más extenso y ha adquirido profundidad. Ello es una consecuencia directa del propio desarrollo de la consciencia. Ahora no se trata de la consciencia aislada retraída en su propio proceso, sino que ella ha encontrado necesariamente el modo de incorporarse al desarrollo análogo de otras autoconsciencias, buscando su identidad y reconocimiento. La formación en consecuencia en este punto comienza a proyectarse hacia la sociedad, la comunidad, el trabajo, el arte, la religión, en suma, todos los procesos culturales de la humanidad que tienen su raíz en el individuo.

8. **Dilema.** Así pues, llegamos al punto en el que la formación comienza a concretarse no sólo en la consciencia y las condiciones de posibilidad abstractas del conocimiento y de la acción, sino que se sintetizan en concepciones de vida y de hombre determinadas. Esta por demás célebre tipificación de la autoconsciencia, es sólo eso, una herramienta de estudio tipológico que no existe de este modo en la realidad. Se trata de ver cómo se comporta un fenómeno, y para ello es útil forzar sus condiciones hasta el extremo para poder distinguir sus propiedades a través del contraste. En la sociedad contemporánea nadie es completamente señor o siervo al contrario en las diferentes situaciones que se le presentan a cada individuo, él precisa todo el tiempo lograr su identidad, para después entregársela a otro y ceder, para luego ganarla en otro momento de nuevo. La tensión entre identidad y reconocimiento es constante y tremendamente móvil y se reproduce hasta en los momentos más simples y cotidianos de la vida, tales como cruzar la calle o permitir el paso, sin embargo, si en el aspecto personal y familiar genera una multitud de conflictos, el fenómeno tiende a volverse tremendamente complejo en la esfera de lo político y lo público.

El reconocimiento, en efecto, se da en ambos lados al igual que la identidad, pero de maneras bien distintas. Para el señor, la identidad es vacía y tautológica; para el siervo, es un proyecto a lograr a través de la realización de su trabajo en donde podrá reconocer su obra y la realización de los conceptos. Al contrario, el reconocimiento que obtiene el señor es insustancial, porque ha tratado como cosa a la otra autoconsciencia, tal y como lo señalé párrafos arriba, mientras que el reconocimiento que obtuvo el siervo está enajenado en su relación con el señor. Ése es el conflicto que se desarrolla en cada individuo entre la doble naturaleza de la identidad y del reconocimiento. La diferencia es que, mientras la identidad y el reconocimiento del señor son inmediatos, los del siervo son un resultado de su formación y desarrollo. Cada cual es siervo y señor, y alternativamente es reconocido y reconoce, de manera inmediata o mediata. La lucha exagerada en el texto hegeliano hasta lo heroico, en la práctica es suave e institucional la mayor parte de las veces, aunque otras vuelva a tomar su forma extrema.

Extenderé algunos comentarios acerca de esta tensión en su manifestación política en el siguiente y último capítulo. Por ahora, necesitamos desarrollar la formación cultural que acaba por concretarse en la siguiente tensión resultante a la que el individuo como autoconsciencia se eleva alejándose de sus particularidades desesperando, de su individualidad y volviendo a ella.

B. Acción y destino

Para Hegel sólo a partir de la formación cultural tiene sentido hablar de libertad. Ella no es simplemente un derecho legal o un presupuesto práctico, sino que es un resultado complejo elaborado a partir de la formación cultural del individuo. Su primera configuración corresponde a la libertad del pensamiento formal, y desde ahí tiene que *formarse* como hemos visto ocurrir con distintos elementos de la consciencia, hasta convertirse en un resultado plenipotenciario que encuentre su forma en la razón, pero su realización singular en el individuo concreto. Ello no será posible sin un intrincado proceso parecido a los que hemos analizado, por ello, a continuación vamos a revisar algunos de los elementos de la tensión en el individuo que la generan a través del proceso de formación de la consciencia que hemos venido revisando.

Decíamos que la consciencia es libre de modo inmediato en el pensamiento, sin embargo, esa libertad no quiere decir otra cosa más que su capacidad para moverse sin restricciones a través de las leyes lógicas de su funcionamiento. Es muy interesante, empero, esta primera caracterización de la libertad puesto que revela que para Hegel originalmente ese concepto está ligado al de ley. En ese caso, no se habla de libertad más allá de las condiciones de posibilidad que de hecho restringen estas leyes. Sin embargo, en relación con los criterios y condiciones de realización de la autoconsciencia, esa libertad no puede limitarse al pensamiento y tiene que expandirse a la realidad. El encuentro con la realidad de estas consciencias serviles no puede ser de otro modo que problemático y doloroso. Hegel caracteriza otra vez algo metafóricamente a las principales configuraciones

de la consciencia por asumir su libertad, como dos tradiciones antiguas, a saber el estoicismo y el escepticismo.

No hay en el texto hegeliano una explicación, similar a las que hemos visto en otras partes, de cómo el antagonismo absoluto entre señor y sirvo se resuelve o se asimila en el estoicismo y el escepticismo; lo más cercano a ello es el punto de la *formación cultural* que citamos en el apartado anterior. En todo caso, podría decirse que mientras el señor esta atrapado en su identidad vacía, el antagonismo se resuelve en el sirvo y su formación mediante la cual se transforma a sí mismo en consciencia pensante en general. Así lo dice el propio Hegel:

En el pensamiento yo soy *libre*, porque no soy en el otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo. Pero en esta determinación de esta figura de la autoconsciencia es esencial retener con firmeza que es consciencia *pensante en general* o que su objeto es la unidad *inmediata* del *ser en sí* y del *ser para sí*.¹⁴

Creo, sin embargo, que si tomamos el antagonismo de las consciencias contrapuestas tal y como dije, como arquetipos de la identidad y el reconocimiento; podemos suponer que la tensión se resuelve en la consciencia servil, puesto que es ella la que puede encontrar la unidad del concepto y la realidad mediante su trabajo disciplinado, que ha sido formado por el temor y la amenaza del señor. La formación cultural, en suma, lleva a la consciencia, que supera la contraposición simple entre señor-sirvo, a la consciencia pensante en general, que es ahora la propuesta de Hegel para cumplir con las condiciones reguladoras de la autoconsciencia que ya vimos, a saber, las de su

¹⁴ HEGEL, 1994, p. 124.

autoidentidad, es decir, la unidad entre el ser en sí, que se ha configurado en la consciencia a través de la propedéutica, y el ser para sí, que vemos hasta aquí como autoconsciencia. Vamos a caracterizar a continuación a cada una y a ver la tensión resultante relevante a este trabajo.

1. **Estoicismo.** Así como inmediata era la primera certeza de la percepción, el estoicismo es también para Hegel el primer presentimiento de una síntesis superior, motivado por los propios criterios de realización de la consciencia. Así pues, esta primera libertad que se desarrolla sólo en el pensamiento es la del estoico que se muestra como independiente de la realidad que lo rodea, es decir, la consciencia mediante la formación ha ganado su pensamiento y la unidad que él representa, sin embargo, aún no sabe que esa unidad es la de toda realidad, por lo que no ha ganado aún a su mundo externo. Por supuesto, que una libertad así es radicalmente incompleta puesto que carece de toda realización y su único dominio es la tautología, la ípsidad de la ley del propio pensamiento, en palabras de Taylor, se trata de una filosofía verdaderamente de siervos, cuya sujeción sólo les permite la libertad de pensamiento, pero que los condena a la impotencia política y a la abstracción.¹⁵

Como el lector fácilmente puede adivinar, si sometemos el estoicismo a tratar de cumplir la consigna de la autoconsciencia, tal y como en los otros apartados de la tesis; puede ver con facilidad que las razones de la incapacidad de esta figura para realizarlas son muy próximas a las críticas de Hegel a Kant que referí en la parte introductoria de este capítulo. Se trata, para Hegel, de un mero formalismo que sólo puede moverse a través de categorías universales pero que no puede sostener ningún contenido particular determinado;

al contrario la libertad, en relación con las pautas de la autoconsciencia tendría que ser externamente manifestada y realizada en formas de vida concretas. Por ello, el escepticismo está en contradicción consigo mismo, puesto que mientras intenta cumplir las pautas de la autoconsciencia demuestra su incapacidad y obtiene lo contrario: la sujeción a la inmovilidad del pensamiento abstracto, es decir, cambia la *vida* que se suponía su objeto por la pura universalidad con el fin de no padecer, es decir, que se trata —como lo señala Hegel— del propio siervo *enseñoreándose* en su independencia, apenas configurada como pensamiento, frente a la inestabilidad y fatuidad del mundo exterior, y huyendo del dolor de la vida por la vía de la renuncia a ella. Tarde o temprano la consciencia repara en la vacuidad de su libertad, desespera de tal trampa y se resuelve en otra forma de autoconsciencia.

2. **Escepticismo.** Corresponde a la consciencia que, por su independencia, está dispuesta a la rebelión tras el repliegue y la sujeción del estoicismo. Mientras el estoicismo invita a la paz y la resignación dentro de la quietud de la ley y la elevación desvinculada de lo real; el escepticismo, en cambio, es una potencia negativa que arremete contra todo destructivamente. Sin embargo, la consciencia no podía comenzar con el escepticismo puesto que primero necesitaba la certeza de su independencia, es decir, él consiste en la realización de aquello que el estoicismo se obstinaba en mantener en el interior. Sin embargo, la fuerza indómita del escepticismo no puede más que revelar su contradicción inmediata por la necesaria relación de la autoconsciencia con su realidad externa. La consciencia bien puede manifestar seguridad de su independencia, actualizar su libertad hacia el exterior y, por ello, considerar todo lo otro como una

¹⁵ TAYLOR, C., 1998, p. 158.

diferencia consigo misma y pretender aniquilarlo todo, pero ello es radicalmente imposible, puesto que depende de eso otro a la par que necesita reconocerse en el, como vimos en el corolario anterior; de modo que se revela una tensión marginal a esta forma de vida, entre la actualidad de su libertad y la unidad de lo externo que aún le parece ajeno, o bien, en otras palabras, que dimensionen el fenómeno en términos humanos, se trata de un conflicto entre su acción y su destino, lo que, como puede verse, se trata de un desplazamiento de la tensión anterior, que incluye ya un cierto contenido social un tanto mayor de la que planteaba el estoicismo; que es proporcional al aumento de actualidad de la libertad.

Sin embargo, nos hayamos todavía en el ámbito de la individualidad que no ha penetrado aún por completo en lo otro, sino que oscila entre su identidad y la afirmación de ella, y la necesidad de reconocimiento y la determinación externa que ello conlleva. La toma de consciencia de tal oscilación, nos lleva a otra forma de vida que acepta y reconoce la doble naturaleza del hombre.

3. Desventura. Se trata de la última fase de la formación en la autoconsciencia que Hegel llama *autoconsciencia desventurada* quizás no encontrando un equivalente en la filosofía antigua o quizás evitando también llamarla consciencia judeo-cristiana. Ella prepara a la autoconsciencia para la razón; y el elemento formativo involucrado, como antes lo fue el temor a la muerte, ahora lo es la desventura, el profundo dolor y malestar de la consciencia de hallarse tan consustancialmente dislocada entre dos polos; por un lado lo inmutable y quieto de su autoidentidad e independencia y, por otro, su dependencia de la realidad externa fatua y cambiante. Metafóricamente, el escepticismo

loco se transforma en una consciencia paralizada y turbada por el dolor de una entraña separada que parece que se retira de la batalla. Este desarrollo de Hegel, tal y como lo distingue Taylor¹⁶, está plagado de sus ideas teológicas, sin embargo, está presentado de forma abstracta porque su resultado pretende ser universal. La tensión ahora se traduce en términos de lo inmutable y lo inesencial del individuo sujeto a los cambios de su mundo.

Supuestamente en su desesperanza la consciencia rechaza su autoconsciencia para mantenerla en unidad, se aferra mientras tanto a la cosa sensible configurada en ella como mera consciencia y proyecta lo inmutable de ella misma al más allá nouménico, para *sentir* esa unidad *intocable* como pérdida que tendría que restituir, justamente pasando por *encima* del mundo exterior del cual depende. Sin embargo, tal procedimiento para generar la unidad perdida es imposible, puesto que la consciencia no puede destruir su existencia individual sin cancelarse a sí misma completamente. Así pues, esta realidad trascendente creada no puede ser devuelta a la unidad inmediata de la autoconsciencia, por lo tanto, de nuevo lo que intentó ser una forma de libertad concluye en otra forma de alienación.

Si bien ese pasaje de la *Fenomenología* puede ser considerado como una disertación sobre los defectos de la iglesia medieval, y la falta de unidad entre Dios y el hombre, también es una referencia a la sujeción del individuo a su presente y sus instituciones, es decir su independencia enajenada en su destino o la tensión que sufre la individualidad entre su independencia y las determinaciones externas. No sólo se trata de la tensión entre el devoto y su iglesia sino por que ello es también el conflicto entre el hombre y su

¹⁶ TAYLOR, C., 1998, p. 160.

comunidad, —tal y cómo hemos visto en el escepticismo y el estoicismo— o en términos hegelianos, es el problema de la relación entre el hombre y el espíritu.

El resultado de estas formas de autoconsciencia vinculadas a modos de vida y de libertad concretos es que la consciencia por fin ha desarrollado en esta así llamada *desventura* un concepto inmediato del espíritu como vida, aún incluso cuando dicho concepto carezca aún de contenido y esté puesto en un artificial más allá trascendente. Ése es para Hegel el límite de la realización de la autoconsciencia que, para la actualidad de sus pautas tendrá que resolverse en una síntesis superior como la razón, tal y como vimos ocurrir en el lazo de la percepción al entendimiento, o de todo el desarrollo de la consciencia al de la autoconsciencia. En esta otra síntesis la autoconsciencia se configura como racional, y ello quiere decir que se reconoce a sí misma en la realidad. Al mismo tiempo la realidad es también la autoconsciencia misma, con lo que el reconocimiento se vuelve identidad. Pero las particularidades de la razón que aquí se ha formado, así como una revisión de la autoconsciencia y sus conclusiones, son materia de nuestro próximo y último capítulo conclusivo.

CAPITULO TERCERO

A modo de conclusiones generales

LA LIBERTAD Y LA SOCIEDAD CIVIL

En el primer capítulo he tratado de establecer los supuestos fundamentales en los que se basa el análisis fenomenológico que emprende Hegel, así como las características fundamentales del método que emplea en la *PhG*, con el fin de establecer después las condiciones propedéuticas que él cree que posibilitan el conocimiento. Ellas mismas tienen como condición de posibilidad una unidad que las autorrefiere a la consciencia de la cual son contenido. Sin embargo, como hemos visto en el segundo capítulo, a diferencia de Kant, esta unidad no es una condición de posibilidad meramente formal del conocimiento, sino que está vinculada íntimamente con una concepción de vida humana.

En efecto, la autoconsciencia, tras haber trazado el camino para la formación de su capacidad de conocimiento, se descubre a sí misma como un ser vivo y, en consecuencia, su formación trascendió también al desarrollo de una concepción relativa. En efecto, de la misma manera que la pauta regulativa del desarrollo de las concepciones epistémicas era el conocimiento absoluto, mismo que resultó inalcanzable de manera inmediata, así el parámetro regulador de la autoconsciencia resultó ser su identidad absoluta consigo misma; algo así como la ipsación de la consciencia en la expresión absoluta de sí misma. Por supuesto, tal principio es inmediatamente imposible, pero actuó, como vimos, como directriz para el proceso en el que la autoconsciencia se buscó a sí misma primero como deseo y luego en el reconocimiento de otro igual; mismo que la elevó del mero ámbito del conocimiento al de la posibilidad de la acción y el saber.

El reconocimiento y el destino aparecen como otro para la autoconsciencia, por lo que no se puede hablar de su autoidentidad mientras ella dependa aún de cualquier otra cosa que no sea ella misma. La autoconsciencia, en su formación, hubo de abandonar la concepción de sí misma como apetente, para desarrollar la concepción de sí como pensante. Como en el caso del entendimiento, la autoconsciencia se mostró insuficiente para cumplir con sus propias metas autoconstitutivas, y precisó resolverse en otra síntesis superior. Así, si la consciencia tenía por objeto algo distinto de ella, la autoconsciencia había logrado resolver ese dualismo al tomarse a sí misma como objeto, pero ello de modo no desarrollado, porque, como vimos, su intento de afirmarse a través de su mero deseo de sí misma había generado la oposición entre su libertad y su destino, en términos individuales, cosa que en términos sociales se traducía como la contradicción entre el deseo de autoidentidad de la autoconsciencia y su deseo recíproco de reconocimiento.

Como puede verse, éste será el capítulo conclusivo en que habré de intentar llevar a su fin los conceptos que en los otros dos capítulos se han desarrollado. Para ello, pretendo primeramente retomar algunos cabos sueltos de la autoconsciencia para formular algunas directrices ponerla en nuestra perspectiva. Luego, desarrollaré algunas características que distinguen la razón hegeliana de los postulados racionalistas comunes, finalmente, con el fin de contrastarla con las críticas de I. Berlin a los conceptos racionalistas de libertad. Luego veremos si la razón en Hegel puede salvar esos problemas mediante el concepto de formación que he venido desarrollando.

A. ¿Qué es lo que rigurosamente se puede hacer con la explicación de la autoconsciencia?

Como decía, la parte de la *Fenomenología* que se refiere a la dialéctica del amo y del esclavo es una de las que ha generado más literatura filosófica y de otros campos afines. Ello quizás se debe a que se trata de una de las partes más elocuentes de la obra, plagada de expresividad, de alegorías y de un discurso apasionado y lleno de matices. A la par, resultó muy atractivo para filósofos y sociólogos que buscaban el modo de integrar necesariamente la subversión, la lucha y el trabajo al concepto de lo humano. Son numerosas las maneras en las que esas pocas páginas influyeron a los pensadores posteriores. Marx es un ejemplo muy obvio, pero aún existencialistas y otras corrientes arrancaron de ahí algunos de sus conceptos fundamentales.

Sin embargo, hoy día los requerimientos de rigor de la ciencia filosófica actual dejan en una posición muy precaria a la obra de Hegel en general y, más aún, a ese desarrollo en particular. Lo que con relativa displicencia se le reconoce a Hegel hoy día es, como hace Taylor, el oportuno acierto de anotar la originalidad humana de la tensión sustancial ente la identidad individual y el reconocimiento, sin embargo, ello no se toma como consecuentemente ligado a la explicación que lo sostiene. Es por eso que en el punto conclusivo de esta tesis es quizás pertinente insistir un poco acerca del cómo se pueden tomar con la perspectiva de hoy día, semejantes explicaciones. Naturalmente ese sólo tema es por sí mismo suficiente para elaborar otra tesis, sin embargo, creo pertinente para mis conclusiones al menos señalar algunos aspectos en los que de todos modos he venido

insistiendo a lo largo de todo del trabajo, sobre todo al referirme al *status* que tiene el corpus de la obra de Hegel.

Así pues, creo que una pregunta intuitivamente muy legítima de todo estudiante que se enfrenta a la obra de Hegel estaría orientada a saber cómo se debe tomar una explicación como la de la dialéctica del amo y del esclavo, es decir, tratar de dilucidar primero, cuál es la intención del autor, segundo, cuál su método y, por último, verificar si en verdad la explicación contribuye en algo a aclarar el problema planteado. La tarea es difícil porque aquí, aunque se aplican los principios explicativos que señalamos en el capítulo primero, relacionados a la fenomenológica sucesión de propiedades, objetivos, negación y superación, y que eran relativamente comprensibles en el ámbito abstracto de la propedéutica del conocimiento, sucede que en el elemento humano ya no lo son tanto. No es tan fácil ver cómo el objeto, que en lo humano es una concepción concreta de su vida individual, arroja a la luz sus propios propósitos a satisfacer con sus propiedades constitutivas.

En el ámbito de lo humano no tenemos claro las intensiones y resultados que se tienen: y, por ello, no podemos proceder con tanta seguridad como al afirmar que la propiedad que ordenaba el desarrollo del conocimiento era su tendencia hacia el saber, y en orden a satisfacer esa propiedad se daban diferentes estados de consciencia. En efecto, al hablar del hombre y su libertad, las propiedades se vuelven problemáticas con respecto a los propósitos a cumplir y los medios para ello. Las opciones se multiplican y así también la relevancia casual o necesaria de los factores y condiciones se toma contingente. El punto es que es muy problemático tratar a las concepciones de individualidad y a la historia misma como la realización de una norma que se desconozca y que se tenga que adivinar,

porque en ningún caso podemos saber siquiera si han sido comprendidas todas las posibilidades y propiedades constitutivas o pautas del hombre y del individuo.¹

Lo que sucede es que el tipo de discurso empleado por Hegel en este tema, así como en su filosofía de la historia no es tan estricto como aquél de la propedéutica; sino que es de corte más interpretativo o hermenéutico. Hegel, por su parte, —como insiste Taylor— jamás hubiera admitido que existe una diferencia explicativa de fondo entre su desarrollo ontológico y aquél más próximo a lo práctico. Al contrario, él estaría seguro de decir que se trata de dos esferas en principio disociadas pero que, a la postre, manifiestan el mismo fenómeno, y que, por lo tanto, el orden y forma de la explicación no podría ser sustancialmente distinta. Sin embargo, sigo a Taylor en que hoy día conviene estar prevenido de esa diferencia cuando se aproxima uno al texto en cuestión.

Empero, es cierto que esta parte, como todas las otras, esta basada en los mismos principios y que guarda correspondencia formal con el tipo de explicaciones que utiliza Hegel para expresar su pensamiento. Así pues, mediante la dialéctica del amo y del esclavo Hegel pretende contestar a la pregunta de ¿cuáles son las formas de vida que por si solas son incapaces de constituir al hombre como un vehículo adecuado de la propia realización de sus propósitos regulativos; es decir, —como se verá en el siguiente apartado— de la realización del Espíritu?

Tenemos, pues, primero que se trata de una explicación negativa, que tal y como aquéllas del capítulo primero, sostiene una proposición, sólo para mostrar sus deficiencias. Hegel inicia, en el momento de la primera independencia del individuo, en la vía del deseo, mismo que muestra su deficiencia al ser incapaz de mantener la negación y permitir su superación. Más, inmediatamente, la autoconsciencia se caracteriza como contrapuesta a

¹ Cf. Taylor, 1983, p. 129.

otro análogo a ella. A partir de ahí Hegel *caracteriza* metafóricamente distintos estados de autoconsciencia, dependiendo de la relación que guarden con aquello que tome la forma de *lo otro* para ella, ya sea otra(s) autoconsciencias y/o las cosas materiales en el mundo.

La explicación de Hegel necesita, como vimos, de tres supuestos fundamentales que están íntimamente relacionados, al modo casi de uno ser la manifestación del otro. Por un lado, el fundamento ontológico del concepto de A) *vida* que sostiene la visión del mundo como manifestación del espíritu, y al mismo tiempo, la forma oscilatoria entre la idea de la teleología regulativa de la manifestación y la actualidad incompleta de ella mediante la cual el espíritu manifiesta lo que es. Por otro lado, está lo que Hegel ve como la consecuencia humana y consciente de este movimiento incondicionado de la realidad. El hombre no puede estar al margen de la realidad *viva* por lo que su propia vida, en forma de B) *deseo* o apetencia, busca sin saberlo a esta vida universal a la que quiere poseer y a la que se quiere integrar sin saber que ello es imposible de modo inmediato.

Después de mostrar que *el deseo*, en su visión más mundana del simple devorar y poseer de las cosas, es un elemento insuficiente por sí sólo para lograr esta integración, Hegel lo eleva a otra esfera superior al orientarlo contra otra consciencia capaz del mismo deseo. Ello expone la verdadera naturaleza de la autoconsciencia, que no es meramente formal, sino que necesita forzosamente de la exterioridad que la fuerza del deseo le da. Así pues, hay aquí dos ideas fundamentales que no se hallan discutidas en el texto, pero que el lector debe aceptar si pretende seguir el planteamiento: α) por un lado el deseo es un modo de autoafirmación de la identidad, que, al no ser satisfecho con las cosas materiales, tiene que ser satisfecho por otro deseo análogo; es decir, por otra autoconsciencia. Ello nos llevaría a aceptar β) que el *impulso* de autoafirmación de la autoconsciencia *sobre* otra

igual, es un elemento sustancial y hasta cierto punto original de la formación de la autoconsciencia.

Es pues bastante claro que en este punto, la explicación dialéctica está ya muy lejos de la formalidad de la propedéutica, pues si bien ella también está relacionada formalmente con el concepto de vida en cuanto postulado fuerte de la ontología hegeliana, no incluye, sin embargo, relativamente mayores elementos exógenos que los tradicionalmente empleados por Kant. Sin embargo, es claro que los incisos *a)* y *b)* incluyen un ejercicio hermenéutico por parte del autor, que no está plenamente justificado en el texto y que dependen de una interpretación concreta de la naturaleza humana. Más allá Hegel lleva hasta el extremo la asertividad y potencia del deseo e introduce en este punto *c)*, —otro elemento más exótico pero intuitivamente relacionado con el concepto de *vida*— que es *la muerte*; que a su vez es causa de *d) el temor* a perder la vida, es decir, toda posibilidad de auto-identidad (que era el objetivo inicial).

En efecto los elementos *a)*, *b)* y *c)* le permiten a Hegel caracterizar dos arquetipos paradigmáticos de autoconsciencia, como dos extremos absolutos sin referente concreto en la realidad. Un extremo permanece en la asertividad del deseo y otro sucumbe ante el temor, con lo que se da una relación de subordinación del reconocimiento entre ambos extremos. Mientras por su lado el elemento *d)*, que permanece en la autoconsciencia —que ha quedado caracterizada, según su relación de subordinación con el otro, como el esclavo— queda como un elemento activo en la formación del individuo a la par que los otros dos elementos del vasallaje, que introduce Hegel, a saber: *e)* el trabajo y *f)* la disciplina.

Bajo este esquema interpretativo, Hegel pretende probar que la auto-identidad de la autoconsciencia sólo se puede alcanzar a través de la mediación en otra autoconsciencia

correlativa: en otras palabras, que la identidad no se puede dar aislada puesto que la naturaleza humana hace depender al individuo del exterior; por ello la identidad requiere del reconocimiento, pero éste último hace peligrar la identidad en cuanto que requiere de cierta alienación de ella. Así como vemos el postulado B) y los elementos del *a)* al *f)* están contruidos con el propósito de mostrar la originalidad de la tensión entre la identidad y el reconocimiento. Eso nos lleva al tercer postulado básico que sería C) la libertad, que no es un elemento inicial sino un resultado de los elementos formativos *d), e)* y *f)*.

Intuitivamente tenderíamos a pensar que la libertad sería un resultado primeramente del arrojo del amo sin embargo, tanto al reconocimiento que él obtiene, como a su libertad les ocurre lo que a la mecánica del deseo: son incapaces de desarrollarse porque no encuentran resistencia del mundo exterior. El amo, al tratar al esclavo como mero objeto del su deseo, no ha obtenido el reconocimiento de un igual ni el desarrollo de su libertad en conceptos. Su libertad y reconocimiento tienen la misma vacuidad que la certeza sensible en el ámbito de la propedéutica, a saber, carecen del desarrollo cultural de los elementos que ha conservado el esclavo según *d), e)* y *f)*. Mientras la consciencia-amo permanece en algún tipo de estatismo no-activo (que es ya una contradicción), el esclavo se desarrolla al tratar de incorporar C), en consecuencia con A) y B) al elemento activo de la autoconsciencia, mediante los elementos formativos *d), e)* y *f)*.

En este punto el lector tiene que aceptar los siguientes resultados intermedios de la explicación:

AA) que el esclavo es quién lleva en sí la formación cultural porque en el esquema formativo *d), e)* y *f)* él es quien transforma el mundo según su pensamiento, en cuanto conserva una relación directa con las cosas materiales, mientras que el amo, aunque

tiene el dominio inmediato del mundo y del esclavo, sólo se relaciona con las cosas como consumidor, por medio del esclavo.

BB) que según AA, hay otro elemento resultado del esquema formativo *d) e) y f)* en conjunción con el postulado B) de la libertad; a saber, *g) la subversión* del esclavo por consolidar tanto su reconocimiento como su libertad en la realidad, más allá del formalismo del pensamiento y del trabajo bajo el dominio.

No es absolutamente claro, como ya dije, aún bajo el esquema interpretativo, si la oposición entre amo y esclavo se supera completamente y se resuelve en la razón, por medio de las formas de autoconsciencia esclava 1) estoicismo, 2) escepticismo y 3) consciencia desventurada. Me inclino a pensar que tras 3) la oposición entre esclavo y amo se disuelve en la propia autoconsciencia, bajo la reflexividad, mediante el último elemento formativo que distingue la interpretación de Hegel, a saber: *h) la desventura*. Ahí supone Hegel que la autoconsciencia está a tal punto educada por su esquema formativo que es capaz de reconocer esa tensión esencial entre su necesidad de identidad y reconocimiento, y que tal toma de consciencia le produce a tal punto dolor, que la subsume a un estado contemplativo y retirado. En él la autoconsciencia desarrolla la consciencia de sí, más allá de la mera certeza, pues con el esquema formativo ha desarrollado a tal grado su identidad y su reconocimiento, mediante un concepto de libertad elaborado, que se resolverá en la razón. Será ella la encargada de reconciliar la identidad con el reconocimiento y la libertad. Pero eso lo veremos más adelante.

Por el momento, podemos concluir con respecto a esta parte, que la explicación de Hegel de la autoconsciencia está construida en dos niveles, según su forma y contenido. Según su forma general, sigue el mismo esquema de la propedéutica en la que va

mostrando la insuficiencia de distintos estados de consciencia para satisfacer sus propios requerimientos constitutivos, con lo que se muestra la necesidad de acceder a una síntesis superior. El contenido, en cambio, es de origen interpretativo, y por ello no tiene la fuerza ni la evidencia de una explicación causal o nomológicamente deductiva, que contenga en ella la explicación de una función necesaria o la evidencia empírica, tal y como he insistido en distintas partes de este trabajo.

Una razón para la inconsistencia funcional de esta explicación puede muy bien encontrarse en el estado general de la ciencia en la época de Hegel. Quizás podría decirse que en la sección de la autoconsciencia de la *PhG*, se hayan contenidas muy buenas intuiciones que encontraron un desarrollo posterior no sólo en la filosofía sino también en la sociología, la ciencia política y la psicología contemporáneas; pero que Hegel era incapaz de plantear en términos rigurosos mediante los elementos con los que contaba.

Otra manera de ver estas explicaciones con alto contenido interpretativo como ésta y otras que hay en la *PhG*, es distinguir los elementos formativos de la consciencia, cómo he intentado hacer en esta tesis y considerarlos como cierto tipo de paradigmas o estructuras culturales generales, que pueden incorporarse al rigor, pero sólo integrándoles a los distintos puntos de vista de las ciencias empíricas y filosóficas particulares. En ese sentido, no se trataría de explicaciones en el sentido ordinario, sino más bien de ciertos arquetipos generales que, estando adscritos a una visión sistemática de la realidad, expresan vagamente estructuras, cuyo contenido real lo puede dar una investigación científica particular. Así, las formas o rasgos culturales dibujados apenas por la dialéctica del amo y del esclavo encuentran su contenido objetivo en las investigaciones sociales, políticas, psicológicas etc. Lo que en la *Fenomenología* se estructura como temor, disciplina, etc., en la ciencia psicológica podría encontrar su contenido mediante otros conceptos tales como,

represión, sublimación, etc. y en las ciencias sociales o políticas, mediante otras categorías adecuadas.

Finalmente, creo que en cualquier caso, distinguir cuáles y de qué manera planteamientos aquí contenidos pueden resultar verosímiles excede por mucho las intensiones de esta tesis. Empero consideré muy importante tomar una posición crítica con respecto al texto, para al menos poder conservar con cierto derecho la intuición más importante contenida en él, referente a la necesidad de reconocimiento y el problema que ello representa para la identidad individual.

A continuación intentaré hacer lo propio con el concepto hegeliano de razón.

B. El paso de las tensiones precedentes a la razón.

En los capítulos y apartados precedentes hemos visto cómo la propedéutica de la consciencia se había elevado a la autoconsciencia pensante que es capaz de tenerse a sí misma como objeto, y al mismo tiempo mantenerse a sí misma sin enajenarse por completo. En efecto si la propedéutica puede considerarse como la formación para el conocimiento y la autoconsciencia como la formación para la vida individual, en el capítulo de la *PhG* consagrado a la razón se desarrolla la formación para el pensamiento. Él es como vimos, el único capaz de resolver las tensiones desarrolladas por las concepciones vitales precedentes; y ello no sólo en términos científicos sino también morales y culturales. El pensamiento, según Hegel es capaz de realizar la identidad, que ha quedado planteada a penas formalmente y de modo inmediato, en la propedéutica y la autoconsciencia, entre el

ser y la consciencia. La identidad que se da por medio del pensamiento en la razón, consiste precisamente, en que la consciencia se haya a tal punto *educada* que *puede reconocer* que el saber del objeto, del mundo entero, es también saber de ella misma; y que ese saber es la identidad de ella y del mundo que como autoconsciencia buscaba, pero que a través del mero deseo, le era imposible encontrar. En el pensamiento la autoconsciencia es libre porque sus conceptos son inmediatamente suyos. A la par estos conceptos son tales, en relación con objetos, por lo que también estos últimos son inmediatamente para la autoconsciencia. Sin embargo esta certeza *racional* de ser toda realidad debe también exteriorizarse y encontrar forma activa y concreta en la voluntad del individuo. Así lo dice Hyppolite:

El sí mismo deviene lo universal y lo universal es puesto como sí mismo por un efecto de rechazo. Esos dos términos fundamentales de toda la dialéctica hegeliana, lo singular y lo universal, el sí mismo y el ser en sí, intercambian determinaciones, de manera que la verdad se hace subjetiva y la subjetividad se hace verdad. La unidad inmediata, resultado de toda dialéctica anterior y que se presenta a la consciencia como una nueva figura que ha perdido en el olvido toda su génesis anterior, es justamente la razón, momento particular en el desarrollo general de la consciencia o en la *Fenomenología del espíritu*.²

El esquema que hemos seguido hasta ahora en toda la formación se repite sin mayores novedades en la razón; excepto que ella también tiene cierto contenido interpretativo, tal y como vimos con la autoconsciencia, sobre todo en lo relacionada a ciertas concepciones de ciencia. Sin embargo, como se verá, creo que ellas no tienen tanto peso en el texto, como los postulados constitutivos de la razón. Hegel establece la pauta, que no es otra que aquella que no podía cumplir la autoconsciencia por sí sola. El desarrollo

de la unidad que necesita llevar a cabo la razón precisa completar el círculo que se emprendió en la propedéutica. Ella encontró al mundo en el yo; ahora la razón pretende encontrar al yo en el mundo y establecer así la unidad entre ellos, lo que también concretaría más adelante, en términos morales y políticos, un ámbito determinado en el que la identidad y el reconocimiento puedan identificarse con la libertad del individuo, es decir, la realización moral-activa del pensamiento.

Así pues, en consecuencia con esta pauta regulativa de encontrar al yo en el mundo para lograr la identidad entre ser y consciencia, se establecen, así como señala nuestro esquema general, diferentes concepciones de racionalidad que pretenden solucionar las propiedades reguladoras; mostrando así su adolescencia de elementos suficientes. Se pueden distinguir tres concepciones básicas; que a su vez actúan como síntesis que son resultado de las concepciones sostenidas en la propedéutica y en la autoconsciencia. Las concepciones a sostener son las siguientes:

- a) la propedéutica se ve realizada objetivamente en la ciencia, por lo que se distinguen diferentes concepciones de conocimiento y observación científica,
- b) las concepciones de vida humana como sujeto del deseo ambivalente entre la identidad y el reconocimiento en las que se estabilizo la autoconsciencia, se sintetizan en una concepción de hombre como individuo racional, como autoconsciencia activa y
- c) la propia supresión de la autoconsciencia como individuo; es decir, su alienación.

La primera de ellas sigue al más inmediato *instinto de la razón*³, en tratar de buscar al yo en la naturaleza; es decir, la razón configurada según esa concepción, se desespera tratando de encontrar en la naturaleza, la ley y el orden necesarios que encuentra en su

² J. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 202.

³ *El Instinto de Razón* puede parecer otro de los casos de imprecisión conceptual. En todo caso, se trata del resultado concreto de las potencias incondicionadas del entendimiento que vimos en el capítulo segundo como meras fuerzas. No es una pulsión racional, en el sentido freudiano del término, sino de la actividad

espíritu, o como dice Hyppolite, "la transparencia del concepto en la naturaleza".⁴ Empezará primero en los seres inorgánicos y luego, no encontrando más que permanencia ahí, se abocará a la vida orgánica que muestra con mayor claridad, para Hegel, el desarrollo, la evolución de un concepto interno, hacia el cual se orienta un cierto sentido de *necesidad*.

Esto último es un elemento interpretativo que responde a la pregunta del por qué el hombre hace ciencia, que Hegel redondea con una crítica al positivismo científico, en la forma de un análisis acerca de falsas ciencias como la frenología o la fisognomía, mediante el cual Hegel pretende explicar cómo la ciencia positiva por sí sola es insuficiente para capturar la organicidad y vida de lo humano, de su espíritu y su concepto. En efecto, la ciencia como razón observante no es capaz de realizar la unidad, porque trata al yo —es decir a la autoconsciencia— como *cosa*, y más aún como conjunto de materias sin corporeidad extrapoladas a la forma universal de lo sensible y ajenas a su formación cultural; lo cual le impide ver al hombre precisamente como autoconsciencia individual autónoma, que puede realizar en sí la unidad; es decir, al tratar al hombre como cosa, cierra ella misma la vía de solución, que es el hombre mismo. En efecto, la ciencia no presenta una opción definitiva para la tarea de la autoconsciencia, porque no tiene historia; es decir, porque es una atropellada y violenta reactividad de fenómenos singulares y contingentes; mientras que el individuo puede conservar la organicidad del todo mediante su pensamiento.⁵

espontánea del entendimiento, que al elevarse a la razón, se busca a sí mismo sin saber qué es lo que busca.

Por eso dice Hegel que "el instinto de razón se encuentra a sí mismo en su búsqueda" (*PhG*, p.159)

⁴ J. HYPOLITE, 1998, p. 222

⁵ Cf. HYPOLITE, J., 1998, p. 237.

Eso nos lleva naturalmente a *b*) como vía de solución para el criterio regulativo de la razón, según el cual la autoconsciencia se configura ahora como individualidad, es decir, se eleva desde la forma del deseo y el consumo, hasta la del placer y la felicidad. Sin embargo, en contraste con la rudeza cruda que se refleja en la dialéctica del amo y del esclavo, la individualidad que ha surgido justo de esa árida formación, comienza, en su forma superada en la razón, con cierto espíritu empapado de un optimismo ilustrado, que sin embargo termina con un realismo moderado. Este optimismo es explicable interpretativamente en términos de la formación, si se piensa como resultado de la experiencia autoconciente, es decir, de la reflexión del esquema formativo que vimos en el apartado pasado. Por un lado esta la experiencia de ese sentimiento de profunda desventura, (3) en el apartado pasado) y por otro la consciencia de esa experiencia, que la incorpora como un elemento formativo sólo superable por un entusiasmo un tanto irreflexivo. Por supuesto, como se ha dicho no se trata de un estado empíricamente concreto del individuo, ni de una proposición deductiva-nomológica del comportamiento individual; sino de una descripción fenomenológica de un estado de consciencia, generado por la formación cultural que he descrito; y que de hecho la continúa, que sólo es riguroso dentro de su esquema interpretativo; pero que necesita del contenido de las demás ciencias.

Así pues, la consciencia recién configurada como esta individualidad procederá un tanto inocentemente, a apresurarse a ver su *yo* en el mundo, sin elaborar la reflexión necesaria, incorporándose en él con el fin de disfrutarlo y gozarlo. Aquí hay tres presupuestos básicos como lo señala Taylor:⁶

- 1) Que el hombre *puede* identificarse a sí mismo en la realidad que lo rodea.
- 2) Que el hombre y el mundo están configurados de tal modo que la felicidad es posible; y,

⁶ Cf. TAYLOR, C., *op. cit.*, p. 163.

- 3) Que aquí el concepto de felicidad incluye la superación de la zozobra que Hegel supone que le causa al hombre, primero la insatisfacción arraigada en la reproducción del deseo y luego, el correlativo de esta estructura, la insatisfacción de la individualidad frente a la arbitrariedad y contingencia del mundo que por sí sólo nubla su gozo; así como el límite y contingencia absoluta que contradicen su pauta de identidad individual, que es la propia muerte.⁷

Estos tres puntos, así mismo le dan dimensión a la tarea científica del hombre como una empresa cultural que debe estar determinada por esta tendencia al bienestar y la realización. De la misma manera ellos fundan la elevación de la autoconsciencia a la identidad con un algo *otro* en el cual pueda reconocerse. No sucede así con una concepción del hombre en la que este se limite al puro consumo (como el amo) o al goce que establece la individualidad al encontrarse a sí misma en el mundo de modo inmediato. Si antes el esclavo ante la posibilidad de la muerte, se sometía al vasallaje; el individuo ante la contingencia de su vida y lo absoluto de la muerte, puede invertir en cierto modo el concepto singular de su individualidad, en algo que en un primer momento parece algo *otro*; es decir, parece que la trasciende y la aliena; pero a la postre la conserva y le brinda un cierto tipo de identidad, como veremos más adelante. Así contrasta Taylor estas dos concepciones de vida individual que median entre aquella que actualiza su libertad sólo mediante el consumo y el gozo, y aquella que la invierte en el reconocimiento.

By contrast a man who so defines himself that his fulfilment lies in a larger, universal goal does not see death as annihilation, for he is identified with something which survives him. But the contrast also goes deeper. For the figure we are studying here is not just total, but also blinds external necessity, a fate. [...] Whereas the man who sees himself as the vehicle of the universal not only does not see death as total, but also understands why it must be in virtue of the

⁷ Taylor añadiría además que hay una *cierta doctrina de la bondad natural* en Hegel; sin embargo, yo no creo que en el texto este sostenida como *natural* u *originaria*; sino que aparece como un *resultado* tal y como la razón en su conjunto, de un proceso de formación cultural. Creo que en este punto en particular soy más afín a la interpretación de Hyppolite.

very universal *Geist* with which he identifies himself. He is thus doubly reconciled to it.⁵

Sin embargo, aunque la consciencia se halle convencida de la necesidad de esta identidad, también su individualidad requerirá formación para poder llegar a una forma tal de razón en la que, al tiempo que ejerza su libertad, lo haga dentro de la ley, otorgue y reciba reconocimiento; y en fin encuentre esta unidad de sí con el espíritu. Su primer impulso será, según Hegel tratar de encontrar en el mundo esta buena intención suya. Se trata, desde cierto punto de vista, de la formación desde la contingencia del *ego*, de sentimientos de carácter social, como la solidaridad, la confianza, la participación comunitaria, la tendencia al bien común, etc., es decir de cierta manera de estar de buena fe en el mundo de manera espontánea, incentivada por el esquema formativo de la otra autoconsciencia. Es a lo que llama Hegel *la ley del corazón*, pero ésta, fruto aún de la contingencia de la individualidad, del egoísmo y de los intereses meramente singulares no mediatizados, no tiene el carácter de universal. Ahora, si bien las intenciones del individuo son buenas; lo que ocurre es que no reconoce la espontaneidad de su buena voluntad en la ley y el mundo; por lo que cae en una *infatuación demencial*; una especie de locura en la que cada quien quisiera que todos vivieran según la espontaneidad de su buena voluntad.

Cómo vemos también aquí se sintetiza un cierto malestar formal que desde el principio ha estado escindido en la autoconsciencia y que hemos visto configurarse desde formas muy vagas y abstractas como la mera tensión de fuerzas en el entendimiento, pasando por la *estoicismo* y la *consciencia desventurada*, pero que ahora toma una forma más concreta e individual. La consciencia como individuo concreto, aunque esté lo suficientemente educada para querer el bien común y la felicidad suya y del prójimo, no es

⁵ C.TAYLOR, *op. cit.*, p. 164.

capaz, aún de desvincular esta mera intención, de sus determinaciones particulares completamente vinculadas a la sola arbitrariedad de su vida individual no mediada. Por ello, al desesperarse de la locura del querer imponer sus intensiones no mediadas, al no reconocer en el mundo la pureza de su orden interno del que emergía la bella intención, se encuentra de nuevo en una forma de desventura aún más profunda que no esta sólo en el pensamiento, sino que ahora aparece completamente reflejada en la realidad.

Eso nos lleva a c), pues frente a esta individualidad concreta y sus buenas intenciones, la realidad, los otros, el estado y la ley aparecen como algo otro que pretende neutralizar su voluntad y devorarla. La individualidad que veía su identidad como la expresión inmediata de su voluntad y la libertad, del mismo modo, como la inmediatez de la acción, de pronto se encuentra como antes, constreñida por la realidad de la cual depende; de modo que parece que la naturaleza independiente de la individualidad queda aniquilada ante el requerimiento y la pauta que de ella se exige en la vida universal; a saber, convertirse en vehículo de expresión de ella, del espíritu, mediante la ley y el estado que parece que demandan la supresión de las particularidades del individuo, para que actúe sólo como ciudadano, como, padre, hermano, ciudadano, sujeto de derechos, etc., es decir siempre en relación con otro.

Sin embargo, esto no es sino otra de las vías de solución que se muestran insuficientes para el cumplimiento de los propósitos regulativos, tal y como en los otros casos. Así lo pone Taylor:

But the attempt to suppress one's particularity is doomed to failure; and this for the simple reason that the universal cannot be made real unless in the action of particular men, and men in so acting cannot abstract from what they are as men with particular needs and desires. In other words man cannot suppress his particularity and act just as a vehicle of the universal; for he cannot simply act on the motive of

conforming his actions to universal maxims, setting aside all other motives. To refuse all other forms of actions is to do nothing. And this is why we can see this insistence on the suppression of particularity as a form of retreat, a refusal of the very conditions of external, particular existence.

Aquí es donde vemos con toda claridad que Hegel más que sostener una filosofía política tal que le da mayor peso a las instituciones que al individuo, más bien sostiene un pensamiento que pretende la autorrealización en un doble sentido, tanto como individuo particular realizándose en la independencia de su vida privada, como también realizándose en cuanto que, en cierta medida es la expresión de la vida universal. Por eso sufre esta nueva forma individual de desventura, porque la formación ahora tiene que resolver la tensión entre las inclinaciones particulares del individuo, su vida concreta, sus deseos e intereses contingentes; y esta vocación universal que ha sido resultado de toda la formación del individuo. La individualidad no puede ser aniquilada, porque el espíritu necesita de su fuerza autoexpresiva, de su particularidad que es con respecto de el lo negativo, porque es *necesariamente* la dinámica constitutiva de su expresión. Vamos a ver cómo es ello posible evocando los últimos factores de la formación en la razón.

C. La solución original de la razón

La razón como hemos visto, actúa como síntesis final de la formación porque es su objetivo más propio. Ello concluye con que la individualidad reconoce en el mundo, —en el estado y el derecho— el resultado concreto y por ello imperfecto de la ley de todos los corazones. Más allá de eso, ya no se trata de *preparación* sino de positividad, de acción y de

identificación; pero cabe repetir que de hecho ella es esa misma síntesis ajena a la explicación fenomenológica, a sus momentos y análisis. Antes de ver cómo es que la razón es la unidad de las dos tensiones fundamentales que vimos en el apartado dedicado a su formación⁹, debo insistir otra vez más en lo particular que resulta el método de Hegel en este aspecto, tal y como lo dije en el apartado anterior y al principio de esta tesis.

Lo que ha hecho Hegel desde el inicio de la *Fenomenología* es justamente *disecar* los elementos de la razón para poder estudiarlos; pero tales elementos funcionan en ella, en cada individuo en particular y en todos, de manera independiente, ausente del orden que presenta la obra, y digamos en su propio estado de naturaleza, —por decirlo de alguna manera— ausentes de la realización *ideal* presentada en el texto.. Imagino a la razón como esos aceleradores de partículas que utilizan los físicos de hoy día. En su seno —dicen— se repiten los mismos momentos de la creación del universo para desaparecer al instante. Lo que hacen los físicos es tomar una foto del proceso en el momento en el que *creen* que van a encontrar el mayor número de elementos y a continuación describen la génesis de cada partícula y subpartícula. *Deducen* —hasta donde entiendo— la génesis de cada una, de los *rastros* que han dejado otras al chocar y dejar de existir. La fenomenología del espíritu es como esa foto que Hegel interpreta, y las partículas todos los estados de consciencia y concepciones relacionadas, que hemos visto en los capítulos anteriores.

Mi intención en todo momento ha sido sostener que todos esos elementos y partículas forman parte de la descripción arquetípica y general de un *proceso de formación cultural*, es decir, de la edificación y configuración objetiva de la consciencia, en una síntesis que relaciona e identifica la singularidad individual, es decir la estructura formal y la vida concreta del individuo humano, con su vida social, es decir, con su pertenencia a

⁹ Véase cap. II. Formación de la razón.

una comunidad y un estado, con leyes, contexto, historia y cultura propia, que a su vez son parte y desarrollo de un todo humano. Así lo distingue el propio Taylor:

[...] los procesos de la propia vida son inconscientes y dominados por un impulso irreflexivo. Por tanto realizar el potencial del la vida consciente requiere esfuerzo, división interna, y transformación con el tiempo. Podemos ver así que esta transformación a lo largo del tiempo requiere más que el ascenso por una jerarquía de modos de consciencia. También requiere que el hombre luche, con el impulso, y dé una forma a la vida que moldé el impulso, hasta ser una cultura que pueda expresar las exigencias de la racionalidad y la libertad.¹⁰

Sin embargo es una lectura común y hasta cierto punto muy ingenua la que sostiene que este proceso se da linealmente tal y como lo sugiere el *retrato figurado* que hace Hegel en la *Fenomenología*. Creo que cómo método, la *Fenomenología* sugiere un instrumento interpretativo para poder estudiar el tipo de conexión entre elementos supuestamente ya de por sí relacionados. No creo de verdad que Hegel creyera que *stricto sensu* las cosas consignadas en la obra ocurrieran con la misma relación con la que se verifican las leyes de Pascal, cada vez que uno oprime el freno del automóvil. Creo al contrario que hay una distinción clara entre la expresión del espíritu como real y como racional, no obstante la pauta sea la reconciliación entre lo real y lo racional.

Es cierto que para Hegel el espíritu o — hablando en términos de la lógica— la *Idea*, son lo absoluto, el todo; sin embargo este absoluto no lo es *tanto*, al contrario es más bien un absoluto *relativo*, ya que en él se aplica también la estructura regulativa que se ha repetido en esta tesis desde la propedéutica, es decir, que la identidad se descompone en la oposición para retomar de nuevo a la identidad. El espíritu es el todo, si, pero necesita su desarrollo, necesita la realidad. De modo que el concepto de espíritu, formulado desde la

perspectiva de lo humano, —es decir el lado de lo racional— es más bien de naturaleza regulativa; es decir, explica para nosotros la estructura racional de la realidad; y por ello a la par, la realidad de ese absoluto esta condicionada por ella; es decir no es una realidad de facto sino relativa al modo de desarrollo del mundo. Así es como realidad y racionalidad se identifican.

Esto tiene que ver con el doble sentido en el que según Taylor, Hegel ocupa el concepto de existencia,¹¹ y que en cierto sentido expliqué en el capítulo primero al hablar del concepto de negación. Por un lado están las condiciones según las cuales algo está existiendo, y por otro las propiedades suyas que indican cómo debería existir tendiendo a cierta perfección. El mundo tal y como lo vemos de modo inmediato ocupa el primer sentido de existencia; pero nuestro concepto de ello ocupa el segunda. La razón *elabora* la unidad entre ambas, y la unidad simple de ellas sería el espíritu de facto, cuya existencia está en realidad determinada por los otros dos aspectos, el concepto y la facticidad del mundo. Por supuesto es por esa razón por la que surge el movimiento, la tensión, el desarrollo: *Porque las condiciones de la existencia siempre están en conflicto con las demandas de perfección ya presentes en el concepto de esa misma existencia*¹².

Pero, todo esto constituye parte de la estructura ontológica de la realidad y los argumentos al respecto, de los cuales he decidido tomar distancia desde el inicio de esta tesis, apelando sólo a ellos cuando es imprescindible. Ahora aparecen en éste capítulo del mismo modo que lo han hecho en los precedentes: como conceptos fundamentales y problemáticos presupuestos en el planteamiento Hegeliano, que, independientemente de que se acepten o no, al menos como hipótesis plausibles, de cualquier modo regulan la

¹⁰ C. TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, México, F.C.E, 1983, p. 48.

¹¹ Taylor, C., 1983, p.50.

estructura general del análisis del autor, y por ello no pueden dejar de ser mencionados, aún reducidos a su expresión más manejable.

Así lo vimos con los conceptos de negación y superación, a los que luego, vistos de un modo más general y desarrollado, hubimos de recurrir en la forma de la *vida*. Los conceptos explicados en el capítulo primero eran de hecho los principios de la vida, tomados de modo más abstracto y general. Ahora vemos justamente, hablando del espíritu y la realidad, la forma que toma esa vida, en lo real y en lo racional; y si el lector mira con atención, verá que las tres partes de ésta tesis que recurren a los argumentos ontológicos de Hegel, en realidad hablan de lo mismo y lo hacen del modo mínimo con la intención de lograr la mayor independencia posible del resto del corpus con respecto de ellos. Esta vez no es la excepción y no obstante la razón tenga su justificación ontológica y que ella sea su regulación interna; también tiene su lado fenoménico concreto, a saber, *la libertad como expresión de la singularidad individual y no sólo como la libertad de autoexpresión del todo*.

Si bien la concepción de la razón está, como hemos visto, enormemente influida por el expresivismo subjetivo de Hegel; el todo sin embargo, no tiene ese tipo de preminencia metafísica que algunos suponen. En efecto, a la par que la creación es la manifestación directa de las condiciones de existencia del todo, no es suficiente con la mera existencia sino que esas condiciones necesitan tender a realizarse absolutamente. Una de las condiciones es que ese absoluto no sea sólo una la mera expresión autorregulada; sino que esa autoregulación también se exprese y no permanezca sólo como interior. Por ello es la autoconsciencia necesaria, pues el todo tiene que ser consciente de su propio desarrollo, evolución y concepto; es decir de las condiciones de su propia existencia que han generado

¹² Taylor, C., 1983, p. 51

el mundo. Sin embargo, la naturaleza de la consciencia encargada de semejante empresa, que no puede ser otra que la consciencia humana, es en principio, bipolar, como vimos en la propedéutica; y ello quiere decir, no sólo singular e individual sino también que es finita y limitada. Ello significa que *la infinitud del absoluto necesita la finitud de la consciencia*.¹³ Así pues la tarea de toda consciencia en particular, es ser autoconsciencia del espíritu; lo que quiere decir: *ser más de lo que en principio es*, extrayendo de sí la realización de lo que de todos modos, de alguna manera, era ya desde el principio.

La razón entonces no puede ser otra cosa que la capacidad de integración de la consciencia a esa tarea común, para la cual tiene que desarrollar toda su formación, es decir toda su propedéutica del conocimiento, los elementos de su vida que la educan para dominar su deseo y reconocer al resto de las autoconsciencias, y en fin la unidad de la razón con la que reconoce que ella misma es toda realidad. Por eso la razón es autoconsciencia universal.

Hegel añadiría a esta base común de la teoría expresivista de que la esencia de la subjetividad es la autoconsciencia racional, que la autoconsciencia debe encontrarse en el claro medio del pensamiento conceptual y no en la intuición borrosa ni en la visión inefable. Por tanto la racionalidad es, para Hegel, condición de expresión integral o libertad y recíprocamente.¹⁴

Por eso la razón en Hegel no es una naturaleza humana presente genéticamente; sino es un resultado que se elabora, que se construye y se desarrolla, tanto en el individuo concreto, como culturalmente en la historia. En la razón se sintetizan esas dos fuerzas que ejercen presión en la autoconsciencia y que vimos en el capítulo pasado. Por un lado el anhelo de identidad y por otro la necesidad de reconocimiento que puede resultar alienante

¹³ Cf. *Ibid.*, p.57

de la singularidad del yo. Así la explicación de Hegel que está sosteniendo a la razón, está dividido en dos partes porque bien puede decirse que es el punto medio entre el espíritu y el hombre; de modo que está compuesto por esa doble necesidad de la que hablé en el capítulo primero. Por un lado tiene que probar la necesidad de subsistencia de la individualidad, para asegurarnos que esta no desaparece; y por otro tiene que probar la efectividad de la razón para ser esa unidad que mantiene la singularidad, pero la identifica con lo universal.

La explicación de Hegel entonces tiene tres partes, es decir se trata de una misma explicación sistemática que está prácticamente trenzada mediante un discurso, en tres distintos niveles gnoseológicos; a saber, *a) ontológico*, que debería probar que el todo necesita de las partes en cuanto ser determinado porque entra en contradicción consigo, y se desvorda en la manifestación, de modo necesario. Se haya contenido en *La Lógica*. *b) dialéctico*, que a la inversa tendría que probar la manifestación de los seres, como una consecuencia de las condiciones de existencia del espíritu; es decir a la realidad toda como el intento de resolver las contradicciones y manifestar en todos los seres orgánicos e inorgánicos, todas las posibilidades del concepto de la existencia del espíritu; es decir tendría que descubrir lo real como la manifestación de la racionalidad inmanente del *Geist*; y *c) fenomenológico*, que tendría que demostrar que la consciencia humana es el medio de realización necesario de la consciencia de sí del propio *Geist*. Esto último implica demostrar tres cosas: 1) Las condiciones de posibilidad de la consciencia de si y la autonomía de la consciencia humana, 2) la necesidad del *Geist* de ser consciente de sí; 3) Las condiciones de posibilidad de la relación y la identidad de una y otra autoconsciencia y 4) La demostración de que la libertad y la autonomía del individuo (es decir su permanencia como tal) son necesarios para la manifestación del espíritu, al mismo tiempo

¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

que pueda cumplirse '3)', es decir la identidad de ambas autoconsciencias sin que ninguna se pierda en la otra. Lamentablemente no hay espacio en esta tesis para reproducir al detalle las tres explicaciones; pero sobre las primeras dos conviene destacar los siguientes elementos:

El espíritu necesita encarnarse a sí mismo en los seres finitos, porque ellos están desarrollando todas las condiciones de su existencia, ya que lo que él es, no puede completarse sino con su expresión; misma que se haya planteada regulativamente en éstas condiciones de existencia, mediante el propio concepto del espíritu en sí. Cómo se ve esta estructura contiene los elementos que hemos descrito en todos los apartados de esta tesis. Por un lado la cosa, que en este caso es el espíritu y por otro sus propias condiciones de existencia que lo hacen entrar en contradicción consigo mismo y expresarse; pues su identidad simple no cumple por sí sola con las condiciones de su ser. Ello también quiere decir que necesita expresar todas sus posibilidades, en un conjunto multifuncional de relaciones; es decir, el conjunto de todo lo inorgánico, de toda la vida incondicionada según sus *grados* de subjetividad desde la forma de vida menos consciente hasta aquella que es definitivamente autoconsciente y con ello también tal o cual modo de vida que corresponderá a éste o aquel hombre en particular, ligados a tal o cual sociedad, mediante tal cultura, leyes, modos de producción y lenguajes determinados.

Por eso *el mundo tiene una estructura necesaria y racionalmente comprensible*. La estructura general de la naturaleza esta determinada de las condiciones autorreguladas de la existencia del espíritu; mismas que son deducibles de esa misma regulatividad. Así el conglomerado de seres en el mundo está en función de la realización de las condiciones de

existencia determinada del *Geist*, lo que significa que existen bajo una razón y un orden interno, que mediante ellas, se está realizando siempre. Ello explica el orden que la razón observante encuentra desde los seres inanimados hasta el ser vivo como unidad funcional autosostenible, que manifiesta cierta relación con respecto a propósitos no determinados, al adaptarse a las diferentes condiciones del mundo. Los seres autoconscientes, como aquellos que pueden reflexionar sobre esa unidad de lo *vivo* que ellos mismos son, pueden también reflexionar acerca de esta inteligencia de la manifestación de la realidad que también los compone, e identificar su propia razón, como la manifestación orgánica y autoconciente de esas condiciones de existencia del mundo que se están realizando.

Este último punto es precisamente el que hemos seguido en la fenomenología. Mediante los dos primeros capítulos de esta tesis en los que he tratado de desarrollar el concepto hegeliano de razón como resultado de un proceso de formación cultural que se da tanto en la esfera de la individualidad concreta, como en la de los movimientos culturales, políticos, económicos, artísticos y religiosos que van generando la historia del hombre y la circunstancia social y material que rodea y determina a cada uno. Mediante la propedéutica se establecen las condiciones formales de la razón, y mediante la formación de la autoconsciencia su necesidad, las condiciones que obligan al sujeto a formarse para ella. Los resultados de hacerlo y de no hacerlo; y en fin la formación para la individualidad y la libertad que estamos siguiendo en la razón. Por ello de los dos capítulos precedentes podemos destacar los siguientes puntos referentes al tercer punto implicado:

El sujeto racional pensante sólo puede existir encarnado. La naturaleza racional de la consciencia del hombre, en un principio, lo opone a la *vida*, al desarrollo *inconsciente* del

mundo y de la realidad, al que empero también pertenece. El pensamiento, a continuación lo hunde en esta existencia dislocada de su naturaleza espontánea, pero, en su desarrollo puede brindarle, no la unidad simple de lo vivo, sino una unidad elaborada; es decir mediada. Ello quiere decir que necesita desarrollar su pensamiento a través de distintas concepciones y estados de consciencia, vinculados a modos y formas de vida concretas. El grado de expresión, de libertad y de identidad de un hombre esta entonces en virtud del grado de consciencia racional que tenga de sí mismo. Así mismo las obras de los hombres: su civilización, arte, religión, cultura, ciencia, filosofía, etc., son expresiones de este autoentendimiento del espíritu que está desarrollando la humanidad.

La plena autoconsciencia es imposible sin libertad. La expresión de la autoconsciencia tiene que adecuarse al yo. A la par la libertad es imposible sin la autoconsciencia, sin la libertad concreta, objetiva y positiva del individuo; pues de otro modo consistiría puramente en la libertad de existencia del espíritu; es decir en la mera manifestación. Sin embargo la autoconsciencia debe elevarse desde la intuición y la vida arbitraria hasta el pensamiento conceptual, a modo de que la racionalidad sea justamente la expresión más completa de la libertad. La libertad entonces significa para el hombre la realización no sólo de su yo, de su originalidad, autonomía y autodirección; sino también la realización de otra vocación tan original como esa otra y al mismo tiempo coincidente: la de realizar también la autoconsciencia y la libertad del espíritu.

El sujeto racional se identifica con esta razón mayor, con el plan racional subyacente en el todo, y como tal, ya no se considera opuesto a la naturaleza [...] Por tanto la Historia humana no termina con la división. Pasa más allá de ella a una forma cultural aún más elevada en que nuestra naturaleza, es decir nuestra vida individual y colectiva en intercambio con lo que nos rodea, expresa un plan

racional superior al del individuo autónomo; y a otro modo más elevado de consciencia en que llegamos a ver este plan mayor y a identificarnos con él. Hegel reserva el término "razón" (*Vernunft*) a este modo superior y llama "entendimiento" (*Verstand*) a esta visión de las cosas como divididas u opuestas.¹⁵

Así pues la libertad en su manifestación individual positiva es una condición de posibilidad del propio espíritu como también lo es su hacer autónomo. La formación cultural del espíritu esta hecha por la actividad y obra de los hombres concretos expresando su libertad. En la constitución necesaria del mundo hay espacio, también por necesidad, para la contingencia aún para la subversión, la arbitrariedad y la irracionalidad, siempre que no se trate de momentos absolutos que puedan aniquilarlo todo. Sin embargo ello es imposible, porque siempre que la negatividad se expresa es porque es también necesario en orden a hacer surgir nuevas formas y modos de expresión. Hegel no está esperando que la vida individual se incorpore en términos absolutos a la razón y se enajene por completo. El individuo no es absolutamente racional, de modo que no puede permanecer en la razón de igual manera que sería absurdo pensar que pueda permanecer en cualquiera de los elementos que he descrito, aislado de los otros.

Pero entonces ¿en qué condiciones logra la razón esa síntesis? ¿qué conclusión podemos sacar entonces de la razón? La explicación de Hegel en la *Fenomenología* no es sencilla porque está trenzada con todos esos elementos que he descrito en este apartado y se mueve en distintas direcciones a través de todos los niveles discursivos que he mencionado; sin embargo creo que para reconstruirla aquí tenemos ya algunos de sus elementos fundamentales:

¹⁵ C. TAYLOR, *ibid.* p. 52.

El primero de los elementos involucrados en esta explicación tiene que ser la teoría del sujeto que hemos venido retomando en los apartados de esta tesis y que por medio del concepto de formación, concluye en una teoría de la naturaleza de la individualidad tal que la postula como capaz de ser el vínculo entre la razón y el espíritu y aún a pesar de ello, no enajenarse del todo y mantenerse a sí misma en su auto-identidad. Otro elemento involucrado, que también hemos retomado, sobre todo desde el capítulo pasado en que tomamos los elementos que formaban la razón, es una teoría de la acción.

La explicación que Hegel hace de la individualidad puede leerse de modo muy simétrico a como leímos la referente a la autoconsciencia (amo-esclavo, estoicismo, etc). Se trata a la par de una explicación con un gran elemento interpretativo, sobre todo acerca de la naturaleza del bien y de la buena voluntad, etc. Si retomamos lo que he intentado explicar, tenemos que desde el primer capítulo nos dedicamos a establecer las propiedades constitutivas del sujeto, primero como sujeto del conocimiento, luego como sujeto con consciencia de sí mismo, y finalmente en la razón, como individualidad al menos formal. En el capítulo segundo la individualidad comenzó a configurarse no sólo como una entidad formal, sino sobre todo como autónoma, ligada a una vida concreta determinada no sólo por el interior de la individualidad; es decir por deseos, condiciones formales o por sus fines particulares e incentivos específicos. Sin embargo la *autonomía* de esta individualidad, en este punto, es algo completamente contingente, determinada sólo a desear, consumir y lograr el gozo. En la razón, que he abordado en este capítulo, Esa individualidad desarrolla su formación para convertirse en *consciencia operante*, es decir activa y plenipotenciaria con respecto del mundo que la rodea.

En la parte final del capítulo dedicado a la razón, Hegel describe distintos aspectos o actitudes que la individualidad puede tomar frente al mundo, mediante las cuales ella

desarrolla su formación para poder actuar, y que la obra de sus actos satisfaga sus condiciones de existencia. No se trata sólo de que la individualidad actúe sin más, o se identifique en el espíritu, el estado o la ley, o de que obtenga el reconocimiento a la fuerza o se retire y se aisle como ermitaño para aferrarse a su identidad no mediada. Hemos repasado brevemente todas estas posibilidades en diferentes concepciones de vida. Lo que Hegel pretende que sea la razón en la individualidad es la unidad de todas esas posibilidades.

Por eso Hegel lleva la distinción entre razón y entendimiento mucho más allá de las facultades trascendentales de la consciencia. Las facultades y elementos que son condiciones de posibilidad del conocimiento las deja Hegel en la potencia incondicionada de las fuerzas del entendimiento. La *elaboración* del conocimiento y de cualquier obra humana, es ya asunto de la razón; porque ella para Hegel es en todo caso un resultado de la formación cultural del individuo no sólo de índole espiritual, sino sobre todo un resultado *práctico*. Por ello Hegel comienza hablando de la razón observante, como aquel resultado de su propio *instinto* que genera la organicidad del conocimiento científico; que sin embargo tampoco satisface por sí mismo, como vimos, las condiciones de desarrollo de la autoconsciencia racional. Hizo falta que la razón observara precisamente la autoconsciencia, para que ésta pudiera cerrar el círculo sobre sí. La autoconsciencia no encuentra la plenitud de su desarrollo —y con plenitud no quiero decir desarrollo absoluto sino posible —sino hasta que la razón comprende tanto a la consciencia como a la autoconsciencia; es decir, hasta que la razón le enseña a la autoconsciencia que ella es esa unidad que buscaba en el exterior: tanto el ser que configuraba la consciencia, como la consciencia de sí misma. En otras palabras lo que llama Hegel *la certeza de ser toda*

realidad.¹⁶ Sin embargo esa certeza no resuelve por sí sola la dualidad que ahora se ha deslizado en términos tanto del individuo concreto y del individuo racional al margen de su singularidad; como del individuo y el espíritu; pues no se trata de otra certeza más que de aquella que en sentido estricto, se encargó de generar la *Crítica de la Razón Pura*.

La gran diferencia que provoca el tránsito de la razón observante a la individualidad es que mientras la primera quería tan sólo encontrarse a sí misma en la realidad; al no hacerlo del todo y regresar a sí misma *observándose*. Encuentra que más que observarse pasivamente, puede hacerse a sí misma y hacer fuera de ella. Hegel supone pues, más allá del proyecto kantiano original, que la individualidad puede formarse a tal punto como para poder resolver la encrucijada a través de la razón. Por supuesto tal solución no será absoluta ni definitiva, porque nada es definitivo en lo humano y menos aún en lo individual. Ello explica por qué Hegel define a la individualidad como mera negatividad; no porque sea algo suprimible o innesencial desde el plano del espíritu absoluto; sino porque cada individuo es por principio una parte, un pequeño ensayo de las posibilidades de lo humano, que empero, aún con su definición sustancial de simple limitación, es necesario. Por eso hay muchos lectores a los que les han asustado las siguientes palabras y los han llevado a pensar que la individualidad carece de necesidad en el sistema hegeliano y conforma sólo la parte inesencial del proceso de desarrollo del espíritu; por lo que lo único verdaderamente relevante del individuo, sería su adhesión a una comunidad que lo complete.

El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta en cuyo ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente como rasgos borrosos. En el espíritu, que ocupa un plano más elevado que otro, la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante; lo que antes era la cosa misma, no es más que un

¹⁶ Hegel, F.G.W., 1994, p. 144.

rastros; su figura aparece ahora velada y se convierte en una sombra difusa.¹⁷

Sin embargo nosotros sabemos que si Hegel sostuviera una opinión tan pobre de la naturaleza de la individualidad singular, no hubiera dedicado la mitad de su obra a mostrar su necesidad. En efecto, tal y como he intentado mostrar en esta tesis, y como el mismo Hyppolite sostiene; el problema más importante de la *Fenomenología* es la individualidad. A la par que el mundo muestra un proceso de *universalización* desde el simple objeto como cosa, hasta el espíritu (cuestión que sería asunto más próximo a las explicaciones ontológicas que ya he abordado) también hay un movimiento recíproco de individualización desde el sujeto en oposición al objeto, hasta el individuo como consciencia operante o activa, integrada al todo. Así pues, si bien Hegel no aventura una solución absoluta —sea o no ésta posible— adelanta al menos elementos para una unidad práctica y funcional.

Contrario a muchas objeciones, como veremos más adelante, la razón en Hegel no pretende ser un postulado tradicionalmente racionalista, sino muy al contrario, un resultado práctico que culmina en la formación del individuo como sujeto actuante que reconcilia mediante su pensamiento el mundo que lo rodea, su ley y organicidad que lo rebasan, con su propio actuar autónomo y su propia idea de cómo debe ser el mundo. Mediante el pensamiento racional el individuo puede tener ideas correctas de cómo debe ser el mundo y de cómo reconocer la realización imperfecta de ellas allí; a la par que reconocer la organicidad exterior de las leyes el derecho y el estado como una obra común de todas las autoconsciencias por realizar a su propia razón. Así mismo en la razón non debiera haber conflicto con la voluntad; pues ese orden externo se identifica con el interno.

¹⁷F.G. W. HEGEL, *op. cit.*, p. 21.

Ello no configura un individuo tipo *rebaño de ovejas*, ni justifica cualquier tipo de paternalismo. Hegel no supone que los individuos sean racionales en todo momento una vez que han alcanzado esa formación. Aún Hegel reconoce que ese orden externo puede dejar de ser racional y necesitar ser subvertido por otro según la propia obra común de las autoconsciencias. La razón tampoco esta exenta del error y la perversión. Simplemente Hegel supone que aunque los individuos no sean del todo racionales, pueden en efecto serlo; y que cuando lo son pueden encontrarse trabajando por una obra común, que según él es la autoconsciencia del espíritu. La gran cualidad del sistema Hegeliano, que lo separa definitivamente de los grandes organigramas racionalistas, es su capacidad de incorporar la irracionalidad, el error la subversión, el conflicto, la tensión la discusión, la polémica e incluso la irresolubilidad de ciertas problemáticas, al concepto de una realidad que es puro proceso, sin una teleología propiamente dicha; porque está al interior del proceso, necesita manifestarse para ser, y de la cual no podemos presumir nada sino hasta su manifestación. La realidad no existe aún como sus condiciones lo exigen (y aún éstas no se hayan concretadas en concepto), por lo que su desarrollo incluye el nuestro propio junto con todas sus vicisitudes.

Ese es el camino que traza Hegel con sus tres tipificaciones de la individualidad que al tiempo que son muy intuitivas y cercanas a la vida cotidiana, pueden ser identificadas con personajes de la literatura tal y como sugiere Hippolite,¹⁸ a saber, *Fausto* de Goethe, *Karl Moore* de Schiller y *Don Quijote* de Cervantes. Mediante ellas Hegel ejemplifica el tránsito desde la razón observante a la razón activa y el yo práctico, es decir a la individualidad autoconciente racional y actuante, ensayando, como vimos, diferentes posibilidades de buscar la felicidad a través del *placer* y el gozo singular, *la ley del corazón, el delirio de la*

infatuación, la virtud, y el curso del mundo; para configurar con todos esos elementos la individualidad real.

Hegel pretende explicar mediante esas concepciones de individuo cómo éste puede solucionar el problema de la oposición entre su identidad y su reconocimiento en el medio de la sustancia ética. Este concepto que aquí se ve introducido, según Hegel es precisamente el resultado objetivo de los elementos singulares que hemos visto en la razón. Es el resultado configurado como moralidad, del curso del mundo como obra común de todas las autoconsciencias que realiza por ello, en efecto aunque sea sólo de modo inmediato la unidad entre lo singular y lo universal; de manera concreta como la vida civil de un pueblo libre; en la que el individuo conserva su independencia pero goza del reconocimiento y la libertad. Mediante los elementos descritos en el párrafo anterior, la explicación de Hegel toma entonces dos vías: *a)* El individuo se separa del todo del cual depende y se *piensa* a sí mismo como autosuficiente es decir, como capaz de darse a sí mismo su propio fin a modo de que la sustancia ética sea un predicado de la autonomía; y la autodeterminación de la individualidad deba sólo analizarse reflexivamente; y *b)* La segunda vía implica la teoría de la acción de la que hablábamos, pues la autoconsciencia se torna productora de su propia configuración y de la de su entorno. Se trata de la razón práctica que con su automovimiento genera la sustancia ética como la organicidad del desarrollo del yo práctico en el medio público de todas las autoconsciencias activas o pasivas.

Así pues, primeramente la autoconsciencia intentó, como ya vimos, lograr su identidad mediante el placer sensual y el goce y actúa en consecuencia concretando en el medio de la sustancia ética, todas las figuras de la autoconsciencia; por lo que su concepción de

¹⁸ Jean HYPOLITE, *op. cit.*, p. 250.

búsqueda de la felicidad no puede ir más allá de encontrarse a sí mismo en el otro; sin embargo, si bien el placer puede parecer la autoafirmación más intensa e inmediata, también es en el mismo sentido la anulación de la singularidad que se consume en lo efímero del placer que se desvanece mientras la realidad frente a la cual se quería establecer la independencia, permanece en su rigidez impenetrable que muestran la necesidad ajena que la autoconsciencia no entiende y que consiste en el tránsito de las generaciones de la vida a la muerte, de la voluptuosidad a la anulación, etc.

Después de las sendas fáusticas, Hegel propone que la autoconsciencia regrese a su interior para buscar en ella esa necesidad que la ahoga en el exterior y poder vincular esa universalidad externa a su deseo, de modo que el deseo de felicidad de esta individualidad se configura como valor universal, con lo que la necesidad que parecía sólo externa, ahora se reconoce en el interior de la consciencia. Es en este momento en el que la individualidad ya no es un singular aislado porque su interior comienza a participar de ésta ley universal, lo mismo que el resto de las individualidades, puesto que la satisfacción que aquí busca la individualidad, también se ha configurado como universal.

Eso es lo que Hegel llama *ley del corazón*. La universalidad común entre las autoconsciencias del deseo de la satisfacción más general de las pautas de la autoconsciencia que quizás podamos llamar felicidad. La contradicción emerge aquí porque, aún a pesar de que todas las autoconsciencias participan de esa ley, ella no se realiza en el mundo, porque hay un desfase entre ese impulso original y la realidad resultante que intenta realizar ese impulso; es decir, el curso del mundo se muestra como otra cosa incapaz de realizar directamente esa espontaneidad general; y aunque sea en sentido estricto, la realización de la actividad de las autoconsciencias, ninguna puede, sin la formación necesaria, reconocer su buena intención en ese orden perverso. La individualidad

se encuentra entonces, o obedeciendo un orden ajeno en cuya estructura no se reconoce, o repudiándolo y en consecuencia privándose del goce de encontrarse integrada a él.

Sin embargo la formación consiste en que la individualidad, al tratar de realizar la ley de su corazón, se encuentra con la ley de los otros, que es el elemento clave para que ella pueda entender a la realidad como el resultado del juego de las individualidades, que aparece como una estructura simétrica al juego de las fuerzas y la dialéctica de la autoconsciencia, sólo que esta vez realizada en el elemento de la realidad. Por eso la consciencia se lanza como Don Quijote, presa de una estulticia bien intencionada, contra la perversión del mundo que toma sólo como obra de *otras* autoconsciencias que por ello prefiere cancelar; y no también como obra de la suya, aunque la suya estrictamente no haga ni más ni menos que lo que hacen las otras. Sin embargo esta ley común, al ser ley de todos ha superado la prueba de la efectividad y de la *dureza de la realidad* al mostrarse funcionando con consistencia en el curso del mundo. La reacción de la individualidad será de repliegue virtuoso frente a la corrupción del curso del mundo de la que también ella, necesariamente participa. Supone que el orden *perverso* del mundo es un resultado de la desmesura de los apetitos de la individualidad, por lo que con su repliegue pretende anular el egoísmo. Sin embargo para Hegel los egoísmos individuales en su comercio recíproco, son los que desde su contingente mediación, producen la manifestación de lo universal. Luchar contra el egoísmo individual no sólo implicaría anular la singularidad individual, sino también volver a subvertir al curso del mundo en idea; cuando lo que se buscaba era la realización.

La explicación concluye con una defensa —que bien podría considerarse muy liberal— del egoísmo como fuerza productora. La virtud queda caracterizada no como aquél retiro devoto y ascético; sino como los dones y las capacidades que por si mismas

serían inactualizables y dormirían por siempre en el interior; a no ser por la lucha en el curso del mundo donde todas las individualidades, aún creyendo cada una actuar en beneficio propio, lo configuran; mientras a su vez, su consistencia tempera las participaciones de otras individualidades que a esa dinámica se van incorporando. Así pues, finalmente el egoísmo y la autonomía de la individualidad que actúa sólo para sí, también son un elemento formativo, lo mismo que la consistencia y resistencia a esa positividad que ejerce el propio curso del mundo. De manera que ese Don Quijote que creía que sólo había detrás del curso del mundo motivaciones mezquinas, se da cuenta de la propia mezquindad de su reticencia al actuar en ese medio; es decir, al juzgar la realidad, sin estar al nivel de la acción, actuaba mezquinamente; porque en realidad no le queda más que aceptar que al actuar efectivamente, la actualidad de su operación estaría configurada del mismo modo; porque el curso del mundo es en realidad —en tanto la única realización posible consecuente con la actividad de las individualidades— el mejor orden posible que se esta realizando continuamente.

Para Hegel es perfectamente posible explicar causalmente el comportamiento de los individuos e incluso asumir que cada cual actúa mezquinamente según sus propios intereses; sin embargo ello sólo puede ser del todo cierto para la acción aislada. Si en cambio lo que se quiere explicar es la *obra* que resulta de las acciones, entonces esa sola explicación es apenas parcial, pues una vez que la acción adopta la forma concreta en la realidad es un tanto independiente de la acción que la generó y de la individualidad que la pensó, y en tanto obra, pasa a formar parte de la obra de todos, del curso del mundo, que a su vez es un elemento formador que incide directamente en cada individualidad, misma que obra y deja su huella en el curso del mundo, etc. *Una* sola individualidad no podía ser la

productora de la perversión, justamente porque lo que están produciendo todas las individualidades es el orden del mundo en su realidad efectiva. Hyppolite señala:

La acción del hombre en el mundo supera al hombre individual que cree obrar para él mismo, pero solamente a través de él es posible esa superación; lo que hay que pensar es la unidad de la individualidad que en su operación es a la vez en sí y para sí, su operación misma que es el devenir de lo universal inseparable de la manifestación.¹⁹

En conclusión hemos repasado hasta llegar a la razón todos los elementos de la formación del individuo que le brindan las características tales, para poder en efecto *pensar* una unidad tal que puede reconciliar su libertad, su acción y la realidad y su ley en forma de estado, de sociedad civil y en fin de la vida de un pueblo libre. Hagamos un recuento muy breve:

Comenzamos con una concepción común de la consciencia en donde la realidad aparecía como un opuesto absoluto, es decir como objeto; mismo que era sostenido gnoseológicamente por una concepción sintética llamada autoconsciencia. Ella además tenía la capacidad no sólo de convertirse en unidad del objeto, sin perder su propia unidad singular, sino que además podía reflexionar sobre sí misma y vincular esa estructura formal, con el mundo externo que aparece para ella como opuesto. Más en la razón este opuesto general comienza a configurarse en un mundo cuyo sentido esta en función de que la autoconsciencia reconozca su propio elemento y su propia producción en él.

Primero la razón observante se encuentra a sí misma en la producción de su ciencia y genera una unidad inmediata pero sólo en la forma de una realidad disecada en leyes y teorías estáticas incapaces de representar la unidad de lo que en la realidad esta vivo y es proceso. Las formas concretas de la individualidad, por su lado son resultado de la

incapacidad de la pasividad de la observación y retornan a la oposición revelándose activamente contra el curso del mundo; hasta que la virtud reconoce que su *idea* y el curso del mundo no difieren absolutamente; y al contrario encuentran su unidad en la realidad efectiva. La razón actuante logra entonces identificar su elemento en el mundo porque el mundo objetivo es también resultado de su operación.

La materia en la que se desarrolla el mundo de las individualidades logra configurar mediante la razón la subsistencia de un medio múltiple que las incorpora a la expresión de una obra común, al mismo tiempo que permite que para sí, cada una conserve la fuerza de su individualidad infinitamente singular. De esta manera si bien por un lado, es esencial para la autoconsciencia mantener su identidad; es decir su igualdad consigo misma, también le es esencial reconocer su operación en el elemento externo que ya no es un *más allá* de ella, sino que ahora es reconocido como la expresión universal de su propia operación, en cuya pureza expresiva, puede ser libre.

Por supuesto que, como ya señalé tal unidad no es absoluta, pues necesita del vínculo necesario entre dos elementos; es decir, la unidad necesita ser pensada y luego traducida en obra mediante la operación; así como también necesita reconocerse esa operación como fruto de una operación del pensamiento. Así pues esa unidad no es un postulado ni una construcción supra-intelectual o idealista en términos absolutos; sino que es una *unidad procesal* que necesita *estarse elaborando continuamente*, lo cual quiere decir que ningún hombre puede permanecer en ella en sí, sin convertirse él mismo en el espíritu absoluto. Lo que le da sentido a esta unidad es una concepción muy profunda de la vida humana, tal que no se concreta a elevarla a una criatura mitológica capaz *en principio* de su autonomía, libertad y expresión; sino en una criatura posible que *puede* desarrollarse, aún con todas sus

¹⁹ J. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 205.

imperfecciones, por medio de la formación y la acción. A continuación vamos a exponer algunas críticas contemporáneas al racionalismo con el fin de ver, si los conceptos que he rescatado en esta tesis, pueden enfrentarse a ellos.

D. Crítica contemporánea de La Razón

AA) Dos conceptos de libertad.

Quizás uno de los documentos más influyentes que se haya escrito acerca de la libertad en los últimos tiempos sea *Dos conceptos de libertad* con el que el célebre Isaiah Berlin irrumpiera en los círculos de Oxford. En él no sólo desarrolla los conceptos de libertad negativa y positiva; sino que además hace una revisión crítica de distintas concepciones de libertad. Por supuesto el idealismo, su concepto de libertad y Hegel, no han sido pasados por alto; de modo que voy a utilizar varias de las ideas expuestas por Berlin en su ensayo para exponer a la perspectiva contemporánea, los puntos específicos del planteamiento hegeliano que he venido desarrollando.

Es preciso aclarar antes una consideración metodológica. Lo que intento hacer no es un estudio filosófico comparativo; creo que una empresa semejante excedería por mucho los modestos objetivos de esta tesis. Mi objetivo al usar el texto de Berlin en este punto es por un lado, simplificar la situación contemporánea y por otro, resaltar que algunos elementos del planteamiento hegeliano, son aún, de algún modo vigentes y que han sido las más de las veces eliminados por lecturas ingenuas y desproporcionadas de los verdaderos objetivos del

autor. Así pues primero veamos la postura de Berlin y luego las críticas que hace a planteamientos como el de Hegel.

Berlin esta contra el significado corriente de libertad que pretende ser la ausencia de obstáculos para el logro de los deseos del hombre;²⁰ Para él darle al término una extensión tan desmesurada es incorrecto y poco útil, pues incluso podría decirse que se aumenta la libertad suprimiendo los deseos, lo cual no es un aumento de la libertad efectiva. Al mismo tiempo ataca a los deterministas y los fatalistas que creen que la voluntad, o se puede calcular con una matriz matemática o se reduce a meros subproductos epifenoménicos al margen de la vida.

Así pues por un lado está una concepción muy intuitiva que se basa en la confianza cotidiana que todos tenemos de estar obrando voluntariamente sin determinación de ninguna clase; y por un lado una concepción plenamente contraintuitiva que esta incluso fuera de los lenguajes comunes. En efecto Berlin señala que si de verdad nos comunicáramos, obráramos y legisláramos consecuentemente con un determinismo o un fatalismo real; entonces el ajuste a nuestra forma de vida tomaría proporciones gigantescas, hasta niveles inimaginables. El punto es que más allá de las concepciones compatibles con la intuitiva, las otras tienden a eliminar más o menos la funcionalidad del concepto de responsabilidad. Por eso es que se vuelve muy complejo lidiar con concepciones de ese tipo porque en la realidad todo mundo, al comunicarse y obrar procede según una cierta certidumbre de que actúa con alguna —aunque sea mínima— libertad de elección. Tiene que haber un nivel mínimo de capacidad de elección sin el cual la actividad humana no sería significativa. Berlin se suma a Locke, Mill Constant y Tocqueville en afirmar que debe

²⁰ Isaiah, BERLIN, Cuatro ensayos sobre la libertad, Buenos Aires, alianza, p. 44

haber un reducto mínimo de libertad personal sin el cual la idea misma de individuo se vendría abajo.

Sin embargo en el otro extremo, Berlin se comporta con mucho escepticismo pues la expresión más filosófica de esa idea intuitiva sería una criatura autodeterminada, autoconsciente y de naturaleza autodeterminable, que para él es casi un mero producto mitológico. Él advierte que los límites de la capacidad de elección son mucho más estrechos de lo que la gente tiende a imaginarse, sin embargo tampoco pueden ser a tal punto inexistentes que impidan por completo el curso del mundo. Pero si vamos a alinearnos en concordancia con esta confianza intuitiva del actuar libre entonces tendríamos que preguntarnos ¿por qué o en qué condiciones la libertad es un problema? O ¿por qué permanece como un problema?

Según Berlin la idea de libertad individual es apenas tan reciente como el renacimiento y la reforma. Es muy interesante buscar en qué momento de la historia surge la libertad como un problema. Para este autor no hay vestigios significativos de esta tensión hasta la aparición del capitalismo. Aparentemente antes del mercado nadie tenía un interés determinado por identificarse como individuo diferenciado y libre; excepto si se piensa en la cultura del *pecado* presente en diversas teologías milenarias que incluyen ya cierto grado de libre autodeterminación. Pero con la sofisticación con la que lo tratamos, el problema de la libertad está en principio relacionado con un sistema de organización político y económico, pues en efecto la libertad en ninguna de sus acepciones es de ningún modo absoluta.

Confundiéndose con la idea intuitiva de libertad y aún con muchas de sus definiciones *filosóficas*, se hayan multitud de otros conceptos relacionados tales como la igualdad, la justicia, la consciencia, la felicidad etc. Además la definición de libertad tiene

que garantizar que se refiera a libertades efectivas y no formales o abstractas que puedan ser gozadas por los individuos concretos. Eso se puede traducir en términos de la amplitud de cada esfera de forma y libertad. Eso, según Berlin, parece depender de los siguientes puntos relativos a cómo se presentan las oportunidades al individuo: *a)* de la oferta de posibilidades, *b)* del esfuerzo preciso para llegar a su realización, *c)* de su valor para el individuo en relación a su propio plan de vida, *d)* del qué tanto dependen las posibilidades de la voluntad de otros hombres, *e)* del valor asignado a estas por parte del propio individuo y de la sociedad. Por ello resulta pertinente la diferencia que distingue Berlin entre el definir la libertad según sus determinaciones negativas o positivas; es decir de un lado partiendo de los otros y recayendo en el individuo y de otro partiendo del individuo mismo que se proyecta a lo externo. Veámoslas al detalle:

- 1. Libertad Negativa.** Está definida negativamente es decir, no por mis propias acciones libres sino por el qué tanto permiten los otros que yo actúe sin su interferencia o, en otras palabras, por el qué tanto puede alguien actuar a pesar de la determinación proveniente de las acciones de los otros. Es el ámbito en el que una persona puede actuar sin que se lo impidan factores ajenos a él. Ello tiene que ver también con las capacidades y opciones de elección que se tengan, las perspectivas y el modo en que se presentan las oportunidades. Cabe aclarar que no se trata de las limitaciones correspondientes a la configuración de la naturaleza individual; es decir la libertad de un individuo no se ve reducida porque, según sus talentos no haya podido ser un futbolista destacado, al contrario lo será si alguien teniendo los talentos necesarios, se ve reducido por la voluntad de otro a abandonar su meta. Naturalmente cuanto menos sea la interposición más amplia será la esfera de esta libertad. Desde el punto de vista

astringentemente político se puede considerar que esta libertad consiste en definir hasta qué punto he de ser gobernado; y ello claro, incluye la discusión acerca de los límites del Estado.

2. Libertad positiva. No está definida en relación a otro, como la negativa. Al contrario históricamente se ha definido según la potencia del sujeto intentando ser director de su propio destino, instrumento de sí mismo y del logro de sus fines autodeterminados es decir independientemente de las fuerzas exteriores. Visto desde un punto de vista mesuradamente político esta libertad consiste más claramente en definir por quién soy gobernado. Elocuentemente lo expresa el propio Berlín: "Quiero ser alguien y no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; quiero dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir concebir fines y medios propios y realizarlos."²¹

BB). Individualidad y sociedad

Aunque históricamente las democracias liberales se han dedicado más arduamente a defender las libertades negativas, y las positivas han sido bandera más bien de estados activos que de aquellos más próximos al *laissez-faire*; Berlín, a pesar de su propio individualismo liberal hace una defensa de las libertades positivas; sobre todo en lo

²¹I. Berlín, *Op. cit.*, p 232.

concerniente a la protección de la efectividad de la libertad, es decir en razón de la forma, oferta y características de las posibilidades de gozo de la libertad que enunciamos más arriba.

Este hecho no deja de ser notable sobre todo en relación a las decididas críticas que el propio autor emprende sobre todo en contra de los límites de la libertad individual. Ello no es casual pues está claro que la definición o el sentido que tome cualquier intento de definir la libertad depende muy estrechamente de la idea de hombre que esté a la base o en otras palabras depende de los elementos constitutivos de la individualidad que se esté tratando de proteger, de proyectar o destacar a través de una idea de libertad. Así para Berlin el desarrollo de ambos conceptos de libertad ha tenido su historia independiente y claramente diferenciable, según la idea de individuo que se halle aún entre líneas.

Por eso tampoco es casual que en esta tesis se haya comenzado por definir todos esos elementos desde el punto de vista de nuestro autor. Por supuesto la intención de Berlin nunca fue desarrollar un análisis tan complejamente elaborado como el de Hegel. Sin embargo la lucidez de sus críticas y lo profundo de sus planteamientos nos permiten muy bien hacer provecho de todo el análisis anterior. En lo que sigue trataré de elaborar las principales líneas críticas del autor que puedan referirse o que estén expresamente referidas al planteamiento hegeliano; para después, con los elementos que hemos desplegado en los capítulos anteriores, indicar que muchas de esas críticas dependen de ciertos malentendidos con respecto a esas lecturas ingenuas de las que tanto he hablado; y que apartadas un poco del enquistamiento de la totalidad impenetrable del argumento ontológico, pueden resultar principios al menos sugerentes para el pensamiento actual.

Creo que la crítica más dura de Berlin a cualquier postura racionalista es la que se refiere a la autorrealización; es decir a la libertad positiva que se obtiene mediante la razón. Según Berlin dicha postura ha servido históricamente para defender por igual credos e ideologías nacionalistas, comunistas o regímenes totalitarios o autoritarios hasta nuestros días; y ha sido sostenido filosóficamente de distintos modos por pensadores como Hegel, Marx o Platón. Más aún, Berlin sostiene que hay un programa hasta cierto punto común de racionalismo ilustrado desde Spinoza hasta los discípulos de Hegel tal que establece una doctrina positiva de la razón mediante un núcleo metafísico que hipostasia tanto su concepto como el de ley.

Esta doctrina consiste según Berlin en los siguientes tres puntos:²²

- a) El único método para conseguir la libertad es usar la razón crítica con el fin de dirimir correctamente entre lo que es necesario y lo que es contingente.
- b) En tanto ser racional el individuo no puede querer que las cosas sean de otra manera que con arreglo a la necesidad racional; de otro modo querría ser ignorante o irracional.
- c) Las pasiones, prejuicios, y perversiones nacen de la ignorancia u toman la forma de mitos y de ilusiones; y ser determinado por ellos —ya sea que esa determinación sea interior o exterior— es en todo caso una forma de heteronomía.

La lógica que según Berlin hay al interior de este proyecto, se puede ejemplificar como la que permite *obligar* hasta cierto punto, a un chiquillo a aprender álgebra. Primeramente ellas le parecen al pequeño como algo ajeno externo y francamente obstaculizante al funcionamiento propio de su inteligencia. Sin embargo, una vez que ha interiorizado los principios del sistema comprende que aquello que le parecía ajeno no podía ser de otra manera, y lo que se le antojaba disparatado o esotérico más bien se seguía de las leyes que gobiernan su propia razón. En efecto al reconocer en su razón, la ley algebraica, ésta ya no le parece más ajena; y no obstante haber sido en un principio coaccionado a aprenderlas,

ahora ya no le parecen externas sino leyes necesarias y racionales a las que se adhiere libre y voluntariamente, por el único incentivo de su propia actividad racional. Así pues Berlin generaliza en los siguientes puntos el argumento que sostiene al programa común del racionalismo²³:

1. El fin único y verdadero de los hombres es autodirigirse racionalmente.
2. Todo fin racional se integra a una *racionalidad armónica*.
3. Algunos hombres son más capaces que otros para discernir esta racionalidad.
4. En consecuencia todo conflicto emana del choque entre La Racionalidad y la adolescencia de racionalidad de los elementos menos maduros de la sociedad.
5. Sin embargo si todos los hombres fueran racionales, obedecerán a las leyes racionales de su propia naturaleza que es una sola y la misma en todos ellos; por lo que al ser sujetos de la ley, y por ello mismo, serían completamente libres.
6. Según esto, el problema de la libertad política se solucionaría eliminando la irracionalidad entre los hombres y dando a cada cual, en un orden justo, la libertad a la que tendría derecho todo ser racional.

En éste orden de ideas lo que concretamente Berlin le objeta a Hegel es lo siguiente:

Que es un error pensar que la naturaleza humana es tan estática y sus propiedades esenciales tan permanentes en todo tiempo y lugar, que un legislador pueda en principio, meramente mediante el uso —o abuso— de su razón, crear una sociedad armoniosa.²⁴

En este contexto la libertad lejos de oponerse o entrar en conflicto con la ley y la autoridad, se convierte en ella. La libertad acaba coincidiendo con la ley y la autonomía con la libertad. El verdadero problema se presenta en el cómo hacer que los hombres se conviertan a este concepto *extrapolado* de razón. Sin embargo surge inmediatamente el problema del paternalismo, el autoritarismo y el tutelaje; pues bien se puede juzgar que si alguien no logra entender racionalmente sus propios intereses, entonces se puede

²³ *Ibid.*, pp.243-246

²³ *Ibid.*, p. 259

²⁴ *Ibid.* p. 245.

argumentar que no se necesita valorar su voluntad hasta cumplido el proceso de hacerlo racional. Educar incluye coaccionar. Berlin añade:

La autoridad de la razón y de los deberes que ésta impone a los hombres se identifica con la libertad individual sobre la base de que los fines racionales son los únicos que pueden ser objetos *verdaderos* de la *auténtica* naturaleza *libre* del hombre. Tengo que confesar que nunca he entendido qué significa la palabra razón en este contexto [...]²⁵

Finalmente según Berlin el fracaso del intento de reflexión sobre algunos ideales de la humanidad tales como la libertad, se debe a la constante humana de esperar una respuesta final a las interrogantes que producen. Sobre todo está —continúa Berlin— la perniciosa idea de que todos los valores positivos y universales de la humanidad tienen que ser en último término compatibles unos con otros. “Admitir —dice Berlin— que la realización de algunos de nuestros ideales pueda hacer imposible la realización de otros es admitir que la realización humana es una contradicción formal y una quimera metafísica”²⁶ Más Berlin sentencia que para los racionalistas el abandono de esos ideales los sumiría en un crudo empirismo. Aún añade Berlin mismo, otra posibilidad para el racionalismo y su idea de autorealización del hombre:

Si se sostiene que la identificación del valor de la libertad con el valor de un ámbito de decisión libre equivale a una doctrina de la autorrealización positiva que de la [autorealización]negativa, yo no pondré ninguna objeción importante y solamente repetiré que, de hecho históricamente la deformación de este significado de libertad positiva (o autodeterminación) llevada a cabo incluso por un liberal tan bienintencionado como T. H. Green, por un pensador tan original como Hegel, o por un analista de la

²⁵ *Ibid.*, p.258.

²⁶ *Ibid.*, p.275.

sociedad tan profundo como Marx, ha oscurecido esta tesis y la ha transformado en su contraria"²⁷

Vamos a continuación a ver que podemos añadir con respecto a Hegel.

E. Palabras finales

Creo que a lo largo de la tesis he hecho mucho énfasis acerca de ciertas lecturas ingenuas de Hegel que tienen su génesis en la exageración desmesurada de algunos de sus principios fundamentales. Si a lo largo de la tesis he sostenido el concepto de formación, ha sido porque, aunque creo que tengo buenas razones para creer que la *Fenomenología* esta escrita desde esta simple perspectiva, estoy seguro al menos de que su lectura desde este punto de vista le da un giro de ciento ochenta grados a la lectura más ordinaria y común que se hace de ella.

Es bien cierto que Hegel tiene en el centro de todo su pensamiento un núcleo ontológico verdaderamente monolítico, del cual muchos desconfían con algo de razón; sin embargo lo que lo separa del resto de los racionalistas a los que imputa Berlin, es su afán integracionista y su vocación expresionista. Sucede que lo que hace a Hegel un pensador tan original, es que a la par de que es un Racionalista ejemplar, también es en el fondo un romántico. De manera tal que el reproche a la separación de las concepciones del yo, del mundo real y del mundo trascendente que se aplican a racionalistas; puede que no se le puedan adjudicar a Hegel con tanta ligereza.

En efecto la formación de la consciencia hasta *la razón* es un proceso que sigue ella en cuanto *actúa* como racional; según sus principios regulativos que se dirigen a este *telos*

²⁷ *ibid.*, p 73

del mundo; principios que critica Berlín. Sin embargo la realidad del mundo y su consigna más fuerte, no es precisamente su *deber ser*; sino más bien *su ser*, que se impone y se transforma a cada instante. Al establecer la vida como el movimiento incondicionado, y al espíritu como su concepto o su principio regulativo interno, que justamente se tiene que exteriorizar y volver consciente, creo que hemos salvado esa objeción.

Bien puede condenarse la visión teleológica de la vida; pero tal discusión es más bien de orden metafísico; pero creo que si se abandonara del todo, el ajuste al cómo se entiende la ciencia hoy día, sería brutal. En efecto por mucho que se reduzca en la ciencia y en los métodos de interpretación de la realidad, la idea de *telos*, aún cuando se le dejara como mera consecuencia o como simples relaciones epifenoménicas; esas ideas siguen incluyendo el orden propio en el que las facultades cognitivas aprehenden el mundo. Eso es lo que distingue Hegel al elaborar su concepto de razón por demás original.

La razón hegeliana no es un principio sino un resultado, no sólo de la estructura del mundo en cuanto a su naturaleza regulativa no-actualizada; sino a la par, de la experiencia y de la vida humana; y su realización no depende sólo de la historia, la cultura, la ciencia o el arte como expresiones de la autoconsciencia universal; sino que también y con igual medida de la libertad y la realización humana tal y como lo mostramos en el capítulo correspondiente.

Sin embargo las más de las veces se tiende a exagerar la universalidad de los conceptos hegelianos; y todo porque no se entiende la clave general con la que esta escrita la obra: *todo absoluto es relativo y aún cuando hablemos de principios universales, de autoconsciencia universal o de sujeto o individualidad universal, todo ello es relativo a la singularidad*. La clave de la *Fenomenología* no es sólo el espíritu, sino también el individuo, que no es racional en principio; si bien puede serlo. Tal capacidad no está en

virtud de ningún factor externo sino de la naturaleza de su propia consciencia. Ello vuelve injustificable el tutelaje, tal y como lo consigna la dialéctica del amo y del esclavo

Incluso creo que si bien, en la *Fenomenología*, la comunidad tiene un gran peso como sustancia ética (medio de la subsistencia de la individualidad), como instituciones sociales, estado, leyes y corporaciones; creo que en la *Fenomenología* —sobre todo en el capítulo de la razón— al contrario de otras obras que se desarrollan hacia un objetivo más histórico y general, podría leerse claramente desde varios puntos de vista liberales que defienden los valores de individualismo, autonomía y libertad positiva-negativa. Aún la *Filosofía del derecho* que tradicionalmente ha sido tomada como fuente de los textos de enfoque comunitarista, ha sido leída por autores como Rawls mismo, como una defensa importante del liberalismo de la libertad.²⁸ Sin embargo nos hayamos ya sobre el límite de los alcances de esta tesis.

En efecto, como dije en la introducción de este trabajo, la razón por la que escogí a la *Fenomenología* y no a la *Filosofía del derecho*, es que mientras la primera se encarga de configurar al individuo, su autonomía y libertad como el *resultado complejo* de un proceso de formación singular y cultural, en la segunda, en cambio, se toma al individuo como *universal*, es decir como sujeto de leyes obligaciones derechos, o bien como integrante de la familia Moles, de una tradición, de una historia particular relacionada con un estado, por ejemplo: catalán, mexicano etc., o por asociación con afinidades e intereses comunes: aficionado a los *pumas*, catador de Wiskyes escoseses según su latitud, etc; (no como el sujeto para sí, es decir Andrés Moles en su sustancialidad individual).

²⁸ C.f. John RAWLS, "Hegel" en, *Lectures on the history of Moral Philosophy*, Barbara Herman (ed), Cambridge Massachusets y Londres, Harvard, Harvard University Press, 2000, pp. 329-371.

Por esta razón con frecuencia los lectores de la *Filosofía del derecho* interpretan que el individuo queda completamente enajenado en la comunidad, olvidando que existe una relación y un nexo coherente entre ambas obras. La *PhG* se asegura a mi entender de establecer las condiciones de subsistencia de la individualidad en la sustancia ética; mientras la *Filosofía del derecho* intenta establecer las condiciones y características de ésta sustancia ética, y el modo en el que los individuos *funcionan con relación a ella*. La voluntad libre del individuo que se configuró en la *Fenomenología* mediante la formación, en el universo de la *Filosofía del derecho*, se busca a si misma como tal, en un sistema configurado ahora en la comunidad mediante instituciones políticas y sociales que garanticen y le den forma real a esa libertad individual.²⁹ Sin embargo las solas instituciones conformadas no son suficientes para actualizar esta libertad. Es imprescindible también el elemento de la formación que está desarrollado en la *Fenomenología*, y que prepara a los individuos particulares para actuar en la sociedad civil con relación a esas instituciones. Por supuesto, ellas no están terminadas ni reflejan siempre y en todo momento con perfección cristalina la voluntad del individuo,³⁰ tal y como queda adelantado en aquél apartado que habla de la acción de todos los corazones y la obra de la individualidad. Las instituciones precisan de la acción positiva de la sociedad civil para seguir siendo objetivas, lo que supone directamente el desarrollo de la voluntad individual que hemos visto en la *Fenomenología*.

Por ello debo decir que tras distinguir la formación del individuo, un estudio de ésta obra referente a los resultados de la formación del individuo en el pleno de la vida ética de un pueblo, sería deseable. Sin embargo ello sería materia de otro trabajo. A mi me toca sólo

²⁹ Rawls, J., 2000, p. 340.

³⁰ Ello distingue claramente el juego de las individualidades de la *volonté general* de Rousseau.

señalar la consecución teórica que existe entre ambas obras, porque con ello quedan aclarados los límites de esta tesis:

Primero, la razón en Hegel no es el ideal de autoexpresión mítica al que alude Berlin; ello estaría en contradicción con su mayor principio; a saber la negación. La razón no es el ideal de autoexpresión que se toma identidad con la ley y el presente. Ella incluye, como en la dialéctica del señor y del siervo, la subversión, el conflicto, la crítica, la transformación, etc. Quizás el aspecto más atractivo del sistema hegeliano sea su capacidad de absorberlo todo dentro de un proceso global en realización constante; y ello se debe a que todos sus aspectos incluyen el conflicto, la indeterminación y el movimiento.

Ello no quiere decir sin embargo, que Hegel defienda la ignominia y el desamparo que grandes sectores de la población sufren; al contrario, la *Sittlichkeit*, debe regular y legislar *a la postre*, según principios universales, la vida ética de un pueblo; porque es el ámbito de la mediación universal de las autoconsciencias, dónde, aún cuando éstas actúen guiadas por sus pasiones e intereses deshonestos, como vimos, se encuentran con el interés, el egoísmo y la buena voluntad de todos. Tal es el caso, por ejemplo de la propiedad privada, en la que el individuo como persona particular portadora de deseos e impulsos —determinados también, aunque no sólo— por sus circunstancias particulares, no puede ser pensado solamente en relación consigo; por lo que esta revestido al menos de un sistema abstracto de derecho que lo obliga al reconocer (respetar) al otro como persona.³¹ Ello incluye los derechos de apropiación, que en este contexto es entendida como la forma externa de la voluntad configurándose como cosa *suya*. (El propio cuerpo es tomado como la primera configuración como cosa de la voluntad libre). La propiedad es

³¹ Tal y como vimos en el apartado dedicado a la autoconsciencia que está en la *Fenomenología*, en el que Hege trata la relación entre individuos, que culmina en el reconocimiento, de modo abstracto.

la realización inmediata de la voluntad libre, que sin embargo, por ser así inmediata, es independiente de la satisfacción de las necesidades y deseos de los individuos.³²

En segundo lugar, creo sin duda que el mayor acierto de la *Fenomenología* es que, si bien, en cada esfera o estadio que se esté desarrollando, se hable de un *final* que determina regulativamente cada parte específica del proceso, tal y como hemos visto; sin embargo, justo como aquella novela de Michael Ende, no hay un final o conclusión como tal, del mismo modo que el inicio fue solamente escogido por las razones metodológicas de Hegel de las que hablé en su oportunidad. Inclusive la parte final de la obra parece retomar el comienzo de la certeza sensible pero desde el plano del espíritu. En diversas partes del texto me ocupé de hablar de mi opinión acerca de la estructura de la obra. Me parece que cuando uno la ha leído y comprende la relación que existe entre sus diversas partes, así como su categoría más o menos clara de introducción al sistema, entonces, puede uno integrar a ella los diferentes elementos que, aunque ahí no se encuentren abundantemente desarrollados, Hegel desarrolló en obras posteriores como la *Filosofía del derecho* o la *Lógica*. Ese es el caso, como hemos visto del concepto de sociedad civil, cuyos elementos formativos están presentes en la *Fenomenología*, no así su desarrollo, tal y como mencioné en la introducción de este trabajo.

De este modo, tras el largo camino que hemos recorrido hasta aquí llegamos a los límites de ésta tesis, en los que, tras haber hablado de la formación del sujeto como individuo plenipotenciario en orden a su autonomía, libertad y racionalidad, éste, tiene que ser comprendido también desde el horizonte externo. No se trata de que, una vez que se estudia al individuo desde la sociedad en la que viva, éste desaparezca como persona particular, sino que también el individuo singular, es él mismo, tal y como ha intentado

³² Cf. Hegel, *Filosofía del derecho*, §§ 46 y ss.

mostrar éste trabajo, individuo universal capaz de reconocer sus propios intereses y su propia vida ética en la de la comunidad; sin que ello signifique la aniquilación de su singularidad. Más allá, para Hegel, es justamente mediante las instituciones que conforma la sociedad civil que la efectividad de la libertad que principia en la voluntad individual, es siquiera posible.

Esa es la relevancia del concepto de sociedad civil en Hegel y es por ello que era menester adelantar algo acerca de ella en este texto, al menos con el fin de elaborar en estas palabras finales, el nexo entre la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho*. La sociedad civil y las instituciones que genera, tienen un papel fundamental en la construcción de lo que en la fenomenología era mera formación individual, pero que al extenderse al juego de todas las individualidades, conforma la vida social y ética de un pueblo. En efecto, en el capítulo dedicado a la Razón en la *Fenomenología*, hay muchos elementos abstractos que, junto con aquellos esbozados en la autoconsciencia que conformaban la voluntad, la identidad y el reconocimiento, configuran los elementos que permiten la unidad en la sociedad civil.

El mercado libre, por ejemplo es la institución en la que todos los individuos actúan motivados por sus propios intereses, y en la cual despliegan todas sus habilidades, tal y como vimos que ocurría en lo que Hegel llama *el curso del mundo*. Sin embargo lo que para la individualidad es un interés singular, en el ámbito de la universalidad del propio curso del mundo, que aquí representa el mercado, se convierte en parte del movimiento y proceso de la universalidad, justamente al ser mediado por los intereses, deseos, leyes, la voluntad de otros, etc. La sociedad civil es justamente entonces esa esfera de mediación en la que lo singular configurado en la individualidad (aptitudes, características particulares, determinaciones dadas por el medio y las circunstancias, accidentes ofrecidos por el azar,

pasiones, deseos, inclinaciones, preferencias, etc) puede ser mediado y tornado en universal.

Como tanto he insistido en este trabajo con respecto al concepto de Razón, la sociedad civil también es un concepto muy particular en Hegel, que se haya íntimamente relacionado con lo que he dicho acerca del primero. En efecto como hemos visto, la racionalidad del individuo no es algo estático enquistado en un *más allá* ajeno a la vida común y civil de un individuo; sino al contrario es el resultado que surge de todo aquello singular en el individuo y se nutre necesariamente de ello.

La sociedad civil constituye entonces la esfera, la arena en la que esa mediación se lleva a cabo efectivamente con miras a elevarse a la universalidad concreta del estado. La *Filosofía del derecho* pretende abundar entonces en los elementos abstractos de la fenomenología aplicados congruentemente en las relaciones entre personas concretas, sus intereses y sus fines particulares. Como resultado de la trasmutación de la singularidad individual en su universalidad correlativa, el individuo se hace conciente de su relación de mutua dependencia con los otros elementos de su comunidad, sin que ello quiera decir la desconfiguración de su propia individualidad; de hecho, el principio de subjetividad determinado por la fuerza positiva de la vida privada, aún con toda su contingencia que en ocasiones puede resultar intuitivamente tan contraria a la racionalidad, resulta la fuerza motriz de este proceso.

He tratado de indicar finalmente el nivel de relación que guardan las obras de Hegel, específicamente entre la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho*; con el fin de señalar la relación entre la sociedad civil y el concepto de razón como resultado de la formación de lo singular en la individualidad. Desafortunadamente no hay espacio en este trabajo para profundizar en el desarrollo de la sociedad civil. Eso será materia de otro trabajo.