

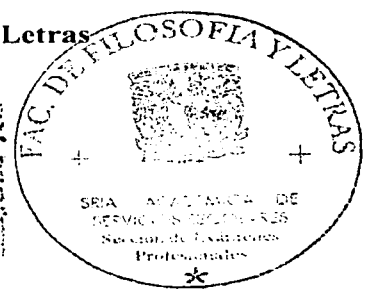
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA**



ANÁLISIS DEL PROCESO FORMATIVO DE LA CONCIENCIA EN

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

Tesis para obtener el grado académico de licenciado en Filosofía

Presenta:

Gabriela Hernández Deciderio

asesor:

Mtro. José Ignacio Palencia

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 mi queridísima Teta, por todo el amor que me dio y por el que yo le guardo eternamente.

A Tomás y Martha, mis amados padres, por toda su paciencia y su entrega.

A mis hermanos y hermanas, y a cada uno de los integrantes de la gran familia a la que orgullosamente pertenezco. Gracias por su apoyo incondicional.

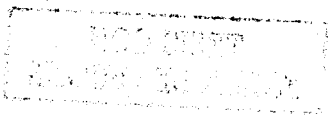
A todas mis amigas con las que he compartido la aventura de andar por el difícil y a la vez hermoso camino de la filosofía.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Quiero hacer expreso mi agradecimiento a los maestros: Pedro Joel Reyes, Yolanda Angulo, Omar Jiménez y Greta Rivara por su tiempo concedido para la lectura de este trabajo. Quiero agradecer especialmente a mi asesor, el Maestro José Ignacio Palencia, toda su paciencia y sus agudas observaciones pero sobre todo le agradezco haberme mostrado el rigor y la fuerza vital del filosofar.



Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante. (G.W.F. Hegel. Femonelogia... p.11.)



ÍNDICE

<i>Prólogo: Importancia de reflexionar sobre la Formación en el mundo actual</i>	7
<i>Introducción</i>	10

I. La Fenomenología del Espíritu: Tratamiento lógico-ontológico de la formación de la conciencia

1.1. La Fenomenología y la Ciencia	15
1.2. El Método y el Sistema Especulativo propuesto por Hegel	18
1.3. La Vinculación de la Ontología y la Lógica en el planteamiento dialéctico del sistema	25
1.4. Esquema general del camino formativo de la conciencia en la Fenomenología del Espíritu	33

II. Los momentos de objetividad y objetivación en el proceso formativo

2.1. La formación de la Conciencia	
a. El esto como objeto de la Certeza Sensible	40
b. El universal condicionado como objeto de la Percepción	43
c. El universal incondicionado como objeto del entendimiento	46
2.2. La formación de la Autoconciencia	
a. La vida como elemento de la sustancialidad	51
b. El trabajo que objetiva	53
c. El pensamiento o del estoicismo	55
d. Necesidad de la objetivación	57
2.3. La formación de la Razón	
a. La razón observante	59
b. La observación de lo orgánico	61
c. La observación de la autoconciencia a la observación de la individualidad	62
2.4. La formación del Espíritu	
a. El espíritu inmediato: De la vida ética del mundo griego al Estado romano	67
b. El mundo de la cultura	72
c. La fe y la intelección	79
d. La libertad absoluta y el terror	82

III. Los momentos de subjetividad en el proceso formativo

3.1. La subjetividad en la Conciencia	
a. El para mí en la certeza sensible	86

b.	La conciencia que percibe	87
c.	El entendimiento de la conciencia	89
3.2.	La subjetividad en la Autoconciencia	
a.	El yo y la apetencia	91
b.	La lucha por el reconocimiento	92
c.	El escepticismo.....	94
d.	La conciencia desventurada o el subjetivismo piadoso	95
3.3.	La subjetividad en la Razón	
a.	El placer y la necesidad	99
b.	La ley del corazón y el desvarío de la infatuación	101
c.	La virtud y el curo del mundo.....	102
d.	La operación de la individualidad	103
3.4.	El espíritu cierto de sí mismo	
a.	El mundo moral. como representación.....	108
b.	La buena conciencia y el alma bella	112
c.	Perdón y reconciliación	115

IV. La superación de la oposición entre la objetividad y la subjetividad en el proceso formativo

4.1.	La religión en el proceso formativo de la conciencia	119
4.2.	La formación de la Religión	123
4.3.	El Saber Absoluto como coronación del camino formativo de la conciencia común.....	129
a.	El momento del Saber Absoluto ¿Una superación que no cancela el devenir?.....	132

V. La formación en el mundo actual (Conclusiones)

5.1.	Resultados del recorrido del camino formativo de la conciencia	140
5.2.	Lo que no debemos olvidar en el proceso de formación	145
5.3.	Sugerencias concretas para la continuación del proceso formativo, especialmente en su iniciativa de educar en valores y la posibilidad de establecer diálogos multiculturales	149

Bibliografía	153
--------------------	-----

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

PRÓLOGO

Importancia de reflexionar sobre la formación en el rumbo del mundo actual.

A inicio del tercer milenio contemplamos un mundo de marcados contrastes, tales como: grandes adelantos tecnológicos en el área de las comunicaciones, y en cambio, un marcado individualismo en la vida social. producto, en alguna medida, de una ineficiente comunicación intersubjetiva: algunos individuos han amasado enormes fortunas que mantendrían a sus familias en una situación desahogada por generaciones, mientras gran cantidad de poblaciones carecen de lo más indispensable para pasar el día; ahora que el desarrollo de la racionalidad científica nos permite disfrutar mayormente de los dones de la naturaleza, es inminente un desastre ecológico, que exige modificar nuestra conducta, porque el planeta no soporta más tanta explotación irracional; ahora que se incrementa y fortalece el mercado mundial, se da cada vez más el resurgimiento de fundamentalismos religiosos, nacionalistas, étnicos, etcétera, cual si trataran de parar esas relaciones comerciales indiscriminadas. En fin, nos encontramos ante un mundo que tiende, de manera cada vez más acentuada a la globalización¹ y quizá es este el fenómeno más determinante de los marcados contrastes de nuestro mundo actual, pues de su evolución depende la de los mercados internacionales. En la medida en la que crece la globalización, paralelamente se da el incremento mundial de problemas tales como el aumento de la delincuencia, el tráfico de drogas, el tráfico de armas, la aparición de nuevos y viejos racismos, nacionalismos excluyentes, guerras civiles prolongadas en diversos países del mundo y ataques terroristas. La globalización enfrenta tan bruscamente a la cultura capitalista dominante con el resto de las culturas, que lleva a pensar que la fuente fundamental de conflictos en el futuro sea a nivel intercultural.² Sea la

¹ Somos conscientes de la ambigüedad del término globalización, por ello, nos parece aclarador tomar en cuenta la distinción que Ulrich Beck hace entre globalismo, globalidad y globalización. Globalismo como la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye el quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo, reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones—las globalizaciones ecológicas, culturales, políticas y social—solo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial. El globalismo pretende que una Nación sea vista como empresa, se trata de un imperialismo de lo económico bajo el cual las empresas exigen las condiciones básicas con las que poder optimizar sus objetivos (tiene un factor afirmador o abierto y otro negador o cerrado). Globalidad se refiere a la sociedad mundial, que hace ficticia la tesis de los espacios cerrados, porque no hay ningún país ni grupo social que pueda vivir al margen de los demás, se reconoce que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así la sociedad mundial significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del Estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de esta. La globalidad plantea un cuestionamiento importante: ¿cómo y hasta qué punto los hombres y las culturas del mundo se perciben en sus diferencias respectivas y hasta qué punto esta autopercepción desde el punto de vista de la sociedad mundial? La sociedad mundial se puede comprender como una pluralidad sin unidad. Globalización son los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidad y entramados varios. Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós, 1998 p.26-29. Aunque es común reducir la aplicación del término globalización a la dimensión económica no es la única dimensión en la que se realiza el fenómeno global, también se da la globalización cultural y a nivel educativo se habla de globalización de la enseñanza, término que el pedagogo Ovide Decroly acuña en 1965 para referirse a la educación integradora, que tiene como uno de sus fundamentos la internacionalización de la vida social, económica, política, cultural, etc. pues aprecia que así como la estructura humana es una unidad indisoluble, al igual que la vida en general como las dimensiones de la vida social, afirma que es un error la división arbitraria de la ciencia en diferentes materias de estudio. Desde perspectiva global o integradora de la educación, es más patente la unidad del conocimiento e invita mejor a la toma de conciencia acerca de problemas ecológicos, sociales y políticos porque se nota su conexión con los conocimientos que se adquieren y el para qué se adquieren. Torres *Globalización e interdisciplinariedad, el currículo integrado*. Morata, Madrid, 1994, pp 36-39 y Elias de Ballesteros, Emilia *La globalización de la enseñanza*. Patria, México, 1965 pp 40-42.

² Es la tesis que Samuel Huntington sustenta en su libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, libro que escribe después del impacto que tuvo un artículo que escribí en 1993 en la revista *Foreign Affairs*, "El choque de las civilizaciones?" y fue donde por primera vez planteo la tesis de que los choques entre cultura es la mayor amenaza para la paz mundial, por eso creo que un orden internacional basado en las civilizaciones es la garantía más segura contra una guerra mundial".

globalización el factor dominante o no, lo que es claro es que todos estos fenómenos sociales muestran la incapacidad de las instituciones políticas, económicas, sociales y del propio sistema económico-político, para contribuir a la satisfacción de todas las necesidades de la población mundial, son situaciones que muestran que si algo se debe globalizar es la justicia.

Por esta situación y desde la presentación de *Multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor³ se ha incrementado en muchas partes del mundo,⁴ la reflexión sobre las bases teóricas que aporten lineamientos a seguir en el establecimiento de un diálogo entre culturas,⁵ respetando las diferencias, para que pueda ser un diálogo del que puedan surgir criterios para enfrentar la tendencia a la superficialidad y al consumismo que parecen constituirse en factores estructurales de las culturas.⁶ En ese esfuerzo de investigación por definir la posibilidad del diálogo intercultural es relevante la propuesta habermasiana de reconocer una evolución en la conciencia moral de las sociedades, reconocer que las sociedades también aprenden moralmente; por su parte, John Rawls no ignora esta propuesta y es uno de los teóricos que impulsa la idea de garantizar unos mínimos comunes para la mayor parte de las sociedades,⁷ en los que no se pierda de vista que las dificultades para construir una ciudadanía política como una ciudadanía multicultural tienen su raíz en las desigualdades económicas y sociales; por eso, para establecer esos mínimos ha de reflexionarse sobre cada oferta de vida buena con profundidad. Notamos que en los últimos años es cada vez mayor la producción de investigaciones, coloquios y debates sobre los mínimos morales y su relación con el resto de los derechos humanos no sólo por parte de importantes investigadores de la filosofía, sino también de la ciencia política, sociología y jurisprudencia. Así mismo, apreciamos que coincidentemente con este interés por el diálogo multicultural y la discusión sobre ciertos mínimos se está plasmando una tendencia a la educación en valores morales,⁸ presumimos que éste no es un hecho aislado, más bien por el contrario, pensamos que es uno de los medios por el que se busca concretar los adelantos del análisis teórico de las preocupaciones señaladas y de dar respuesta a las necesidades sociales que cada vez se expresan de manera más apremiante.⁹ Tenemos la impresión de que a la base de la iniciativa del desarrollo de una educación en

³ Adela Cortina señala que la publicación de ese libro en 1992 supuso un auténtico impulso a la discusión del tema y puso en el tapete algunas cuestiones centrales Cortina, Adela. *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza, 1999 p.181

⁴ Concretamente en nuestro país se está trabajando por parte de reconocidos investigadores como Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro, Bolívar Echeverría sobre la crítica a la razón instrumental con vistas a encontrar una dialéctica o síntesis entre universalismo y relativismo y un modernismo y un posmodernismo. Así lo constata Samuel Arrararan en *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997 p.16.

⁵ Mario Teo Ramírez piensa incluso que así como la filosofía moderna fue filosofía del espíritu –de la “conciencia”, el “saber” o la “historia”, la filosofía de nuestro tiempo se encamina a la “filosofía de la cultura.” Como una reflexión viva y concreta abierta al tiempo y a la diversidad, comprometida en una relación horizontal y dialógica con las distintas formas del saber y las diversas modalidades de la praxis humana. Teo, Ramírez. “La cultura como autoformación del hombre”. *Filosofía de la cultura*. México, Universidad Michoacana, 1995 pp.41-42.

⁶ Giovanni Sartori nos explica en su libro *Homo videns. La sociedad teledirigida*, como la televisión nos ofrece una visión sesgada de la realidad porque fragmenta al mundo y lo convierte en una aldea global. Sartori, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus, 1998 pp.117-121

⁷ Cortina, Adela op.cit.p.211

⁸ Ahí tenemos por caso la reforma de la educación en España y su ley de educación LOGSE de 1990 en la que se ha reconocido la importancia de la educación en valores, a partir de entonces se multiplicaron los cursos y artículos sobre el tema. En nuestro país se va notando su influencia especialmente en programas y libros de escuelas privadas.

⁹ No podemos dejar de señalar que la reacción ante los acontecimientos del pasado septiembre de 2001, han evidenciado la incapacidad para manejar los conflictos económicos, culturales, políticos o del orden que estos fueran que nos sea a través del poderío militar. Pero este hecho sólo es una magnificada prueba de la necesidad de profundizar en la educación en valores y el diálogo multicultural, pero con la intención real de pasar del análisis teórico a la acción.

valores, se tiene el propósito de alcanzar un orden de mayor eticidad, entendido como el espacio de reconocimiento de la inclusión del individuo en una sociedad en la que se comparten y realizan una serie de valores, tales como la justicia, la democracia, etc.

Si es verdad que al fomentar la educación en valores lo que se persigue es fortalecer en los individuos la adquisición de ciertos valores mínimos encaminados a la posibilidad del diálogo que a la larga enriquezca el debate multicultural y con ello *la posibilidad de dirigir más y mejores esfuerzos por disminuir los marcados contrastes*, de los que hablamos antes; entonces es importante adquirir una mejor caracterización de lo que tal educación supone y no sólo eso, incluso comprender en los términos más amplios posibles el desenvolvimiento del proceso educativo del individuo, que nos permita saber ¿cuáles son las determinaciones e implicaciones de ese proceso? Pero ¿llegar a conocer esas determinaciones representaría una aportación de aprecio para los análisis teóricos que está exigiendo la realidad social actual? Consideramos que sí, que es importante realizar una caracterización pormenorizada del proceso formativo del individuo que nos permita reconocer cómo está constituido, qué supone y qué se sigue de él, creemos que tal investigación nos permitirá saber si podemos esperar legítimamente que el proceso formativo en general o concretamente su iniciativa en desarrollar valores sea un medio para buscar la concreción de los planteamientos teóricos en torno al debate multicultural y del fomento de ciertos valores. Tenemos la convicción de que el proceso formativo o educativo es mucho más de lo que nos muestra su expresión institucionalizada que se inscribe en un proyecto político y que parece no notar que la educación no sólo integra al individuo a la vida productiva de su comunidad.

Imbuidos en la búsqueda de la mejor comprensión de ese proceso formativo, pensamos que vale la pena volver a Hegel y su *Fenomenología del espíritu* que a decir de Gadamer es la obra en la que mejor se plantea el tema de la *Bildung* o Formación.¹⁰ y a pesar del descrédito que pueda darse del idealismo absoluto, hay que reconocer que las circunstancias de hoy nos muestran la necesidad de realizar una comprensión global de la realidad, que nos permita brindar soluciones más adecuadas, porque aunque desde una perspectiva epistemológica se admita que no existen totalidades empíricas, ni siquiera en el ámbito de las ciencias naturales, siempre es valioso rescatar cualquier trabajo teórico que nos ayude a encontrar la fórmula dialéctica o de síntesis entre lo particular o relativo y lo universal o constante, y todavía mejor si podemos darle incluso un fundamento lógico. Un estudio con esa orientación seguramente aportará elementos que contribuyan no solo a la reflexión teórica de los aspectos señalados, sino también a proyectar las acciones encaminadas a lograr su concreción.

¹⁰ Gadamer en *Verdad y Método* (Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito) Madrid, Sigüeme, 1993. Quinta edición, Tomo I p. 40

INTRODUCCIÓN

Preguntar por la formación del ser de lo humano nos ubica en una dimensión antropológica y nos conduce a la reflexión sobre el desenvolvimiento de ese ser, esto es exactamente la actividad de su formación, ¿cómo se desarrolla lo humano, cómo se forma? El término formación en alemán es la palabra *Bildung*¹ que significa tanto formación como cultura, es tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma. El concepto de *Bildung* está estrechamente vinculado a las ideas de enseñanza, aprendizaje y actividad personal, le es ajena la suprasubjetividad que guarda el término cultura en castellano, pues en castellano entendemos por cultura el conjunto de conocimientos científicos, literarios, etc., alcanzados por una civilización,² al margen de la personalidad del individuo que la forma y se forma en ese proceso. Muy distinto del sentido que tiene en alemán donde el término formación va más allá del mero cultivo de conocimientos, porque en la formación el sujeto se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual se forma.

Resulta ser que la cultura, que desde su acepción castellana es entendida como algo ya dado, positivo, es también algo dinámico, está presente en ella la negatividad, que podemos observar cuando revisamos su proceso formativo; precisamente Hegel realiza el análisis más completo que exista sobre este proceso en su obra titulada: *Fenomenología del Espíritu*³, por eso, analizar a este autor y en esa obra concreta resultan idóneos para realizar una caracterización del tema de la formación, que según hemos dicho, podemos entender como educación y como cultura.

¹ Bildung: Formación, cultura, instrucción, educación. *Lagenscheidt diccionario de bolsillo*, Alemania, Langenscheidt KG, 1987, p. 41. Además como en cuenta aquí las reflexiones de Gadamer *Verdad y Método*, especialmente la acotación del traductor en nota al pie. Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. (Trd. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito) Madrid, Sígueme, 1993. Quinta edición, Tomo 1, p. 38.

² Cultura: conjunto de modos de vida y costumbres, conocimiento y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época social. Conjunto de las manifestaciones en que se expresa la vida tradicional de un pueblo. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, p. 415. Se acerca mucho a lo que Will Kymlicka llama cultura societal: una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida. Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Prados, 1996, p. 112. Llama la atención que María Moliner en su prestigioso diccionario de uso del español establece como una de las acepciones del término cultura el "conjunto de la actividad espiritual de la humanidad; historia de la cultura." acepción que hace una referencia a cultura como actividad, a pesar de ello consideramos que esa no es la significación más común que le damos a ese término los hablantes del castellano. Moliner, María. *Diccionario de uso del Español*. Madrid, Gredos, 1977, p. 841.

³ En esta investigación nos basaremos en la traducción de la *Fenomenología del espíritu* que realiza Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, F.C.E., México, 1993. Es verdad que Hegel empieza a esbozar el concepto de formación en dos obras de juventud: *El sistema de la eticidad* y *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, sin embargo la obra en la que Hegel desarrollará ampliamente el concepto de formación es la *Fenomenología*, para ver un análisis sobre esas dos obras juveniles y la formación. Yurán Camarena, María Teresa. *Eticidad, valores sociales y educación*. México, UNP, 1995, pp. 23-31. Por otra parte, reconocemos que de manera explícita Hegel hace clara referencia a *Bildung*, en tres momentos concretos: el primero es en el prólogo en dos pasajes titulados: *La formación del presente* y el otro llamado *la formación del individuo*, en donde, por ser parte del prólogo, Hegel ofrece elementos que nos ayudan a asimilar mejor ese pensar de cabeza que nos propone con su saber especulativo. Otro momento es en el capítulo de la autoconciencia, concretamente en el pasaje llamado: *La formación cultura* y aquí se refiere a un determinado momento del desarrollo dialéctico del espíritu, en ese caso se trata de un momento transitorio, porque se refiere al mundo que experimenta la conciencia extrañada, que sabe que es su contenido pero no se identifica en él, aún no toma conciencia de su participación en el proceso de su formación; en su momento veremos cuál es y por qué llamarle justamente cultura a un momento de alienación y extrañamiento del proceso formativo de la conciencia común. Lo que es importante resaltar aquí es que una cosa es entender Cultura como un momento concreto del devenir formativo de la conciencia en la figura del espíritu, y otra hablar de que el proceso formativo de la conciencia implica la asimilación y conformación de una cultura. Esos son los puntos en donde ubicamos una referencia explícita a la formación, pero como ya lo hemos dicho, en tanto que la obra describe el camino formativo de la conciencia, toda ella es el estudio más completo que se haya escrito sobre el tema.

Pero qué es lo que plantea Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* que podemos afirmar que es la obra idónea para realizar un análisis completo de la formación. En la introducción él mismo nos explica de qué se trata su exposición:

Esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como *el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber* o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.⁴

La *Fenomenología* es la descripción del camino que sigue una conciencia natural, o sea una conciencia común, la conciencia de cualquier ser humano, para llegar al verdadero saber. Pero, de qué se trata exactamente ese camino que recorre la conciencia, líneas adelante Hegel afirma:

La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, mas bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia.⁵

Esto significa que Hegel nos presenta la descripción del *proceso formativo* que vive el ser humano como medio para alcanzar lo que es el verdadero saber o saber científico. En la *Fenomenología* encontramos un análisis completo del tema de la *formación humana* y desde el momento en el que Hegel parte de la experiencia de una conciencia natural se ubica en una dimensión antropológica, pero en tanto que no sólo se refiere a la formación de una conciencia individual sino a la de todas las conciencias en el devenir histórico hasta su ascenso a la generalidad, es decir, al "espíritu" integra con ello a la totalidad y sitúa su análisis en un nivel ontológico; es decir, concibe a la realidad como una totalidad susceptible de ser explicada con base

⁴ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, (1^{ra} ed. W. Roces) Mexico, F.C.E., 1993, p. 54. La cursiva es nuestra. Por otra parte, es importante la observación de John Niemeyer en el sentido de que la época, el grupo social y cultural que podía leer la *Fenomenología* con facilidad y placer, ha pasado ya completamente a la historia. Así que, rellenar las grietas de la exposición hegeliana, descifrar sus alusiones y seguir la pista a sus insinuaciones es algo que supone para nosotros un esfuerzo angustioso, una reconstrucción arqueológica y filosófica verdaderamente importante. Niemeyer, John. *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grialbo, 1969, p. 81.

⁵ Hegel, op. cit. p. 54

⁶ Ese alcanzar lo general o universal, significa que la formación de esa conciencia natural al mismo tiempo da forma y es parte del espíritu, que viene a ser esa generalización misma, porque el espíritu no es distinto de la razón cuando llega a "la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma" ib. p. 259. Ahora bien, el espíritu como tal es el resultado del proceso fenomenológico, de modo tal que la descripción de la formación de la conciencia natural es al mismo tiempo la formación de ese espíritu autoconciente. La noción de espíritu en Hegel esta cargada de contenido, siguiendo a Valls Plana en su obra titulada *La dialéctica. Un debate histórico*, podemos ubicar seis consideraciones importantes que recoge tal noción. 1. El sentido que se le daba en su propia época, en la que el espíritu se anuncia como muy cercano, es decir, la comunidad universal de los hombres libres. 2. La sustancia única spinoziana con la que también estaría de acuerdo Schelling. 3. El sentido que la tradición religiosa cristiana, había atribuido al Espíritu Santo, unidad del Padre y del Hijo. 4. El espíritu de las leyes de Montesquieu. 5. El espíritu del pueblo (Volksgeist) del que ya hablaban los románticos, pero al que Hegel Enriquece con la noción de espíritu universal o Weltgeist, que no se trata de una categoría de conocimiento, sino de algo mas complejo que una forma conceptual. 6. La razón ilustrada. Valls Plana, Ramon. *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona, Montesinos, 1981, pp. 97-99. Con respecto a la noción de espíritu, Raul Hernandez Vega comenta que Hegel tenía necesidad de recurrir a una noción que no solamente tuviese un significado estrictamente epistemológico, sino también poético, religioso, moral y ético, que pudiera ser empleada como una totalidad con expresiones vivientes que comprendieran en su sentido profundo la obra de la humanidad, pues lo humano, toda la creación humana, en su negatividad, sublimación y progresión, permite que el espíritu se sepa a sí mismo, que encuentre su propia verdad, que es también la verdad del hombre vinculada a su liberación comprendiendo el mundo y sus sentidos. Hernandez Vega, Raul. *La idea de sociedad civil en Hegel*, México, UNAM, 1995, p. 21-22.

en ciertos principios y referencias emanadas de ella misma a través de su decurso.⁷ Por otra parte, supone que ese camino es un devenir científico y con ello quiere indicar que se trata de un devenir necesario, en terminología hegeliana bien se puede traducir como un devenir lógico, de ahí que podemos afirmar que la *Fenomenología del Espíritu* aborda la preocupación antropológica por la formación humana desde una perspectiva lógica-ontológica y además de una forma recíproca, porque el planteamiento antropológico adquiere en el tratamiento hegeliano dimensiones lógico-ontológicas y de igual forma el planteamiento lógico-ontológico se ubica en la dimensión antropológica,⁸ pues el proceso formativo de la conciencia natural es paralelo al de la totalidad o espíritu. Con esta base, sostenemos la hipótesis de que el camino formativo de la conciencia que desarrolla Hegel en la *Fenomenología* da lugar a una *antropología lógica-ontologizante*, que nos interesa resaltar porque en ese caso las determinaciones del proceso formativo se refieren a la esencia de lo humano y a la totalidad de la realidad, siendo además determinaciones necesarias en cuanto se desarrollan de acuerdo con una lógica especulativa que explica la movilidad de la vida.

Para mostrar cómo es que se da esa relación entre la reflexión antropológica con una lógica-ontológica,⁹ iniciaremos nuestra exposición explicando cómo surge, para nuestro autor, la necesidad de ubicarse en el plano absoluto, que es desde el que genera un método y un sistema circular, con el cual da respuesta a las preocupaciones filosóficas de su tiempo. Dedicaremos el primer capítulo para abordar estas cuestiones y para mostrar el significado del "concepto especulativo" que vendría a ser el punto medular de lo que hemos llamado una antropología lógica-ontologizante, este primer capítulo nos servirá también para ubicar el contexto en el que surge la *Fenomenología* y para apuntar las líneas generales de su contenido. Inmediatamente después iniciaremos la marcha de todo el camino formativo desarrollado por Hegel en la *Fenomenología* y veremos en acción los planteamientos teóricos que delineamos en nuestro capítulo inicial.

Consideramos que necesitamos realizar la revisión de todo el proceso formativo y de la manera más cercana al desarrollo del autor, para que podamos notar cómo es que se da el ascenso de la conciencia al espíritu y del espíritu al saber absoluto. Tal revisión nos permitirá observar cómo es que al partir de la formación de la conciencia nos encontramos en un desarrollo abstracto que sólo cobra concreción en la figura del espíritu, que a su vez se dirige al saber absoluto. Vale la pena subrayar que para seguir adecuadamente el

⁷ Aquí seguimos a Rodolfo Cortés del Moral, que aporta una definición de ontología aunque desde la concepción de ontología de la historia, sin embargo consideramos que es adecuada la definición para el sentido general de ontología, Cortés del Moral, Rodolfo, *Hegel y la ontología de la Historia*, México, UNAM, 1980, p. 15

⁸ Tiene que ver con el desarrollo descendente del sistema y el ascendente de la *Fenomenología*, al que nos referiremos con más detalle en nuestro primer capítulo

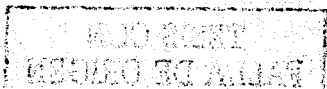
⁹ Creemos que la aclaración de este aspecto nos aportará elementos para tener más claro por qué es discutible la observación de Gadamer como de otros teóricos que afirman que el análisis de la formación en Hegel no es tan satisfactorio en cuanto que Hegel culmina el movimiento de la formación en un perfecto dominio de la sustancia, Gadamer, Hans Georg, Op. cit, p.40-43. Consideramos que en el claro entendimiento de la conexión entre tratamiento ontológico y lógico o entre espíritu y sistema científico especulativo, que es circular, está la clave para entender que no hay ninguna absorción de lo individual en la sustancia y aunque esta no es la preocupación central de esta investigación, creemos que abordar las líneas generales a este respecto es un punto importante para apreciar mejor las conclusiones que aportemos.

camino formativo de la conciencia es un requisito indispensable sentirnos parte de la conciencia que está inmersa en la experiencia de su formación, creemos que además es la forma en la que podremos advertir la genialidad del empeño hegeliano de ir a lo concreto. Una vez que contemos con la revisión completa del camino formativo y después de haber contemplado el despliegue del concepto especulativo, estaremos en posición de evaluar si efectivamente el estudio hegeliano sobre la formación da lugar a una antropología lógica-ontológica, así como reflexionar sobre aquello a que da lugar.

Creemos que una buena estrategia para realizar el seguimiento del camino formativo de la conciencia sería presentar en capítulos separados cada uno de los tres momentos dialécticos: 1ero. de *objetividad*, que es el momento de simplicidad o inmediatez; 2do, de *subjetividad*, momento de escisión y 3ero, de *superación*, en el que se da la reconciliación de la contradicción de los momentos anteriores, por ello es la negación de la negación. Así, podríamos andar el camino de modo un poco más puntal aunque desarticularíamos un poco las determinaciones del proceso de su tratamiento natural que es tan valioso en el examen que Hegel nos ofrece, sin embargo, consideramos que vale la pena realizar ese procedimiento porque nos daría la ventaja de observar con más detalle el progreso que se va dando en el paso de una figura a otra, al mismo tiempo que nos permitiría identificar mejor sus determinaciones.

Tomando en cuenta que el proceso formativo de la conciencia individual se da en las figuras de la conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, decidimos que el segundo y tercer capítulo los dedicaremos a destacar los momentos de objetividad y subjetividad, respectivamente, sólo de esas cuatro figuras y como al abordar los momentos de objetividad, en el segundo capítulo, el paso de un momento a otro de objetividad ya supone el cumplimiento de cierta superación es indispensable aludir a ellos dentro de ese mismo capítulo. Entonces, reservaremos el cuarto capítulo para abordar la superación, pero se tratará de la superación general de *todo* el camino formativo, que se da específicamente en las figuras de la religión y el saber absoluto, ahí apreciaremos con toda claridad cómo es que el camino formativo de la conciencia individual está incluido en el camino formativo de la sustancia. Por otra parte, en el mismo capítulo dos haremos la distinción entre objetividad y objetivación porque, cómo veremos al abordar el tema del método dialéctico en el capítulo uno, no son lo mismo, pues cuando hablamos de objetividad nos referimos al momento general en el que la conciencia aprehende su verdad de un modo positivo o inmediato, y cuando hablamos de objetivación, nos ubicamos en el proceso *que vive* la conciencia cuando no reconoce su participación en la verdad e incluso se niega a sí misma porque se aliena en el objeto.

Es importante apuntar que también nos enfrentamos al problema de no poder destacar los momentos de objetividad o subjetividad siguiendo el mismo criterio en cada una de las cuatro figuras, pues en la figura de la conciencia, concretamente en la certeza sensible e incluso en la percepción, por ser momentos más



abstractos, no es nada complicado distinguir a uno de otro, pero a medida que avanzamos en este camino de formación se va haciendo más vital y complejo, no hay que olvidar que justamente una de las intenciones de Hegel es mostrar la superación de la separación entre sujeto y objeto, mostrar que lo que ocurre de un lado, ocurre también en el otro, pues se trata de un desdoblamiento. Por ello, al abordar el entendimiento consideramos adecuado asentar su aspecto objetivo con respecto a la figura completa, para después hacer lo mismo pero desde su aspecto subjetivo. En el caso de la autoconciencia consideramos que solamente la reflexión sobre la vida, la figura del estoicismo y del trabajo, se destacan como momentos de objetividad u objetivación, mientras que el resto de sus determinaciones están más marcadas por la subjetividad. En la razón y el espíritu pensamos que sus primeras determinaciones son más cercanas a la objetividad, mientras que las últimas lo son hacia la subjetividad. Como señalamos, es complicado distinguir si lo que pesa más es la objetividad o la subjetividad en cualquier determinación de este camino, además no debemos perder de vista que en tanto que estamos siguiendo el camino de la experiencia de la conciencia estamos siempre ubicados en la subjetividad. Por eso, enfatizamos que nuestro interés no está centrado en fijar los límites de uno y otro momento, pues de hecho lo importante es notar su correspondencia, simplemente lo tomamos como una estrategia para realizar de manera más concisa, aunque no por ello menos profunda, las características del camino formativo de la conciencia.

De esta forma habremos realizado el seguimiento de este camino y después de contemplar el despliegue del concepto especulativo, estaremos en posición de revisar si se sostiene nuestra tesis de que el estudio hegeliano sobre la formación nos permite hablar de una antropología lógica-ontológica: de sostenerse, nos permitirá valorar hasta qué punto los planteamientos en torno a la necesidad del diálogo multicultural y a la iniciativa de educar en valores, en tanto que no reconozcan la perspectiva global de la formación humana se convierten en posiciones limitadas y limitantes con respecto a la importancia de atender las necesidades de la realidad social actual.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

I. *La Fenomenología del Espíritu: Tratamiento lógico-ontológico de la formación de la conciencia.*

Hemos dicho que la *Fenomenología* es la obra que describe el camino formativo de una conciencia común, en ese sentido parte de una preocupación antropológica, pero en tanto que ese camino incluye a todas las conciencias en el devenir histórico hasta el reconocimiento del espíritu, integra a la totalidad, de esa forma el tema antropológico de la formación humana está ligado directamente con el planteamiento ontológico, además la descripción de este camino tiene su fundamento en la filosofía especulativa de Hegel que nos sitúa en un nueva lógica en la que la identidad ya no se define como $A=A$, sino como la conciliación de A y no A, se trata pues de una lógica que quiere describir la realidad en su totalidad, con toda la riqueza de su contenido, es por ello una lógica-ontológica. Revisemos con mayor detenimiento el origen de estos planteamientos, sus nexos y determinaciones.

1.1. *La Fenomenología y la Ciencia*

La *Fenomenología del espíritu* describe el camino que conduce hasta la ciencia y él mismo es ya ciencia. Hegel lo expresa con las siguientes palabras: "Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia." La *Fenomenología* es ciencia al igual que el sistema filosófico que propone Hegel, tiene que haber una mutua correspondencia entre *Fenomenología* y sistema, pero vayamos por partes, primero revisemos qué es el sistema, para después entender cómo se vincula la *Fenomenología* con él.

Comprender qué es el sistema y cuál es su necesidad nos exige ubicarnos en el Idealismo Absoluto, puesto que el sistema surge del interés en dar respuesta a las preocupaciones que plantea el idealismo. Recordemos que la génesis del idealismo está en la problemática gnoseológica abierta por Kant en la *Crítica de la razón pura* que abarcó preocupaciones e intereses filosóficos no sólo en el ámbito gnoseológico, sino también en el moral y aún en el político. El idealismo postkantiano tiene como su primer exponente a Fichte quien convierte al yo trascendental de Kant en un principio ontológico, porque entiende al yo como absoluto, como una actividad ilimitada que se puede representar como movimiento tendiente a la consecución de su propia libertad. Ese yo absoluto se expresa a sí mismo en una serie de sujetos o seres finitos que tienden a elevarse hasta su verdadera libertad, de esta forma Fichte irrumpe en la consideración moral de la actuación humana y su filosofía es fundamentalmente un idealismo ético dinámico.

¹Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, (Trd. W. Roques) México, F.C.E., 1993, p. 60

Lo que es importante notar aquí es que con los planteamientos de Fichte y con el reconocimiento de que las categorías que propone Kant no pueden ser sólo expresión de nuestro modo de conocer, se da luz a la idea de que tales categorías deben tener también validez para las cosas mismas, porque un auténtico saber no puede encerrarse en lo subjetivo, sino que debe abarcar tanto al sujeto como al objeto, ese es el principio del idealismo Absoluto, que pretende abarcar la realidad completa, integrando al sujeto y al objeto en su mutua relación sin privilegiar a ninguno. Así, el idealismo alemán llegó a ser un conjunto de teorías sobre la realidad como un todo, como la automanifestación del Absoluto, e importa destacar que el motor del idealismo es el intento de construir una doctrina filosófica en la que la libertad sea la clave para interpretar todo el universo.² De esta forma, el idealismo alemán es uno de los más extraordinarios florecimientos de la especulación metafísica,³ pues tenía una enorme confianza en el poder de la razón humana y en el alcance de la filosofía, al considerar a la realidad como la automanifestación de la razón infinita. El idealismo absoluto es uno de los intentos más serios, en la historia del pensamiento, de conseguir un dominio intelectual unificado de la realidad y de la experiencia como un todo. En este contexto, Hegel vislumbra que el reto es alcanzar la unidad de lo finito y lo infinito que ya no sea puramente subjetiva, como en Fichte, sino que sea real.

Hegel se ubica pues en el Idealismo Absoluto porque capta que lo real es producto del pensamiento, o en otras palabras, que el pensamiento del hombre en cuanto es verdad y toca al ser coincide de un modo u otro con el pensamiento absoluto que pone las cosas pensándolas. Hegel tiene claro que ubicarse en el idealismo es la única forma de restablecer la mediación entre el ser y la conciencia, por eso afirma en el prólogo de la *Fenomenología* que: "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto".⁴ Al hablar de sustancia supone ya los planteamientos de Spinoza, de Schelling e incluso de Parménides,⁵ por otra parte, la noción de conciencia o sujeto de la que parte está bastante

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo. Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona, Herder, 1995. Tomo segundo, p.19

Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, Ariel, México, 1991. Tomo 7, p. 15 y siguientes. Por otra parte, de acuerdo con Francisco y Sergio Pérez Cortes como el significado último de la "revolución copernicana" es el traslado de la necesidad y la universalidad como elementos del conocimiento de los objetos a las estructuras cognoscitivas del sujeto, la filosofía crítica kantiana prueba que el objeto sólo puede saberse lo que se ha puesto en su concepto. Por su parte, Hegel sabe muy bien que desde la aparición de la *Crítica de la razón pura* el idealismo trascendental demostró la imposibilidad de volver a las metafísicas dogmáticas e ingenuas que le precedieron y se abre na distancia irreductible entre Hegel y otras perspectivas filosóficas. Sin embargo, Hegel prefiere reivindicar el espíritu de la metafísica antigua, aunque considera que los antiguos tenían un concepto más elevado del pensar, puesto que lo consideraban el fundamento de lo verdadero en las cosas, de lo que en ellas y de ellas se conoce, era el significado que expresa cuando los antiguos decían que el nous rige al mundo, entendiendo o ello que la razón es el alma del mundo. Aunque Hegel admite que el pensamiento no descubre ninguna objetividad en las cosas, ni elabora na simple imitación ideal del objeto, no está de acuerdo con la filosofía de la representación que dice que el pensamiento constituye por completo al objeto en su verdad mediante su reconstrucción pensada, y mas allá de esa verdad que une al pensamiento no hay nada, y no queda ningún misterio inaccesible. Es por eso que Hegel hace de la Lógica no solamente el equivalente de una epistemología, sino también de una metafísica entendida como discurso de la esencia verdadera de las cosas. Metafísica singular sin duda porque después de Kant ese discurso no responde a ninguna ontología, pero al fin y al cabo metafísica porque establece las determinaciones del ser pensado en cuanto tal. Pérez Cortes, Francisco y Sergio. *La razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*, México, UAM, 1989, p. 81-82, 85, 88.

Hegel ofrece la posibilidad de afirmar la identidad entre pensar y ser, tal como lo asumía ya la metafísica clásica de Parménides, sólo que para el sujeto la identidad se daba a partir del ser como verdad del pensamiento, mientras que en nuestro filósofo, el pensamiento es la verdad del ser.

enriquecida, pues contiene: Al yo revolucionario del pensamiento moderno, *ego cogito* de Descartes, seguro de sí mismo en el acto de conocer. El *ich denke* de Kant, la autoconciencia que acompaña a toda representación, a todo el conocimiento de lo otro. Y también al Yo absoluto y sin límites de Fichte, fuente originaria de todo ser cósmico. Hegel se refiere a un yo (que es sustancia y sujeto) que es fruto de una larga formación; que no se da de golpe, sino que es fruto del prolongado viaje de la historia humana, por lo tanto, su planteamiento ontológico tiene un carácter antropológico.

Es cierto que la exigencia de desarrollar un sistema filosófico no es una absoluta originalidad de Hegel, porque surge del planteamiento idealista y de su pretensión de explicar sistemáticamente la totalidad de lo existente o absoluto,⁶ sin embargo, la propuesta hegeliana viene a ser la máxima consecución del idealismo metafísico, puesto que afirma que el sistema que propone es Ciencia, por cuanto se trata del recorrido que realiza la *propia* conciencia hacia el Saber Absoluto; es decir, no se trata de una descripción exterior o forzada, sino del recorrido que la conciencia se da siguiendo su propia necesidad -usando la palabra necesidad en sentido fuerte, como coherencia interna-. El sistema cobra así un carácter lógico y como Hegel retoma el problema epistemológico que le heredó la tradición filosófica ubicándolo a nivel de la totalidad del conocer y sin separarlo de la totalidad del ser, en donde está incluido el ser humano, su planteamiento ontológico es al mismo tiempo antropológico. Hegel tiene muy claro que la realidad es una trama de relaciones dialécticas de las cosas entre sí con el hombre, donde la relación del sujeto y del objeto es sólo un caso particular, en su filosofía nos mostrará que la misión del saber no es la de dividir o destruir, tal como lo hace el entendimiento; sino, la de restablecer esa doble relación de las cosas entre sí con el hombre, en lo que concibe como la razón.

El que el sistema propuesto por Hegel sigue el camino del desenvolvimiento natural del ser y el conocer, sin estar sesgado por algún elemento exterior, es el punto por el que lo concibe como científico, pero justamente el que el sistema reconstruya reflexivamente las estructuras del proceso racional y dinámico que sigue la realidad hasta mostrar que su esencia es ser racional, mostrando su coherencia interna que proviene de ella misma, es el rasgo especulativo del sistema, de modo que no podemos comprender el sistema hegeliano sin ubicarlo como especulativo.

pues como la propuesta hegeliana parte de la conciencia, como su planteamiento metafísico se orienta desde el antropológico consideramos que es más adecuado denominarlo tratamiento ontológico, para distinguirlo del tratamiento metafísico clásico donde el primado corresponde al ser.

⁶ Carla Cordura indica que un sistema filosófico, según se lo entendía en el siglo pasado, era la organización discursiva de la variedad de todos los temas del pensar, cada uno cuidadosamente elaborado de acuerdo con sus características peculiares y que en el presente los asociamos sólo con la actividad de unificar lo diferente: que nos parece equivaler a la acción de unificar arbitraria y violentamente, nos dice que el estudio de Hegel debiera ayudar a corregir este prejuicio, pues nos permite notar que el sistema posee, sin duda, el valor de que en él se exhibe la unidad y la doctrina del pensamiento sistemático, pero que tal unidad carecería de sentido si no estuviera llena de contenidos diferentes, porque la unidad y la diversidad sistemática son correlativas, son aspectos inseparables de un tejido heterogéneo. Cordura, Carla. *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona. Antropos, 1989, p11.

1.2. El Método y el Sistema Especulativo propuesto por Hegel

En el carácter especulativo estriba la original aportación hegeliana, puesto que le permite concebir la unión de los opuestos y explicar la movilidad de la realidad.⁷ El desarrollo especulativo de la realidad supone que ella la que se desarrolla sin someterse a ninguna condición que le sea externa, y no sólo eso, sino que la exterioridad y la extrañeza aparentes dependen de la propia realidad; tanto el sistema como la *Fenomenología del espíritu* muestran este desarrollo especulativo. El pensamiento especulativo permite unir los opuestos por que parte del principio de la identidad del sujeto y del objeto, de modo tal que toda realidad determinada resulta de una *diferenciación interna*, en otras palabras, es fruto de la negatividad interna de la totalidad absoluta; por eso, la exterioridad es relativa, o bien, estrictamente hablando no hay exterioridad verdadera.

El carácter especulativo de la propuesta hegeliana se nota desde el momento en el que Hegel afirma que todo depende de que lo verdadero se aprehenda y se exprese como sustancia, tanto como sujeto; señalando con ello que no puede tratarse de una verdad inmediata, sino sólo en el movimiento del ponerse a sí misma o en la mediación de su devenir otro consigo misma. Así, el sistema especulativo se refiere a un absoluto que debe concebirse como resultado, puesto que es fruto de un proceso formativo. Hegel nos brinda una figura para explicarlo: "Si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto *razón cultivada* que se ha hecho a sí misma lo que es en sí."⁸ Precisamente la *Fenomenología del Espíritu* como introducción al sistema nos conducirá por el camino formativo de la conciencia, del sujeto, hasta que reconozca su ser igualmente sustancia, espíritu. Precisamente la revisión que realizaremos en los siguientes capítulos de esta investigación al introducirnos en la marcha del camino formativo que escribe toda la obra, nos permitirá notar que la *Fenomenología* es clara expresión de la especulación filosófica de Hegel, que en su desarrollo desenvuelve el despliegue del método dialéctico.

El método dialéctico no es absoluta originalidad de Hegel, su más inmediato precedente está en la dialéctica de Fichte, pero la intención hegeliana de hallar un método capaz de justificar lo real en su totalidad⁹ lo lleva a concebir especulativamente a la realidad como concepto que deviene mediante negaciones, de modo tal que incluye la negatividad en la dialéctica como algo tan original que le da un giro al

⁷ Hegel define lo especulativo en la propedéutica diciendo: "Lo especulativo es lo positivo racional, lo espiritual, lo único auténticamente filosófico". En la Lógica dice "la especulación consiste en la concepción de lo opuesto en su unidad, o de los positivo en lo negativo". En el sistema de la Filosofía: "Lo especulativo o positivo - racional concibe la unidad de las determinaciones en su oposición". En Filosofía de la religión dice "La filosofía especulativa es la conciencia de la idea, de modo que todo es concebido como idea" Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía, Barcelona, Alianza, 1990, pp. 1010 y 1011.

⁸ Hegel, op.cit. p17

⁹ Garaudy señala hay tres elementos que contribuyen poderosamente a Hegel para la elaboración de su método dialéctico, por un lado dos elementos que caracterizan el desarrollo de todas las ciencias de la época: el criterio de que la naturaleza no puede concebirse sin movimiento, que el movimiento es inseparable de la materia, y la idea de totalidad orgánica y de totalidad de vida, que le permitieron concebir más fácilmente que a la naturaleza, la historia y el pensamiento como un organismo que realiza sucesivamente sus distintos aspectos, sus momentos diversos. Por otra parte está la influencia de las condiciones históricas y políticas tan dinámicas que le toco presenciar. Garaudy, Roger. *Dios ha muerto*, (Trad. Alfredo Llanos), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, p. 156-157

esquema propuesto por Fichte, pues se evita toda apariencia de choque desde fuera porque, en vez de tesis, antítesis y síntesis, aparece en Hegel otra tríada que se puede nombrar como simplicidad, escisión y reconciliación, expresiones que aunque usa frecuentemente, no lo hace de manera mecánica.¹⁰ Algunas veces llama al primer momento, inmediatez; al segundo, alineación, enajenación o exteriorización; y al tercero, unidad mediada consigo misma o unidad diferenciada. Retengamos la idea de que la innovación hegeliana en el método dialéctico se suscita cuando se ingenia en introducir la especulación mediante la negación que es el factor que permite la movilidad, digamos natural, y aunque la dialéctica se desarrolla siguiendo tres momentos, la negación está presente en cada uno, así lo advierte Valls Plana en su estudio sobre la dialéctica en el que nos dice que "la negatividad está presente en los tres momentos. Se muestra claramente en el segundo, pero está ya en el primero. La simplicidad de éste es aparente; esconde la negatividad y por eso surge en el segundo paso. ¿De dónde pondría proceder si el origen ya es el todo? El tercer momento, por su parte, retiene también la negatividad como diferencia articulada."¹¹

De esta forma, el método dialéctico expresa el devenir del ser y del conocer mediado por la negación, es el movimiento de la realidad, entonces la negación no puede ser una negación como la de la duda del escéptico que aísla el momento de la negatividad y se encierra en él, ni como la duda metódica de Descartes de la que parte para establecer como cierto lo mismo de que había dudado. La negación dialéctica que plantea Hegel es negación de un *contenido* determinado, por ello, es un momento en el proceso de construcción del todo, de tal modo que de negación en negación la conciencia progresa de contenido en contenido, puesto que toda determinación finita debe ser negada para poder ser reafirmada luego a un nivel superior. Pero dijimos que la negatividad, que a nivel absoluto se llega a manifestar como la muerte, es motor, y lo es porque la vida del espíritu o conciencia universal no se estanca ante la muerte, sino que la soporta y se mantiene en ella; de hecho, el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en la desesperación, en el absoluto desgarramiento, o sea que lo negativo también tiene un sentido positivo, permite superar o progresar, precisamente su cualidad de progresar es también una cualidad del carácter especulativo hegeliano, es un rasgo de su originalidad, el momento de superación o unión de los opuestos es un descubrimiento de la especulación hegeliana.¹² El momento especulativo es la reafirmación de lo positivo que se realiza mediante la negación de lo negativo y que por lo tanto constituye una elevación de lo positivo a un

¹⁰ Enrique Dussel afirma que: Hegel no aplica dicho método por tesis, antítesis y síntesis. Nunca lo ha usado de esa manera. Las nociones que usa son "afirmación", "negación" y "negación de la negación" -todo esto en su pensar definitivo-. La escisión de los contrarios u opuestos es el momento dialéctico propiamente dicho, cuyo instrumento es la reflexión. La supresión o superación de las oposiciones es el momento especulativo, la *Aufhebung* (...). El Absoluto mismo es, por lo tanto, la identidad de la identidad y de los no-identéticos; el oponerse y el ser-uno es al mismo tiempo en él. La superación o supresión nunca estaría entonces dada, se estaría dando históricamente. Dussel, Enrique. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Argentina, Ser y tiempo, 1972, p. 76.

¹¹ Valls Plana, Ramón. *La dialéctica. Un debate histórico*. Barcelona, Mompentesinos, 1981, p. 84

¹² Porque el pensamiento antiguo ya había llegado al primer momento dialéctico, el plano del intelecto, con los argumentos de Zenón de Elea había llegado incluso hasta el segundo, el momento racional y negativo o dialéctico, como en los argumentos sin embargo, había ignorado el momento especulativo, y ni siquiera los idealistas anteriores a Hegel lo habían individualizado correctamente. Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. "Del romanticismo hasta hoy". Herder, Barcelona, 1995. Tomo III, p. 113.

nivel más alto. Hegel encuentra en la palabra alemana *Aufheben*¹³ la expresión adecuada para comunicar este momento especulativo, pues *Aufheben* tiene un doble sentido lingüístico: suspender y conservar, posee un sentido negativo y otro positivo; negativo porque para conservar algo es preciso que se le despoje de su inmediatez, que se suprima su existencia en cuanto sometida a las condiciones exteriores, pero por otra parte, lo suprimido es al mismo tiempo conservado, habiendo perdido únicamente su existencia inmediata sin por ello ser aniquilado. La dialéctica comienza por negar la particularidad, pero no para implantarla en un ámbito trascendente, sino para alcanzar la totalidad.¹⁴ De esta manera queda de manifiesto que la negación es la movilidad especulativa, es corazón de la dialéctica y, por ello, de la originalidad de la propuesta hegeliana; la veremos en acción al revisar el proceso formativo que va de una figura a otra de las que conforman el devenir del espíritu en la *Fenomenología*.

La *Fenomenología* plasma el devenir dialéctico porque nos presenta cómo el camino que sigue la conciencia está siempre mediado por la negación, una negación que se irá transformando: transitar por la negación es muy difícil para la conciencia que lo vive, de ahí que Hegel la define como "el camino de la duda o, más propiamente, de la desesperación."¹⁵ En la *Fenomenología del Espíritu* la negación se presenta primeramente como producto de la desigualdad epistémica entre sujeto y objeto, pero llegará a presentarse como muerte, dolor y el más completo desgarramiento.

La *Fenomenología* deja constancia de que la dialéctica y sus tres momentos son algo más que una estrategia metodológica, más bien se trata de tres momentos ontológicos, por ello no pueden aislarse, los tres momentos muestran la movilidad de lo real: por eso, si nos aferramos al primer momento nos quedaríamos con algo abstracto y dogmático. Si nos aferramos al segundo surgiría el escepticismo, que encierra la simple negación como resultado de lo dialéctico. La dialéctica muestra que en todo lo que se acoge de un modo inmediato no hay nada firme, el punto de vista científicamente perfecto es el de la superación que al mismo tiempo engendra su propia contradicción, con lo cual la dialéctica hegeliana ofrece la representación del movimiento inmanente al concepto, es un movimiento que acontece como el camino de la experiencia de la conciencia.¹⁶ el camino por el que la conciencia realiza la experiencia es dialéctico, conviene detenernos un poco en esta idea y profundizar en la identificación de los momentos dialécticos que conforman la realización de la experiencia. Tengamos presente que cuando Hegel dice que la "experiencia se cumple" se refiere a una

¹³ Es interesante notar cómo una lengua ha llegado a emplear el mismo término para dos significaciones contrarias, expresando así un sentido especulativo y la lengua alemana las posee en abundancia. Papanannou, Kostas *Hegel*, Madrid, EDAF, 198, p. 253-254.

¹⁴ Dice Enrique Dussel para alcanzar involuntariamente una totalidad aqueñe Dussel, op. cit. p. 80

¹⁵ Hegel, *op. cit.* p. 54. Además que supone conflicto, Hegel explica este conflicto recurriendo a la figura del ritmo, el metro y el acento, en la composición musical, donde el ritmo resulta del equilibrio y la conjunción de metro y acento, con lo que ilustra que la proposición filosófica no destruye la diferencia entre el sujeto y el predicado, sino que muestra que su unidad debe brotar como una armonía, en ese sentido la forma de la proposición manifiesta el sentido determinado o el acento que distingue su cumplimiento, el predicado expresa la sustancia y el sujeto cae en lo universal, expresa esa unidad, significa que el acento da su último acorde. Esto es lo que expresa el método dialéctico.

¹⁶ Bloch, Ernest. *Sujeto Objeto El pensamiento de Hegel*, Mexico, F.C.E., 1983, p. 118

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

acción bien concreta: "Veamos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer en sí, otro el ser para ella de este en sí. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es en sí solamente para ella, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el ser para ella de este en sí y, por tanto, que esto es la esencia o su objeto. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él."¹⁷

El camino formativo de la conciencia podemos verlo como la sucesión de sus experiencias y en la cita anterior Hegel es muy claro en lo que entiende por experiencia, es justamente el paso del en-sí al para sí porque aunque la conciencia toma como primera verdad el objeto que capta como exterior a ella, apenas examina esa supuesta verdad cuando el objeto cambia, pues al mismo tiempo se trataba de un en-sí para la conciencia, de modo que lo verdadero es el ser para ella de ese en-sí. entonces ese saber de su objeto se convierte en un nuevo objeto que subsume al primero. acción que sólo es posible por que se cumple la experiencia. En este cumplimiento de la experiencia tenemos toda la acción de la dialéctica porque partimos de asumir a la verdad como en-sí. es una verdad exterior y positiva, pero apenas profundiza se acerca a esa verdad y sale a la luz que la verdad parece ser más bien su saber acerca de ese en-sí. en este movimiento se efectúa la transición por la negatividad. alcanza el para sí y lo constituye como la verdad. como hemos visto constituye un nuevo objeto que contrapone al anterior y esa verdad para sí la ubica en la subjetividad en el que lo verdadero no recae en el ser, sino en el saber de la conciencia; es el momento del para sí y aunque haber llegado a él supuso el cumplimiento de la experiencia. al establecer este nuevo objeto como verdad se objetiva nuevamente. volvemos al momento de inmediatez. sin embargo esa objetividad es la que permite que el proceso continúe. Ya habíamos pasado por la reflexión del saber y nos habíamos ubicamos en un nivel de subjetividad. entonces ahora la propia conciencia tendrá que transitar por el momento de objetivación, en el que la verdad continúa siendo exterior es por ello que supone un extrañamiento. pero ese tránsito es preciso para lograr acceder al tercer momento que es el *aufheben* que supera los dos momentos anteriores al mismo tiempo que los integra y muestra que la verdad más durable no se encuentra ni del lado del objeto ni del sujeto, sino en la relación de ambos. del en-sí y el para-sí. o del ser y el saber. La experiencia se cumple cabalmente cuando la conciencia transita por los tres momentos dialécticos transición en la que es conveniente distinguir el momento de objetividad y el de objetivación.

La objetividad es claramente el primer momento dialéctico e implica la inmediatez y por ello la positividad. en cambio. la objetivación supone el movimiento de búsqueda de la verdad que realiza un sujeto que aún no reconoce que está dentro de él mismo. pues la concibe como exterior. Hegel nos da una clave para distinguir

¹⁷ Hegel, op. cit. pp. 58-59

estos momentos en el prólogo a la *Fenomenología* cuando habla sobre la formación del individuo, ahí nos explica la diferencia entre la formación del individuo singular y la del individuo universal o espíritu y lo hace recurriendo a la figura de la educación de los tiempos antiguos que es distinta a la educación de los tiempos modernos, de acuerdo con esa figura la objetivación correspondería a la educación de los tiempos antiguos y la objetividad a la de los tiempos modernos: "El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acontecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su encarnación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia."¹⁸

La formación de los tiempos antiguos se refiere al momento en el que la conciencia está inmersa en el proceso dialéctico, de modo que cada una de las determinaciones que se dan en este camino antes de arribar al saber absoluto suponen para la conciencia que lo vive un ir de objetivación en objetivación hasta alcanzar su verdad. En cambio, si nos ubicados en la formación de los tiempos modernos, nos encontramos con el seguimiento que "nosotros" podemos hacer de este recorrido y nos encontramos como dice Hegel con la "forma abstracta ya preparada" nos encontramos con la objetividad. Pero sabemos bien, que la conciencia sólo llegará a una verdad más estable cuando trasciende el nivel del objeto y el sujeto, cuando los supera y los concilia a la vez y logra el para sí de un cierto en sí. En el camino formativo la conciencia que lo recorre, por la acción de la negatividad va de objetivación en objetivación, pero no es siempre del mismo tipo, pues la negatividad se va transformando al igual que la conciencia: así, lo que en los primeros niveles fenomenológicos es sólo negación digamos epistémica, en la fase de la autoconciencia es desventura y en la fase del espíritu es extrañamiento, alineación, y hasta el más completo desgarramiento. En la *Fenomenología* se cumplen sí los tres momentos dialécticos de manera cíclica y en figuras que vuelven a aparecer en niveles más altos que no podemos más que sorprendernos al notar cómo, en su resurgimiento, se muestran cualitativamente enriquecidas.

Después de haber ubicado la necesidad de la surge el sistema hegeliano y de haber examinado las características del pensar especulativo así como los momentos del método dialéctico en el que se concretiza tal pensar, podemos revisar ahora las fases del despliegue del sistema, son tres fases que, como veremos, coinciden con los momentos dialécticos. El primer momento dialéctico de la inmediatez o de la identidad, en el sistema es la fase de la infinitud absoluta, es la idea en su ser en sí que corresponde a la lógica o ciencia de la idea en sí y para sí. El segundo, el momento de la negación de la alteridad, del devenir otra respecto de sí misma, en el sistema es la idea en su extrañamiento o alineación y corresponde a la filosofía de la naturaleza

¹⁸ Hegel, ib. p.24

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

o ciencia de la idea en su ser otro. Finalmente el tercero, momento de la mediación realizada del retorno reflejo a sí misma y por consiguiente de la identidad e infinitud concretas, en el sistema corresponde a la idea en su ser para sí, a la filosofía del espíritu que a partir de su ser otro retorna a sí misma. Las tres partes del sistema recogen en su totalidad el movimiento de lo absoluto que parte de sí mismo, se exterioriza en la naturaleza y retorna a sí en el reino del espíritu.¹⁹ Es notorio que de acuerdo con el sistema propuesto por Hegel lo absoluto deja de ser como en el modo clásico unidad abstracta y se convierte en la totalidad concreta que se despliega como naturaleza y espíritu; la organización del sistema es la triada de logos-naturaleza-espíritu y ninguna de las relaciones entre sí es deductiva, más bien se presuponen mutuamente, o sea que no se pone una sin la otra, pues sería absurdo imaginar que una determinada cualidad del logos produjera, por ejemplo, a la naturaleza.²⁰ Es muy importante que nos quede claro que el desenvolvimiento del sistema no consiste en la yuxtaposición de dos sustancias -logos con respecto a naturaleza o naturaleza con respecto a espíritu- puesto que de lo que se trata es de la obra del sí mismo que se pone, y en tanto que se pone en una determinación, se *opone* a sí mismo.

Evidentemente el sistema filosófico que propone Hegel no es una mera estructura teórica, pues como nos dice Hernández Vega: "El sistema hegeliano entendido sólo como forma quedaría reducido a estructura y funciones, se agotaría en una visión sistémica, esta visión elimina el mundo de la vida... no sería sino una forma descriptiva-analítica para explicar fenómenos biológicos o cibernéticos, o bien, fenómenos sociales o políticos. El sistema así entendido nada tiene que ver con la concepción de Hegel; lo sistémico es una manera de explicar la realidad, cuando se entiende que ésta es lo dado sin problematizarla."²¹ Para Hegel no importa sólo el aspecto epistemológico del sistema, sino el que se muestre en el mundo, que se llene de contenidos finitos, históricos, de ahí que se ligan a un desarrollo, a una progresión. Las categorías del sistema hegeliano contienen las obras humanas, ellas dan sentido y vivencia a los conceptos, son obras que se constituyen históricamente, se expresan en instituciones como el derecho, la familia, la sociedad civil, la política, el estado etc., las determinaciones del sistema son expresiones y símbolos del quehacer humano y forman el espíritu que más que una categoría epistemológica, es un concepto complejo que se expande a la moralidad, a la ética, a las instituciones sociales, al estado, a la historia universal y se vuelca a la cultura, al arte, la religión y la filosofía. Es por ello comprensible por qué

¹⁹ En cada uno de los términos de la triada: Lógica, Naturaleza y Espíritu se reproduce el ritmo triádico. En la lógica nos encontramos con una lógica del ser, de la esencia y del concepto. En la filosofía de la Naturaleza hay una naturaleza en sí (la mecánica), una naturaleza en la determinación de la particularidad (la física) y una naturaleza para sí (el organismo). Y en la Filosofía del Espíritu hay un espíritu en sí o subjetivo, un espíritu en su exterioridad u objetivo y un espíritu para sí o absoluto. A su vez cada término de estas triadas se descompone siguiendo muy cercanamente el ritmo triádico.

²⁰ Son planteamientos muy esclarecedores que sobre este punto nos presenta Hyppolite. (Él explica con claridad esta no deducción de un momento al otro al explicar la incoherencia de suponer que Hegel afirma que del logos crea la naturaleza o que el pensamiento crea la materialidad) Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Barcelona, Península, 1998, p. 544-545.

²¹ Hernández Vega, Raúl. *La idea de sociedad civil en Hegel*, México, UNAM, 1995, p.14-15. Tampoco el sistema de Hegel se mueve en el vacío de la metafísica. Lejos de ello, trata de allanar el camino a una función extraordinariamente determinada y concreta del conocimiento científico. No sólo pretende asegurar a la historia el rango legítimo que le corresponde al lado de las ciencias naturales, sino que ve además en ella la realización y la verdadera expresión que el espíritu posee acerca de sí mismo y de su propia naturaleza. Cassirer, Ernest. *El problema del conocimiento. De la muerte de Hegel a nuestros días*, F.C.E., México, 1948., p. 12

para nuestro filósofo, pretender alcanzar la realidad con la intuición o el entendimiento abstracto es una falsedad, pues la intuición es un proceso inmediato, contrario a la dialéctica, pretender captar el ser como inmediato es ubicarse en una pura llama de entusiasmo,²² que contiene el riesgo de convertir a la filosofía en edificante y señalar que su pretendida sabiduría no es más que vaciedad y sueño. Precisamente, en tanto que el método dialéctico hegeliano se refiere a la movilidad absoluta y del absoluto, no se puede tratar de un mero método, su dialéctica viene a ser una Teoría General que afirma el carácter intrínsecamente móvil o cambiante de la realidad, a través de la negación; aunque también es un estilo de pensar que procede mediante negaciones, porque supone que la realidad en sí misma se mueve por negaciones, es lo que quiere decir que la realidad sea dialéctica.²³ Método y sistema se corresponden mutua y plenamente, además ambos se desenvuelven describiendo un devenir circular que parece no ser plenamente aceptado en diferentes comentaristas de Hegel, ¿en qué consiste la circularidad, cuáles son sus implicaciones?

Sistema y método son circulares porque describen : "el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin".²⁴ Aunque suene paradójico el fin es principio y no sólo eso sino que es motor. Paradójico por cuanto el entendimiento capta al fin como algo fijo, pero desde el saber especulativo podemos apreciar que el fin es motor, precisamente la razón es el obrar con arreglo a un fin. Hegel está pensando en el fin como sujeto, como fuerza motriz que vista en abstracto es pura negatividad y emplea la palabra Concepto para hacer referencia a esta idea de que el comienzo es igual al fin, que lo real es lo mismo que su concepto, porque lleva en sí el sí mismo o la realidad pura,²⁵ porque la verdad corresponde al todo que finalmente está contenido y expuesto en el sistema, mostrarlo de esa forma es el propósito de Hegel, pues: "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia- a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo."²⁶

La dialéctica de la conciencia que Hegel expuso en su *Fenomenología del Espíritu*, llamada también experiencia de la conciencia, en cuanto es un movimiento real obedece y da cuerpo al movimiento del concepto. Lo dramático consiste en que la conciencia inmersa en la experiencia no capta esta continuidad, no percibe esta astucia de la razón, pero si la conciencia no desfallece y sigue su propia dialéctica, por dolorosa

²² Sería el típico entusiasmo romántico de autores como Schelling y a Schleiermacher. Además es por eso que señala que el intento de alcanzar lo absoluto de un pistolazo sólo conduce a la ingenuidad del vacío en el conocimiento "hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos" Hegel, op. cit., p. 15

²³ Colomer, Eusebi, op. cit., p. 184

²⁴ Hegel, op. cit., p. 16

²⁵ ib. p. 17

²⁶ ib. p. 9 Hegel parece ya en este texto [Su tesis titulada *De orbitis planetarum*, tesis de habilitación en la Universidad de Jena] fascinado por la promesa de una ciencia puramente necesaria, es decir, una ciencia no subordinada a una realidad empírica, considerada como independiente de la razón. Una ciencia necesaria es una ciencia que no tiene otra limitación que aquella impuesta por las premisas lógicas de que la razón parte. Gómez Pin, Víctor *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983, pp. 16-17)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que sea, alcanzará el saber absoluto y la libertad, al mismo tiempo que podrá contemplar la corriente viva de la historia sin cegarse por las parcialidades. Ahora sabemos bien que esa elevación al "saber absoluto" no consiste en un remontarse a "otro mundo", más bien, debe interpretarse como un regreso a la conciencia sensible, porque todo dibuja un círculo, donde el punto de vista filosófico significa solamente la profundidad total de la conciencia sensible.²⁷ Como es notorio, profundizar en la noción de Concepto nos ayudará a asimilar mejor la circularidad del sistema, para ello tenemos que entender que la significación del concepto no se ubica en el planteamiento lógico tradicional y plantea más bien un horizonte lógico-ontológico que supone un andar de cabeza, tengamos presente que los tres momentos que conforman la movilidad dialéctica no constituyen tres partes separadas sino que hay que ver en ellas un solo concepto vivo, una unidad vital plasmada en concepto. Dice Bloch, son simplemente: "momentos de un todo lo lógico-real, es decir, de cada concepto y de todo lo que se presenta como verdadero."²⁸ En el planteamiento hegeliano el análisis ontológico está ligado al lógico pues su dialéctica constituye desde su misma base un logos del ser, una lógica, que es a la vez ontología, es una lógica ontológica porque expresa el proceso interno de la reflexión, el despliegue de las formas del pensamiento, es un proceso mental que no funciona independientemente del proceso real, se dan de manera conjunta.

1.3. La Vinculación de la Ontología y la Lógica en el planteamiento dialéctico del sistema

Hegel no contraviene las reglas de la lógica formal, también se ciñe a una lógica sólo que es ontológica o especulativa, sin embargo suele reprochársele que su propuesta especulativa implica la negación de los dos principios clásicos de identidad y de no contradicción, aceptar tal reproche significaría aceptar que Hegel no exige coherencia a su pensamiento, porque él no niega las leyes generales de la coherencia de todo pensamiento (identidad, contradicción y tercer excluido), sólo indica que en cierta forma la contradicción es el motor de la dialéctica, aunque la propuesta hegeliana no se queda en la contradicción sino que plantea la superación. Consideramos que el meollo de esta crítica está en entender adecuadamente el sentido exacto de esta superación, para ello tiene que quedar muy claro que Hegel no habla de una contradicción formal que es de por sí insuperable, no se refiere a la contradicción de dos proposiciones con el mismo contenido (El árbol es grande y el árbol no es grande) sino a la de dos momentos de un mismo proceso que lejos de anularse naturalmente, sirve de trampolín para un tercer momento en el que la oposición se resuelve en una unidad superior, es exactamente el momento de la superación.²⁹ Para Hegel es muy claro que una proposición contradictoria de otra verdadera es necesariamente falsa, sólo que además apunta que la validez estricta del principio de no contradicción se reduce al ámbito del entendimiento abstracto, que tiende a fijar los

²⁷ Valls Plana, op. cit. p. 105.

²⁸ Bloch, op. cit. p. 117

²⁹ Colomer, op. cit. p. 194

conceptos y a contraponerlos entre sí como si fueran realidades rígidas y estables, lo lamentable que se desprende de esa lógica tradicional es que es carente de contenido real, porque ve a las cosas como idénticas a sí mismas, redondas y perfectas, sin reparar en que no son todavía lo que son o que llegan a ser otras. La lógica ontológica, en cambio, trata de pensar la realidad, no en abstracto, sino en concreto.³⁰ Con la claridad de que en la realidad el "ser" y el "no ser" no se contraponen tan abruptamente como en la lógica tradicional, lo sobresaliente y significativo del pensamiento especulativo es haber mostrado que la contradicción está en las cosas mismas; Hegel no llega en ningún sentido a dictar que nos rijamos por la contradicción en el sentido formal.

La lógica ontológica o especulativa que plantea Hegel afirma la superación, en el sentido de que para saber lo que una cosa es en verdad, hay que ir más allá de su estado inmediatamente dado y seguir el proceso por el que, sin dejar de ser ella misma, se convierte en otra. De esta forma cambia el sentido de la identidad, y por ende, el de la contradicción. Porque la identidad significa en adelante unidad de la identidad y de la diferencia. En lógica tradicional el principio de identidad implica el de no contradicción $A=A$ en la medida en que se opone A a $\text{no } A$. En la lógica especulativa A no se opone a una $\text{no } A$ externa porque acepta que A está en oposición consigo misma, pues para llegar a ser realmente lo que es tiene que convertirse en lo que todavía no es. Siguiendo a Hegel, decir que toda cosa es contradictoria es afirmar que las cosas están en tensión consigo mismas, que su existencia concreta, tal como se presenta, contradice su naturaleza esencial, por ello se ven empujadas a transgredir su estado actual para poder pasar a otro, y es necesario el paso a lo otro por la misma dinámica o fuerza interior de la cosa. El que se dé la superación o conciliación de los opuestos no significa hablar del fin de un proceso, sino subrayar el carácter dinámico de la cosa en sí misma, el que tiene que ir conciliándose para seguir superándose.

Tratar de entender la noción de concepto en Hegel supone ubicarnos en una lógica especulativa, nos exige captar la realidad no como fija sino como dinámica. Cuando Hegel señala que la verdad es concepto, remarca su carácter estrictamente racional, por eso no puede más que oponerse a la idea de captar el ser y la verdad a través de la mera intuición o de manera inmediata, al modo como lo hizo Schelling,³¹ para él la verdad es concepto y el concepto es como dice Valls Plana: "un círculo de inteligibilidad que se determina hacia sí mismo pasando

³⁰ Cassirer nos explica que justamente lo que Hegel reprochaba a Kant y a toda la lógica anterior era su incapacidad para sobreponerse al punto de vista puramente "formal", lo que los hacía aferrarse a la simple abstracción y reflexión. Por este camino no cabía, según Hegel, salir del círculo del subjetivismo. Es necesario que el espíritu infunda vida al "esqueleto" de la lógica, le dé nervio y contenido. Esto es, precisamente, lo que el método dialéctico promete y lo que él, y sólo él, está en condiciones de realizar. Cassirer, op. cit. p.11.

³¹ Gómez Pin, señala que en 1805 aparece claramente a Hegel que un verdadero abismo le separa de Schelling: el abismo existente entre la ciencia buscada y la ciencia poseída, entre la promesa de libertad y la libertad realizada, entre un absoluto estrictamente racional. La expresión teórica de esta ruptura la constituye precisamente la *Fenomenología del espíritu*. Gómez Pin, op. cit. p.199.

por la oposición y la alteridad"³² El concepto se refiere a un todo orgánico, pretender captarlo de manera inmediata supone pensar al revés, un andar de cabeza: "El que la conciencia natural se confie de un modo inmediato a la ciencia es un nuevo intento que hace, impulsada no se sabe por qué, de andar de cabeza; la coacción que sobre ella se ejerce para que adopte esta posición anormal y se mueva en ella es una violencia que se le quiere imponer y que parece tan sin base como innecesaria".³³ Si tenemos el hábito de captar a las cosas, a los sujetos como fijos, apoyados en una lógica formal que se adecua a un conocimiento estático o matemático,³⁴ que piensa dogmáticamente que la verdad consiste en una proposición que es "un resultado fijo o que es sabida inmediatamente"³⁵ y pretendemos con ese hábito captar el significado del concepto especulativo, nuestro intento es simplemente un pensar de cabeza. si de verdad queremos entender el concepto del que nos habla Hegel tenemos que mirarlo como especulativo.

No es difícil notar que Hegel no está empleando el término *concepto* en el sentido convencional como la primera captación intelectual que unifica la experiencia, tal como lo concebían los escolásticos, donde el concepto entra a formar parte de un juicio o proposición que consta de un sujeto que sirve de base estable y de un predicado que lo determina; el sujeto representa una sustancia fija y el predicado una propiedad esencial o una determinación accidental de tal sustancia.³⁶ En la postura tradicional el concepto es un sujeto, un nombre y se le capta como un sujeto fijo. así por ejemplo: "La necesidad de representar lo absoluto como sujeto se traduce en proposiciones como ésta: Dios es lo eterno, o el orden moral del universo, o el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo."³⁷ En el juicio especulativo, en cambio, el concepto es el sujeto se convierte en activo y se despliega en sus predicados, los predicados pasan a ser formas de ser del mismo sujeto, o sea que el sujeto deja de ser lo que era y pasa a ser predicado. Así en la proposición "Dios es el ser" que de acuerdo con la concepción tradicional del juicio significa que el sujeto "Dios" posee el predicado "ser". en sentido especulativo significa que Dios "se hace" el ser. El sujeto del juicio especulativo no es fijo, de hecho es varias cosas, porque es tanto la cosa de la que se habla -como en el juicio tradicional-, pero también es el yo empírico, el sustrato o la cosa pensante frente a la cosa extensa: como sustrato también puede ser el Todo, que no es ni la base de la

³² Valls Plana, *Del Yo al Nosotros*. Barcelona, PPU, 1971, p. 36. 12 Hegel, *Fenomenología*, p. 16.

³³ Hegel, *op. cit.* p 20

³⁴ Hegel es crítico de la visión matemática que plantea una intelección exterior de las cosas y por ello no capta la verdad filosófica que va a lo interior, desapareciendo los pensamientos considerados como fijos, al notar la acción de la negatividad, porque él piensa que hasta en un triángulo entra en acción la negatividad del contenido, a la que llama la falsedad de éste, es el movimiento del concepto. Crítica de la visión matemática el que sólo considera magnitudes, la diferencia no esencial, se queda en lo cuantitativo sin llegar a lo cualitativo. Ib. p30-31.

³⁵ Ib. p. 28.

³⁶ Hyppolite nos dice que en el juicio tradicional el sujeto era una base, supuesta fija y anterior al saber, a ella se refiere el conocimiento; esta base está en el fundamento de una representación mal delimitada en el campo de la experiencia. A ella deben unirse los predicados, y su lazo es sintético. En la inducción empírica, como en la deducción matemática, la base permanece fija, y los predicados le son conferidos por una operación exterior, una operación del sujeto conocedor. No sucede lo mismo en el caso de la demostración filosófica, que es dialéctica, donde lo verdadero no se expresa en una proposición sino en la mediación. Así se pone de manifiesto que el pensamiento matemático que ubica la relación entre lo verdadero y lo falso como contradictoria entorpece el entendimiento de la propuesta hegeliana. Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*, Barcelona, Heder, 1996, p. 196-197.

³⁷ Hegel, *op. cit.* p. 18

proposición empírica, ni el yo empírico, sino el sujeto-objeto universal que no se concibe nunca como un sustrato fijo, sino que es devenir y mediación.³⁸

Cuando Hegel afirma que ninguna proposición aislada es el lugar de la Verdad, no significa que rechace que las proposiciones formales contengan verdad, lo que él quiere señalar es que responden a un tipo de verdad que él califica de abstracta e irreal, porque es parcial, ya que de acuerdo con los criterios establecidos por la lógica formal cualquier verdad de la historia o de la ciencia es una proposición perfectamente delimitada, a la que se puede calificar de verdadera o de falsa y su proposición contraria tendría el valor inverso.³⁹ Como es necesario que el predicado se muestre a sí mismo como sujeto, sólo puede hacerlo por medio de su desarrollo dialéctico, por ello una sola proposición no podría enunciar explícitamente lo especulativo. Es por eso que la Verdad no puede ser un juicio, sino que se encuentra en el sistema; entonces, todo juicio especulativo es desplazado a su vez por otro nuevo y solamente en el sistema encontramos los juicios especulativos en el movimiento total del pensar, y esto es lo que quiere decir que la verdad es Concepto. El concepto supone la totalidad, el conjunto de todo, la unidad de todo que se perfecciona como poder formativo, hasta llegar a ser la idea cumplida.⁴⁰

Hegel es consciente de que su propuesta especulativa sacude la concepción del pensamiento según la lógica tradicional, porque lo común es tomar al concepto como igualdad consigo mismo, como algo fijo, pero lo que no se toma en cuenta es que esta igualdad consigo mismo es también negatividad y el ser fijo pasa a su disolución, es el movimiento, esta diferencia en su propia interioridad, es la prueba de su ser Concepto puro y la necesidad interna del concepto por la cual el ser y el pensar son lo mismo es una necesidad lógica: "En esta naturaleza de lo que es que consiste en ser en su *ser* su *concepto*, reside en general la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, y es precisamente saber del contenido en la misma medida en que el contenido es concepto y esencia o, dicho en otros términos, solamente ella es lo especulativo. La figura concreta, moviéndose a sí misma, se convierte en determinabilidad simple: con ello, se eleva a forma lógica y es en su esencialidad; su ser allí concreto es solamente este movimiento y es un ser allí inmediatamente lógico."⁴¹

³⁸ Hyppolite, *Lógica y...* op. cit. p. 192-196

³⁹ Para Hegel el problema está justamente en considerar a lo verdadero y a lo falso como fijos: "Lo verdadero y lo falso figuran entre esos pensamientos determinados, que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra." En cambio "debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es. No hay lo falso como no hay lo malo. Lo malo y lo falso no son, indudablemente, tan malignos como el diablo, y hasta se les llega a convertir en sujetos particulares como a este, como lo falso y lo malo, son solamente universales, pero tienen su propia esencialidad el uno con respecto al otro." Hegel, op. cit. p. 2. Sin embargo esto no significa que no se puede saber algo de una manera falsa. "no puede afirmarse que lo falso sea un momento o incluso parte integrante de lo verdadero." "Cuando se dice que en lo falso hay algo verdadero, en este enunciado son ambos como el aceite y el agua, que no pueden mezclarse y que se unen de un modo puramente externo." Pero este no es el sentido en el que Hegel los está usando, él se refiere a un nivel ontológico, no epistemico o lógico formal, donde la expresión a tiende a la unidad o a su significación fuera de ella. Hegel no se refiere a una proposición tradicional, se refiere a una verdad filosófica que no puede encerrarse en los límites de ninguna proposición aislada, porque tiene que tomarse en cuenta el *conjunto* de su proceso de reflexión, pues desde su posición: "es el proceso el que crea en su transcurso sus propios momentos y pasa a través de todos y la totalidad de este movimiento constituye su contenido positivo y su verdad" ib. p. 32

⁴⁰ Glockner, Hermann. *El concepto en la filosofía hegeliana*. México, UNAM, 1965, p. 83).

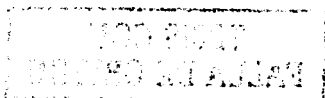
⁴¹ Hegel, op. cit. p. 38

El devenir del concepto es libre, pero como nos explican los hermanos Pérez Cortes: "El concepto es libre, no significa que pueda actuar de un modo indeterminado y arbitrario, sino que reconcilia al interior de sí mismo sus actos con la naturaleza esencial de las cosas, mostrando que la necesidad del mundo es idéntica a su libertad."⁴² Entonces, como en el pensamiento el espíritu es puramente en sí mismo se puede decir que es libre, que en su más alta expresión quiere decir que depende de sí y es la actividad determinante de sí mismo. Cuando Hegel nos habla de necesidad no se trata de una cierta explicación de la totalidad que un pensamiento subjetivo descubre y después quiere imponer; la necesidad a la que nuestro autor se refiere es una exigencia del pensamiento. nuevamente son los hermanos Pérez Cortes quienes nos brindan lucidez a este respecto: "Como categoría, la necesidad es sólo una exigencia que el pensamiento se impone en su búsqueda de la reconstrucción completa del objeto. Y entonces resulta que batallar del lado de Hegel no es descubrir a cualquier precio las huellas esparcidas en el mundo por una voluntad superior, sino *exigir al pensamiento completitud y exhaustividad* en la reconstrucción categorial de todo lo que existe. Desde luego, nuestro filósofo aparece entonces bajo un perfil menos heroico y dramático, pero en cambio su filosofía se convierte en un rival serio en el plano argumentativo."⁴³ Cuando en esta exposición hablamos del trabajo filosófico hegeliano como de carácter lógico-ontológico nos referimos precisamente a este rasgo de rigurosidad en el análisis que se dirige a la reconstrucción conceptual de lo real y aporta la idea de que desde la necesidad absoluta se da la unificación completa entre pensamiento y existencia. Concebimos que el concepto que surge de esta concepción lógica-ontológica es el fundamento de la circularidad que puede atribuirle Hegel a su sistema y a su dialéctica.

La circularidad propia del Concepto, no es distinta de la circularidad de todo el proceso y he aquí el carácter circular del sistema, la Verdad viene a ser circularidad de lo absoluto. El Sistema es circular, porque el camino que recorre es el movimiento de reflexión sobre sí mismo en contraposición con lo otro. Como la verdad de ese proceso es llegar a su autoreconocimiento, sólo lo logra hasta captar su sí mismo en el ser otro, que está dentro de sí, es el proceso en círculo. Lo verdadero es la identidad restablecida, es decir, el resultado de la identidad y de la no identidad, es devenir sí mismo, o sea el retorno a sí; en otras palabras, el círculo que se presupone al comienzo como meta es su propio fin, pero sólo es real por su desarrollo, de ahí que lo absoluto es esencialmente resultado, sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. De esta forma podemos notar la importancia del desarrollo autoconciente que no es sólo el de una conciencia individual, sino también el de la conciencia espiritual o universal, se trata del desarrollo engendrado por él mismo, este autoengendrarse es el concepto

⁴² Pérez Cortes, op. cit. p. 89

⁴³ ib. p. 121-122 Por eso es injusto interpretar el fuerza de Hegel por plantear un desarrollo histórico apegado a las categorías que le brinda la lógica de su reflexión ontológica como la historia del desarrollo fatal de la idea en donde se cumple el designio de una voluntad suprahumana como lo es el espíritu absoluto, cuando más bien se trata de un esfuerzo filosófico serio que busca plantear con completitud y exhaustividad la realidad histórica.



puro. La ciencia es precisamente el espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu, que logra su autoconciencia y la única forma en que puede lograrlo es recorriendo su camino formativo, que es un camino que ella misma va trazando, pues es el camino de su propia experiencia. El que Hegel se refiera a este devenir especulativo y no afirme la identidad inmediata lo libra de caer en lo edificante y por el contrario se encuentra en el saber científico, que es la forma de llegar a y mantenerse en el concepto: "La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto".⁴⁴ Como el desarrollo del Absoluto es el sistema, sólo recorriendo el sistema podemos captar esta movilidad, o en el sentido de nuestra investigación, sólo adentrándonos al camino formativo. Esta idea es la que está plasmada en la noción de lo absoluto como espíritu: "El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que mantiene y lo determinado —el ser otro y el ser para sí— y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o en sí, es la sustancia espiritual."⁴⁵

Una vez que conocemos con más detalle el significado del método y del sistema especulativo hegeliano, profundicemos un poco más en la relación de este último con la obra que estamos estudiando. En la Enciclopedia Hegel nos explica el lugar que ocupa la *Fenomenología* dentro del sistema: "En mi *Fenomenología del espíritu*, que por esta razón, al publicarse, ha sido designada como la primera parte del sistema de la ciencia, se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo."⁴⁶

En el Prefacio de su *Lógica*, Hegel ratifica a la *Fenomenología* como primera parte del sistema de la ciencia,⁴⁷ originalmente vendría a ser la primera parte del sistema, sin embargo Hegel, antes de morir, preparaba una nueva edición de la *Fenomenología del espíritu*⁴⁸ en la que suprimió el subtítulo de "Primera parte del sistema de la ciencia" no porque esta obra hubiera dejado de formar parte de su sistema, más bien porque ya carecía de sentido la mención de primera parte, pues, como ahora lo sabemos bien, el sistema es circular, es una esfera de esferas y no existe una manera unilateral de leerlo, el sistema puede abordarse por cualquiera de sus aspectos, cada uno implica a todos los otros y de algún modo los contiene. Sin embargo, en opinión de Hyppolite no es casualidad el hecho de que Hegel haya presentado toda su filosofía del espíritu *subjetivo, objetivo y absoluto* bajo la forma de una fenomenología del espíritu, en todo caso, la automanifestación esencial del espíritu que se manifiesta en la *Fenomenología* la hace algo más que un

⁴⁴ Hegel, op. cit. p. 44.

⁴⁵ Ib. p. 19.

⁴⁶ Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (Trd. Ovejero) México, Porrúa, 1990, Sexta Edición, Hegel, . & 25- p.22.

⁴⁷ Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica* (Trd. Augusta y Rodolfo Mondolfo), Buenos Aires, Solar, 1968, Sexta edición, Tomo I, p.40.

⁴⁸ Palmier, Jean - Michel *Hegel*, México, F.C.L., 1993, p. 37

momento particular del sistema: "Si es cierto que el espíritu es historia y que la toma de conciencia es esencial para el devenir del espíritu, parece imposible excluir completamente la fenomenología. En realidad se trata de un momento que presenta el riesgo de absorber en él a todo lo demás".⁴⁹ Garaudy está de acuerdo con Hyppolite en que la *Fenomenología* constituye una exposición de toda la filosofía hegeliana en cierto aspecto, pero piensa que lo mismo podría decirse de todas las grandes obras de Hegel, así que le parece poco acertada la observación de que la *Fenomenología* es "un momento que amenaza con absorber al resto".⁵⁰

Lo cierto es que la *Fenomenología* es una parte del sistema y al mismo tiempo se distingue de él, pues no podemos negar su carácter propedéutico, ya que conduce al sujeto común hasta las puertas de la filosofía al ir desarrollando la dialéctica de la conciencia que se va elevando desde el saber más inferior (certeza sensible) hasta el plano superior del saber filosófico o saber absoluto. En ese caso describe un proceso *ascendente*, proceso que es justamente el que permite distinguirla del sistema porque se refiere a la conciencia común como elemento del ser allí inmediato; mientras que, las otras partes del sistema se refieren a un sentido *descendente* en tanto que parten de lo absoluto y siguen el despliegue sistemático en tres fases o momentos de su proceso (la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu).

Al reflexionar sobre la conexión entre *Fenomenología* y sistema es importante notar que el final de esta obra se conecta con la *Ciencia de la Lógica*, desde el prólogo.⁵¹ que Hegel escribe cuando ya tiene una visión de conjunto de toda su obra, hace referencia a que la *Fenomenología* es la vía de acceso a la filosofía especulativa, particularmente al considerar que en la *Lógica* la experiencia como tal es superada y la verdad misma es la que se desarrolla en sí y para sí. Pero como nada se sabe si no está en la experiencia, la experiencia de la conciencia fenoménica conserva a su manera todo el contenido del logos, por eso, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde una figura del espíritu fenoménico en general,⁵² y la *Lógica* conduce a la experiencia de la ciencia, a su desarrollo, a la descripción de la alienación del espíritu en el espacio (Naturaleza) y en el tiempo (Historia), segunda y tercera parte del sistema, respectivamente. Hyppolite opina que precisamente el problema general del Sistema de la ciencia propuesto por Hegel se encuentra en la posibilidad de establecer la correspondencia entre la *Ciencia de la Lógica* y la *Fenomenología*, o sea, en llegar a saber qué tan adecuado es que la *Fenomenología* conduzca al inicio del sistema de la ciencia y que al mismo tiempo el sistema conduce al saber fenomenológico.

⁴⁹ Hyppolite, *Genesis y estructura*... op. cit. p. 59.

⁵⁰ Garaudy, op. cit. p. 190.

⁵¹ Nos dice Marcuse: tengamos en cuenta que en sí mismo "El Prefacio de la Fenomenología es una de las más grandes realizaciones filosóficas de todos los tiempos, y constituye nada menos que un intento por reinstaurar a la filosofía como la forma más alta del conocimiento humano, como "la Ciencia". Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Atunza*, Madrid, 1971, p. 100

⁵² Tal parece que como nos dice Gómez Pin: "El último capítulo de la Fenomenología es el pórtico de la Ciencia eterna de Dios, es el pórtico del núcleo del universo ... La arquitectura de la Ciencia de la Lógica es el modelo sobre el que se construye la Fenomenología; cada etapa de ésta es transcripción de un momento puramente lógico. Dicho en otros términos: en la esencia eterna de Dios se hallan inscritas todas las vicisitudes que constituyen la aventura de la conciencia ordinaria." Gómez Pin, op. cit. p.

La raíz del problema está en que en ambas obras se parte de su mutua suposición; es decir, la *Fenomenología* supone ya el saber especulativo de la *Lógica*, y la *Lógica* el saber dialéctico de la *Fenomenología*. En la *Lógica* Hegel pretende develar el movimiento intrínseco, dialéctico, de los conceptos puros como alma que rige el movimiento de todo, pero acentúa que las categorías de su lógica no son válidas simplemente para el objeto de un conocimiento limitado, sino para el conocimiento de la cosa-en-sí sin restricciones. *Lógica* y *Fenomenología* son complementarias de tal modo que en la *Fenomenología* se estudia la dialéctica de la conciencia, pero siempre interpretada desde una lógica subyacente o dialéctica del concepto.³³ En la *Lógica*, por el contrario, se tematiza la lógica del concepto, pero se mantiene una referencia constante a la "encarnación" temporal del concepto y a su revelación progresiva en la conciencia.³⁴ Entonces ocurre que ambas obras se corresponden mutuamente de modo invertido, porque el aspecto fenomenológico o de teoría del conocimiento es el primer plano en la *Fenomenología*, mientras que el pensamiento especulativo —el nivel del nosotros— sucede "a espaldas de la conciencia"³⁵ y en la *Lógica*, el pensamiento especulativo ocupa el primer plano y la teoría del conocimiento es sólo "para nosotros", para el espíritu pensante que refleja el movimiento de las categorías porque sólo al final de la lógica aparece la identidad entre el espíritu pensante y las acciones del pensamiento. Es decir, en la *Lógica* la identidad del ser y del sí mismo se halla implícita al principio y se explicita progresivamente; en cambio en la *Fenomenología* tal identidad es el problema a resolver.

Precisamente lo que se le objeta a Hegel es el paso de lo implícito a lo explícito, concretamente se acusa a la *Fenomenología* de comportar un más allá de la descripción de la experiencia que luego hace posible la génesis y a la *Lógica* suponer al principio lo que sólo se ha demostrado al final. Parece que lo que no se acepta del todo es el propio pensar hegeliano, o sea, su pensamiento circular,³⁶ cuesta trabajo aceptar la coincidencia entre inicio y meta. Ahora sostener que el inicio coincide con la meta sólo es sabido cuando se mira retrospectivamente al proceso, entonces sólo se puede describir el proceso cuando es una verdad ya vivida. Si se acepta esta última afirmación entonces se comprende que Hegel no recurre a un truco teórico, sino más bien a una condición del filosofar, porque si la filosofía es como el búho de minerva, la reflexión filosófica siempre parte de hecho de un principio consumado. *Lógica* y *Fenomenología* se suponen mutuamente porque ambas son resultado de esa realidad que es concepto. La dificultad de aceptar la circularidad del sistema y de la mutua correspondencia entre sus partes, se encuentra en la dificultad de

³³ Hyppolite, op. cit. p 531

³⁴ Valls Plana, La dialéctica... op. cit. p. 100-101

³⁵ Hegel, *Fenomenología* op. cit. p. 77

³⁶ Hyppolite op. cit. p 532

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

captar la realidad como concepto, es difícil pues supone, como ya decíamos con palabras de Hegel, un andar de cabeza, por la novedad de su planteamiento lógico-ontológico.

Por otra parte, ya sabemos que la *Fenomenología* llega hasta el Saber Absoluto que supone todo el esfuerzo histórico de la humanidad y constituye la inauguración de un nuevo período en la historia del espíritu del mundo, donde la humanidad ha tomado conciencia de sí misma, se ha hecho capaz de engendrar su propio destino.⁵⁷ El Saber Absoluto es la "última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza [realisiert] su concepto a la par que en esta realización [Realisierung] permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el saber conceptual".⁵⁸ Es el momento en el que la oposición entre el saber y el ser, entre certeza y verdad ha sido superada, ya existe una perfecta correspondencia entre *Fenomenología* y *Lógica* porque se trata del mismo contenido, puesto que ambas tratan de las mismas determinaciones, sólo que en la *Fenomenología* son figuras de la conciencia y en la *Lógica* son conceptos determinados "Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento en este éter de su vida, y es ciencia. En ella, los momentos de su movimiento, no se presentan ya como determinadas figuras de la conciencia, sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como conceptos determinados y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos"⁵⁹

La *Fenomenología* es una ciencia que supone un desarrollo posterior que se inaugura con el resultado último que ella arroja, entonces así como el sistema supone el proceso dialéctico fenomenológico, este último reclama aquel sistema, pues de lo contrario como dice Cortés del Moral, "la fenomenología resultaría una empresa truncada y fallida".⁶⁰

1.4. Esquema general del camino formativo de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*

Hemos visto que esta obra nos introduce al saber especulativo y no podemos decir que esté protagonizada simplemente por la conciencia, en todo caso se trata de un sujeto complejo⁶¹ porque se trata de una sustancia que es a la vez sujeto, pero que sólo hasta recorrer el camino dialéctico puede llegar a alcanzar tal verdad. Ahora sabemos bien que la guía de este camino es alcanzar la autoconciencia, tal como si el desenvolvimiento de la conciencia tuviera a la base el conocerte a ti mismo de Sócrates, sólo que se trata de

⁵⁷Es un planteamiento polémico que como analizaremos al revisar la figura del Saber Absoluto da lugar a diversas interpretaciones como la de ser la meditación de una nueva religión, idea común a los pensadores de la Aufklärung y a los poetas románticos Hegel, *Fenomenología...* op. cit. p. 12.

⁵⁸ ib. p. 466-467.

⁵⁹ ib. p. 471.

⁶⁰ Cortés del Moral, Rodolfo. *Hegel y la ontología de la Historia*, México, UNAM, 1980, p. 33.

⁶¹ Además la obra misma es compleja porque en cada etapa del desarrollo dialéctico del conocimiento, se tiene la impresión de una interferencia en medio de tres líneas de desarrollo: 1. por un lado se está desarrollando la estructura *objetiva* del mundo es el desarrollo del espíritu y en cierta forma del sistema. 2. es un desarrollo humano en el sentido del desarrollo de la cultura universal en su génesis histórica y 3. es también la toma de conciencia individual a través de sus experiencias sucesivas, en ese caso hay que tener presente que cada experiencia de la conciencia individual reproduce una experiencia histórica del pensamiento humano.

un "ti mismo" que no es únicamente yo individual, porque —como veremos al recorrer el camino formativo— la conciencia se hace autoconciente integrando el mundo y su historia, por ello es también sustancia o espíritu. La conciencia, sujeto como sustancia, tiende naturalmente hacia la autoconciencia porque el proceso de conocimiento es como un proceso de digestión, en el que la conciencia "tiene que penetrar y digerir toda esta izeza de su sustancia".⁶²

La *Fenomenología* que parte de una conciencia común, pero después asciende al nivel de la autoconciencia, ascenso que se da en dos niveles: uno, el epistemológico en tanto que la conciencia recorre el camino que la conduce de la certeza sensible hasta el saber filosófico, es el proceso por el que la conciencia aprende que la verdad del objeto, la certeza de la que parte, no es distinta de su propio saber del objeto, la conciencia llegará a entender la reciprocidad de la relación entre sujeto-objeto y cuando lo haga alcanzará la *autoconciencia epistémica*. El otro nivel es el de la autoconciencia moral y se da cuando la conciencia se desenvuelve en un recorrido histórico en el que *coexiste* con otras conciencias dentro de un mundo del que se apropia y al que con su *acción* transforma. cuando la conciencia se hace autoconciente de ese desarrollo adquiere *autoconciencia moral*. Ambos niveles están siempre entrelazados. los distinguimos y separamos únicamente de manera teórica porque en la realidad se dan de manera conjunta.

Ahora bien. si analizamos un poco esta exigencia de que la conciencia tiene que hacerse autoconciente para poder consumir el desarrollo fenomenológico. vemos que se trata de otra forma de plantear la idea de que el fin coincide con el principio. porque este proceso inicia con la verdad inmediata que le ofrece a la conciencia el conocimiento sensible del objeto y en el capítulo final, el del saber absoluto. la certeza (la subjetividad), se la puesto a sí misma en el ser como verdad, y la verdad. (la objetividad). se ha mostrado como certeza, como autoconciencia: de ahí que al final de la *Fenomenología* Hegel muestre cómo el saber absoluto retorna a la conciencia, presentándose en su inmediatez: "Pues el espíritu que se sabe a sí mismo. precisamente porque capta su concepto. es la inmediata igualdad consigo mismo. que en su diferencia es la certeza de lo inmediato o la conciencia sensible, —el comienzo de que arrancábamos: este despojarse de la forma de su sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí."⁶³ Esta coincidencia entre principio y fin resalta la idea de que la verdad es concepto, la coincidencia entre saber verdad como producto de un sistema científico que es circular, y la *Fenomenología* nos ofrece la descripción de los momentos de la formación de la conciencia, muestra que la verdad no es nunca un saber inmediato, sino mediato.⁶⁴

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Hegel, *Fenomenología* ..., op. cit., p. 472. Es justamente el proceso de formación de la Cultura.

Ibidem.

He aquí la importancia y la función de la Filosofía que muestra, señala e incluso explica la mediación, pues si la realidad fuera aprendida de todo inmediato el quehacer filosófico estaría de más.

Al observar la división de la *Fenomenología del Espíritu* podemos apreciar cómo lo que no debía ser más que una introducción al sistema creció, porque una vez que Hegel explica cómo la conciencia llega al punto de ser autoconciencia racional no pudo más que continuar y presentar también las figuras del mundo sin las cuales la autoconciencia no podría llegar a ser verdad. La división del texto permite hablar de dos partes, pues en la primera el propio Hegel indica una división tripartita del contenido A) Conciencia, B) Autoconciencia y C) Razón, pero como no estableció indicaciones en las siguientes partes de la obra, los editores completaron esa falta de indicaciones subdividiendo la parte titulada Razón como C(AA), (BB) para Espíritu, (CC) para Religión y (DD) para el Saber absoluto.⁶⁵ La falta de indicaciones hace pensar que los últimos fenómenos (espíritu, religión y saber absoluto) conformarían la segunda parte de la obra.

Es interesante notar que el desarrollo posterior del sistema cuando Hegel aborda la *Fenomenología* desaparecen los capítulos sobre el espíritu y la religión, porque el resto del sistema ya no muestra el desarrollo formativo completo como lo mostró el camino fenomenológico ya recorrido. Así en la *Enciclopedia de las Ciencias* el camino fenomenológico termina con la razón, en ambas obras la razón ya es la identidad del en sí y del para sí y la conciencia fenoménica ya es superada, por lo tanto, continúan con el planteamiento del concepto; mientras que la *Fenomenología* considera a las figuras de la conciencia tal como se manifiestan en la historia del saber, por eso la unidad o reconciliación entre lo universal y lo singular deviene al final del proceso, después de recorrer un ciclo tripartito en tres ocasiones y en tres niveles diferentes, quedando del modo siguiente:⁶⁶

1. Del capítulo I al V: Espíritu subjetivo.
2. Capítulo VI: Espíritu objetivo
3. Capítulos VII y VIII: Espíritu absoluto (Arte, Religión, Filosofía)

Recordemos que sólo el todo tiene una efectividad propia y sus momentos: conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, por ser momentos, no tienen una existencia diferente los unos de los otros.⁶⁷ Los tres primeros momentos dialécticos: conciencia, autoconciencia y razón son como la base de todos los desarrollos posteriores, son abstracciones del espíritu, porque existen solamente en él, por lo tanto, no hay que considerar a estas tres determinaciones como si se sucedieran regularmente en el tiempo; son tres componentes del espíritu que pueden estar aislados desarrollándose cada uno por su cuenta, de forma tal que conduzcan al movimiento ascendente, pues como nos recuerda Hyppolite: "La Fenomenología va de lo abstracto a lo concreto,

⁶⁵ Hyppolite, *Génesis y estructura...* op. cit. p. 51

⁶⁶ Así lo indican tanto Garaudy como Palmier, Garaudy, op. cit. pp. 192-193. Palmier, op. cit. pp. 39-40.

⁶⁷ Garaudy, op. cit. pp. 189-190.

asciende a desarrollos cada vez más ricos, pero que siempre reproducen en sí mismos los desarrollos anteriores, dándoles una nueva significación."⁶⁸

En el primer ciclo, del espíritu subjetivo, nos ubica en la conciencia individual, su primera experiencia es la de un sujeto inmerso en la naturaleza, el individuo forma parte de esta naturaleza, como "el niño en el seno materno" que después de transitar por las figuras de la conciencia, autoconciencia y razón se encuentra en el umbral del espíritu cuando la conciencia advierte que tiene un carácter social, como señala Garaudy se llega al momento en el que se muestra que: la conciencia siempre está inmersa en la realidad y es siempre social, portadora de una "cultura" y de una historia que es la de la especie, de su trabajo y de sus conquistas.⁶⁹

En el segundo ciclo, del espíritu objetivo, la conciencia individual debe asimilar el conocimiento de la sociedad y de su historia, en la cultura universal, se trata del espíritu objetivo porque su quehacer se encuentra bajo la apariencia de objeto, él se encuentra extrañado. El inicio de este segundo ciclo coincide con el comienzo de la segunda parte de la *Fenomenología*, que como hemos dicho, se diferencia de la primera en que concuerda con un cierto desarrollo histórico y ya no expone únicamente momentos que en sí mismos no serían más que abstracciones, ahora tienen su reflexión en la unidad.⁷⁰ Ahora el individuo no es ya individuo abstractamente singular, sino que es individuo que resulta ser un mundo, por ello, no se trata sólo de ilustraciones históricas, más bien se trata de la asimilación de la conciencia individual de las experiencias históricas de la humanidad. Quizá conviene hacer un breve paréntesis aquí para llamar la atención en cuanto a la dificultad que supone tratar el tema de la historicidad en Hegel, pues el paso del análisis filosófico al histórico es a menudo criticado como una arbitraria interpretación metafísica de la historia, pero más que nada hay que verlo, como nos propone Marcuse, como una tentativa de verificar y demostrar el carácter histórico de los conceptos filosóficos básicos, es su contenido en estadios históricos reales del desarrollo de la humanidad, pues como dice Marcuse "Lo que indudablemente muestra es que el camino hacia la verdad no es sólo un proceso epistemológico, sino también histórico".⁷¹ Es el esfuerzo por mostrar que se trata de un proceso interno de la experiencia y que no es producido desde fuera y con ello plantea que es la propia naturaleza del hombre la que requiere la libertad y que la libertad es una forma de la razón: no es una verdad impuesta al hombre por una teoría filosófica arbitraria, sino que es, como puede demostrarse, la meta inherente al hombre, su realidad misma y la demostración de esto no la propicia un proceso de conocimiento externo, sino la historia.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

⁶⁸ Hyppolite, op. cit. p. 60

⁶⁹ Garaudy, op. cit. p. 195

⁷⁰ Como lo veremos en el siguiente capítulo Hegel habla expresamente de este pasar de ejemplos históricos, a referirse al desarrollo histórico tal cual.

⁷¹ Marcuse, *Razón y ...* op. cit. pp. 98-99, 102

El tratamiento de la historia en Hegel también plantea el problema de establecer si nuestro autor se refiere a una sustancia que termina absorbiendo al sujeto y da lugar a la conclusión de la historia al señalar el arribo al Saber Absoluto y es un tema que tocaremos cuando abordemos el Saber Absoluto en el cuarto capítulo de esta investigación. Ahora simplemente queremos subrayar que si bien es cierto que es discutible la periodicidad de la historia establecida por Hegel y la arbitrariedad de los puntos de partida que eligió para trazar el panorama histórico desde la ciudad griega hasta la Revolución Francesa, de lo que no cabe duda es que Hegel pretende hacer que el individuo reencuentre la historia real de la especie y para ello pretende hacer coincidir las grandes eras de la historia con los momentos del sistema.⁷² Son discutibles sí las referencias históricas concretas, pero ello no debe dar lugar a descalificar el esfuerzo filosófico por describir el proceso formativo de la humanidad en su totalidad, esfuerzo que a nuestro entender todavía puede aportar buenos elementos sobre todo si lo vemos desde la intención de apuntar directamente a sus determinaciones necesarias.

Decíamos que en el segundo ciclo que describe el camino formativo, aunque estamos siguiendo el desarrollo de una conciencia común ya no nos ubicamos en una conciencia individual, sino en la conciencia universal. Al llegar al término de este segundo ciclo dialéctico, el espíritu objetivo recupera en sí mismo todas las alineaciones; todo es espíritu. De esa forma, en el tercer y último ciclo,⁷³ es posible un saber absoluto, un saber total y pueden determinarse los modos diversos de captar la verdad absoluta: el arte, la religión y finalmente el saber absoluto, se notarán las grandes etapas de la toma de conciencia del espíritu por sí mismo. Por eso aunque la *Fenomenología* ya nos da un panorama completo del sistema, se trata sólo del "momento" fenomenológico o sea del momento subjetivo del espíritu.

Ahora que tenemos un buen contexto de la *Fenomenología* seguiremos el camino formativo que describe y que nos permitirá notar cómo se va cumpliendo el ascenso de la conciencia al espíritu y del espíritu al saber absoluto, realizarlo de la forma más detallada; pero al mismo tiempo, lo más puntual posible, nos dejará ver el desarrollo del devenir especulativo del que aquí hemos hablado de modo general, lo interesante es notar lo ahora en su despliegue. Una vez que contemos con la revisión completa del camino formativo estaremos en posición de evaluar la pertinencia de hablar de una antropología lógica-ontológica y, en su caso, de valorar las implicaciones a que da lugar.

⁷² Garaudy, op. cit. p. 194.

⁷³ ciclo en el que algunos comentaristas como Garaudy suponen que Hegel considera acabada la historia, posición con la que no estamos de acuerdo. En su página 194 afirma: "Al considerar terminada la historia, es posible un saber absoluto, un saber total y puede entonces dominarse la historia entera para determinar, independientemente del desarrollo histórico los modos diversos de captar la verdad absoluta.. Ibidem.

II. Los momentos de objetividad y objetivación en el proceso formativo

Recordemos que cuando hablamos de objetividad nos referimos al momento general en el que la conciencia aprehende su verdad de un modo positivo o inmediato¹, y cuando hablamos de objetivación, nos ubicamos en el proceso *que vive* la conciencia cuando no reconoce su participación en la verdad e incluso se niega a sí misma porque se aliena en el objeto. El primer proceso se refiere a un momento del desarrollo formativo, en cambio, el segundo es más bien, un proceso que le acontece o padece la conciencia. En este capítulo nos concentraremos en destacar los momentos de objetividad y de objetivación en el recorrido del camino formativo de la conciencia, lamentablemente tendremos que desarticularlos de su tratamiento natural que Hegel se esfuerza en presentarnos en la *Fenomenología del espíritu*. Por otra parte, aun cuando el interés de este capítulo está en destacar los citados momentos, si tenemos presente que para transitar de un momento a otro de objetividad o inmediatez tiene que cumplirse todo un ciclo dialéctico, supone pues transitar por la superación: luego entonces, en el seguimiento que haremos de la objetividad y la objetivación al interior de las cuatro figuras de este desarrollo, a decir, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, es indispensable indicar también los momentos de superación dialéctica que se cumplen en estas cuatro figuras.

Como advertimos desde la introducción, es complicado destacar los momentos de objetividad o subjetividad siguiendo el mismo criterio en cada una de las cuatro figuras, sobre todo si tomamos en cuenta que la más pura intención hegeliana es demostrar la reciprocidad entre sujeto y objeto, sólo que nos vemos precisados a seguir una estrategia de análisis que nos permita caracterizar el camino formativo de modo más puntual. En las figuras de la certeza sensible y la percepción no encontramos dificultad en determinar sus momentos de objetividad, en cambio, respecto del entendimiento consideramos más acertado plantearlo en su generalidad desde el punto de vista objetivo. En la autoconciencia encontramos que a excepción de la reflexión sobre la vida, el momento del estoicismo y el trabajo, el resto de sus determinaciones están notoriamente inclinadas a la subjetividad. Finalmente en las figuras de la razón y del espíritu consideramos que sus primeras determinaciones están más marcadas por la objetividad y a medida que se acercan más a su superación la tendencia a la subjetividad es más fuerte de ahí que esas determinaciones las examinaremos en el capítulo siguiente. Sin más preámbulo introduzcámonos en la formación de la conciencia.

2.1. La formación de la Conciencia

Nos ubicamos en el momento en el que la conciencia -que aún no es conciente de sí misma-, cree saber su objeto como su verdad, *se dirige sólo al objeto*, porque quiere llegar a la certeza del saber del objeto y no a la

¹ Enrique Dussel indica a este respecto: "Lo en sí que ya había sido incluido en la inmanencia de Fichte y Schelling llega a su acabamiento en Hegel: lo en sí es la mera objetividad del objeto puesto por el sujeto". Dussel, Enrique. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del ciclo originario del filosofar*. Argentina, Ser y tiempo, 1972, p. 81.

certeza de su propio saber. Es importante retener este dato, el que lo *característico de la conciencia es su orientación hacia el objeto* que aparece como algo completamente fuera de ella, ella sólo lo recibe pasivamente. El movimiento de la conciencia inicia cuando ella se dirige a un mundo al que ella siente, después percibe, para luego concebirlo según su entendimiento.

En la introducción a la *Fenomenología*, Hegel es muy claro al indicar que como su método de análisis no aporta pauta alguna, entonces: "lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver".² Al leer esta obra es indispensable que realicemos en verdad el ejercicio de sumergirnos en la propia experiencia que vive la conciencia, para que descubramos junto a Hegel cómo es que la conciencia desde el inicio vive una escisión, porque se vive de una parte como conciencia del objeto y de otra como la conciencia de sí misma o de su saber del objeto, pues la conciencia *vive la división entre verdad y saber, entre ser conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello*. Analizar cómo vive la conciencia esta división, es exactamente lo que significa introducimos en su experiencia, y es fundamental, tener presente en todo momento, que la experiencia es el movimiento que lleva a cabo *ella en sí misma*, tengamos presente que la conciencia concibe únicamente aquello que se da en su experiencia.

Partimos pues de una conciencia escindida por la desigualdad que surge entre ella y su objeto y justamente esa desigualdad es lo que constituye lo negativo en general, es su común carencia, pero al mismo tiempo es como su alma, porque es aquello que la mueve. Resulta ser que *aquello que parece producirse fuera de la conciencia y construir una actividad dirigida contra ella, no es más que su propia operación*. De momento la conciencia no reconoce la negación que actúa en ella, lo sabrá hasta el final del recorrido, entonces descubrirá que la sustancia es esencialmente sujeto y el espíritu logrará adecuar su existencia a su esencia y mostrará que el contenido sustancial es totalmente mediato. Desde este punto de vista lo negativo es también positivo, pues como observa Papaioannou: "Lo negativo es también positivo, o dicho de otro modo, lo que se contradice no se reduce a cero, a nada abstracto, sino que conduce únicamente a la negación de su contenido particular. En otras palabras, una negación semejante no es negación de modo completo, sino negación de la cosa determinada que se disuelve y es, por tanto, negación determinada."³

Pero ese aspecto positivo de la negatividad no puede notarlo la conciencia que va recorriendo el camino formativo sino hasta que haya recorrido la figura del espíritu y pueda mirar retrospectivamente el tramo recorrido, pero en cuanto que la conciencia vive la experiencia de su caminar y se tropieza a cada paso con la negación su andar se le muestra como un camino de duda e incluso de desesperación. Sabiendo que la

² Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1987, p. 57

³ Papaioannou, Kostas *Hegel*, EDAF, Madrid, 1981, p. 252

conciencia está totalmente sumergida en la experiencia, no es difícil entender por qué el nacimiento de un nuevo objeto se le ofrece a ella sin que sepa cómo ocurre, pues durante todo el proceso el movimiento acontece como a sus espaldas. Es por eso que "nosotros" que no estamos realmente viviendo la experiencia y sólo la analizamos, captamos el lado formal de este contenido, por eso: "para ella, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir".⁴

Ahora podemos comprender por qué todo el proceso de formación de la conciencia dentro de su primera figura se mostrará para ella como negativo, pues descubrirá que lo que toma por verdad, aunque tiene un aspecto sólido, no permanece como verdad. La conciencia vive esa inestabilidad del objeto como la pérdida de sí misma, pero si es persistente en ese andar, aunque sea doloroso, le revelará que el objeto no puede subsistir aisladamente, anticipando lo que vendrá podemos decir con Marcuse que: "Se hace evidente que el objeto toma su objetividad del sujeto. "Lo real", poseído efectivamente por la conciencia en el incesante flujo de sensaciones y percepciones, es un universal que no puede ser reducido a elementos objetivos en los que no esté implicado el sujeto (por ejemplo, cualidad, fuerza, cosa, ley). En otras palabras, el objeto real está constituido por la actividad (intelectual) del sujeto: de algún modo <pertenece> esencialmente al sujeto. El sujeto descubre que es él mismo lo que está <tras> de los objetos, que el mundo se hace real sólo mediante el poder de comprensión de la conciencia."⁵

Pero vayamos con calma y revisemos esos momentos en los que la conciencia persigue la certeza del saber del objeto y lo capta como verdad inmediata, comencemos por la verdad que le ofrece sus sentidos: la certeza sensible.

a. El esto como objeto de la Certeza Sensible.

En la certeza sensible nos encontramos con una conciencia ingenua, que parte de una verdad positiva, pues tiene la certeza de que la verdad está en el ser que se le presenta inmediatamente y rechaza toda mediación que pudiese alterar su objeto: en ese caso, sólo puede ser una certeza incommunicable, inefable y particular, porque si expresara su certeza, el lenguaje intervendría como un elemento externo; pero, aquello que se experimenta sin poder expresarlo de algún modo es como si no tuviera verdad. Así pues, se trata de una simple aprehensión inmediata de nuestro objeto, la mera receptividad, de tal forma que ese conocimiento que se manifiesta como el más verdadero, como el más rico, en realidad es la verdad más abstracta y más pobre, puesto que lo único que enuncia es que es. Aquí "La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo, como puro esto."⁶

Fenomenología . . p. 60

Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Alunza, Madrid, 1971, pp. 97-98

Fenomenología . . p. 63

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Al inicio de la certeza sensible lo que aparece como lo más verdadero es el objeto, es lo esencial. "En ella, lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato o como la esencia, es el objeto; en cambio, lo otro lo está como lo no esencial y mediado, que es allí no en sí, sino por medio de otro, el yo, un saber que sólo sabe el objeto porque él es y que puede ser o no ser." Como lo cierto es el objeto, su esencia no depende de que exista el sujeto que lo sepa, de esa forma se da en ese punto una prioridad del ser sobre el saber, estaría en el trasfondo el ser de Parménides, ser, independiente de todo saber, claro que la conciencia sensible no se eleva hasta semejante pensamiento filosófico, la certeza sensible sólo dice "esto es", aludiendo al carácter absoluto de este ente independiente de toda mediación. Pero el objeto no es la esencia que pretende ser, pues si fuera verdad auténtica la conciencia la podría expresar y no sólo lo indicaría, pero al querer introducir el lenguaje introduce al universal y al mismo tiempo es ineludible introducirlo si queremos que la verdad del objeto sea tal. Así que si le preguntamos a la conciencia ¿qué es esto? la conciencia acude al *ahora* y al *aquí*,⁷ y dice "*ahora es de día o esto es un árbol*." Al querer introducir la particularidad específica se introduce la mediación, pues cuando se habla del día, la noche, el árbol, etc. en la certeza sensible, ella no las toma como lo que son, determinaciones particulares que suponen todo un sistema de mediaciones en el saber, sino que las toma como la pura esencia del inefable *esto*; de ahí que a la pregunta ¿qué es el ahora? responde diciendo: "*ahora es de noche*" y más bien lo que dice es una calificación de este ahora, pues el ahora no puede ser dicho, sino únicamente supuesto en su singularidad. El *ahora* como el *aquí* no son un término inmediato, son algo mediatizado. El ahora es una abstracción, es negación, porque no es ni la noche ni el día, sin embargo puede ser noche o día, es la primera formulación de lo universal: "A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un no esto al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un universal: lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible."¹⁰

Vemos cómo al indagar sobre esta verdad positiva, descubrimos que no es una auténtica verdad inmediata, pues supone la mediación, tanto en el ahora como en el aquí, pues por ejemplo respecto a un árbol al moverse de lugar quien lo percibe se convierte en casa o en cualquier otra cosa, hecho con el cual el esto se revela como una simplicidad mediada o como universalidad, por lo tanto, lo verdadero es lo universal. Entonces los términos se invierten y el objeto que era lo esencial, es ahora lo no esencial de la certeza sensible, porque el aquí y el ahora se sostienen en el saber del sujeto, que era lo no esencial. "Su verdad está en el objeto como mi objeto o en la suposición; es porque yo sé de él".¹¹

⁷ Ibid. p. 64.

⁸ Ibidem

⁹ Hyppolite nos aclara que estrictamente hablando las nociones de "casa", "árbol", etc., son términos genéricos que no podemos utilizar todavía porque en rigor pertenecen a una conciencia más evolucionada emplearlos implica una elevación de la conciencia por encima de lo que le es dado inmediatamente. Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Barcelona, Península, 1998, p. 84.

¹⁰ *Fenomenología*, p. 65.

¹¹ Ibid. p. 66

De esta forma hemos abordado el primer momento de objetividad que nos ofrece la *Fenomenología*, momento que nos muestra la inexistencia de la verdad como inmediata, inclusive en la verdad más simple y manifiesta; ahora, la conciencia inmersa en el proceso, supone que la verdad está en su saber del objeto, es un momento que revisaremos en el capítulo siguiente en el análisis de la subjetividad, pero como sabemos la verdad no puede sostenerse aisladamente ni del lado del objeto, ni del sujeto, el tercer momento dialéctico y de superación nos indica que sólo se puede poner la esencia en la totalidad de la certeza sensible. Esto no quiere decir que no exista cierta verdad en la certeza sensible, pero es tan inmediata que tendríamos que estar únicamente en esa inmediatez para aceptarla como verdad. La conciencia llega al punto en el que no le queda más que aceptar que la verdad no se carga ni del lado del objeto ni del lado del sujeto, la esencia es únicamente la unidad de esa simple relación: "Ahora es de día y yo sé que es de día." De ahí que la verdad del proceso formativo de la certeza sensible es el universal: "un aquí que es un aquí de otros aquí o en él mismo un simple conjunto de muchos aquí; es decir, que es un universal".¹² Ya no se trata de un aquí y un ahora inefables, sino de un ahora o de un aquí que *llevan la mediación en sí mismos* y como ha sido la propia conciencia quien ha experimentado esta verdad, toma al universal como un nuevo objeto. no se trata más de un esto sino de una cosa que es un conjunto de propiedades coexistentes y la unidad de esas propiedades. Introducirnos en el proceso del conocimiento de ese nuevo objeto supone introducimos en un nuevo momento de la conciencia: la percepción, momento que nos revela a la cosa como dotada de múltiples cualidades.

Antes de pasar a la percepción, cabe señalar que en la certeza sensible, cuando la conciencia no reconoce a la verdad como su propio saber, que es un saber de lo otro y de sí misma, ella se encuentra objetivada y, por otro lado, cuando cumple la experiencia e identifica que lo que se muestra como verdad es la totalidad de la certeza que se concretiza en el universal, lo capta como cosa y pasa a un nuevo momento de objetividad. Ahora bien, desde el primer momento en el que se enfrentan conciencia y objeto, sólo se trata de la división que vive la conciencia entre verdad y saber, entre ser conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello, pero en esa primera relación se viven como opuestos, pues entre ellos está actuando la negación que los presenta como opuestos y que se pone de manifiesto con la intervención del "lenguaje". De modo que tanto la negación como el lenguaje son mediación que ponen de manifiesto al universal que está actuando junto al "esto", la mediación es la que hace posible que se cumpla la experiencia y que podamos avanzar en este camino.

¹² Ibid. p. 70

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

b. El universal condicionado como objeto de la Percepción

En la percepción en tanto que el objeto es el universal ya se trata de un acoger necesario, no contingente como en el momento anterior, aunque hasta aquí se trata sólo de un universal sensible, puesto que está condicionado por el aquí, el ahora y por el yo que los capta; pero ya es una entidad simple que es por medio de la negación, ya que le es indiferente el ser esto o aquello. Aunque la conciencia hizo la experiencia de que la relación sujeto-objeto es esencial, no tarda en aparecer la negatividad y la conciencia se duplica nuevamente como conciencia perceptiva y objeto percibido, en donde la primera tiene el papel de lo inesencial y la segunda de lo esencial.¹³

El objeto de la verdad de la percepción es una cosa y la conciencia perceptora quiere aprehenderla como un singular autocontenido, como una mónada, cuando en realidad se trata de un mero médium, una indefinida multiplicidad de universales.¹⁴ Porque en la percepción, aquella unidad inmediata de la certeza sensible se transforma en multiplicidad, la conciencia capta a la cosa como un conjunto de propiedades que están reunidas en la cosa, así se muestra por la mediación del universal, el universal mismo es la coseidad (Dingheit) que es el medio en el cual coexisten las propiedades que integran una cosa; por ejemplo, en un cubo de sal, su ser blanco, también cúbico, también sávido, etc.¹⁵ El universal sensible se ha transformado en el universal que se expresa en distintas determinabilidades que son sus atributos, aunque la conciencia supone que se trata de una realidad sensible, más bien se trata de una determinación del pensamiento que no se puede sentir, sólo se piensa. Hegel emplea el término "también" para poner mayor énfasis en la captación de la cosa como pura sustancia, es decir, como el puro universal o el medio, la coseidad, que reúne todas las propiedades de una cosa: "siendo cada una de ellas, a su vez, un simple relacionarse consigo misma, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*". Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la coseidad que las reúne."¹⁶

A pesar de que la percepción sólo capta este universal, pretende captar la cosa en sí y para sí, pretende captar "este cubo de sal" como una unidad auto-contenida. Con esta ilusión de la conciencia perceptora aparece otra determinación del pensamiento: la pura singularidad, el *uno exclusivo*, así tenemos que por una parte la cosa es múltiple, por sus distintas propiedades y por otra parte es una, entonces cada cosa es una singularidad que a su vez está integrada por propiedades determinadas absolutamente. Pero como en la percepción la conciencia ha tomado a la cosa como lo esencial y a sí misma como lo inesencial, supone que

¹³ Cfr. *ibid.* p. 71 Es valioso notar la crítica que se halla en el trasfondo del análisis de este momento. Hegel critica a todo cosismo que va de la conciencia común hasta una metafísica de la sustancia, pues la conciencia en el momento de la percepción cree recibir pasivamente sensaciones y en realidad es ella la que hace abstracciones, porque capta las determinaciones de la cosa en su aislamiento. En realidad en la percepción la conciencia ya se eleva del aspecto sensible y se encuentra en el horizonte del entendimiento, pero la conciencia aún no lo nota, tiene que transitar por el camino de la percepción para poder hacerlo.

¹⁴ Tal como lo explica Mure, *La filosofía de Hegel*, Madrid, Catedra, 1988, pp. 79-80

¹⁵ *Fenomenología*, p. 72

¹⁶ *Ibid.* p. 72

puede equivocarse en su aprehensión de lo verdadero, pues como el criterio de verdad es la búsqueda de la igualdad del objeto consigo mismo y la exclusión de toda alteridad referente a éste, si se diera alguna contradicción sería por causa de la conciencia. Pero la propia percepción de la cosa trae consigo contradicciones. La primera contradicción se da desde el momento en el que la cosa aparece como una y al mismo tiempo como divisible hasta el infinito, porque las propiedades de la cosa son universales y al mismo tiempo determinadas; es decir, como cada propiedad es considerada como determinada y no sólo como universal excluye a otras propiedades, así por ejemplo, el cristal de sal es blanco y entonces no es negro, etc.

No queda más que preguntar ¿cómo puede ser posible que coexistan en una unidad singular esas propiedades? Pueden darse dos hechos, o la cosa es una y las propiedades se confunden en ella, se penetra una en el interior de la otra y se niegan mutuamente: o bien, la cosa es múltiple, se trata de un compuesto. En realidad no puede mantenerse ninguna de las dos posibilidades: en el primer caso, porque se necesitaría que una ocupe los intersticios de la otra y viceversa, que daría por resultado un trenzado ficticio, porque si dichas materias se penetraran su independencia desaparecería y no quedaría más que una cosa única sin determinaciones; por otra parte, si estuvieran yuxtapuestas, se salva su independencia, pero la cosa única se pierde y nos quedaríamos tan sólo con la esencia objetiva que es residuo de partes que no son partes de nada y si tienen infinitas partes.¹⁷

Si la conciencia pudiera considerar la universalidad y la singularidad en su pureza, sin fijarse tanto en que entre ellas oscila la particularidad o universal determinado, podría notar que coinciden absolutamente, pero por el momento no puede hacerlo, no puede notar que es la misma cosa la que se ha desdoblado y se presenta como una y como múltiple, en este momento la conciencia sólo ve la contradicción, por ello regresa a la propiedad sensible e intenta considerar a las propiedades en el médium de lo uno sin atreverse a identificarlas ni a distinguirlas de forma absoluta, trata de dejarlas para sí, como la blancura, la alcalinidad, etc. Pero las propiedades sin un médium de coseidad y sin la unidad de la cosa, dejan de ser propiedades puesto que ya no son algo inherente a un sustrato. La conciencia se ve precisada a buscar ese sustrato que salve la unidad, de ahí que busque lo esencial en su saber, del lado del sujeto.

Naturalmente tampoco se puede mantener la verdad como perteneciente exclusivamente del lado de la conciencia perceptiva, la conciencia tiene que llegar a reconocer que tanto ella como el objeto percibido se desdoblan, porque una y otro se muestran como multiplicidad y singularidad. La conciencia tiene que llegar a reconocer que ha realizado su reflexión al margen de lo verdadero, entonces la verdad no es algo dado, sino algo construido. Por esa razón la verdad no puede sostenerse ni del lado del objeto, ni del sujeto, sino en todo

¹⁷ Así lo observa Hypplite, op. cit., p. 103

el movimiento, la conciencia tiene que cumplir la experiencia de que: "La cosa es un uno, reflejado en sí; es para sí pero es también para otro; y es tanto un otro para sí como ella es para otro."¹⁸

El resultado de la dialéctica de la percepción es que la conciencia aprecia que la cosa no es un en sí, sino que es para sí y al mismo tiempo es para otro, pues la conciencia hace alternativamente, por parte de la cosa como de ella misma, el puro *uno* sin multiplicidad y el *también* resuelto en materias independientes; por su parte, la cosa es unidad y diversidad, es ambas cosas, aunque al estar en un lado contradiga el otro, la cosa es una cuando se muestra como múltiple y es múltiple cuando se muestra como una. Es justamente la contraposición la que llevó a la conciencia a concebir un aspecto como esencial y el otro como no esencial, pero la contraposición es inevitable porque la cosa, como la conciencia, incluyen dentro de sí: la contradicción de ser a la vez para sí y para otro. Por este motivo, la formulación ser uno, ser múltiple, es sustituible por la formulación ser para sí, ser para otro. La cosa es para sí, como unidad consigo misma en su determinación propia que sólo concierne a ella y constituye su esencia, pero alberga la diversidad que le permite ser determinada, aunque mira a la diversidad como inesencial. Sin embargo, lo inesencial es al mismo tiempo necesario, porque resulta que el objeto es para sí en tanto es para otro y es para otro en tanto es para sí. Captar el ser para sí y el ser para otro en unidad conduce a la conciencia al universal incondicionado, hecho con el cual entra la conciencia en el reino del entendimiento.

Es evidente lo provechoso de la formación de la conciencia en la percepción, puesto que hizo desaparecer los trucos de la conciencia común para salvar la cosa independiente y la distinción entre un esencial y un inesencial, la separación del ser para sí y el ser para otro, que permite pensar la relación de manera más cercana a la manifestación de la vida; pues hablar de relación implica la separación y la unidad de esos términos a la vez, o sea, unidad de la unidad y de la multiplicidad, pero con ello es superada la conciencia perceptora y la cosa que era igual a sí misma se convierte en fenómeno, mezcla de lo sensible y del pensamiento. Las propiedades sensibles que se descompusieron en sus extremos: el también y lo uno, el ser para otro y el ser para sí, el esencial y el inesencial, son los extremos que quedan identificados en el universal incondicionado que es la nueva determinación objetiva de la conciencia en su paso dialéctico hacia el entendimiento.

Así como en la figura anterior notamos como determinaciones de este desarrollo formativo a la negación y al lenguaje, que cumplieron el papel de ser mediación entre los opuestos y los condujeron a su superación en el universal sensible, una vez más, por acción de la negatividad se desdoblan los opuestos y muestran que uno está presente en el otro, porque se trata de una relación del para sí, pero al mismo tiempo siempre implica un para otro. Esta es una importante determinación del proceso formativo, pues señala que no puede

¹⁸ *Fenomenología...*, p. 78

larse un para sí sin ser al mismo tiempo para otro, están entrelazados. Al momento lo hemos visto sólo desde un nivel abstracto, como lo es el del conocimiento en el momento de la percepción, pero ya nos va acercando a entender el dinamismo de la vida.

c. El universal incondicionado como objeto del entendimiento

Pongamos atención en este paso de la conciencia por el entendimiento que nos mostrará que el objeto de la conciencia no es inerte como en la certeza sensible, ni tampoco es una cosa con propiedades, se trata más bien de un fenómeno dinámico que no tiene un más allá sensible y que para captarlo en su verdad hay que concebirlo en su infinitud. Para llegar hasta ese punto, como ahora lo sabemos bien, mientras nos encontremos en la figura de la conciencia, ésta tiende a identificar sólo su objeto así que en el entendimiento transitará primero por la fuerza y luego por la ley, sin éxito, porque la negatividad actúa y las desdobra de modo que le mostrará al entendimiento que si quiere captar la verdad del fenómeno tiene que situarse en el horizonte de la infinitud. Veámoslo con más detalle.

El entendimiento parte de la verdad universal de la relación entre unidad y multiplicidad o relación del ser para así y ser para otro que ya no es un universal condicionado por los sentidos, pero como la conciencia natural que está inmersa en el proceso aún no reconoce que ella interviene en el movimiento de constitución del objeto, e incluso se esfuerza por mantener el objeto de manera aislada de su propio acto, busca una forma objetiva para concebir al universal incondicionado, ya no se refiere a una cosa sino a un fenómeno, y lo encuentra en la *fuerza*¹⁹ que ya es una manera más racional de concebir a la verdad, una manera más alejada de la sensibilidad, pues la fuerza es la verdad interna y lo sensible es su apariencia o su expresión fenoménica externa. Mas la fuerza no tarda en revelar dualidad y contradicción, puesto que no es inteligible así como así, requiere de otra fuerza para provocar e inhibir su manifestación, es una relación recíproca. El entendimiento presencia que la fuerza se desdobra: "Pero se dan, al mismo tiempo, dos fuerzas y, aunque el concepto de ambas sea el mismo, han pasado de su unidad a la dualidad. En vez de que la contraposición totalmente esencial sólo siguiera siendo un momento, parece como si por el desdoblamiento en fuerzas completamente independientes se sustrajera al imperio de la unidad."²⁰ Cada fuerza incluye en su seno a otra, se trata de la misma fuerza, pero desdoblada, una fuerza es como solicitada y otra solicitante, la primera pasiva y la segunda activa.

Lo que es importante de notar con este hecho es que el movimiento de una sola fuerza no es posible en cuanto su ser es puesto por la otra; es decir, su ser tiene la significación del desaparecer, pues lo que son lo son en el término medio y contacto, su esencia consiste en esto: "en que cada uno sólo es por medio del otro y en no

¹⁹ Nos dice Hyppolite al seguir a Leibniz: La fuerza, como ya había notado Leibniz, es la unidad de la materia, es el principio de verdadera unidad que no se halla en la materia, es el movimiento de despliegue que va de las propiedades múltiples de la cosa a lo uno y a la inversa. En op. cit., p. 112

²⁰ *Fenomenología...*, p. 86

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ser inmediatamente en tanto que el otro es. Por tanto, no tienen de hecho ninguna sustancia propia que las sostenga y mantenga."²¹ Nuevamente la verdad está en la relación de su ser para sí y su ser para otro, la independencia entre una fuerza y otra es aparente, porque la fuerza sólo es real al exteriorizarse; sin embargo, el entendimiento en el examen que hace de las cosas interpone la mediación del juego de fuerzas, de tal modo que por una parte está el entendimiento, y por otro, el fondo de las cosas, y el desarrollo de la fuerza como término medio. Se evidencia que el juego de fuerzas es un desaparecer, pura manifestación que se desvanece porque es el ser que es de modo inmediato un no-ser; no es mera apariencia, sino que es fenómeno. Pero una vez más la necesidad de la conciencia de asir la verdad como un objeto le lleva a pensar que la verdad no está en la manifestación que se desvanece sino en un interior que está más allá; sin embargo, se trata de un interior vacío porque no es más que la nada del fenómeno o lo universal simple. Ciertamente no es posible conocimiento alguno de ese interior inmediato, pero no porque la razón sea limitada, al modo de la explicación kantiana, sino en virtud de la naturaleza de la cosa misma, pues en lo vacío nada se puede conocer; sin embargo, para que en ese total vacío haya algo, a ese interior vacío se le ha llegado a dar el nombre de "lo sagrado" y aunque en realidad es algo vacío parece ser algo profundo. Es así como nace lo interior, el más allá suprasensible que proviene de la manifestación, o sea que en todo caso el contenido de ese interior, lo que lo llena, es justamente la manifestación: su propia esencia es el manifestarse, el ser fenómeno. Por eso, Hegel señala que en todo esto hay un gran ardid, que consiste en que las cosas sean como son, es decir, que no hay que ir más allá de ellas, basta con tomarlas en su fenomenalidad, en su manifestación, en lugar de ponerlas como cosas en sí; la manifestación es manifestación de la esencia, pues resulta que: "Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como en verdad lo son; y la verdad de lo sensible y lo percibido es, empero, ser fenómeno. Lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno."²²

Se muestra nuevamente que la verdad está en lo sensible, pero ya no de manera inmediata, como en la certeza sensible o en la percepción, ahora vemos el mundo como en verdad es, como el movimiento mediante el cual no cesa de desaparecer y de negarse a sí mismo, sin negar, debido al incesante cambio, una inestabilidad fenoménica. Nos encontramos ante el mundo como en verdad es, pero la conciencia todavía tiende al objeto y encontrará un nuevo objeto que le brinde una explicación firme de la movilidad de la manifestación, ese objeto es la ley, que surge como lo verdadero del juego de fuerzas.²³ Así el mundo suprasensible es un tranquilo reino de leyes, más allá del mundo percibido, "ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente presentes en él, como su tranquila imagen inmediata."²⁴ La diferencia está expresada en la ley como *imagen constante del fenómeno siempre inestable*.

²¹ Ibid. p. 88

²² Ibid. p. 91

²³ Ibid. p. 92

²⁴ Ibidem

El afán del entendimiento de llegar a objetivar el fenómeno lo lleva a buscar entonces una ley suprema, así como la ley de la gravitación universal, pero se trata de una ley que no incluye en sí misma la necesidad de diferenciarse en ley de la caída de los cuerpos y en ley del movimiento de los astros. Lo que ocurre es que la ley no asume toda la verdad del fenómeno, por esa razón surge un nuevo enfrentamiento entre ley universal y leyes determinadas. Es cierto que la ley es la verdad del entendimiento pero solamente su primera verdad, no agota totalmente la manifestación, porque la manifestación tiene siempre una realidad otra. Sin embargo el entendimiento se afana en hacer coincidir la multiplicidad de leyes en una sola ley, pero tal ley sólo expresaría la generalidad en la cual el resto de las leyes pierden su determinabilidad, sólo expresaría el mero concepto de la ley: "algo así como si declarara que toda realidad es en ella misma conforme a ley."²⁵ Tal ley tendría únicamente el mérito de enunciar la legalidad como legalidad, pero al mismo tiempo haría desaparecer la diversidad cualitativa del contenido.

Es notorio que la ley no puede expresar todo el fenómeno que mantiene su inestabilidad y su devenir, por eso para que el ligamen se hiciera interno, *sería necesario que cada determinación fuera pensada como infinita, como otra distinta de sí*, de esa forma la relación no se impondría desde fuera a las determinaciones sustancializadas, sino que sería la vida misma de dichas determinaciones, la vida que no es otra cosa que la identidad de la identidad y de la no identidad y así nos encontramos ante lo que consideramos el carácter más profundo de la especulación hegeliana: *introducir la vida y el devenir en el pensamiento mismo*, en vez de renunciar al pensamiento para volver al fenómeno. Al introducir la vida en esta relación inmediata que es la ley, el pensamiento alcanza completamente el mundo fenoménico, sólo así el fenómeno será puesto en su integridad como fenómeno.²⁶

En tanto que la formulación abstracta de la ley inmoviliza a la realidad a la que se refiere y se contrapone a su dinámica, se necesita una *explicación* que muestre cómo es que en la ley está contenida la diversidad; introducir una declaración verbal implica que la conciencia se ha vuelto a introducir en el objeto, porque el movimiento de la explicación es un puro formalismo, que si se mira con atención es inmediatamente lo contrario de sí mismo, porque: "con la explicación los cambios y mutaciones, que antes sólo se daban fuera de lo interior, en el fenómeno, han penetrado en lo suprasensible mismo; pero nuestra conciencia ha pasado de lo interior como objeto al otro lado, el entendimiento y encuentran aquí el cambio."²⁷

Con la explicación o declaración verbal se dinamiza el universal y se desdobra el mundo suprasensible, de modo que el mundo tranquilo de leyes tiene que transformarse en una ley del movimiento que dice que lo

Ibid. p. 93
Ibid. p. 120
Ibid. p. 97

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

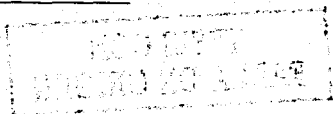
igual es desigual y lo desigual igual. Cuando Hegel aplica la dialéctica de las leyes a la esfera de la moral rebasa los ejemplos circunscritos a las leyes físicas y el entendimiento experimenta que es ley del fenómeno mismo el que cosas homónimas se repelan y tiendan a una reconciliación, a la cual se puede acceder sólo después de vivirse como separadas, *porque la conciliación sólo es posible mediada por la inversión o conversión*. Por este principio, lo que teníamos como primer suprasensible o reino quieto de las leyes, se torna en su contrario, entonces la ley que permanecía igual como sus diferencias ahora será más bien lo contrario de sí misma, de tal forma que: "lo igual a sí se repele más bien de sí mismo y lo desigual a sí se pone más bien como lo igual a sí."²⁸ Se constituye un mundo invertido.

Para explicarnos la inversión del mundo Hegel nos da una serie de ejemplos como el de la inversión de polo norte al sur, de lo dulce y lo amargo, de la electricidad y sus polos, del hidrógeno y el oxígeno; pero el ejemplo más plástico y enriquecedor es el del crimen y el castigo, ubicándonos directamente en la conflictiva moral. Nos explica que el castigo parece como un perjuicio o venganza que se ejerce sobre aquel que cometió una falta, cuando en realidad el castigo, aquello que parece una coacción, bajo un mundo, significa una liberación, en un sentido profundo, esto quiere decir que el sentido oculto es lo inverso de su sentido aparente: "La pena, [castigo] que según la ley del primero infama y aniquila al hombre, se trueca en su mundo invertido en el perdón que mantiene a salvo su esencia y lo honra."²⁹ Que la verdadera inversión no se da con la venganza por la ofensa sufrida, la verdadera inversión está en el perdón que otorga el ofendido al ofensor, que además viene a ser el verdadero castigo para el ofensor porque supone la humillación. Visto superficialmente el primer mundo es lo contrario al segundo, pero aquí ya no se dan los antagonismos entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible como dos tipos de realidades, se trata de la reconciliación de la ley con la realidad, cancelando el movimiento de la individualidad en contra de la ley y el de ella en contra de la individualidad, de forma tal que la diferencia entre esencia y apariencia ha pasado a ser absoluta y ahora decimos que las cosas son en sí lo contrario de lo que parecen ser para otro. Superar la contradicción supone ya no sólo superar la contraposición en sí misma, la diferencia de una diferencia interna, ahora se trata de superar lo opuesto de algo opuesto, eso es lo que hace el mundo invertido, sobrepasa al otro y lo incluye en sí mismo; de hecho es inversión de sí mismo y su contraposición en una unidad, de tal forma que es "la diferencia como diferencia interna o diferencia en sí misma, o como infinitud"³⁰ Aparece en la escena del desarrollo dialéctico la infinitud y es el preludio al tratamiento del espíritu, porque en ella se ha realizado plenamente la ley y todos los momentos del fenómeno han sido recogidos en su interior.

²⁸ Ibid. p. 98

²⁹ Ibid. p. 99

³⁰ Ibid. p. 100



La infinitud expresa el núcleo de la dialéctica en el que a través del concepto de la diferencia interna lo desigual e indiferente son animados el uno con respecto al otro, su ser es el ponerse como no ser y superarse en la unidad, por ello "Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta." ³¹ Todo el movimiento dialéctico de diferenciación y superación se da en la infinitud, que es esencia igual a sí misma que se relaciona consigo misma, solamente por ello la relación consigo misma es más bien el desdoblamiento, aquella igualdad consigo misma es la diferencia interna, entonces cada término no es el contrario de otro, sino solamente el contrario puro; es en él mismo lo contrario de sí. De modo que *lo que es igual a sí mismo lo es sólo como superación de lo ya desdoblado que se supera como ser otro*. Es el devenir del concepto, y la *explicación*, la intervención del lenguaje, ha dejado ver cómo la conciencia ha estado en una especie de diálogo interno, porque cuando pensaba ocuparse de otra cosa, de hecho sólo se ocupaba de sí misma, llegar a este punto es llegar a la autoconciencia aunque sólo sea de modo inmediato, porque es llegar a la "conciencia de sí misma en su ser otro."³²

Hemos sido testigos de cómo la conciencia al pretender mantenerse al margen del objeto y suponer que la verdad es objeto, primero la toma como fuerza y luego como ley y ninguna se pudo sostener porque se desdoblaba. Como notamos antes, el entendimiento establece que no se trata ni de un objeto inerte, ni de una cosa con propiedades, sino de un fenómeno dinámico que no tiene ningún más allá sensible, captarlo en su verdad supone concebir la infinitud. De esta forma, el resultado de la percepción, captar el universal incondicionado, la relación del para sí y el para otro, sólo puede cobrar realidad si nos ubicamos en el horizonte de la infinitud, en donde ya se sabe que sólo es posible llegar a lo igual a sí mismo cuando se ha superado su ser desdoblado, es decir, su ser otro, lo cual implica que este desarrollo del entendimiento, como las dos anteriores determinaciones de la conciencia, se han dado como un diálogo interno de la conciencia que cuando suponía que se dirigía al objeto o a otro distinto de ella, en realidad se estaba ocupando de sí misma, es por eso que al llegar a este punto del camino formativo se nota que el sí mismo se da en su ser otro, momento con el que comenzamos el camino de la autoconciencia. Hemos visto con mayor claridad que mientras que la conciencia persigue a la verdad como objeto, ella transita por la objetivación, pues ella cree que no interviene en la constitución de esa verdad. En adelante se ocupará de sí misma, pero siempre que fije a saber, siempre que lo capte como inmediato o positivo, aparecerá la objetividad.

ibid. p. 101
ibid. p. 103

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2.2. La formación de la Autoconciencia

Cuando la conciencia asume que subjetividad y objetividad son inseparables, se pone de manifiesto que el camino formativo que ha seguido la ha conducido hasta la estructura interna de sí misma, pues experimenta que al dirigirse al objeto se dirigía a sí misma. Ahora tendrá que experimentar el fraccionamiento del yo en la pluralidad de sujetos. Nuevamente, nos encontramos ante una verdad objetivada porque, como en el devenir de la conciencia, la autoconciencia inmersa en el proceso no se reconoce como el resultado del camino anterior, se ubica en una realidad inmediata, en este caso Hegel nos ubica en la perspectiva de Fichte en su Doctrina de la ciencia; es decir, la perspectiva de que la autoconciencia supone que al conocer un objeto fuera de ella solamente se conoce a sí misma, pero tendrá que vivir la experiencia de que no puede ser un yo más que oponiéndose a otro yo y encontrándose en él. Esto quiere decir que, como autoconciencia ha pasado a ser para sí misma el contenido, descubrirá que está limitada en la individualidad, limitada a un yo que aspira a la libertad, pero que no puede alcanzarla porque el mundo sigue siendo externo a ella. Entonces la autoconciencia tiene que volver a la conciencia, tiene que ir al mundo, al objeto exterior, como si retomara lo ya conquistado, porque así como es consciente de su ser sujeto, tiene que llegar a ser conciencia universal; la autoconciencia de lo particular, tiene que ser ambas.

En la autoconciencia nos encontramos con una figura que ya no se centra en una realidad como objetivada pues ahora ve la realidad como el medio para satisfacer sus deseos. Ahora el objeto de su saber es ella misma, la autoconciencia ha rebasado el saber del objeto, el saber del otro, por tanto niega la finitud, pero aún cuando es activa, no deja de ser una figura abstracta, porque no reconoce que su saber de sí, que ahora es para ella tan claro, no es un saber inmediato, sino que surgió o es fruto de la reflexión del ser del mundo sensible. La realidad es que es autoconciencia mediada, pero sólo conseguirá esa verdad a costa de padecimiento, pues no deja de enfrentarse a otro, que en primera instancia es la vida biológica en general. La autoconciencia desea lo otro, desea la vida que sólo está ante ella como fenómeno, como manifestación, y que la verdad recae en ella: por eso, cuando la autoconciencia desea realizar el movimiento por el que niega el ser y lo hace suyo, desaparece el objeto y no satisface su deseo, porque el verdadero fin del deseo no es el objeto sino ella misma y lo sensible sólo es el medio. Lo que en realidad quiere la autoconciencia es la unidad del yo consigo mismo, sin embargo, no puede evadir el hecho de que necesita del otro para encontrarse a sí misma.

a. La vida como elemento de la sustancialidad

La concepción de vida que aporta Hegel en este momento supone la inmediatez, la reconciliación de lo opuestos, pero no bajo el rasgo del saber sino solamente del ser. Recordemos que la última experiencia de

ntendimiento había unificado el mundo suprasensible y el sensible en la unidad de la infinitud, que asume el movimiento, tal unidad no es otra cosa que la vida misma: unidad de lo diferenciado.

En esta vida, a pesar de que ningún individuo puede afirmarse como absolutamente independiente, tampoco pierde su autonomía, de hecho: "en este médium simple y universal, las diferencias son también como diferencias, pues esta uidez universal sólo tiene su naturaleza negativa en cuanto es una superación de ellas; pero no puede superar las diferencias si estas no tienen subsistencia."³³ Resulta que una cosa es lo viviente y otra la vida y Hegel los distingue muy bien, si lo viviente es el individuo que de hecho se opone a la vida universal, pero vida y viviente nunca están separados, porque, de hecho, es la vida misma la que se niega a sí misma y da vida al viviente, al individuo y en la superación de la subsistencia individual, en su muerte o disolución halla su producción, pues al morir el viviente engendra o se reintegra a la universalidad desde la cual engendra a otro individuo.³⁴ Es así como Hegel logra explicar, bajo una forma racional, la intuición del ser mismo de la vida y esta noción de la vida tiene a ser como un anticipo hasta cierto punto simbólico, de lo que supone el desarrollo del concepto, pues como enfatiza Hyppolite: "El concepto es la omnipotencia que sólo es potencia manifestándose y afirmándose en su otro; es universal, que aparece como el alma de lo particular y se determina completamente en él como la negación de la negación o la singularidad auténtica; o también es el amor, que supone una dualidad para superarla continuamente... el concepto no es otra cosa que el sí mismo que permanece en su alteración, el sí mismo que sólo es en el autodevenir."³⁵

Vida y viviente están totalmente enlazados, todo ente está enlazado con el que se encuentra junto a él en el seno de la universalidad, de modo que la acción de un ente repercute en todo el universo, resulta como propone Valls Plana que "si este ente está enlazado constitutivamente con el resto no podremos considerarlo exhaustivamente en que nos remita fuera de sí mismo. Tendremos que trascenderlo. Y si ese ente es ya una concreción del ser, su remitencia será universal: considerarlo nos llevará al Todo."³⁶ Esto explica por qué para que se pueda realizar la idea o concepto estamos obligados a ir hacia la universalidad. En la figura de la autoconciencia la vida sólo se presenta como elemento de la sustancialidad, es lo otro del yo, como una autoconciencia que se manifiesta a la vez extraña y la misma, donde el deseo reconoce otro deseo y conduce hasta él, de tal forma que la autoconciencia se alcanza a ella misma en ese desdoblamiento de sí misma, acto que permite asomarse al concepto de espíritu: "Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, *esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es*

Ibid p 109

Valls Plana incluso realiza una comparación de esta parte con el esquema cristiano de la Redención, en la que el hombre se afirma frente a los en un intento de realización autónoma que se llama pecado, el pecado es la muerte del pecador; pero la muerte del hombre, que es muerte de los en Cristo se convierte en vida para el hombre, supone el movimiento total del concepto que se representa plenamente en la religión revelada, pero el plano de la vida queda esquemáticamente reproducido como su símbolo y anticipo. Hegel expresará, en otras fórmulas la dialéctica de la vida, la imposibilidad de separar vida y viviente, con lo cual evidencia más la limitación del entendimiento al suponerlas como separadas. Valls Plana, Ramón *Del Yo al Nosotros* Barcelona, PPU, 1971, pp97-98

Hyppolite, op cit pp 134-135

Valls Plana, op cit , p 104

decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo.¹⁷

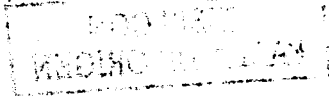
Porque cuando aparezca la libertad e independencia de las diversas autoconciencias que son para sí, cuando estén en unidad, el espíritu se manifestará en plenitud, pero desde ahora se nota que está presente en la autoconciencia, desde el momento en que ella es esta unidad de un conocer doble que se encuentra en sí mismo, tal unidad es justamente lo que va a realizarse en el movimiento del reconocimiento de las autoconciencias, que por ser producto de la acción del sujeto lo abordaremos con más detalle en el capítulo próximo, aquí revisaremos uno de los momentos en los que Hegel habla explícitamente de formación de la cultura, que como veremos es un momento que tiene que ver con la objetivación de la autoconciencia en el trabajo.

b. El trabajo que objetiva

Cuando la autoconciencia desea, lo que realmente desea es a sí misma, lo que busca es el establecimiento de su autonomía, pero para lograrlo necesita el reconocimiento de otra autoconciencia, el primer nivel de relación entre autoconciencias es el de señor y siervo, una relación marcada por la desigualdad y en la que, por esa causa, ninguna autoconciencia puede alcanzar el auténtico reconocimiento. Es decir, en tanto que se encuentren en una situación de desigualdad el reconocimiento no es auténtico, sin embargo, la autoconciencia que está más cerca de alcanzar la independencia o autonomía es la autoconciencia sierva y el medio para lograrlo es el trabajo.

Llegamos así a uno de los momentos del desarrollo de la *Fenomenología* en el que Hegel habla expresamente de la formación de la cultura, no es cultura con mayúscula porque habla de ella como proceso, como formación, pero indica que la cultura es un producto humano que surge *de la batalla por conquistar el reconocimiento del carácter humano*, en otras palabras, la formación de la cultura no está desligada del proceso por el cual la conciencia lucha por sustentarse como humana independiente o autónoma. Por un lado, tenemos que inicialmente la afirmación de lo humano se da con base en el arriesgar la vida biológica, dando como resultado la configuración del señor y el siervo, pero a fin de cuentas ninguna de las dos figuras consolida el reconocimiento, pues el señor no obtiene el reconocimiento de un igual y sólo se dedica al goce y no reconoce al siervo, además el señor despreció la vida biológica, pero no la dominó, le hizo falta el proceso de sometimiento de la coseidad, sometimiento que consiste en aceptar el precio de soportar y vencer la resistencia de esa vida, de *objetivarse*, lo cual sólo se consigue por la acción del trabajo. Pero no se trata de un trabajo que surge de un deseo egoísta y soberbio del mero goce, tiene que ser un trabajo estimulado por el único temor capaz de estremecer la raíz más profunda de la autoconciencia: el temor a la muerte. Esa experiencia de temor sólo la puede desarrollar el siervo, porque es cierto que el siervo se sometió porque tuvo miedo, pero no fue un miedo al señor, a la autoconciencia irreverente ante la muerte, su verdadero miedo fue

¹⁷ *Fenomenología...* p. 113 La cursiva es nuestra.



al amo absoluto que estremece todo su ser: "En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, *del señor absoluto*."²⁸

El temor es el que le lleva a tomar conciencia de la totalidad de su ser, es una experiencia de dimensiones metafísicas porque le ha puesto ante la totalidad. Ese temor sin embargo se materializó en la figura del señor, pero la acción del trabajo lo transformará, pues el trabajo es: "apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma."²⁹

A la figura del señor le faltó dominar cabalmente a la naturaleza porque no trabajó y no tuvo oportunidad de experimentar la doble acción formativa del trabajo, que al formar la naturaleza, moldea al mismo tiempo su sí mismo. El trabajo es dolor, es aprendizaje, por cuanto es apetencia y temor reprimidos, retarda el goce pero retiene al objeto trabajado que de ser objeto natural se convierte en objeto humanizado. Con el trabajo, el objeto no es ya algo exterior y extraño como lo fue en la certeza sensible, deja de ser extraño al trabajador, porque se trata de algo que él moldeó, en ese caso, pone de manifiesto la capacidad creativa del ser humano que es una capacidad superior: sin embargo, el fruto de este trabajo el siervo lo pone a merced del señor, pero por estar al servicio del universal, mas ello no impide que el siervo se percate de sí mismo gracias al fruto de su trabajo, porque puede ver en él su propia singularidad, puede ver su capacidad creadora, puede verse como ser humano universal, aunque es una satisfacción solitaria a la cual le falta el reconocimiento de la otra conciencia; de cualquier manera, el siervo encuentra la libertad mediante el trabajo, mediante la acción, y el temor ha sido el motor de esa acción, pues en cuanto quiere reprimir ese temor se convierte en trabajo formativo a través del cual la autoconciencia servil encuentra su propia independencia y ese es el aspecto positivo del trabajo. El siervo entonces no se queda en el temor, lo trasciende por mediación del trabajo y ese es el aspecto negativo del trabajo, pues cuando la autoconciencia servil trabaja y domina a la naturaleza, ha de *negar* al temor e incluso a sí mismo, pero sólo así lo trasciende y se reencuentra, entonces puede darse el paso de la vida biológica a la vida humana. Pero ese negar o trascender el temor a la muerte no debe darse sólo en un plano individual, tiene que darse también a nivel absoluto.

Como vemos, la formación cultural tiene dos momentos, el temor y el trabajo, ambos totalmente necesarios para que se dé eficazmente esta formación y por consiguiente la cultura, pues: "Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario

²⁸ Ibid. p. 119

²⁹ Ibid. p. 120

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepujado al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella."⁴⁰ Es precisa la relación temor y trabajo, para que se dé el reconocimiento de sí mismo, pues si faltará el trabajo cómo podría recuperarse la vida; por otra parte, el trabajo sin el temor absoluto no podría elevarse a lo espiritual, se quedaría en subjetividad efímera que sólo consume y por tanto el sujeto que trabaja no podría llegar a la conciencia de sí mismo. El trabajo humano da lugar necesariamente a la cultura y es una acción indispensable para acceder al auténtico reconocimiento de la independencia de cada ser autoconciente y con ello a una libertad más genuina; de modo que, no puede conseguirse la libertad verdadera, en la que se reconoce la independencia de cada ser autoconciente sin el trabajo formativo del individuo y de su mundo, es decir, sin formar una cultura. En esto no hay que perder de vista que así como al trabajar el individuo construye su cultura y accede a su autonomía, el trabajo es un proceso doloroso porque supone objetivarse, a lo que también podemos llamar enajenarse. nos dice Josef Simon: "Por eso el hombre se encuentra en el trabajo "ec ipsa" en una "enajenación" de su verdad ... Para un ser que es al mismo tiempo conciencia natural, esto es, para el hombre, el trabajo es siempre de entrada un "sentido ajeno"... Para Hegel la enajenación se produce al dirimirse dos comportamientos, uno predominantemente teórico y otro predominantemente práctico. De modo que en la consumación de la enajenación se presupone esta escisión."⁴¹

Con la acción y específicamente con el trabajo aparece esta importante categoría de la enajenación en la que se enfatiza la idea de que la formación supone el perderse para recuperarse; el trabajo, la acción de transformar al objeto natural en objeto humanizado, exige para el sujeto que actúa una especie de donación del sí mismo, además, como aquí nos encontramos apenas en la pura acción de la autoconciencia, ella todavía no puede reconocer que su trabajo tiene un propósito orientado a la universalidad, a la comunidad, en ese contexto resulta que ella misma y su acción es un medio para satisfacer necesidades sociales, de modo que la acción y el trabajo precisa una transición por una suerte de cosificación u objetivación del sí mismo. Lo sobresaliente de este planteamiento en torno al trabajo es que para Hegel no es una actividad puramente material, tiene un componente que va más allá, es el medio para acceder a la cultura y a la libertad.

c. El pensamiento o del estoicismo

Gracias a la acción del trabajo la autoconciencia pasa a ser autoconciencia en el ser universal y se convierte en pensamiento abstracto. El pensamiento aparece como la forma superior del trabajo que ha modelado al mundo y ha impuesto al ser la forma del yo, pues con el trabajo la autoconciencia pasa a ser autoconciencia pensante porque ha sido capaz de hacerse objeto de sí misma ya sin perderse. En el pensamiento la

⁴⁰ Ibid. p. 121

⁴¹ Cfr. Simon, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*, Taurus, Madrid, 1982, pp 115, 124, 126. Además comenta que así como para Marx la enajenación se produce en el trabajo, pero en un trabajo estructurado de una cierta manera, para Hegel el trabajo es enajenación ya como tal, lo que quería decir que la enajenación no puede deshacerse dentro del trabajo.

autoconciencia ya no capta al objeto como figuras cambiantes, ahora lo capta como concepto, o sea, ya no para al objeto de sí misma: "Ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en conceptos, es decir, en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella... el concepto, es en cambio, inmediatamente mi concepto."⁴²

La autoconciencia ha alcanzado una libertad inmediata, mediante la igualmente inmediata identificación del ser en sí (objeto) y el ser para sí (conciencia), esta unidad es pensamiento y en este momento pensamiento y libertad se identifican. Por medio del objeto elaborado la conciencia trabajadora se sabe en unidad con el mundo y por ello libre, porque la libertad surge como fruto de la identificación del yo y el ser, pero sólo de modo inmediato, es este un hecho que podemos tipificar históricamente, Hegel así lo hace, con la figura del estoicismo. En el estoicismo la conciencia servil desprecia la vida, como lo hiciera la figura del señor, sólo que el desprecio no es producto de la actitud temeraria de la conciencia, ahora se da porque la conciencia estoica se queda en la formalidad del pensamiento, esta libertad de puro pensamiento es una nueva determinación objetiva de la conciencia. Recordemos que el estoicismo surge en un tiempo de temor y esclavitud, pero también tiene que ser un momento en el que la formación de la cultura ya es un proceso avanzado al grado de lograr elevarse al pensamiento.⁴³ El estoico consigue su libertad pero únicamente de modo abstracto, porque sólo se da en el pensamiento, negando su realidad de opresión. Sin embargo, en el estoicismo ya no cuenta la posición de ser amo o esclavo; porque: "su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que ostentamente se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer."⁴⁴

En el estoicismo la meta ya no está en el objeto de un deseo o de un trabajo, lo que ahora importa es la igualdad del pensamiento consigo mismo, pero por eso es sólo una libertad abstracta, no una libertad efectiva, pero como se trata de una libertad que se consigue elevándose por encima de la confusión de la vida, al apartarse de sus contingencias y de las determinaciones, aparenta una sabiduría que se ha admirado al estoico. En realidad el estoico se ha separado de la vida, se ha quedado con la pura forma que separa a las cosas y las manifiesta como opuestas al pensamiento, con ello marca una escisión entre forma y contenido y a pesar de ello no se trata de un retroceso, porque en la autoconciencia la forma o esencia ya no es algo otro, ni tampoco la pura abstracción del yo. Sin embargo, el estoico no tiene fundamento para sostener que lo bueno y verdadero es sólo lo racional, pues es demasiado hueco para poder aceptárselo, salta a la vista que

⁴² *Fenomenología* . . p. 122

⁴³ John Niemeyer nos dice que efectivamente la conciencia estoica, surge en una época caracterizada por el miedo y la esclavitud universales, pero al mismo tiempo es una época en la que se ha conseguido un alto nivel de cultura. Cfr. Niemeyer, John. *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Trilobio, 1969, p. 97

⁴⁴ *Fenomenología* . . p. 123

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

esa supuesta negación del contenido no es real: "Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libreta abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que replegarse del ser al sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma. El contenido vale para ella, ciertamente, tan sólo como pensamiento, pero también, al mismo tiempo, como pensamiento determinado y como la determinabilidad en cuanto tal".⁴⁵

d. Necesidad de la objetivación

Será hasta que aparezca la nueva figura de la autoconciencia, el escepticismo, cuando surgirá la negación con toda su fuerza y mostrará la contradicción de negar la realidad y al mismo tiempo estar en ella. Pero la autoconciencia en lugar de salir de la contradicción, la integra en sí misma y pasa a ser conciencia desgarrada, que vive en un mundo anhelando otro. Para que la conciencia pueda llegar a apropiarse de sí misma *tendrá que experimentar la alienación total*, ya no se trata sólo de alienarse parcialmente en la producción de un objeto como lo hizo en el trabajo, tiene que negarse a sí misma y experimentar su ser objetivado, es la manera en la que podrá dar el paso a la universalidad y como indica Hyppolite, ese es el momento central de la formación de la conciencia desgraciada, porque: "todo el desarrollo de la conciencia desgraciada expresa el desarrollo de la subjetividad que renuncia a sí misma y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el en sí puro y simple, sino que ha pasado a ser el en sí para sí o el para sí en sí; una sustancia que es a la vez el mismo tiempo sujeto, que se pone a sí misma como lo que es."⁴⁶ Entonces, alcanzar la autoconciencia universal significa transitar por la enajenación del propio ser, vivir la objetivación del sí mismo, es la experiencia que permite que el ser sea puesto como sujeto y el sujeto como ser, porque la alienación de la autoconciencia representa un retorno al interior de sí misma, una separación de lo universal y será, pues, la conciencia que el alma tiene de su nulidad frente a lo universal. Es preciso que el sí mismo, el ser para sí, se aliene y de ese modo se convierta en unidad de los sí mismos, en el sí mismo universal que vuelve a encontrarse consigo en el ser. Este ser para sí del en sí será el espíritu, pero no llegaremos a él sin transitar antes por la razón.

2.3. La formación de la Razón

La conciencia arriba a la razón cuando se ha captado como la "certeza de ser toda realidad". *Nosotros* hemos seguido de cerca el proceso de formación por el que la conciencia llegó hasta este punto. Hegel resume muy bien esta parte del camino al inicio de su capítulo V diciendo: "Y se demuestra así el camino por el que, primero en el movimiento dialéctico de la suposición, la percepción y el entendimiento, el ser otro desaparece como en sí, luego en el movimiento que pasa por la independencia de la conciencia en el señorío y la servidumbre, por el pensamiento de la libertad, la liberación escéptica y la lucha de la liberación absoluta de la conciencia desdoblada dentro de sí, el ser otro en cuanto sólo es para ella, desaparece para ella misma."⁴⁷

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Hyppolite, Op. cit. p. 185

⁴⁷ *Fenomenología* . . p. 144



La razón reúne como realidad orgánica los elementos de universalidad que la conciencia tiene en cuanto es conciencia del objeto, y de lo particular, por cuanto es autoconciencia del yo; de esa manera, el contenido de la conciencia es tanto en sí como para ella, es la identidad entre pensamiento y ser.⁴⁸ Podemos notar que el camino que siguió la conciencia hasta su arribo a la razón plantea un silogismo en el que lo universal y lo particular son los extremos que en un primer momento aparecían como disociados, pero cuando el extremo singular renuncia a sí mismo lo universal deja de ser un extremo y se produce la reconciliación entre ellos. La autoconciencia *ha devenido* en sí misma autoconciencia universal y por eso se dice que es la conciencia de ser toda realidad. Pero como ya lo hemos visto antes, la conciencia natural arriba a una nueva figura y se sitúa en su inmediatez desligándose del camino formativo por el que accedió a ella: "La conciencia que es esta verdad ha dejado atrás y olvidado este camino al surgir de un modo inmediato como razón; dicho en otros términos, esta razón que surge de un modo inmediato surge solamente como la certeza de aquella verdad. De este modo, sólo asevera ser toda realidad, pero sin concebirla ella misma, pues aquel camino olvidado es el concebir esta afirmación expresada de un modo inmediato."⁴⁹

A la conciencia se le ha olvidado que su nueva certeza es el producto del largo y doloroso camino de mediaciones por el que transitó, se le olvida la necesidad de someterse por ese proceso formativo sin el cual es inconcebible la afirmación de ser toda realidad, de ahí que para todo aquel que *no* haya cursado por el camino de formación no puede aceptar la verdad de esta nueva certeza de la conciencia, tal como Hegel lo señala: "Y asimismo, *para quien no lo ha recorrido*, resulta también inconcebible esta afirmación, cuando la escucha bajo esta forma pura, ya que, expresada bajo una figura concreta él mismo llega muy bien a ella."⁵⁰

Precisamente el convencimiento de Hegel de la necesidad del camino formativo le hace ser un duro crítico del idealismo (concretamente de Kant, Fichte y Schelling) que en lugar de presentar el proceso de formación de la conciencia sólo presentan la afirmación pura del: *yo soy yo*,⁵¹ postulando toda realidad y toda presencia de manera inmediata y por eso mismo vacía. Cuando el idealismo afirma la certeza de ser toda realidad, cree que indica a las cosas como realidad acabada, pero sólo lo hace como sensaciones o representaciones, cae en un empirismo absoluto que pretende llenar el vacío de su afirmación inmediata, pero para que la razón pueda afirmar realmente la identidad de pensamiento y ser, necesita de un impulso ajeno, en el que pueda darse la multiplicidad de sensaciones, de lo contrario como dice Hegel "Este idealismo se convierte, en un doble sentido tan

⁴⁸ Rodolfo Cortés del Moral entztaza la importancia del objeto en la constitución de la razón cuando nos dice: "La razón, que es en sí misma lo verdadero, no es una facultad a priori que de antemano, al margen del conocer, esta puesta en el sujeto. Por el contrario, el sujeto adquiere una comprensión racional del objeto porque es el devenir del objeto el que constituye la fuente de la racionalidad." Cortés del Moral, Rodolfo. *Hegel y la ontología de la Historia*. México, UNAM, 1980, p. 42. Concebimos que esa importancia de la participación del objeto es manifiesta en la necesidad del recorrido formativo.

⁴⁹ *Fenomenología*, p. 144. La cursiva es mía.

⁵⁰ *Ibidem*. La cursiva es mía. Cabe remarcar que no es posible permanecer en esa afirmación inmediata, sin recorrer el camino formativo, aunque ya sólo sea al modo de la formación de los tiempos modernos.

⁵¹ *Ibidem*. Aunque, lo sabemos bien, el idealismo de Schelling postula el conocimiento inmediato de la sustancia y es una posición más amplia que la de Kant e incluso que la de Fichte.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

contradictorio como el escepticismo, sólo que si éste se expresa de un modo negativo aquel idealismo se expresa de un modo positivo..."⁵²

La conciencia no puede quedarse en la afirmación formal debe apropiarse de su contenido, que no es otra cosa que apropiarse de ese proceso formativo que olvidó. La conciencia que trataba de salvarse del mundo porque aunque trabajaba en él se distanciaba encerrándose en sí misma, ahora quiere encontrarse en este mundo y buscar su propia infinitud; quiere reconocerse en el absolutamente otro: en la Naturaleza, y se dedica a observarla. Históricamente se puede decir que nos ubicamos en el paso de la Edad Media al Renacimiento, en el que crece la explotación de la tierra y se desarrollan las ciencias de la naturaleza.⁵³

En el desarrollo de la razón reaparecerán las figuras de la conciencia y la autoconciencia, pero de una forma más concreta y por lo mismo más profunda. La formación de la conciencia en la razón observante implica el tránsito de la observación de lo inorgánico a la observación de lo orgánico, también puede verse como el paso de la ciencia que clasifica a la ciencia que establece leyes.⁵⁴ Al fin de cuentas, el pasaje revela en qué medida la Naturaleza ofrece a la razón un reflejo de sí misma, un reflejo que no puede ser muy adecuado porque en la observación la conciencia no puede captarse en su esencia dinámica, únicamente puede verse como quien mira su propio pasado y no como el proceso en el cual se hace a sí misma lo que es.⁵⁵

a. La razón observante

La conciencia, como razón observante, entra de nuevo en una fase epistémica, vuelve a la percepción pero ahora lo percibido tiene la significación de algo universal, cuando busca al otro busca su infinitud porque sabe que en el otro se encuentra a sí misma: "La razón se burla como una esencia más profunda, de lo que el puro yo es y tiene necesariamente que exigir que la diferencia, el ser multiforme, devenga para él como lo suyo mismo, que se intuya como la realidad y se halle presente como figura y como cosa. Pero si la razón revuelve todas las entrañas de las cosas y abre todas sus venas para verse brotar por ellas, jamás alcanzará esta dicha, sino que tiene antes que realizarse en ella misma, para poder luego experimentar su realización."⁵⁶

⁵² Ibid. p. 147. Porque lo que en el escepticismo se expresa negativamente, en el idealismo se anuncia como una verdad positiva, pero en esta verdad positiva del idealismo se encuentra nuevamente la misma contradicción que en el escepticismo.

⁵³ Así lo creemos junto con Hyppolite, op. cit. p. 202

⁵⁴ La realidad es que vienen a ser leyes que tienen más que ver con el sistema de la Naturaleza propuesto por Schelling que con la aportación científica de Newton

⁵⁵ Hegel demuestra que Schelling tenía razón al decir que la Naturaleza es expresión del yo y no es como decía Fichte solamente la oposición necesaria para que el yo pudiera ponerse a sí mismo, pero además aclara que tampoco es la expresión auténtica de ese yo, como sostuvo Schelling, y no lo es porque para poder alcanzar la expresión auténtica del yo, al menos desde la visión filosófica de Hegel, hay que superar lo absoluto como Naturaleza y solo hasta entonces se llega a la autenticidad del yo o al nivel de lo absoluto como espíritu. La realidad es que el yo no está inmediatamente en la Naturaleza, mas bien se ha alienado en ella, se ha perdido en ella para poder volver a encontrarse, ese es el movimiento de separación y unificación que constituye la vida misma de lo absoluto y es el movimiento dialéctico que tiene que experimentar la conciencia para que pueda reconocerse en ella

⁵⁶ *Fenomenología*, p. 149. Es una hermosa cita en la que Hegel nos explica claramente por qué la razón observante tiene que derivar necesariamente en razón activa

La razón observante se guía por su mero instinto, su objeto todavía no es la razón como tal, supone que ome a las cosas sensibles como opuestas al yo, pero su acción contradice esa suposición porque al conocer as cosas convierte lo que tienen de sensible en conceptos: "cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo; onvierte, por tanto, al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado y afirma, de hecho, que las cosas sólo oseen verdad como conceptos."⁵⁷ *Nosotros* que seguimos este su camino de formación, vemos que lo que deviene s lo que la propia razón es; o sea, que en el primer momento de la observación como la razón se ignora a sí misma y se guía por su mero instinto, se encuentra objetivada, pero ni en ese primer momento de observación leja de ser ella misma la que establece su objeto como concepto. Para la conciencia es claro que lo percibido iene la significación de algo universal y ya no es el mero esto sensible, pero como tampoco es todavía el novimiento universal del objeto, lo primero que hace es describir: "Este descartarse superficial desde la singularidad a forma igualmente superficial de la universalidad, en lo que lo sensible sólo es acogido, pero sin llegar a ser en sí mismo niversal, la *descripción* de las cosas, no lleva aún el movimiento en el objeto mismo, sino que este movimiento se halla más bien olamente en la descripción."⁵⁸

La descripción ya es una extracción superficial del universal, porque el que las cosas puedan ser ombradas, descritas, es ya signo de que son en sí conceptos, pues al nombrar las cosas nos elevamos desde o sensible al pensamiento, además no debemos olvidar que el lenguaje es signo del universal. Pero como la icipción es un modo de saber muy superficial, rápidamente encuentra sus propios límites, porque pone de anifiesto el carácter débil, confuso y contingente de la naturaleza que ni siquiera puede pretender ser escrito, pero la razón observante además trata de conseguir un sistema de las cosas que exprese la ontinuidad del ser, entonces ya no sólo describe sino que clasifica. De esa forma puede ya destacar la resencia del ser como géneros, especies e individualidades y resalta más la oposición de lo universal y de lo ngular, oposición que se tiene que superar y la manera de iniciar tal superación es con la clasificación de los nimalas, que implica cierta superioridad en comparación con la clasificación de las plantas en las que no se uede establecer con claridad la individualidad. Para que se dé adecuadamente la superación, la razón tiene ue dejar de ver a la Naturaleza como una determinabilidad inerte, tiene que pasar de una ciencia que lasifica a otra que establezca leyes. Es así como podemos notar cómo se retoman, en el momento de la razón bservante, los tres momentos de la conciencia: la certeza sensible, cuando observaba y describe, la ecepción cuando clasifica y el entendimiento, cuando establece leyes.

Con la ley la razón quiere descubrir las determinaciones sensibles que sólo tienen sentido en su inculación con otras determinaciones sensibles, el puente es la ley, pero los lados de la ley son puros omentos abstractos así se queda en lo que *debe ser* y opone a la necesidad de la ley toda experiencia. El

método que utiliza para obtener la ley es la inducción y la analogía que sólo pueden establecer la ley de un modo probable, que es una manera imperfecta de sustentar la verdad, porque en la probabilidad hay un cierto margen de error. Por otra parte, la razón experimenta y aparentemente hunde más al concepto en lo sensible, entonces los momentos de la ley pierden su adhesión a un ser particular y se convierten en lo que la física de la época de Hegel llamaba materias: "La materia, por el contrario, no es una cosa que es, sino el ser como universal o en el modo del concepto. La razón que es todavía instinto establece esta atinada diferencia sin la conciencia de que, al experimentar la ley en todo ser sensible supera precisamente así su ser solamente sensible y de que al aprender sus momentos como materias, su esencialidad se convierte para ella en algo universal y se enuncia en esta expresión como algo sensible no sensible, como un ser incorpóreo y, sin embargo, objetivo."⁵⁹ Curiosamente con la experimentación que parecía hundir más al concepto en lo sensible ocurre que la ley se libera de lo sensible y surge más claramente el concepto, pero ya no como el universal estático de la descripción o de la clasificación, sino como el dinamismo de la Naturaleza.

Con la aparición del concepto que es relación, pero también unidad, retorno a sí mismo a partir del ser otro, aparece a la razón un nuevo objeto, lo orgánico: "Esto, que es en verdad el resultado y la esencia, aparece ahora para esta conciencia misma, pero como objeto y, puesto que no es para ella resultado ni guarda relación con el movimiento precedente, surge como un tipo especial de objeto, y su comportamiento con éste como otra manera de observar... Este objeto, que lleva en sí el proceso de la simplicidad del concepto, es lo orgánico."⁶⁰ Con lo orgánico la ley ya no puede ser la relación de términos que se pierden uno en otro, ahora debe ser la unidad de un proceso que se conserva él mismo en su devenir otro.

b. Observación de lo orgánico

El ser vivo es un sistema relativamente cerrado que aunque tiene incesantes intercambios con un medio externo, también se mantiene en su relación misma. Cuando la razón llega al ser orgánico continúa su empeño en descubrir leyes y ahora trata de relacionar lo orgánico y lo inorgánico, pero no pueden ser ya leyes porque no expresan una relación necesaria.⁶¹ La razón supera a la ley cuando alcanza un concepto que va más allá de la ley, es el concepto de fin, que Hegel explica con estas palabras: "El que este algo real que es en sí mismo un fin se relaciona teleológicamente con otro quiere decir que su relación es una relación contingente con arreglo a lo que ambos términos son de un modo inmediato: de un modo inmediato, ambos son independientes e indiferentes el uno con respecto al otro. Pero la esencia de su relación es algo distinto de lo que parecen ser y su acción tiene otro sentido de lo que inmediatamente es para la percepción sensible; la necesidad se halla oculta en lo que acontece y sólo se muestra al final, pero de tal modo que en este final se muestra precisamente que dicha necesidad ha sido también lo primero. Y el final muestra esta propiedad de sí mismo, puesto que el cambio operado por la acción no produce otro resultado que el que era ya."⁶²

⁵⁹ Ibid. p. 156

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibid. p. 157 Las leyes que busca aquí la razón serían algunas que relacionarían, por ejemplo, al aire y al pájaro, relación que no puede dar lugar a una ley, sin embargo con este intento el entendimiento de la razón ha encontrado la contingencia o indeterminación en la naturaleza y tiene que elevarse por encima de los términos que pretendía relacionar.

⁶² Ibid. p. 159

Así nos explica Hegel cómo es que en cierta forma la *Fenomenología* es la exposición del desenvolvimiento del concepto, esta cita contiene la explicación y justificación del devenir dialéctico, pues el concepto de fin muestra como dice Hyppolite que "La necesidad deja de ser aquí un vínculo externo, es la inmanencia el sí mismo en su desarrollo, la ipseidad".⁶³ Por primera vez en lo que llevamos de este recorrido de la formación e la conciencia se plantea claramente que el concepto es el objeto de la conciencia y es un objeto que no se puede encontrar en la Naturaleza. La conciencia entiende que su verdadero objeto es el concepto, pero en tanto que es su objeto todavía no puede encontrarlo en sí misma. Lo relevante aquí es el esfuerzo de Hegel por mostrar que dicho concepto es inmanente a la Naturaleza orgánica, aunque el fin no está en ella.

Hegel continúa con el examen de lo externo y resulta ser un examen bastante complicado,⁶⁴ creemos que lo esencial de este complejo pasaje, es mostrar que cuando la razón observa al ser orgánico se contempla a ella misma como objeto en la forma de la vida, pero una filosofía de la Naturaleza entendida como vida orgánica se queda en la intuición inefable de un todo de la vida: un todo que es una multiplicidad de seres vivos y de especies. Para Hegel, no es posible quedarse en una filosofía de la vida⁶⁵ como filosofía del concepto, lo que puede hacerse es una "fenomenología del espíritu" que no se queda en las diferencias indiferentes, sino que plantea el proceso de formación de la conciencia común hasta llegar a ser conciencia espiritual. Evidentemente la vida orgánica no puede unificar la singularidad y la universalidad, de ahí que el instinto de la razón la conduce a abandonar la observación de la Naturaleza orgánica donde sólo se encontró parcialmente, la formación de la conciencia no se puede detener en la Naturaleza, la vida le indica que debe ir adelante, al espíritu.

c. De la observación de la autoconciencia a la observación de la individualidad

La razón en la observación de la naturaleza no encontró la vida misma ni en la contemplación del ser inorgánico, ni en el orgánico, porque la vida *sólo existe en el concepto mismo que existe como concepto o autoconciencia*. El concepto mismo de vida-viviente remite a la autoconciencia porque es tan absolutamente universal como singular y aunque este objeto reúne ya todas las condiciones requeridas para que la razón se encuentre en él, todavía no va a satisfacerse plenamente a causa de la actitud subjetiva con que accede a él, pues continúa en una actitud observante que fija el objeto y pierde la unidad viva de sus momentos, es preciso que pase de observar a concebir, o sea, reengendrándolo como viviente. Así que ahora observará a la propia autoconciencia primero observando las leyes de su pensamiento y las leyes psicológicas.

Hyppolite, Op. cit. p. 221

Complicado por la variedad de intenciones de su análisis, pues en primera instancia continúa el camino formativo de la razón observante, pero lemas pone de manifiesto el carácter imperfecto de esta observación que fija en el ser lo que observa y reduce el devenir a una realidad immanente, por otra parte, continúa con su crítica a la filosofía de la Naturaleza e insiste ampliamente sobre lo que considera errores de la ciencia: su época, y también fundamenta la idea de que si se trata del examen de lo orgánico se debe considerar como un todo, porque es concepto y no la cosa.

Hegel estaría refutando una tentativa como la de Bergson en *L'évolution créatrice*

Con la observación a las leyes del pensamiento Hegel realiza una crítica a la lógica tradicional que establece leyes meramente formales, que indican lo universal, pero no miran lo contingente del contenido.⁶⁶ En este pasaje Hegel anuncia su lógica ontológica y, una filosofía del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto, en vez de una psicología todavía empírica, aunque se trata de un anuncio muy breve.⁶⁷

En un nuevo intento por hallar la integración entre el ser y el pensar o entre forma y contenido, la razón se dirige a una ley de la individualidad que consiste en estudiar a la conciencia o individualidad determinada en relación con su medio ambiente. La razón no pudo encontrar ninguna ley del comportamiento entre la autoconciencia y la realidad, sin embargo fija un nuevo objeto: la individualidad, que viene a ser la unidad del ser en tanto que dado y en tanto que construido, es ya una unidad cuyos lados no caen fuera el uno del otro. En este punto Hegel realiza un serio estudio de dos pseudociencias importantes en su tiempo: la Fisiognomía y la Frenología de Lavater y de Gall respectivamente, lo interesante es notar cómo se esfuerzan estas pseudociencias por encontrar la presencia visible del espíritu que es invisible.

La Fisiognomía: "considera la individualidad determinada en la necesaria oposición de algo interior y algo exterior, del carácter como esencia consciente y del carácter como figura que es, relacionando entre sí estos dos momentos tal como aparecen entrelazados por su concepto y como, por tanto, deben constituir el contenido de una ley."⁶⁸ Pretendía conocer al hombre individual a partir de los caracteres impresos en sus órganos corporales, porque mantenía el presupuesto de que lo exterior expresa lo interior. Supone que en los órganos del cuerpo expresan la naturaleza del individuo y como no son hechos por él expresan el en sí, pero también expresan el ser para sí porque expresan lo que hace como conciencia operante. Hegel advierte que hay una *gran contingencia* en la correspondencia entre las intenciones de la individualidad y las múltiples huellas del rostro, por eso, no es fiable tal comparación, como tampoco lo es relacionar las intenciones con el lenguaje, pues el lenguaje puede servir para disimular el pensamiento al igual que para traducirlo. En conclusión, lo interno no se halla vinculado *necesariamente* a tal o cual apariencia, porque cada ser humano individual puede hacer conjeturas sobre sus propias acciones, es decir, tener una opinión sobre sí mismo, pero ésta puede ser diferente de lo que es en realidad. El estudio de los órganos no puede expresar la intención profunda de la individualidad, además no es posible generalizar las intenciones, pues tienen infinitud de matices que no nos permiten decir lo interno como tal, hay que tomar en cuenta que el interior es por su misma naturaleza inefable e inexpressable, es determinable hasta el

⁶⁶ Ibid. p. 180. No es que las leyes de la lógica no se refieran al pensamiento y no sean válidas, el problema es que sólo abordan al pensamiento o más concretamente a la forma, de manera parcial y no absoluta, al modo que sólo puede hacerlo una lógica de dimensiones ontológicas que ofrecería unas leyes que se revelan como momentos aislados de la *totalidad* del movimiento pensante. De este modo la crítica a la lógica tradicional también se hace extensiva para la trascendental de Kant que también tiene una multitud de leyes y categorías que contradicen la unidad de la aprehensión, que no se derivan necesariamente de esa unidad y que no se despliegan hasta la cosa en sí. Al respecto Cfr. Valls Plana, op. cit. pp. 164-165.

⁶⁷ Quizá porque ya tenía en mente trabajarlas de forma extensa en *La ciencia de la Lógica* y en la Filosofía del Espíritu que desarrolla en la Enciclopedia.

⁶⁸ *Fenomenología...* p. 187 Se trata de la propuesta de Lavater

infinito, por lo tanto, es equivocado pretender conocer al ser humano por medio de un análisis de sus intenciones sin tener en cuenta sus obras.

El problema se origina desde el método que usa la razón examinadora, pues aísla lo interno de lo externo y pretende hacerlos corresponder, cuando de lo que se trata es de decir: "lo interno es inmediatamente externo y a la inversa", pero la razón observante no supone esta dialéctica. Además, cuando el ser humano actúa, no es su pura acción individual, ya desde la dialéctica del señor y el siervo se notó que se trata de un co-acto, porque como lo explica Valls Plana: "el hombre sólo se revela al hombre en la actualidad viva del contacto interpersonal y social"⁶⁹ Precisamente por eso la razón observadora no ha podido integrar la unidad y las leyes que establece son vanas: "Las leyes que esta ciencia trata de descubrir son relaciones entre dos lados supuestos y, por tanto, ellas mismas no pueden ser otra cosa que una suposición vacía."⁷⁰

Para que la razón observante descubra su error tiene que ir al extremo en su intención de exteriorizar el espíritu, al grado que lo compare absolutamente con un hueso, ese absurdo extremo se da con la frenología, que considera que el cráneo manifiesta el psiquismo individual, pero encontrar al espíritu en la materia muerta del cráneo viene a ser como una reducción al absurdo que le muestra a la razón su error, pues decir que el espíritu es un hueso expresa más plásticamente esa unidad inmediata y hace patente la falsedad del supuesto, el que el espíritu no puede encontrarse de manera inmediata y simple en la objetividad material: pero el hueso craneano, considerado como para sí, es una cosa tan indiferente, tan escueta, que en él, inmediatamente, no puede verse ni suponerse nada más que él mismo: recuerda, evidentemente, al cerebro y su determinabilidad, al cráneo de otra formación, pero no a un movimiento consciente, en cuanto que no lleva impreso en él un semblante ni un gesto, ni nada que se anuncie como emanado de un obrar consciente: pues es aquella realidad que debería presentar en la individualidad ese otro lado, el lado que no sería ya ser reflejado en sí mismo, sino un ser puramente inmediato."⁷¹

Con la frenología concluye el intento de la razón de encontrarse sin más en las cosas y nace una actitud nueva que ya no será la observación, ahora negará de nuevo a la naturaleza para encontrarse a sí misma como autoconciencia. La *Fenomenología* tiene que ir siguiendo el camino de la conciencia individual de regreso de la observación de la naturaleza y en este momento se encuentra con un doble objeto, el mundo y el yo, donde el mundo es sólo un medio para encontrarse, pero para encontrarse objetivamente sólo puede hacerlo en otro modo. Nos ubicamos ante el fenómeno de la duplicación de la autoconciencia enteramente paralelo al ya estudiado en la figura de la autoconciencia. Ahora la conciencia superará la duplicación pasando por tres experiencias, primero la hedonista, porque se busca en el placer; luego, la experiencia romántica que opone el corazón del individuo a la universalidad y finalmente, en la virtud, que le conducirá a una abnegación de sí

Cfr. Valls Plana Op. cit. p. 167
Fenomenología p. 192
Ibid. p. 199

infinito, por lo tanto, es equivocado pretender conocer al ser humano por medio de un análisis de sus intenciones sin tener en cuenta sus obras.

El problema se origina desde el método que usa la razón examinadora, pues aísla lo interno de lo externo y pretende hacerlos corresponder, cuando de lo que se trata es de decir: "lo interno es inmediatamente externo y a la inversa", pero la razón observante no supone esta dialéctica. Además, cuando el ser humano actúa, no es su pura acción individual, ya desde la dialéctica del señor y el siervo se notó que se trata de un co-acto, porque como lo explica Valls Plana: "el hombre sólo se revela al hombre en la actualidad viva del contacto interpersonal y social"⁶⁹ Precisamente por eso la razón observadora no ha podido integrar la unidad y las leyes que establece son vanas: "Las leyes que esta ciencia trata de descubrir son relaciones entre dos lados supuestos y, por tanto, ellas mismas no pueden ser otra cosa que una suposición vacía."⁷⁰

Para que la razón observante descubra su error tiene que ir al extremo en su intención de exteriorizar el espíritu, al grado que lo compare absolutamente con un hueso, ese absurdo extremo se da con la frenología, que considera que el cráneo manifiesta el psiquismo individual, pero encontrar al espíritu en la materia muerta del cráneo viene a ser como una reducción al absurdo que le muestra a la razón su error, pues decir que el espíritu es un hueso expresa más plásticamente esa unidad inmediata y hace patente la falsedad del supuesto, el que el espíritu no puede encontrarse de manera inmediata y simple en la objetividad material: "pero el hueso craneano, considerado como para sí, es una cosa tan indiferente, tan escueta, que en él, inmediatamente, no puede verse ni suponerse nada más que él mismo; recuerda, evidentemente, al cerebro y su determinabilidad, al cráneo de otra formación, pero no a un movimiento consciente, en cuanto que no lleva impreso en él un semblante ni un gesto, ni nada que se anuncie como emanado de un obrar consciente; pues es aquella realidad que debería presentar en la individualidad ese otro lado, el lado que no sería ya ser reflejado en sí mismo, sino un ser puramente inmediato."⁷¹

Con la frenología concluye el intento de la razón de encontrarse sin más en las cosas y nace una actitud nueva que ya no será la observación, ahora negará de nuevo a la naturaleza para encontrarse a sí misma como autoconciencia. La *Fenomenología* tiene que ir siguiendo el camino de la conciencia individual de regreso de la observación de la naturaleza y en este momento se encuentra con un doble objeto, el mundo y el yo, donde el mundo es sólo un medio para encontrarse, pero para encontrarse objetivamente sólo puede hacerlo en otro yo. Nos ubicamos ante el fenómeno de la duplicación de la autoconciencia enteramente paralelo al ya estudiado en la figura de la autoconciencia. Ahora la conciencia superará la duplicación pasando por tres experiencias, primero la hedonista, porque se busca en el placer; luego, la experiencia romántica que opone el corazón del individuo a la universalidad y finalmente, en la virtud, que le conducirá a una abnegación de sí

Cfr. Valls Plana Op. cit. p. 167
Fenomenología p. 192
Ibid. p. 199

para buscar lo verdaderamente universal, que se muestra como "cosa" de la individualidad en la que se une la razón contemplativa con la activa, pero por ser en esos momentos más palpable la subjetividad las revisaremos en el siguiente capítulo, ahora pasaremos a destacar los momentos de objetividad que encontramos en la figura del espíritu.

2.4. La formación del Espíritu

Después de que la conciencia vive las tres experiencias de la razón activa se encuentra a sí misma, sabe que está dotada de movimiento universal e individual, pues su actuar no es sólo el de una conciencia individual, es el acto del absoluto que se niega a sí mismo, pues cuando el individuo actúa se produce inevitablemente la unidad de la subjetividad y la objetividad, pues la individualidad real es ser en sí y para sí. Hemos llegado al momento en el que la formación de la conciencia da el paso a la formación del espíritu gracias a todo el camino formativo recorrido y a la experiencia acumulada, la conciencia sabe que pertenece a una comunidad, pero no se trata sólo de una comunidad o un pueblo determinado, más bien se trata de un mundo, se trata del *espíritu*, y en la medida en la que ese espíritu es mundial es absoluto. A decir de Eugenio Trias la genialidad de Hegel estriba en haber dado el paso del espíritu de un pueblo *Volkgeist*, al espíritu del mundo *Weltgeist*⁷² y precisamente el paso de uno a otro se da por acción de la formación de la cultura que amplía su horizonte y llega a ser cultura universal.

Con el desarrollo del espíritu ingresamos en el horizonte de la sustancia,⁷³ y podemos notar que todos los movimientos dialécticos que seguimos mientras los vimos desligados del espíritu son únicamente momentos abstractos, la formación de la conciencia cobra concreción en la formación del espíritu puesto que nos ubica en su real vivir al interior de una comunidad, de su mundo. En ese caso la formación del espíritu, no es un proceso formativo distinto al de la conciencia, coinciden en cuanto el espíritu es: "Esta sustancia es, asimismo, la obra universal que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno..."⁷⁴

Sin embargo, divergen en cuanto la conciencia es espíritu simple, ejerce la acción que desdobra a la sustancia: en esencia universal y en realidad singularizada, por eso en un primer momento la sustancia se enfrenta consigo como realidad singularizada, la autoconciencia será el medio de la superación, cuando el individuo sea conciente de su singularidad como de su participación en la esencia universal y su actuar no sea simplemente un actuar individual, sino al mismo tiempo universal, entonces se habrá elevado a la acción ética. Por su parte, el desarrollo formativo del espíritu se refiere al caminar de la humanidad, supone la

⁷² Cfr. Trias, Eugenio. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 195-196

⁷³ Opina Marcuse: Visto desde el concepto ontológico de la vida: al acaecer la vida como espíritu, o sea, como mundo espiritual, consume la unificación entre sí misma como conciencia y sí misma como objetividad, la cual era hasta ahora motor y sentido de su acaecer; así se constituye en verdad, libertad y auto certeza como "toda realidad" y sustancia universal del ente. Idem. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972, p. 288.

⁷⁴ *Fenomenología*, p. 260

formación de la cultura universal y por eso vamos a la auténtica realidad histórica y nos muestra que el espíritu se dirige al saber de sí mismo, se dirige al Saber Absoluto.

Hemos alcanzado el espíritu, que es sustancia, pero apenas de manera inmediata porque todavía no es autoconciente, tenemos que continuar su proceso formativo, dejamos de movernos en momentos abstractos de la conciencia y nos ubicamos en *auténticas* realidades históricas, Hegel lo dice con claridad al comienzo del capítulo sobre el espíritu diciendo: "El espíritu tiene que... alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [reale], auténticas realidades, / en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo."⁷⁵

Nos encontramos con el individuo integrado en su mundo y como era de esperarse al comenzar una nueva figura se repite el ciclo dialéctico de inmediatez, extrañamiento y certeza de sí, pero esta vez además abarca tres periodos históricos que repiten el ciclo y son: espíritu inmediato, corresponde a la antigüedad, concretamente a la historia del pueblo griego y de Roma; el espíritu extrañado de sí, que corresponde a la Edad Media hasta la revolución francesa y finalmente el espíritu cierto de sí mismo que corresponde al mundo contemporáneo del autor, es decir, la situación de Alemania. Los tres momentos, a su vez corresponden a las figuras fenoménicas de mundo ético, mundo de la cultura o mundo desgarrado y a la visión moral del mundo. Debemos tener presente que la correspondencia entre estos desarrollos dialécticos y los momentos históricos no es una correspondencia arbitraria, sino que el sentido dialéctico es aquí el sentido mismo de la historia.⁷⁶ Precisamente porque el espíritu es historia, la dificultad de una obra como la *Fenomenología* no reside tanto en la tesis general como en los detalles interpretativos: sin embargo, en el análisis no hay que perder de vista lo que nos dice Hyppolite: "Justamente por eso el análisis de cada uno de los momentos del devenir del espíritu —espíritu ético, espíritu extrañado de sí mismo, espíritu cierto de él mismo— debe hacerse con carácter particular, sin olvidar nunca por otra parte, que lo verdadero es el todo y que cada uno de dichos momentos debe su sentido al lugar que ocupa en la dialéctica general."⁷⁷

La formación del espíritu como inmediato y como extrañado de sí, ya no es la formación de una conciencia individual, sino de la conciencia integrada en su mundo, pero mientras la conciencia no lo vive como su verdad se encuentra objetivada, esta es la característica de estos momentos del espíritu, por ello revisaremos en este capítulo sus determinabilidades, seremos testigos del proceso que tiene que vivir la conciencia para

⁷⁵ *Fenomenología*, p. 261. En el desarrollo anterior las alusiones a la historia era solamente ilustraciones sin su reflexión en la unidad, pero en el desarrollo del espíritu se trata más bien de la historia real.

⁷⁶ Rodolfo Cortes del Moral nos comenta que es el espíritu quien se produce a sí mismo en su historia, en cada nueva etapa da constancia de sus anteriores conformaciones y en todo el espíritu queda así reflejado en sí mismo. El presente constante de la historia es el momento que en su articularidad encierra el contenido de la universalidad histórica conquistada. El espíritu universal es siempre espíritu actual de un pueblo grandioso ratificando su carácter de universal concreto. Cortes del Moral Op. cit. p. 85 Recordaremos que en los escritos de juventud Hyppolite privilegiaba al mundo griego pero, como apreciaremos, rectifica esta idea y muestra la evolución dialéctica en la historia.

⁷⁷ Hyppolite Op. cit. p. 302

pasar de estar en el mundo a apropiarse de ese su mundo. Pero ahora además es evidente que el proceso que vive la conciencia no es distinto del que sigue la sustancia.

a. El espíritu inmediato: De la vida ética del mundo griego al Estado romano.

La formación del espíritu inmediato inicia con la bella vida ética, encarnada en el mundo del pueblo griego. En esa vida ética los individuos se identifican de manera inmediata con la ley, es por eso una identidad natural, porque no vive la dolorosa oposición entre el sí mismo y el contenido de su vida. en ese caso, el individuo griego no existe todavía como singularidad, pues en las dimensiones de su ciudad se ha puesto él mismo como una bella individualidad. El Estado griego es una obra de arte política, pues por ser obra de los ciudadanos es en esencia democrático, esta identidad entre gobierno y ciudadano es precisamente el fin que persigue la historia, entonces el recorrido histórico viene a ser circular ya que parte de esa identificación y tiende a regresar a ella, sólo que ya no de modo inmediato puesto que es preciso que el ciudadano conquiste su individualidad.

A pesar de la inmediatez que supone colocarse en la bella vida ética, de cualquier forma, desde el primer momento no deja de tener diferencias en su interior, aunque todavía no son oposiciones. Las diferencias se concretan como ley humana y ley divina. La ley humana está representada por el gobierno, que a su vez representa el momento de la singularidad, es la conciencia comunitaria, el pueblo, cuya singularización extrema es el ciudadano que tiene su verdad en la realidad social, en las leyes conocidas y en las costumbres vigentes. Como poder real actúa por medio del gobierno,⁷⁸ que es el representante individual de la universalidad de las leyes, de modo que el gobierno es la certeza o subjetividad de esas leyes. La ley divina, por su parte, es un momento universal supremo que es como una fuerza oscura que funda y sostiene a la ley humana, pero además se opone a ella y la juzga porque es más amplia: la ley divina es la posibilidad universal de la eticidad, ya que la singularidad en la que se encarna es la comunidad ética natural, o sea, la familia, que no es una mera naturalidad biológica, porque el lazo familiar no es un puro lazo afectivo, el aspecto ético de la familia radica en lo universal en sí. La familia tiene su acción negativa al proveer de bienes materiales y al educar, porque son actos que la niegan, pues están orientados hacia la universalidad, esto es, son acciones dirigidas a generar ciudadanos de los miembros de la familia, por eso la esencia de la familia no está definida por la vida económica, ni por la educación que proporciona a los hijos: su aspecto positivo y esencial, que es su ser ético más patente, es el culto a sus muertos. El culto a los muertos es una acción real que pone de manifiesto la universalidad del individuo y tiene un carácter espiritual, porque cuando la familia honra a sus muertos y les da sepultura, completa la acción de la muerte natural añadiéndole el movimiento de la conciencia, interrumpiendo la obra de la naturaleza y preservándolo de la destrucción, es

⁷⁸ *Fenomenología...*, p. 263

como si el muerto no muriera del todo: "La familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo deshonra, pone su obrar en vez de aquélla y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que, más bien, domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y de destruirlo... Este deber último es, pues, el que constituye la perfecta ley divina o la acción ética positiva hacia lo singular."⁷⁹

El deber de la familia es este culto a los muertos con el que lleva a cabo la ley divina que ella encarna, cualquier otro comportamiento será un comportamiento todavía natural. Pero la ley divina también actúa en el seno de la comunidad política a través del gobierno que lleva al pueblo a la guerra, porque la guerra tiene como función preservar a la comunidad de su disolución como efecto de una afirmación unilateral del derecho de las familias. La muerte, tanto en el caso de la familia como en el caso del Estado, opera como la fuerza que impide al individuo afianzarse en su individualidad inmediata o natural y lo integra en la universalidad total. A la familia le compete el dar culto y sepultura a sus muertos; al Estado, el impedir la afirmación unilateral de las familias, la guerra viene a ser como la negación de la negación porque les da nuevamente conciencia de su dependencia. Siendo esto así, no es difícil notar cómo es que ambas leyes se apoyan mutuamente para conformar el espíritu ético en el que la naturaleza es sabida al mismo tiempo como espíritu, sin que el contenido se oponga a la forma, porque el contenido tiene un sentido espiritual.

Hegel analiza más a fondo las diferentes posibilidades de relación intersubjetiva dentro de la familia, estableciendo que fundamentalmente son tres: marido-mujer; padres-hijos; hermano-hermana. En las dos primeras todavía pesa la relación natural, pues aunque entre esposos se trata de una relación espiritual porque se da un conocimiento muto con su reflexión, esta reflexión incluye un elemento de exterioridad que son los hijos, por ello no es una reflexión perfecta, porque a través de los hijos llegan a la comunidad política, la universalidad está entonces más allá de la unión de los cónyuges. La relación padres hijos tampoco puede ser perfecta porque la maduración del acto que constituye su ser para sí ocurre fuera de los padres y de su acto generativo, el hijo tiene su origen fuera de sí, porque no puede darse vida a sí mismo y su madurez consiste en la separación respecto a los padres y en la muerte de éstos. La perfección se da en la relación entre hermanos: "Pero la relación sin mezcla es la que se da entre hermano y hermana. Ambos son la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su quietud y su equilibrio. Por eso no se apetecen ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son, entre sí, libres individualidades."⁸⁰ Es de resaltar el aspecto heterogéneo que juega aquí un papel importante, porque lo femenino se adscribe a la ley divina y lo masculino a la humana. Esta relación resalta además la primacía de la relación espiritual que va más allá del plano amoroso de los cónyuges que parece estar más ligada a lo natural.

⁷⁹ Ibid. p. 266

⁸⁰ Ibid. p. 268-269

Desde el análisis hegeliano la mujer permanece ligada a lo ético de una manera inmediata e irrefleja; e cambio, lo más propio del hombre es proyectarse a la política, encuentra su universalidad en la comunidad. La familia se inserta en la comunidad política a través del varón. El Estado, por su parte, encuentra en la familia su propia realidad, el pueblo, y en la ley divina su fuerza más radical. Las diferencias están perfectamente equilibradas y la cosa debe funcionar perfectamente, aunque se trata de un equilibrio dinámico que puede romperse por la injusticia. Por la manera en la que Hegel nos presenta las figuras internas del mundo ético, es fácil aceptar el comentario de Valls Plana a este respecto: "El desarrollo hegeliano no se libra de cierta artificialidad para conducir el asunto hacia la tragedia de Antígona, pero el pensamiento fundamental es claro: lo que se desvalora relativamente es lo biológico frente a lo ético, lo natural frente a lo político."⁸¹

Pese a la citada identidad entre individuos y Estado, vimos que el pueblo griego está dividido en su interior por los estamentos sociales, por una parte está la comunidad familiar y por otra la comunidad política. En este primer momento del espíritu digamos que se desarrolla en su ser conciencia, entonces supone en su interior la oposición entre subjetividad y objetividad, en cualquier momento puede desdoblarse y como siempre, el factor que desencadena tal desdoblamiento es la acción: "En su verdad simple, el espíritu es conciencia y desdobra sus momentos. La acción lo escinde en la sustancia y la conciencia de la misma, y escinde tanto la sustancia como la conciencia. La sustancia como esencia universal y como fin, se enfrenta consigo misma como la realidad singularizada: el medio infinito es la autoconciencia, que, siendo en sí unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora esta unidad para sí, auna la esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquélla y actúa éticamente."⁸²

La acción que brota del individuo, trastorna el orden y los dos extremos de la ley humana y la ley divina que debían confirmarse mutuamente entran en conflicto, dejan de apoyarse y uno tiende a anular al otro, pero en tanto que su ser depende de ese externo opuesto, anular alguno significa la disolución de todo el orden social. Hegel explica esta disolución ilustrándolo con el drama de la tragedia de Antígona, en cuya conciencia emerge de modo determinante la singularidad que halla su reconocimiento en el hermano, sin embargo ese reconocimiento fraternal no tiene reconocimiento institucional. Cuando Creonte prohíbe enterrar a Polinice, por la falta cometida hacia el Estado, no hay en él conflicto interno; pero tampoco lo hay en Antígona que sabe que no puede dejar sin sepultura a su hermano, aunque con ello infrinja la ley. Ni en Creonte ni en Antígona hay conflicto moral, la conciencia ética sabe perfectamente cuál es su deber, el varón sabe que debe cumplir la ley humana y la mujer la ley divina, el problema está en que cada uno ve únicamente una de las leyes y pretende lanzarse a su cumplimiento, pero cuando experimenta la oposición de la otra ley la proclama como irreal y sin derecho. Tal parece que los implicados en este drama estuvieran a oscuras, porque experimentan el peso del conflicto al que da lugar su acción, pero no saben identificarlo, por

⁸¹ Valls Plana. Op. cit. p. 227

⁸² *Fenomenología*... p. 261.

so lo viven como destino y tragedia; sin embargo, es claro que el desencadenamiento del destino no se da or una confusión en cuanto a los deberes, sino más bien por el conflicto entre saber e ignorancia.⁴³ puesto ue no saben su diferencia. Hegel interpreta esa oposición entre leyes como "culpa" y la acción es causa de la ulpa porque rompe la certeza simple de estar identificado con la verdad objetiva de leyes y costumbres. La acción atenta contra las leyes, pues, al identificarse con una, renuncia a la otra, la infringe y produce culpa. ero esa culpabilidad es inevitable porque es connatural a la acción, en ese caso ni siquiera el niño se libra de lla; por eso, toda acción humana es culpable: "Por el contrario, el obrar es él mismo este desdoblamiento, que consiste en onerse para sí y en poner frente a esto una realidad exterior extraña: el que esta realidad sea depende de la acción misma y es por edio de ella. Por tanto, sólo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra, pero no lo es ni siquiera el ser de un niño. Pero, or el contenido, la acción ética lleva en ella el momento del delito."⁴⁴

Si la conciencia que actúa no obra con plena inconsciencia, sino que se opone a sabiendas a la otra ley, omo en el caso de Antígona, su culpabilidad crece. Pero lo decisivo es la inversión de la conciencia ética ue se presenta una vez que se ha consumado la acción, pues con la culpa se experimenta el castigo y cada onciencia tiene que reconocerse culpable, en ese momento culmina la experiencia ética y se disuelve la ticidad porque el agente ético reconoce ahora la otra ley, aquella ley que infringió y que ignoraba, se econoce pues el desdoblamiento y con ello pierde su identificación inmediata y primigenia con lo ético, así ue se da una nueva identificación con la ley, una identificación mediata.

En definitiva, ninguno de los dos oponentes ha triunfado sobre el otro, los distintos papeles en que se listribuyó la tragedia ética desaparecen y los personajes quedan igualados. La comunidad política se ha estruido sin saberlo, al entrar en conflicto con la ley divina, que parece de momento una ley muy débil y scura, sabe hacerse respetar y acaba por destruir a la comunidad. Las familias se rebelan contra el Estado y l Estado no puede soportar esa rebelión. El verdadero principio destructor del paraíso político griego estaba eladamente representado por la familia que sacó a flote toda su fuerza negativa. Al disolverse la eticidad ucumben aquellas instituciones que constituían su realidad viva y se ingresa en una nueva figura que es omunidad universal, porque en cuanto deja de ser individualidad universal, pasa a ser universalidad formal. otomos, que la meta social hacia la que apunta Hegel es el Estado político en el cual se realice la mediación racionalidad total, en que se absorba todo factor de contingencia material o natural.

Es así como se produce el paso de la bella vida ética al Estado de derecho que supone paralelamente el paso el paganismo al cristianismo, como podemos notar, es un paso que se produce como obra de una

⁴³ Hypolite nos recuerda que la existencia de un elemento inocente en la sustancia, correspondiente al no saber en la conciencia, es ilustrada por la historia de Edipo. Por eso, se prueba necesariamente como culpable tomando conciencia fuera de tiempo de la finitud o del carácter parcial de la decisión Hypolite, Op. cit. p. 325

⁴⁴ *Fenomenología*, p. 276

transformación social y espiritual del mundo humano que significó el tránsito de la libertad inmediata a una pérdida de esa libertad y la adopción de una libertad formal de acuerdo con el orden jurídico, pues el espíritu inmediato que fue disuelto con las guerras, fue sucedido por un imperialismo nivelador en el que desaparece el ciudadano y surge la persona privada. El Estado de derecho reconoce al ciudadano personalidad jurídica individual, con ello la sociedad se atomiza y se destruye la unidad social, pero se revaloriza al individuo. En el mundo ético el individuo valía sólo en el seno de la familia y su auténtica totalización espiritual se alcanzaba solamente con la muerte; ahora, el individuo vale sobre la tierra y empieza a salir de su verdad inmediata que consiste en su identificación pura y simple con las leyes y costumbres del pueblo, inicia así la conquista de su certeza subjetiva.

Con el Estado romano el yo individual alcanza un cierto reconocimiento, pero es aún deficiente porque solamente es formal o meramente jurídico⁵⁵ que sólo establece un vínculo externo entre los individuos en una sociedad que está como muerta porque está conformada por individuos disgregados. Mientras que la vida ética significaba una búsqueda del reconocimiento por parte de la autoconciencia emergente de la vida natural y en ese caso equivalía a la dialéctica del señor-siervo, en el mundo del derecho vuelven a presentarse las figuras del estoicismo y el escepticismo, y la dialéctica que sigue a la evolución del Imperio corresponderá al desgarramiento de la conciencia desdichada.

El Estado de derecho inicia con un momento estoico, pero ya no es sólo una conciencia, sino una comunidad entera, el estoicismo radica en que cada conciencia se sabe independiente, pero no se trata más que de una independencia pensada. Como conciencia estoica se evade de la realidad y como Estado carece de poder real y será abstracto. Así tenemos que, lo que en las figuras de conciencia individual era la independencia de la conciencia, es aquí el derecho de la persona, ligado solamente a la persona misma, por ello es formal y vacío de contenido,⁵⁶ pues la independencia respecto de la realidad mundana está representada sólo por el derecho de propiedad. El derecho personal es lo que cada uno posee o debe poseer, que además no se puede determinar desde el derecho mismo, porque lo que cada uno posee es más bien obra del azar. El resultado de ese formalismo del derecho es la experiencia de la contingencia en el sujeto, la impresión de que el ser persona no tiene ningún significado real, no confiere ningún poder social que sirva de mediación para la realización de esa personalidad, el poder real ha quedado desvinculado de la persona, nadie lo posee en virtud de un derecho propio, por eso cae arbitrariamente en manos de una persona cualquiera que

⁵⁵ El tiempo transcurrido desde el reinado de Augusto hasta el de Alejandro Severo es considerado como la gran época de la ciencia del derecho, pero es también la época de la dominación más implacable, coincide con la desaparición de todas las antiguas instituciones municipales y religiosas y con el crecimiento del despotismo.

⁵⁶ Es la crítica hegeliana al subjetivismo que se queda sin contenido, aquí entra Kant y el idealismo, es su crítica, pero en su versión político-jurídica

erá el emperador, que se convierte en la persona absoluta y se enfrenta a todos los demás que no poseen nada por derecho propio. De esa forma el gobernante, emperador, se enfrenta a sus gobernados sin darse cuenta de que esos a los que se enfrenta son la realidad del Estado, y si se opone a ellos se queda sin poder real. Al estoico le afecta la relativización de los contenidos de su conciencia y se experimenta como una conciencia contradictoria al punto que se vuelve escéptico.

Tal escepticismo correspondería históricamente al Imperio tardío que se disuelve a sí mismo por obra de la corrosiva fuerza de su negatividad, pues adquiere conciencia de su poder solamente cuando disfruta de la destrucción y no del orden de la realidad. El Emperador experimenta que no puede ordenar las cosas, ni puede reducir a unidad social a sus súbditos, la universalidad real que tendría que ser el suelo del reconocimiento mutuo, está representada por él, pero el emperador es incapaz de ser base positiva del reconocimiento interpersonal, porque es una conciencia que sólo se sabe universal y omnipotente en la destrucción y aunque debiera ordenar la realidad, al experimentar que más bien se le separa, es puro caos u orgía destructora. El emperador es incapaz de ordenar el caos, porque él mismo es un poder formal vacío de realidad y acaba por contagiarse del desorden social. No queda otro camino que el de tender a la conciencia desgraciada que tiene su esencia más allá de ella misma, pues la realidad que se presenta aquí como realidad social es extraña al sujeto, el sujeto no se reconoce en esa realidad social institucionalizada. Esta situación no afecta solamente al individuo particular, el mundo social también se dividirá y dará lugar al mundo de la cultura y al mundo de la fe, nos situamos así en la sociedad cristiana, esencialmente dividida y desventurada. No perdamos de vista que para Hegel la idea central es el reconocimiento mutuo de los individuos que sólo puede llevarse a cabo dentro de una sociedad real que otorga a los individuos unos medios de realización igualmente reales, cosa que el estado de derecho romano no pudo proporcionar, aunque el reconocimiento de ese derecho tiene ya su importancia y supone un avance respecto al reconocimiento inmediato que otorgaba a polis griega.

b. El mundo de la cultura

Al seguir el desarrollo del espíritu hemos sido testigos de cómo en el Estado romano el derecho mostró su carácter abstracto y no pudo asumir en sí mismo toda la realidad social, pues ésta se fragmentaba en una multitud de átomos sociales sin unidad intrínseca; sin embargo, la conciencia se encuentra ligada a esa realidad, ella sabe que es su obra, pero por otra parte experimenta a esa realidad como algo extraño, es por eso que al entrar al mundo de la cultura nos encontramos con una conciencia social desgraciada que está íntimamente dividida porque supone que lo esencial está más allá de ella misma, aunque se esfuerza por unirse con esa esencia sin la cual no puede vivir ni realizarse. La conciencia se divide y por un lado es conciencia pura y por otro conciencia real, en el primer caso es la conciencia esencial que se concibe sin

oposición a su mundo y en el segundo vive como condenada a distanciarse de su mundo. La duplicación de la conciencia da lugar a una duplicación del mundo, así tenemos un mundo propio —aunque a la vez es extraño— es el mundo del humano, por otra parte está el mundo propio de Dios o de la conciencia pura, mundo al que la conciencia real no alcanza por sí misma, pero que reconoce por la fe.⁸⁷ La conciencia humana se encaminará a lograr la unidad, que históricamente se encarna en la “Libertad absoluta” de la Revolución francesa y será el resultado y culminación del mundo de la cultura. En el transcurrir de la reflexión sobre el mundo de la cultura hemos de ubicarnos, de manera dominante en el periodo histórico que va de la Edad Media hasta el siglo XVIII.

Introducimos en el mundo de la cultura significa encontramos con un mundo en el que el espíritu se encuentra enajenado-alienado o extraño, la cultura es la alienación del sí mismo inmediato que vivimos en el mundo griego, así que para poder comprender ese mundo tenemos que asimilar mejor el término alineación, pues de hecho toda la serie de figuras que conforman el mundo de la cultura tienen como denominador común el extrañamiento o alienación de la conciencia, y como además nos ubicamos en su mundo se trata también de la alienación del espíritu.

Wenceslao Roces traduce “*Entäusserung*” por “enajenación” y “*Entfremdung*” por “extrañamiento”⁸⁸ y aunque son términos muy cercanos, parece que podemos matizar el uso de uno y otro. Hyppolite indica que el término *Entfremdung* o extrañamiento dice más que el de enajenación-alienación o *Entäusserung*, porque no sólo implica que el sí mismo natural renuncia a sí, que se aliena, sino que también que se extraña de sí mismo y cuando Hegel se refiere a la oposición básica entre el bien y el mal utiliza el término extrañamiento.⁸⁹ Aun cuando lo común sea emplear los términos de manera indistinta, dando por buena la apreciación de Hyppolite, extrañamiento supone una conciencia más evolucionada porque no es sólo la renuncia de sí sino el llegar a no reconocer la realidad como propia, lo cual implica una conciencia que se ubica en un mundo, mientras que la noción de alineación, como renuncia de sí, la hemos visto antes en el proceso del camino formativo de la conciencia, de manera muy específica en el servicio, cuando la conciencia tuvo que someterse completamente.⁹⁰

Con todo lo que hemos avanzado en este camino formativo podemos apreciar que llegar al momento de la Cultura implicó un complejo proceso formativo a través del cual la conciencia transformó su ser natural, hecho que le exigió poner su ser en otro, que es el acto de alienarse, y en consecuencia se encuentra extraño, porque desconoce a su realidad como propia. Hemos constatado, además, que acceder a la cultura

⁸⁷ *Fenomenología* . p. 288

⁸⁸ *Ibid.* p. 3.

⁸⁹ Hyppolite. *Op. cit.* p.350.

⁹⁰ Josef Simon afirma que en la *Fenomenología*, la “enajenación” es pensada en estrecha relación con el fenómeno de la “formación”, estrechamente ligada a la formación de una cultura y del compromiso práctico. *Cfr. Op. cit.* p. 12”

cultivarse no es un proceso armónico, sino que exige oponerse a sí mismo, encontrarse a través de un desgarramiento, de una separación, a través de la cual el sujeto no sólo logrará recuperarse a sí mismo sino que además tendrá que dominar la sustancia social, puesto que tiene que apropiarse de su mundo.

Cuando abordamos la formación de la autoconciencia fuimos testigos de la importancia de la formación de cultura, recordemos que la sustancia solamente pensada o el en sí abstracto se convierte en realidad efectiva por el trabajo del hombre que genera cultura; y, reciprocamente, la individualidad determinada, el ser, se elevaba a la esencialidad por el trabajo y se convertía en una conciencia universal. Recordaremos, finalmente, que la conciencia desgraciada se elevó a la universalidad de la razón gracias a la alineación de su pura objetividad. Ahora con la Cultura es la propia realidad social la que tiene que transitar por el extrañamiento para alcanzar la autoconciencia de sí.

La Cultura es obra del sujeto, cuando el sujeto obra crea cultura objetiva. Se nota claramente que el proceso formativo es doble porque en él, el sujeto se "forma" a sí mismo y deviene culto o formado, al mismo tiempo se constituye la Cultura. Valls Plana señala este doble aspecto en los siguientes términos: "deberá tenerse en cuenta [respecto a la palabra Bildung] su sentido complejo con una vertiente subjetiva (formación) y una vertiente objetiva (formación de una cultura)". Por esa doble acción el individuo ya no es una persona que vale abstractamente y no más, como ocurría en el Estado de derecho, la persona jurídica adquiere valor por su formación o constitución. En la dialéctica del señor y el siervo vimos que el siervo ganaba la categoría de humano cuando superó el temor ante la muerte y se puso a trabajar, formando a la cosa y a sí mismo; algo semejante ocurre aquí pero a nivel social, pues la conciencia que se comprende como fuera de lo esencial, sin un valor mediato, adquiere valor al salir de sí y ganar por su trabajo la universalidad esencial.

Ahora debemos ser más claro qué quiere decir que el mundo de la Cultura se constituye por acción de un movimiento de extrañamiento, ya que sólo puede ser fruto de la renuncia de la propia singularidad, por lo tanto, alcanzar la cultura implica sacrificio, pero un sacrificio fructuoso porque forma al mundo y la propia conciencia se desarrolla, de ese modo; además, gracias a la cultura el ser humano puede devenir universal, porque deviene igual a los demás superando el aislamiento de su personalidad, el hombre vale porque ha devenido realmente universal, ya no es una figura abstracta como en el derecho. En el proceso formativo vienen dos realidades, la del mundo o cultura y la del individuo que se forma, ahora bien, es importante notar que la realización del individuo consiste en salir del límite y realizar su universalidad, así que es imprescindible la presencia de la enajenación o extrañamiento para la formación cultural, pero al mismo tiempo es necesario superar ese extrañamiento, es decir, apropiarse de su fruto, porque ambos momentos

siempre van juntos, el de extrañarse para avanzar y el de superarse o absorber lo formado. No introduciremos a ese mundo de la Cultura en el que la conciencia se encuentra extrañada y revisaremos con más detalle ese tránsito por la enajenación que tiene que vivir la conciencia para poder dotar de contenido a la persona vacía del derecho romano que la llevó a convertirse en conciencia desgraciada. Veremos que el momento de mayor refinamiento cultural, que corresponde al de la sociedad francesa del siglo XVIII, es el de mayor extrañamiento, pero cuando la organización de la sustancia le parece al sí mismo individual como si fuese una efectividad extraña, al continuar el proceso formativo, descubrirá que en realidad es su obra.

Prosigue el camino formativo en el mundo de la Cultura y Hegel resalta la imposibilidad de poner la identidad sin la alteridad,⁹² y precisamente en cuanto la conciencia distingue los momentos que se presentan en el seno del movimiento formativo, los fija y les otorga una valoración contraponiéndolos como lo bueno y lo malo. Las expresiones de lo bueno y lo malo remarcen el ser contrapuesto en el extrañamiento, pero como el extrañamiento tiene que superarse, entonces tiene que tratarse de un doble extrañamiento: "Este movimiento realizador y esta animación de los momentos es lo que ahora tenemos que considerar: el extrañamiento se extrañará a su vez y, por medio de él, el todo se recobrará a sí mismo en su concepto."⁹³

Este desdoblamiento del extrañamiento se presenta como una serie de inversiones. en primera instancia, tenemos que en lenguaje religioso lo bueno es Dios y lo malo el hombre; en el lenguaje de la cultura o de la política, los intereses privados o la riqueza sustraída a lo universal son lo malo y el bien común o el Estado lo bueno, porque el en sí es lo universal estable, igual a sí mismo y el para sí humano es lo que está en el movimiento y es la esencia nula e inestable. Pero por la acción dialéctica se invierten los elementos, entonces lo bueno resultará malo y lo malo bueno, porque el Estado y el valor de la cultura devienen necesariamente en riqueza que es algo que está ahí para que el individuo lo use y se lo apropie, lo universal deviene así particular, con ello lo bueno deviene malo; pero también lo malo deviene bueno, porque la riqueza particular que era lo malo, como es fruto del trabajo de todos es también el goce de todos y no es una acción tan egoísta como parecía serlo, porque el goce privado da trabajo y goce a los demás. Por otra parte, la conciencia pone estos momentos en relación consigo misma y considera bueno lo que sea igual a sí misma y malo lo que sea distinto, de forma tal que el poder político es lo malo, porque el hombre no encuentra en él su individualidad y el obrar del individuo que es algo esencialmente singular se encuentra siempre negado y sometido a la obediencia; por el contrario, la riqueza se mira como lo que se entrega a todos, les permite gozar y les otorga

⁹² En este punto, con el objeto de resaltar los momentos dialécticos de la sustancia, Hegel hace un paralelo entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu, y resalta que los momentos dialécticos de la sustancia (ser en sí, ser para otro, ser para sí) se encuentran en los elementos naturales: aire, agua, fuego y tierra. De esa forma realiza una crítica a la filosofía de la naturaleza de Schelling, pero además, expresa la imposibilidad de poner la identidad sin la alteridad, porque la identidad del en sí es una abstracción y por ello es lo contrario de ella misma, es para otro.

⁹³ *Fenomenología...* p. 292

a conciencia de sí, y si hay sujetos que no disfrutan de ese bien es un hecho azaroso, independiente de la presencia universal de la riqueza. En ese caso la conciencia sólo está atendiendo a su ser para sí, pero si atiende a su esencia que es en sí, invierte de nuevo su juicio. Es así como Hegel nos ofrece una especie de juego de juicios opuestos Valls Plana nos comenta cuál cree que es la intención que persigue nuestro autor: "Lo que Hegel pretende, con ese juego de juicios opuestos, es no solamente registrar un hecho fenomenológico, sino, sobre todo, mostrar la inseparabilidad de los momentos del movimiento global del espíritu que el entendimiento fija y considera por separado."⁴⁴

Inmediatamente después Hegel reflexiona, no sin cierta ironía, sobre dos actitudes que puede adoptar la conciencia ante el Estado, se trata de comportarse como conciencia noble o como conciencia vil, son actitudes que en un primer momento parecen contrapuestas. Cuando se es conciencia noble se va por el juicio del en sí y ve al Estado como lo que procura su propia esencia y la posibilidad de llevar a cabo un comportamiento esencial, entonces se pone al servicio del poder político, obedece exteriormente y respeta interiormente ese poder. Ve a las riquezas positivamente porque le otorgan la conciencia de su dimensión para sí, además es una conciencia agradecida del benefactor que le proporciona bienes. Pero, por otra parte, está la conciencia vil que se mantiene firme a la relación de desigualdad entre lo que ella es y la realidad, ve al estado como opresor y por eso obedece con alevosía y está siempre dispuesta a sublevarse; frente a la riqueza adopta una actitud de desprecio porque sabe que le proporciona un goce perecedero. Determinarse como conciencia noble o vil es un hecho contingente para los individuos, ambas posiciones son igualmente abstractas, pero la oposición entre una y otra, no se reduce sólo a la oposición entre dos clases económicas o sociales, sino que tiene un carácter psicológico y se podrán superar cuando se ponga de manifiesto su unilateralidad y la conciencia deje de juzgar y sea silogismo.⁴⁵ como veremos más adelante, tal hecho será realizable por intervención del lenguaje.

La conciencia noble se pone al servicio del Estado y se comporta heroicamente, porque sacrifica su singularidad y renuncia al goce y a la posesión, es así que lo universal deviene real y la conciencia noble caliza su propia nobleza, pues se hace respetable ante sí y ante los demás. Sin embargo, el poder político al que sirve es un poder impersonal, es solamente ley o el en sí de este poder que carece de para sí, no existe como voluntad real, por eso la conciencia noble realiza una entrega imperfecta ya que no entrega lo más íntimo de sí, que es el yo. La verdad es que el noble no es tan desinteresado como parece, pues busca el reconocimiento, pero no lo consigue si no se da una relación interpersonal auténtica, porque sólo puede pasar a la universalidad a través del lenguaje y para que pueda darse lenguaje, en sentido propio, es necesario que

⁴⁴ Valls Plana Op. cit. p. 255

⁴⁵ Valls Plana nos aclara que: el juicio es una operación en camino hacia la espiritualidad, pero lo verdaderamente espiritual es el silogismo. En él se pone de manifiesto igualmente la unidad y la distinción. Por eso el silogismo es ya sistema o concepto, la unidad diferenciada, totalidad riculada o espíritu. Ibid. p. 256...

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

los extremos de la realidad espiritual sean auténticas personas, "yo" reales. El reconocimiento que no logra la conciencia con su servicio, lo conseguirá mediante el lenguaje, que primero se manifiesta como lenguaje de adulación, entonces el poder del Estado que era sólo universal abstracto se refleja en sí mismo y pasa a ser un yo singular, una voluntad que decide. La conciencia noble alienará su puro ser para sí y se reflejará en ella misma, recibiendo a cambio de esta alineación la efectividad de la sustancia, es decir, la riqueza. De esta forma, el poder del Estado y la conciencia noble se han descompuesto en extremos y así como en el servicio y el trabajo del esclavo el yo se elevaba en sí, también en este mundo del espíritu la sustancia espiritual será conquistada poco a poco por la autoconciencia.

El lenguaje de la adulación dará lugar a la última alineación necesaria al dar el yo al Estado y el poder real al yo. Los cortesanos alienan completamente su sí mismo y el soberano es el único que conserva su naturaleza, es pues "individualidad exclusiva" pero basada en el reconocimiento de los nobles. Así nos encontramos en la monarquía absoluta, tal como se da en la Francia de Luis XIV, es una monarquía signo de la decadencia porque la riqueza ocupa el puesto del poder del Estado como esencialidad, pues la conciencia noble cambia su honor por pensiones y ventajas materiales, de tal forma que el único objeto que subsiste frente al sí mismo y todavía le opone resistencia es la riqueza. Pero la riqueza no es el en sí, no es la esencia, como lo era el poder del Estado, sino que es más bien el en sí suprimido y la autoconciencia que hace de este objeto la esencia debe verse alienada a él, en la riqueza la autoconciencia tiene que encontrarse a sí misma.

Hegel percibió muy bien esta profunda transformación del mundo moderno que hace de la riqueza el objeto del yo, deja ver que el sí mismo del hombre se aliena en los ciegos movimientos de la vida económica. Esta desigualdad que se acentúa en la sociedad es un desgarramiento del espíritu, es decir, el individuo ve su sí mismo fuera de él y en una materialidad en la que no se reconoce. Resulta que el sí mismo no se aliena en otro sí mismo o en un poder espiritual, sino en una cosa: depende de una cosa en la cual ya no puede encontrarse a sí mismo: aunque dicha cosa sea la abstracta encarnación de su obra. El poder de la riqueza rompe cuanto ligamen unía al sujeto al organismo espiritual. "todo el mundo de pronto se ha vaciado de fundamento",⁹⁰ sin embargo, la alienación del sí mismo en la riqueza es parte del desarrollo dialéctico que conduce al sí mismo a su interior y expresa el momento del más profundo desgarramiento. Era requerido este profundo desgarramiento para alcanzar el extrañamiento del extrañamiento y que el sí mismo pueda encontrarse como idéntico a sí mismo.

⁹⁰ Cfr. Trias, Op. cit. p. 197.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La monarquía no pudo otorgar auténtico reconocimiento porque no estableció una relación auténticamente recíproca: los interlocutores eran desiguales, el monarca no preexiste en cuanto tal, sino que lo crea el noble con su palabra, porque sin el halago o la adulación, sin los cortesanos la monarquía no podría existir. Por eso, cuando la conciencia noble cae en la pura adulación se iguala a la conciencia vil, con ello sólo habrá ya un único tipo de conciencia inadecuada a todo el orden social, una conciencia desgarrada en sí misma y sublevada. Entonces el deseo de la riqueza por sí misma es confesado cínicamente, pues lo toma como la condición del ser para sí. La riqueza se muestra como una oposición mucho más profunda que la que se raducía en la expresión "el Estado soy yo", porque el sí mismo se ve negado al ser realizado completamente como objeto, repudiado en tanto que trata de encontrarse a él mismo, por consiguiente, el mundo de la cultura toma conciencia de él mismo como mundo del extrañamiento, el sí mismo se encuentra en el extrañamiento de sí y se llama a sí mismo esencia de este mundo, en ese momento su lenguaje deja de ser lenguaje adulator y se convierte en lenguaje del desgarramiento.⁹⁷ En este punto Hegel realiza el desarrollo de la arrogancia de la riqueza y la baja inspirado en la sátira de Diderot sobre *Le neveu de Rameau*, pues descubrió en esta obra el retrato de un mundo que se refleja en él y, más aún, en la toma de conciencia de este mundo extrañado de sí mismo. La conciencia desgarrada se muestra así como una figura más objetiva que subjetiva porque no se reconoce y no es individual, más bien es figura de un mundo extrañado. Es una figura que expresa en un lenguaje escéptico el carácter inverso de todo aquello que el entendimiento quisiera fijar, la conciencia desgarrada es la conciencia de *la doble cara de todos los valores*, el lenguaje desgarrado hace burla de todo y denuncia así el fraude de la cultura. Como en este mundo el oro lo es todo, el espíritu siempre está extrañado de sí y cada momento es lo contrario de lo que es, el bohemio es quien devela la comedia que constituye un mundo y un sistema social que han perdido su sustancialidad y cuyos momentos no tienen estabilidad alguna. La ambición y el deseo de dinero, la voluntad de hacerse dueño del poder, son a verdad de esta comedia.

Estas reflexiones nos hacen pensar en el anterior análisis sobre la "conciencia escéptica" o la "conciencia lesgraciada"; pero el carácter original de esta conciencia desgarrada se debe a dos cuestiones: primero, es propiamente la conciencia del fin de un cierto mundo, un estado de ánimo prerrevolucionario; segundo, expresa una civilización que ha tomando conciencia de sí misma, ha perdido toda ingenuidad y en esta toma de conciencia, se niega a sí misma, por ello es también, en general, la conciencia final de toda formación cultural.

⁹⁷ Eugenio Trias nos dice que se trata de un lenguaje en el que: "la unilateralidad del sujeto y del objeto queda abolida, de manera que el sujeto que habla parece ser a la vez el que habla y el interpelado, pasando inmediatamente de la emisión verbal a la audición, poniéndose en el doble lugar del parlante y del escucha. Juzga al otro absorto y vil, en tanto lo reconoce como esclavo de la riqueza y de lo útil, pero inmediatamente logra esa abyección y esa riqueza, las considera un bien supremo, lo más envidiable y deseable, juzgando su primer juicio y dejando recaer sobre sí mismo esa abyección y vileza detectada... constituye la plataforma negativa y destructiva que permite abrir el horizonte de igualdad y relación entre los sujetos y los objetos, que son hablantes y escuchas." Trias, Eugenio. *ibid.* p. 220.

Fue necesaria la transición por el mundo de la cultura y su extrañamiento para que el sí mismo conquista su propia universalidad y redujese en su sí mismo todo el contenido que le parecía extraño, entonces surge pura intelección, pero aún no hemos superado el extrañamiento. Recordaremos que en el mundo de la cultura encontramos con una conciencia social desgarrada que está íntimamente dividida y sabe que lo esencial está más allá de ella y se esfuerza en unirse con esa esencia sin la cual no puede vivir. Estaba dividida en conciencia divina y en conciencia humana, y tal división daba lugar a la división del mundo, uno era mundo humano, pero también estaba el mundo propio de la conciencia pura o Dios al que la sólo podía aspirar por medio de la fe. Hemos visto cómo la formación de la conciencia por ese mundo extraño le llevó a descubrir un mundo vaciado de fundamento y en adelante se conforma como pura intelección, pero para que de verdad pueda superar el extrañamiento del mundo tiene que confrontar a este mundo vacío al que ha llegado con el mundo divino al que aspiraba. es el enfrentamiento entre la fe y la pura intelección.

c. La fe y la intelección

Hegel mostrará que la fe es pensamiento del espíritu. nada más que todavía no se conoce como pensamiento. Tengamos presente que en el capítulo dedicado a la conciencia desgraciada surgió la fe, aunque en ese caso se trataba de la fe de la conciencia individual, la fe era la representación que la conciencia tenía de la autoconciencia. Ahora, en el mundo de la Cultura, la fe es una fe social que brota tanto del movimiento de la conciencia, como del movimiento mismo de las instituciones culturales. En ambos casos se trata de fe pero que no es igual a religión: "La religión -pues es claro que de ella se habla- se presenta aquí como la fe del mundo de la cultura; no se presenta todavía tal y como es en y para sí."⁹⁸ En este contexto la fe se presenta distanciada de la realidad, es la creencia racional, el pensamiento, de una realidad exterior a la del mundo humano, no es religión porque Hegel reserva este término para referirse a la autoconciencia de la esencia absoluta tal como es en y para sí, en su inmediatez.

Por una parte está la pura intelección o Ilustración⁹⁹ que continúa el proceso espiritual de la cultura que culminó en una conciencia unitaria del desgarramiento universal, viene a ser la subjetividad opuesta a toda objetividad experimentada como vana: la ilustración representa el lado del para sí, mientras que la fe retiene el lado del en sí y de la positividad. No es difícil notar que cada uno de esos extremos contiene y exige al otro, porque ambos son en el fondo pensamiento, pero ya hemos visto que a la hora del enfrentamiento las posiciones contrapuestas no miran su aspecto común. Para la intelección el mundo de la fe postula un

⁹⁸ Fenomenología..., p. 312.

⁹⁹ Cuando Hegel nos habla de la intelección pura está pensando en la *Aufklärung* la doctrina filosófica de la Ilustración alemana que recoge el pensamiento de la Reforma y tiene como objetivo la liberación del espíritu, considera impura a la religión porque piensa que su auténtico templo debe ser el corazón de cada individuo, de modo que todo aspecto externo es juzgado como impuro. En este contexto podemos leer intelección pura o *Aufklärung* como Ilustración.

pureza contaminada, es decir no es auténticamente pura, por lo tanto entra en lucha contra ella. El defecto de a fe es presentarse como referida a un más allá, a un contenido ajeno a la autoconciencia, en contraste la ilustración se presenta de manera positiva porque afirma la libertad absoluta del espíritu.¹⁰⁰ Piensa que la fe comete el error de no ser reflexiva y sin ello no puede retornar a sí misma, es por ello ingenua y está expuesta a la mala intención de los sacerdotes que abusan de las masas por vanidad y envidia. Señala también que a la masa y al clero se añaden los déspotas no ilustrados, que utilizan para su beneficio al clero mentiroso y la estupidez de la masa. Por esas razones la Ilustración piensa que la fe, por la debilidad de unos y la hipocresía de otros, crea el fanatismo y el odio.

La Ilustración quiere liberar al hombre y darle posibilidad de la verdad crítica a la fe, pero no se da cuenta de que con ello se critica a sí misma, no advierte que el objeto absoluto de la fe no es lo otro de la razón, sino que es la propia razón humana que se representa en ella inconcientemente.¹⁰¹ La Ilustración critica a la fe en tres puntos: primero la acusa de antropomorfismo o superstición porque adora un trozo de piedra, un pedazo de madera o una masa de pan, pero su acusación es injusta, puesto que la fe sabe bien que el objeto de su adoración no es la materialidad con la que representa a lo esencial, sino lo esencial mismo. Su acusación está basada en una comprensión falsa de la fe, sin embargo su crítica surte efecto y la conciencia creyente tiene siempre miedo de caer en el antropomorfismo y se refugiará (como el subjetivismo protestante) en un fervor temeroso de toda objetivización. El segundo aspecto es la denuncia de que el fundamento de la fe son sólo hechos contingentes, pero la Ilustración es una vez más ignorante de la verdadera naturaleza de la fe y comete injusticia contra ella, porque el auténtico fundamento de la fe es el espíritu presente en cada conciencia singular y en la comunidad y si la fe pretende apoyarse en los hechos contingentes es precisamente porque se ha contaminado con la ilustración. La fe como la pura intelección descansan sobre una mediación, los hechos históricos son esenciales al cristianismo como la reflexión a partir de la experiencia mundana es esencial a la intelección totalizante, la mediación no suprime la inmediatez.¹⁰² La tercera crítica se refiere al culto, la intelección toma como absurdos los medios de los que se vale la conciencia creyente para unirse con la divinidad, señala que el creyente busca un goce y posesión supremos después de que ha declarado malo el poseer y el gozar. Lo que ocurre es que la intelección pura no

¹⁰⁰ La Ilustración pura comete el error de no fijarse en el valor del contenido de la fe, no descubre su sentido especulativo.

¹⁰¹ Hyppolite nos sugiere la idea de que muchos de los textos del análisis hegeliano sobre la religión sugieren ya la interpretación que acerca de ese tema va a dar Feuerbach en su obra sobre la esencia del cristianismo, aunque sustituya el espíritu absoluto de Hegel por una antropología filosófica. Pero, mientras que Hegel habla todavía de una espíritu absoluto que tiene su conciencia de sí en la comunidad humana, Feuerbach quiere reducir ese espíritu absoluto al espíritu humano sin más. Hegel rechaza esa reducción del espíritu a lo humano, a lo demasiado humano porque teme que tal reducción acabe en la vulgaridad de una Humanidad inmersa en la finitud, incapaz de trascenderse. Cfr. Hyppolite, Op. cit. p. 396.

¹⁰² Nos explica Valls Plana que precisamente para evitar una intuición inmediata y pura que incidiría en el dogmatismo, o un intento de fundamentación a posteriori que siempre recaerá en el empirismo, no queda otro remedio que poner un término medio entre lo fundado y lo undante que proceda del despliegue necesario del fundamento y, al mismo tiempo, que se distinga de él, conserve la identidad con él. Eso es lo que hace la fe cuando por un lado parece apoyarse en lo "carnal" del cuerpo de Cristo, en los milagros o en la comunidad creyente existente sobre a tierra, pero en realidad cementa su fe en una "presencia" inmediata del espíritu que se da a través de aquellos testimonios, identificándose con ellos, pero sin confundirse. Cfr. Valls Plana Op. cit. p. 276.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

comprende que se pueda dar algo sin recibir algo a cambio, le parece absurda la renuncia al goce y a la posesión de los bienes terrestres para unirse a la divinidad, porque en definitiva el creyente sólo puede renunciar a este o aquel placer, a esta o aquella cosa singular, mientras que la renuncia verdadera debiera ser universal, por eso, considera que la fe no tiene una intención pura porque se niega a obrar conforme a su fin ni toma los medios reales para demostrarse libre.

La crítica de la intelección disocia lo que estaba inmediatamente unido en la fe, pero la controversia hace de la conciencia creyente una conciencia desgraciada que en vano trata de volver a encontrar su primitiva ingenuidad, en ese sentido la Ilustración triunfa y penetra en la propia conciencia creyente, pues después de combatir la fe pasará a ser una conciencia insatisfecha y debilitada.¹⁰³ Pero en el fondo la conciencia creyente sabe que únicamente el espíritu puede dar testimonio del espíritu y es la presencia espiritual, la inmanencia del espíritu en la comunidad, el "estaré con ustedes hasta el fin de los tiempos" que es la gran verdad que fundamenta la fe y vincula su certeza subjetiva a una verdad eterna, estableciendo el lazo entre lo contingente y lo necesario. Pero la Ilustración rompió la igualdad entre la historia y la significación espiritual y toma la historia únicamente como una sucesión de hechos puramente humanos desligados del espíritu.

Una vez que la pura Ilustración no tiene a quien atacar se muestra como vacía,¹⁰⁴ su único contenido positivo es la afirmación de un mundo finito, es una verdad tan pobre como el objeto de la certeza sensible. La actitud pura de la intelección la llevó a purificar tanto las representaciones que el hombre se hace del ser absoluto que al final no queda más que la abstracción de esta negación erigida en sí. A la conciencia humana no le queda más que volver a la experiencia sensible, aunque ahora con la convicción de que cualquier otro camino resulta impracticable. La verdad que así aporta la Ilustración es la mundanidad con su limitado valor finito; convirtió la esencia absoluta en un vacío total y no le queda más que proclamar el carácter absoluto de la conciencia sensible, en el concepto de *utilidad* sinteriza los aspectos ser-en-sí-para-otro de la cosa. Nos encontramos en el utilitarismo del siglo XVIII, concretamente el deísmo vago de la Ilustración y su empirismo en el que todo tiene sentido para el hombre a partir de la utilidad que saca de ello, incluso el vínculo social se justifica a su vez por la utilidad mutua de unos hombres con respecto a otros, con ello, la moral general se reduce a la moral social que se expresa por medio de un utilitarismo. A este respecto Eugenio Trias nos comenta: En el orden burgués en que impera el poder de la riqueza, orden surgido de la descomposición de la sustancia ética, reaparece el trabajo, esta vez al fin "en sociedad", bajo la forma de una colectividad de individuos libres en donde la esencia social se sacrifica. Cada uno de ellos realiza sin saberlo un inconsciente interés general, a partir del más obstinado egoísmo. Pero lo que de ese orden resulta era un segundo "hueso" del espíritu, el objeto útil, sin que por vía laboral fuese posible

¹⁰³ Cfr. *Fenomenología*... p. 337.

¹⁰⁴ Eugenio Trias advierte desde aquí que: Todo hundimiento en el abismo de la nada es, sin embargo, para Hegel, premisa de alzamiento. Trias, Eugenio. Op. cit. p. 200

ascender el residuo de coseidad del mismo. El trabajo lleva a constituir un objeto que es en sí y para otro, pero que no es a su vez objeto, que no alcanza a ser "para sí". Crea útiles y termina poniendo al sujeto trabajador en la figura del útil.¹⁰⁵

Puesta la sustancia material de las cosas como ser supremo —al modo en que lo hace la metafísica materialista o deísta—, desarrolla el movimiento del en sí al ser para otro, del ser para otro al ser para sí y con lo se alcanza la verdad más alta: el momento de la libertad absoluta.¹⁰⁶ Haber alcanzado esa verdad es la victoria de la ilustración pero no tarda en dividirse en dos partidos: el del materialismo y del deísmo gnosticista. En el fondo ambos partidos son idénticos, pero no ven que lo que uno llama materia, el otro lo ama ser supremo. Lo que pasa es que la ilustración ha recuperado a su adversario, mostrando con ello que o era tan pura como se suponía y que no puede sostenerse carente de un en sí con un contenido más profundo que la pura utilidad.

Sin embargo, la utilidad al ser el puente entre el en sí y el para sí, manifiesta que el sí mismo es la única realidad y que el mundo debe ser mi voluntad en sí y para sí, la unidad entre el ser y el concepto. Esto quiere decir que lo útil anuncia la resolución del objeto en el sujeto y nos acerca al reino de la libertad absoluta que es el reino que deberá poner fin a toda alineación o extrañamiento del espíritu.

. La libertad absoluta y el terror

De la misma manera que la vida se dispersaba en una multitud de seres vivientes y especies particulares pero apuntaban a un género que está más allá de ellos para explicar su esencia, así también el mundo de la cultura era el mundo en que la autoconciencia efectiva se realizaba sin poder encontrar su verdad en ella misma. Sólo conseguía tener conciencia de la vanidad de su objeto, el poder y la riqueza, a lo que aspiraba sobre todas las cosas. De este modo descubría que su verdad estaba más allá de su efectividad, pero la verdad que le ofrecía el mundo de la fe como un más allá carecía de la certeza efectiva de la conciencia. La victoria de la ilustración sobre la fe dio lugar a una imagen del mundo en el que quedan reunidos verdad y certeza; hace del mundo que se oponía a la conciencia para un mundo que se disuelve en ella y además eleva esta autoconciencia singular hasta la universalidad del pensamiento. El objeto se convierte en el propio sí mismo realizado y el sí mismo se transforma en voluntad universal. La libertad absoluta es justamente este ensamblamiento como voluntad, el sí mismo idéntico al ser que él pone de forma inmediata.

Se alcanza la convicción de que la voluntad singular es al mismo tiempo voluntad universal o como decía Rousseau: voluntad general. Cuando cada voluntad singular es elevada a voluntad general se convierte en la

¹⁰⁵ Trias, Eugenio. *Ibid.* p. 217-218

¹⁰⁶ Hypollite nos comenta que esta polemica sobre la libertad de la autoconciencia, iniciada en Alemania por Lutero, sin que éste llegara a notarla, fue recogida, según Hegel, por la filosofía francesa para concluir en el principio, justo aunque todavía abstracto, de que el mundo es la realización de la voluntad idéntica al pensamiento, de modo que: "lo real es racional y lo racional real." Cfr. Hypollite. *Op. cit.* p. 406-407

voluntad de un ciudadano y deja de ser la voluntad de un hombre privado; entonces quiere participar directamente en la obra total y busca encontrarse íntegramente en el seno de esa obra total. La sociedad se encontraba dividida en masas espirituales particulares, cada individualidad se encontraba excluida de la universal, pero ahora los antiguos estamentos carecían de razón, porque ya no expresaban más que la alienación de la voluntad general de cada individuo, por ello surge únicamente la simple oposición de la voluntad singular y de la voluntad universal. La disolución de los estamentos y la transformación del cuerpo social genera un duelo entre los individuos, ese duelo a nivel del espíritu no es más que revolución. La Revolución Francesa.¹⁰⁷ Moviliza a la totalidad del cuerpo social y cada uno de sus miembros deja de ser y de sentirse ligado a un cuerpo a su estamento y comienza a sentirse como sujeto igual a todos los demás, sin más contenido que su propia subjetividad, su voluntad singular que es voluntad universal, porque todos hacen la misma experiencia que yo. Pero este principio de la voluntad universal es inmediato y no puede durar como tal, es una experiencia condenada al fracaso y la prueba está en la manifestación del Terror en la Francia de 1793.

La voluntad general ante "la Nación una e indivisible" no puede crear nada que tuviera la forma de un objeto independiente, porque se opondría a la autoconciencia. cualquier obra positiva sería una nueva organización de la sociedad y, por consiguiente, marcaría el retorno a una diferenciación que la revolución ha rebasado. Notamos con claridad cómo la autoconciencia singular no se encuentra en la obra positiva, en el Estado organizado, ante ello no le queda más que la operación negativa, el espíritu se vuelve autodestructivo, la libertad absoluta da lugar al terror porque la muerte es la intuición de esa esencia negativa. La única obra de esta voluntad general sólo puede ser la continua anulación de la voluntad singular que constantemente vuelve a aparecer, de modo tal que se identifica dictadura revolucionaria con anarquía. Porque si la voluntad general no quiere estar condenada a la inactividad tiene que ir a la acción particular, pero en ese caso las acciones tanto del gobierno como de gobernados son declaradas sospechosas. Resulta así que la autoconciencia experimenta una realidad completamente distinta del concepto que ella tenía de sí misma, pues concebía la voluntad universal como su esencia positiva, pero ahora se da cuenta de que: "La voluntad universal, como autoconciencia absolutamente positiva y real, se trueca, por ser esta realidad autoconciente elevada a puro pensamiento o a materia abstracta, en la esencia negativa y se revela ser, asimismo, superación del pensamiento de sí mismo o de la autoconciencia."¹⁰⁸

¹⁰⁷ Al respecto comenta Eugenio Triás: Hegel piensa en conceptos el movimiento histórico que dio lugar a la revolución francesa, ontologizando ese movimiento. El sujeto revolucionario es revolucionario porque niega todo contenido sustancial, ético-sustancial, que desde fuera le determina, hace suyo el extrañamiento cultural, y en vez de vivir una conciencia doble o desgraciada entre su ipseidad de conciencia pura y su actividad de conciencia efectiva comprometida con el poder del estado y la riqueza, vuelve a sí todas esas determinaciones, las niega y se afirma en esa negación; se determinan como sujeto que sólo niega y que sabe que sólo niega. Triás Eugenio. Op. cit. p. 199.

¹⁰⁸ *Fenomenología...* p.348

Después de haber recorrido todo este tramo del camino formativo, la experiencia de la conciencia nos ha mostrado que no es posible mantener la objetividad pura, sabemos que en su interior se encuentra siempre la negatividad, que en el aspecto social, evoca la acción de alienarse o bien desarrollarse oponiéndose a sí misma, sólo así actúa y construye. Hasta el momento la autoconciencia reconoció a la verdad absoluta pero la anteriorizó como libertad absoluta que sólo puede existir en la inmediatez, tal como ocurría con el "esto" de la certeza sensible. Llama la atención, como lo hace notar Eugenio Trias que nos encontramos en un momento en el que se devalora lo político al contemplar el resultado de la revolución y de la dialéctica que seguirá: "lo político-revolucionario, ha perdido todo valor, en la medida en que la patria trascendental racional prometida se ha escubierto ligada inexorablemente a la absoluta destrucción y al terror, entonces la épica retrocede a su fundamento trágico y de ese retroceso surge, como exigencia, un nuevo hombre interior que hace de la intimidad de su conciencia pura, del pensamiento, su misión."¹⁰⁹

Es claro que la conciencia de sí del espíritu no puede ser sin alienarse, tiene que superar su inmediatez, ahora va a la concepción moral del mundo. Ante el fracaso de la libertad absoluta se encamina a la consolidación de su propia autonomía. A la experiencia política de Francia le sucede la experiencia moral del idealismo alemán. Ante la imposibilidad de mantener la pura objetividad, se dirige a una subjetividad que mostrará que lo único estable es la mediación entre una y otra.

Así concluimos la revisión de los momentos de objetividad y objetivación del proceso formativo de la conciencia, hemos podido notar que la objetivación se produce siempre que la conciencia deja de reconocer su participación en la verdad. Ella no lo sabe, pero transitar por la objetivación le permite elevarse del aspecto abstracto, de las primeras figuras del camino formativo, hasta alcanzar su concreción al ubicarse al interior de una comunidad, puesto que el desarrollo del proceso formativo por las distintas figuras se dio como un tránsito de objetivación en objetivación, y en ese tránsito, siempre que la conciencia pretendía fijar un objeto en la inmediatez se hizo presente la objetividad.

Siguiendo la secuencia en la que se van presentando las figuras en el desarrollo del camino formativo identificamos que la objetivación se encamina cada vez más a lo concreto y se va ligando con distintas terminaciones como la negación, la alineación y el extrañamiento. Así, en la figura de la conciencia se da la acción de la negatividad en tanto que la conciencia experimenta la negación de sí al concentrarse en la afirmación del objeto, que en el desarrollo de esta figura se capta como exterior, pero el tránsito por esa objetivación le permite voltear hacia sí y tomarse como su nuevo objeto de conocimiento. En la figura de la autoconciencia se presenta la objetivación como alienación o enajenación cuando la conciencia que se dedica a servir y somete a la naturaleza a través del trabajo, es un acto en el que el sujeto no sólo se objetiva,

Trias, Eugenio Op. cit. p. 203

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

también se enajena porque la acción de transformar al objeto natural en objeto humanizado le exige una especie de donación del sí mismo y aunque no se reconoce todavía en su objeto, tampoco se pierde ya en él. Finalmente, cuando el sujeto se encuentra en la vida de una comunidad, al interior de su cultura y se le presenta al individuo como ajena, el sujeto que no se reconoce en ella se encuentra objetivado, está extrañado, mientras no puede afirmar su subjetividad en la universalidad de la cultura.

Ahora podemos pasar a identificar las peculiaridades de los momentos de subjetividad en donde podremos conocer la continuación del caminar de este espíritu que logró salir del extrañamiento al vislumbrar la voluntad general como verdad absoluta, para después padecer el terror al confrontarse con la realidad, tengamos presente que en *esta exposición*, siempre que el sujeto experimenta al objeto como la negación de su sí mismo se encuentra objetivado y cuando intenta fijar a su objeto en la inmediatez se hace presente la objetividad, aún en la subjetividad.

III. Los momentos de subjetividad en el proceso formativo

Si tenemos presente que el camino formativo que estamos siguiendo es recorrido por una conciencia, es claro que todo él transcurre bajo el signo de la subjetividad, pero cuando la conciencia considera que la verdad está fuera de ella se trata más bien de momentos de objetividad, son los que revisamos en el capítulo anterior. Ahora revisaremos cada uno de los momentos del proceso formativo de la conciencia en los que la verdad se muestra dominada por la subjetividad, y aunque es cierto que el aspecto subjetivo se hace presente en este camino de manera clara hasta la autoconciencia, también es cierto que desde la figura de la conciencia no deja de darse la acción dialéctica que coloca momentáneamente a la verdad del lado del sujeto. Veamos cómo ocurre.

3.1. La subjetividad en la Conciencia

Nuevamente nos ubicamos en el momento de la certeza sensible, pero para mirar el lado de la reflexión del sujeto. Nos encontramos en el momento en el que la conciencia reconoce *su saber de la verdad del objeto*, a pesar de que al situarnos en la figura de la conciencia ésta se encamina a la búsqueda de la verdad como exterior a ella, cuando experimenta el fracaso de sostener la certeza inefable de la verdad del objeto se dirige hacia sí misma.

a. El para mí en la certeza sensible

La conciencia busca la verdad en su saber del objeto, pero todavía lo hace suponiendo que se trata de una verdad inmediata.¹ Al dar este paso evita la desaparición del ahora y el aquí singulares, que habíamos visto antes, porque los sostiene el sujeto: "ahora es día porque yo lo veo; el aquí es árbol por lo mismo". Pero esa verdad no soporta la acción de la dialéctica y por la mediación del lenguaje tenemos que, el Yo, éste, veo el árbol y afirmo el árbol como el aquí: pero *otro yo* ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es una casa, ambas verdades poseen la misma legitimidad, la de la inmediatez, pero una desaparece en la otra. Lo que se conserva es el yo universal, que señala un ahora, aquí o éste, en general, aunque lo que supongo es un yo singular: pero, del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir lo que suponemos en el yo de modo exclusivo, porque siempre se manifiesta el universal. El lenguaje nos muestra que expresamos lo concreto que es variable, pues al decir *este yo singular*, digo en general todos los yo: cada uno de ellos es lo que digo: yo, este yo singular.²

¹ Se coloca en la posición sofista de Protagoras, "el hombre como medida de todas las cosas." Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* de Hegel, Barcelona, Península, 1998, p.87. op. cit., p. 87
² Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1993, p. 66

Al ver este resultado, podría pensarse que el recorrido dialéctico del lado del sujeto es tan infructuoso como el que se dio del lado del objeto, pero no es así. Para Hegel el ir de la verdad esencial del lado del objeto a buscarla del lado del sujeto implica un progreso, tal como nos lo hace ver Hyppolite "Entre el yo individual y el yo universal hay un vínculo más profundo que en el caso de objeto espacio-temporal. Lo universal se halla menos yuxtapuesto a lo singular; su penetración es más íntima. Y es precisamente esa penetración lo que constituye la verdad concreta hacia la cual tendemos."³ La relación entre yo individual -conciencia- y yo universal -espíritu- es más dinámica, se trata de una mediación ya viva entre lo universal y lo singular, de un tipo distinto a la que se daba en el objeto.⁴

Podemos notar una vez más la importancia de la mediación de la negación y la acción del lenguaje que universaliza, pero que en cuanto se refiere al sujeto nos acerca al hecho de que no se trata más que del desdoblamiento de la conciencia, recordemos que la desigualdad entre el yo y el objeto surge de la desigualdad consigo misma, de ahí que el yo universal es más profundo que el de aquí y ahora. Una vez que se dio la dialéctica de la certeza sensible, del lado del objeto y del sujeto, a la conciencia no le queda más que aceptar que la verdad está en la totalidad de la certeza sensible, en la superación de la oposición de ambos, se trata de la unidad de esa relación simple de sujeto y objeto, pero nuevamente la conciencia tiende a objetivar a la verdad y ese universal es la cosa de múltiples propiedades de la que ella no sólo tiene una certeza inmediata, sino que la percibe.

b. La conciencia que percibe

Pese a que en la certeza sensible la conciencia experimentó la necesidad de la relación entre sujeto y objeto, en la percepción se vuelve a presentar la negación y se establece una nueva dualidad el sujeto: ser conciencia preceptora y objeto percibido. Como vimos en el capítulo anterior, el objeto percibido resulta ser una coseidad con multitud de propiedades y la conciencia experimenta la contradicción de la cosa cuando, por un lado es múltiple, pero también debe ser una singularidad. La dificultad de sostener el nexo entre las propiedades de la cosa, le hace pensar a la conciencia que aquello que consideró como esencial resulta no serlo y ahora lo esencial cae de su lado y viene a ser ella el sustrato que guarda la unidad de las propiedades de la cosa. Se trata de un subjetivismo a la segunda potencia, de modo que: "esta cosa, de hecho, sólo es blanca puesta ante nuestros ojos y es también, de sabor salino, en contacto con nuestra lengua, y también de forma cúbica cuando nosotros la tocamos, etc."⁵ Este retorno al subjetivismo permite a la conciencia percatarse de su propia reflexión respecto del conocimiento que adquiere de la cosa; pues ya no se trata de una aprehensión simple de la cosa, ahora está mezclada con una reflexión que altera la cosa y la hace para ella distinta de lo que es en sí: "en su

³ Hyppolite, op. cit., p. 89

⁴ Nos encontramos con la disyuntiva entre la filosofía dogmática del ser y la filosofía idealista del yo, que se resolverá cuando el yo se haya descubierto a sí mismo en el ser, cuando la conciencia se haya convertido en autoconciencia.

⁵ Fenomenología.... p.76

prehensión la conciencia, al mismo tiempo, se refleja dentro de sí, partiendo de lo verdadero.⁶⁶ La conciencia ya no sólo percibe, ahora nota su reflexión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión.

La conciencia empieza por cumplir la función del médium indiferente, el universal pasivo donde están las propiedades; pero también, debe cumplir la función de lo uno. Ella es médium universal, en cuanto que la diversidad no la sacamos de la cosa misma sino de la percepción de la conciencia, la "cosa en sí" es el uno y la diversidad sólo es para la conciencia, de esta forma salva la coherencia de la cosa, pero no explica cómo podemos distinguir una cosa de otra, pues la cosa es una, porque es discernible de cualquier otra y no es discernible por el hecho de que es una en sí, sino porque tiene propiedades particulares que la determinan de una manera completa, en otras palabras, es la cosa la que tiene múltiples propiedades, no se las otorga la conciencia que percibe; las propiedades de la cosa son determinadas en cuanto que están referidas a la cosa, aunque se puedan distinguir unas de otras sólo son en cuanto que son en la cosa misma, puesto que es la cosa misma la que es blanca y también cúbica, etc. La cosa debe ser el médium universal en el que subsisten las múltiples propiedades y la conciencia tiene que reconocer que la cosa es múltiple y no le queda más que ser ella quien unifica las propiedades, para ello introduce el "en tanto que" y de esa manera no permite que las propiedades queden como unidades añadidas a la cosa, más bien las separa y mantiene, con ello la cosa se convierte en la suma de materias y, en vez de ser un uno, pasa a ser solamente la superficie que las implica.

Si la conciencia realizara una mirada retrospectiva observaría que lo que antes atribuía a las cosas, después lo atribuyó a sí misma, si reparara en esta situación, se percataría de que ella hace alternativamente tanto de sí como de la cosa, el uno puro y sin multiplicidad, como un también disuelto en materias independientes. Si la conciencia realizara ese examen encontraría que: "no sólo su captar lo verdadero tiene en sí la diversidad de la aprehensión y del retorno a sí misma, sino más bien que lo verdadero mismo, la cosa, se muestra de este doble modo. Se da, así, la experiencia de que la cosa se presenta para la conciencia que la aprehende de un determinado modo, pero, al mismo tiempo, es otra del modo como se ofrece reflejada en sí o tiene en sí misma una verdad opuesta".⁶⁷

Como lo vimos antes, el resultado de la dialéctica de la percepción es que la conciencia aprecia que la cosa o es un en sí, sino que es para sí y al mismo tiempo es para otro, porque ella hace alternativamente, por parte de la cosa como de ella misma, el puro *uno* sin multiplicidad y el *también* resuelto en materias independientes, de la misma forma en la que la cosa es unidad y diversidad, es una cuando se muestra como múltiple y es múltiple cuando se muestra como una. En su momento advertimos también que la formación de la conciencia en la percepción hizo desaparecer los trucos de la conciencia común para salvar la cosa

hid. p. 75
hid. p. 77
ibidem

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

independiente y la distinción entre un esencial y un inesencial, entonces se muestra la relación entre ser para sí y el ser para otro que ya nos acerca a la manifestación de la vida, aunque hablar de relación implica la separación y la unidad de esos términos a la vez, es la unidad de la unidad y de la multiplicidad, pero ese es un saber que rebasa la percepción y nos coloca en el entendimiento, porque vamos más allá de la cosa que era igual a sí misma, pues se convierte en fenómeno, mezcla de lo sensible y del pensamiento, que quedan identificados en el universal incondicionado.

c. El entendimiento de la conciencia

Revisar el significado del entendimiento del lado de el sujeto que lo posee supone colocarnos en el aspecto activo del conocimiento. En el momento de la certeza sensible, como en el de la percepción, la verdad se presentó del lado del objeto como del lado del sujeto para que finalmente se descubriera que no podía sostenerse en ninguno de los dos lados de manera unilateral, sino que más bien se mantenía en la superación de la oposición de ambos. En la percepción además notamos que tanto objeto como sujeto se desdoblaban, porque cada uno tiene integrado al otro en sí mismo, por eso la verdad se mostró como para sí y para otro. A pesar de conquistar esa verdad, en el entendimiento, la conciencia continúa sin realizar la experiencia de que el conocimiento del objeto es el conocimiento de sí misma, por eso continúa concibiendo a la verdad como exterior y busca objetivarla. Como lo vimos anteriormente, objetiva la verdad del universal incondicionado en la fuerza y luego en la ley. En esta parte de nuestra investigación, al destacar los momentos subjetivos, hemos de subrayar que las figuras de la fuerza y la ley y sus respectivas duplicaciones fueron siempre fruto de la actividad del conocimiento de la conciencia, la fuerza es una concepción de su pensamiento y no de la realidad, pero tiene que vivir la duplicación de la fuerza para poder concebir la idea de que el juego de fuerzas es solamente el aspecto fenoménico que es variable e inestable, lo cual le lleva a concebir el más allá, suprasensible en donde la ley viene a ser *la imagen constante del fenómeno inestable*,⁹ pero nuevamente no puede sostenerse la ley como una, en todo caso tendrá que tratarse de una pluralidad de leyes.

La conciencia, en el entendimiento, se enfrenta a la imposibilidad de establecer una ley universal que abarque a las demás, pero en ese esfuerzo por alcanzar esa ley universal experimenta que es inevitable la intervención del lenguaje y entonces introduce la "explicación", de modo que no le queda más remedio que asumir que ella interviene en el proceso del conocimiento. Así, el mundo suprasensible o ese más allá sensible que sostenía la ley se desdobra y muestra que el tranquilo mundo de leyes que siempre es igual a sí y que se opone al fenómeno cambiante en realidad es ley del movimiento que dice que lo igual es desigual y lo desigual igual, muestra un mundo invertido en el que lo homónimo tiene su conciliación después de vivirse como separado. De esa forma... hizo su aparición... la infinitud que recoge todos los fenómenos, porque nos

⁹ Ibid p 92

permite saltar el límite del sí mismo y lo integra a lo otro. Es decir, la infinitud permite llegar al sí mismo al operar su ser desdoblado o su ser otro. Este principio nos permite ver que en el camino que hemos recorrido, hemos estado al interior de la conciencia que creyó dirigirse a la verdad externa, al objeto, pero estaba como desdoblada, ya que su sí mismo se da en su ser otro. Tener claridad en este proceso implica ingresar en la autoconciencia, donde la conciencia se percata de que se relaciona con el objeto y tiene que asumir que la subjetividad y objetividad son inseparables, por ello se puede decir que la autoconciencia es la condición de posibilidad de todo el proceso.

Es así como Hegel nos enseña, como atinadamente resalta Valls Plana, que no puede haber objetividad en sentido pleno si no está ligada a la subjetividad en general, porque es precisamente la subjetividad la que constituye a la verdad objetiva, puesto que "toda verdad objetiva, metafísicamente hablando, se origina en la autoconciencia."¹⁰ El desarrollo dialéctico posterior al entendimiento nos revelará la estructura interna de la autoconciencia, y ya no sólo su referencia a la objetividad, sino el fraccionamiento del yo en una pluralidad de sujetos, será el drama de la intersubjetividad al que nos introducimos al analizar el desarrollo de la autoconciencia. Ahora, debe ser más claro a "nosotros" que hemos seguido esta reflexión con Hegel, por qué la guía de todo este recorrido era la autoconciencia, pues la autoconciencia viene a ser la verdad de todas las figuras que se han desplegado en la formación de la conciencia, figuras que se desarrollaron suponiendo que lo verdadero era un objeto, un otro, cuando la verdad del proceso es la autoconciencia, sólo que no era posible pasar directamente a ese saber, porque este es el resultado del camino formativo que han seguido las figuras de la conciencia. La propia naturaleza de la autoconciencia le exige su formación en las figuras de la conciencia. Entonces, la suposición del entendimiento de que la verdad es lo trascendente o más allá de este mundo, al nivel de la autoconciencia se muestra, en su verdad, como inmanente.

2. La subjetividad en la Autoconciencia

Con la autoconciencia nos encontramos con esa conciencia individual pero que se centra en el saber de sí, una figura menos abstracta porque ya se muestra en interacción, no sólo con objetos, sino con otras autoconciencias, va tras el cumplimiento de su deseo y no se encuentra ya con una verdad exterior objetivada. Analizaremos esta búsqueda de su deseo¹¹ como perteneciente a un desarrollo plenamente objetivo, porque hemos sido testigos de cómo la conciencia veía que su saber no se ajustaba plenamente al objeto y entonces trataba de adecuarse para realizar su propio ideal, pero ocurría que al cambiar su saber también cambiaba la norma y en lugar de conseguir tal adaptación se veía impulsada a una nueva figura,

¹⁰ Valls Plana, Ramon. *Del Yo al Nosotros*. Barcelona, PPU, 1971, p. 68

¹¹ John Niemeyer Nos explica que deseo (Begehren) es la actitud que adopta la autoconciencia cuando aspira a hacer las cosas externas conforme a su exigencia, en lugar de tratar de descubrir meramente lo que son y como la autoconciencia no puede reflejarse adecuadamente en un objeto capaz de "negarse", el único espejo adecuado es otra autoconciencia. Cfr. Niemeyer, *Reexamen de Hegel* p. 94-95

como conciencia inmersa en el proceso no encontraba la continuidad entre una figura y otra, sólo nosotros, lectores, habíamos podido observar la continuidad existente entre una figura y otra. Pero ahora, al situarnos en el desarrollo de la autoconciencia nos encontramos con que la conciencia en virtud de su formación ha podido vislumbrar a su objeto ya no como una cosa externa, esta vez se pone ella misma como objeto de su saber, coincide el saber y el objeto. Aunque ha dejado atrás a sus primeras figuras, el proceso anterior no se ha perdido, sino que se ha ensanchado y los elementos que parecían perderse cobran su justa dimensión dentro del Todo, porque una vez que la conciencia se ha hecho autoconciencia su proceso formativo se encausa de forma más patente hacia el saber absoluto.

a. El yo y la apetencia

La autoconciencia es activa y lo que la mueve es su deseo, pero no tiene un solo objeto de deseo sino que son dos: "uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero."¹²

Sucede que la meta del deseo no es el objeto sensible, como podía creerse superficialmente, lo sensible es más bien el medio para satisfacerlo; la verdadera meta es la unidad del yo consigo mismo. Primero la autoconciencia choca con la independencia de lo que está frente a ella, pero el deseo sólo se satisface con la realidad del objeto que se consume, en otras palabras, para que el ser humano sea, necesita comer, necesita apropiarse del objeto, pero la satisfacción que produce la apropiación no puede ser total ya que el deseo, la propia apetencia, está ligada a su objeto, entonces necesita al objeto, por ello no puede anularlo de modo definitivo o significaría su propia aniquilación, de esta forma: "Tenemos ya los términos de la antinomia de la autoconciencia frente al mundo. Por un lado tiene éste que ser nulo, por otro lado tiene que ser algo."¹³ De ahí que para que el objeto sea plenamente satisfactorio tiene que ser en sí lo que es para la autoconciencia, tiene que ser negación perfecta y ese objeto sólo puede ser otro yo, el hombre sólo podrá satisfacerse ante otro semejante que se le entregue, porque sólo en ese semejante se cumplen todas las condiciones que la autoconciencia anticipa con su deseo. Hegel establece que la autoconciencia se cumple en tres momentos: "Solamente en estos tres momentos se ha cumplido el concepto de la autoconciencia de sí a) el puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato. b) Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. c) Pero la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia."¹⁴ La apetencia de la autoconciencia conduce al otro, la satisfacción de su deseo se traduce no en la eliminación del otro, porque es necesaria su

¹² *Fenomenología*.... p. 108

¹³ Como lo resalta Valls Plana, op. cit. p. 109

¹⁴ *Fenomenología*.... p. 112

xistencia. Recordemos que a fin de cuentas la autoconciencia en la búsqueda de lo otro lo que realmente esea es encontrarse a sí misma, de ahí que para la constitución de sí requiere del reconocimiento, mas grarlo no es un acto simple, implica una lucha.

b. La lucha por el reconocimiento

La autoconciencia *necesita* el reconocimiento de otra autoconciencia, el propio hecho del reconocimiento supone que se desdobra porque supone el ser para otra, además de ser para sí: "La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce".¹⁵ Es un rasgo esencial el que la autoconciencia se desdoble, es un rasgo previo al propio acto del enfrentamiento con otra conciencia, porque cada autoconciencia es para sí y, en tanto que tal, niega toda alteridad; pero la verdad es que está mediada constitutivamente por otra, de ahí que la libertad perfecta sólo se puede alcanzar mediante el reconocimiento mutuo de los sujetos. Sin embargo, pese a lo coherente y necesario del reconocimiento, su realización es sumamente complicada, pues el otro es tan independiente y libre en el reconocimiento como uno mismo, de ahí que, para que se pueda dar el auténtico reconocimiento se transita por un duro proceso de formación.

El camino que recorre la conciencia se muestra ahora como la búsqueda del reconocimiento y éste tiene que ser mutuo: por eso, a partir de la autoconciencia el proceso formativo se encausa hacia el establecimiento de un auténtico orden de eticidad. La primera y más pobre experiencia de este caminar hacia el reconocimiento es la relación entre Señor y siervo, donde ya se da cierta intersubjetividad, pero sobre una base de desigualdad, por ello, afirma Valls Plana: "este primer caso de intersubjetividad *no* puede constituir la plena realización del concepto hegeliano de espíritu, porque en el espíritu, la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria, sólo así es posible la perfecta libertad e independencia de todos los miembros por igual"¹⁶

El reconocimiento tiene que estar dirigido esencialmente a reconocer la independencia de la autoconciencia, entonces tiene que superar un reconocimiento inmediato o a nivel de ver al otro como cosa viva, elevarse al reconocimiento conduce a una lucha por la libertad, que no es una lucha por la sobrevivencia, sino para probar a los otros y probarse a sí mismo que se es una autoconciencia autónoma y sólo se puede probar a uno mismo si se lo prueba a los otros y estos otorgan el reconocimiento. Esta lucha por el reconocimiento conduce a la autoconciencia a la experiencia de la dominación y la servidumbre, en la que la suprema prueba para pasar de lo animal a lo humano es arriesgar la propia vida, al enfrentar al Señor absoluto que es la muerte, pues: "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la

¹⁵ Ibid. p. 113

¹⁶ Valls Plana Op. cit. p. 81

autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente."¹⁷

Arriesgar la vida sólo puede ser una acción humana, pero no basta despreciar la propia vida, debe incluso despreciar la ajena, para saber de su dignidad humana que es superior a la vida biológica. Este jugarse la vida para afirmar lo humano es la prueba de que *la realización de los valores específicamente humanos no está vinculada a la vida biológica*, por eso no es suficiente arriesgar la vida para alcanzar el auténtico reconocimiento humano, pues la muerte aparece solamente como hecho natural, es una negación natural, pero no espiritual; para alcanzar la más genuina humanidad se necesita otra experiencia en la cual la negación sea negación espiritual, se necesita una *aufhebung* que conserve al tiempo que niegue. Sabemos ya que tal experiencia se logra por mediación del trabajo, pero lo que en este momento vemos es que la lucha por el reconocimiento propicia una relación intersubjetiva y desigual: "Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro: la primera es señor, la segunda es siervo."¹⁸

La autoconciencia que arriesga la vida se constituye como el señor¹⁹, que logra el reconocimiento efectivo. Pero aunque el señor es aquella conciencia que arriesgó la vida no obtiene el reconocimiento por sí misma, sino en cuanto es reconocida por el siervo, pues su autonomía se debe a la mediación de otra autoconciencia; por tanto, su independencia es relativa. Por su parte, el siervo, está atado al mundo y a la vida, tiene una estructura dual porque es conciencia servil y mundo, ya que se encuentra atado a la cosa, a la naturaleza. Se ha producido únicamente un reconocimiento unilateral y desigual, en realidad ni el señor ni el siervo han conseguido ser humano, pues ser humano es la combinación de ambas actitudes, tanto dominar como servir o "dominar a través del servicio".²⁰ El reconocimiento tiene que ser recíproco y en un movimiento doble: "Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este

¹⁷ *Fenomenología*.... p. 116

¹⁸ *Ibid.* p. 117

¹⁹ *Ibidem.* "El señor es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia"

²⁰ Valls Plana nos comenta que en sentido cristiano tenemos que el señor sólo puede ser señor en una comunidad de señores. Dios sólo puede ser Dios en comunidad. Pero estar en comunidad significa interdependencia, incluso los dioses han de aceptar el ser también siervos los unos de los otros. Valls Plana, op. cit. pp. 130-131. Al respecto agrega Hyppolite: "La dialéctica hegeliana que se inspira en todos los moralistas antiguos, pero también en Rousseau se encuentra la utilización de la categoría de dominación y servidumbre. Señalemos, finalmente, que esta categoría histórica desempeña un papel esencial no solo en las relaciones de pueblo a pueblo, sino que sirve también para traducir una cierta concepción de las relaciones entre Dios y el hombre". Hyppolite, op. cit. p. 156. Y Valls Plana enfatiza que esa relación entre Dios o el Absoluto y el hombre se da de modo recíproco, es decir, Dios no es un sujeto puramente activo que no recibe el contragolpe de su acción, o es un sujeto que domina absolutamente sin someterse de ninguna manera, pues el trasfondo teológico cristiano de esa dialéctica establece que el mismo señor absoluto se hace siervo y se somete, porque sólo en el camino de servidumbre se conquista la gloria. Valls Plana (Op. cit. pp. 130-131)

nodo lo que la primera hace en contra de ella ... Pero para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro."²¹

Quien está más cerca de conquistar su humanidad es la autoconciencia servil que, como lo analizamos antes, para llegar a ese reconocimiento más profundo tiene que formarse en: el temor, el servicio y el trabajo. Pues el trabajo objetiva y también es acción que conduce a la autoconciencia servil a captarse como libre, aunque sólo se trata de una libertad pensada en la figura del estoicismo, que es una figura objetivada porque a autoconciencia no lo vive en la realidad, afirma la libertad abstracta, de ahí que la hayamos analizado con más detalle en el capítulo anterior. Esa libertad inmediata y abstracta no tarda en resquebrajarse ante la realidad y da cabida a una manifestación más enérgica de la negatividad, pero al hacerlo avanza a otro momento, el del escepticismo.²²

c. El escepticismo

Para el escéptico nada es sólido fuera del pensamiento, pero como advertíamos desde el estoicismo, el pensamiento determinado no se puede sostener sin contenido, mas, como la negación escéptica sí es radical varará más evidente que a fin de cuentas el pensamiento está ligado a las cosas: "Hace desaparecer en su pensamiento el contenido no esencial, pero es por ello mismo la conciencia de algo inesencial; proclama la desaparición absoluta, pero esta proclamación es, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. Y ella misma ve, oye, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre."²³

El escepticismo no puede elevarse a la autoconciencia de él mismo, es el puro placer de destruir pero que no edifica nada, por eso la conciencia se experimenta como una conciencia contradictoria en sí misma, por un momento mantiene alejada de sí misma a la contradicción, pero no puede soportar la duplicidad, así que no se queda más que integrar la duplicación en sí misma y con ello da lugar a otra figura de la autoconciencia que viene a ser la conciencia de una confusión y una inversión absoluta. Esa nueva figura mantiene en ella misma la duplicación de tal modo que: "la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo: se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aun no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada, solamente contradictoria"²⁴ La conciencia escéptica termina convirtiéndose en una conciencia desdichada, en

¹ *Fenomenología*, p. 118

² El escepticismo como figura de la autoconciencia no se asemeja al escepticismo moderno, por ejemplo de Hume, que pretende demostrar la imposibilidad de superar la experiencia. Tiene más que ver con el escepticismo antiguo que era una reacción contra las certezas indudables del sentido común, querían mostrar la nulidad de las determinaciones sensibles tal como las toma corrientemente el hombre. Así el escepticismo de Hiron, representa la disolución de todo lo que pretende ponerse con alguna independencia de la autoconciencia, el escéptico ha de mostrar que es la fusión humana, considerarlas aparte. Esto mismo lo muestra la comedia, por eso se puede decir que es una forma de arte que corresponde al escepticismo, como lo podremos ver en la formación del espíritu.

³ *Ibid* p. 127

⁴ *Ibid* p. 128

una conciencia religiosa, que pone al yo esencial más allá de sí, porque pone el mundo entre paréntesis y se eleva por encima de todas las formas del ser que ella constituye y ella misma queda apresada en ese mundo del que no es más que un fragmento contingente. Es así como se ha cumplido un ciclo dialéctico más en este proceso formativo y vemos que lo que fue el enfrentamiento de dos autoconciencias ahora se presenta al interior de cada una, lo que no es sino el hecho de que la autoconciencia se desdobra; es un hecho doloroso, pues la conciencia desventurada conoce su dualidad y la imposibilidad de detenerse en uno de esos momentos, por ello es dolor de la conciencia de la vida que está más allá de la vida y en la vida a la vez. Ya no se trata de un yo que se enfrenta a otro yo, de un amo que se opone a un esclavo externamente, ahora toda conciencia es doble para sí misma, como dice Hyppolite: "es Dios y el hombre en el seno de una sola conciencia."²⁵

d. La conciencia desventurada o el subjetivismo piadoso

La conciencia desventurada es resultado del intento ineficaz de la autoconciencia de hallar la unidad consigo misma, ahora debe afrontar y superar el dolor que esta falta de unidad le produce.²⁶ Pero, en cuanto nos encontramos al nivel de una autoconciencia lo que aparece como inmutabilidad aún no es inmutabilidad verdadera, porque aún no es en y para sí misma: "El único resultado a que hemos llegado es que para la conciencia, que es aquí nuestro objeto, estas determinaciones indicadas se manifiestan en lo inmutable."²⁷

La conciencia desventurada toma a lo trascendente como lo inmutable que para ella viene a ser lo esencial y toma a lo mudable como lo no esencial. Ella se pone del lado de lo cambiante e inessential, mas en cuanto es también conciencia de la inmutabilidad tiende a liberarse de lo inessential, pero si ella era lo inessential su intento es como liberarse de sí misma. La autoconciencia es este movimiento contradictorio en el que "el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario."²⁸ He aquí el núcleo del dolor, una contradicción que parece no dejar salida. Pero en este movimiento contradictorio la autoconciencia hace la experiencia de que lo singular va a lo inmutable y lo inmutable a lo singular, muestra así que la verdad de este movimiento es precisamente el ser uno de esta conciencia duplicada, en donde lo singular se presenta vinculado a lo inmutable de tres modos: "En primer lugar, ella misma resurge de nuevo como lo opuesto a la esencia inmutable; y se ve retrotraída hasta el comienzo de la lucha, que permanece como el elemento de toda la relación. En segundo lugar, lo inmutable mismo en ella tiene para ella lo singular, de tal modo que es la figura de lo inmutable a la que se transfiere, así, todo el modo de la existencia. Y, en tercer lugar, ella misma se encuentra como este singular en lo inmutable."²⁹

²⁵Ibid. pp. 170-171

²⁶ Victor Gómez Pin nos comenta que: la infelicidad de la conciencia no reside en que Dios y el mundo sean indivisibles, sino en que la conciencia vive como dividido lo que en realidad es indivisible. Gómez Pin, Victor. *Hegel*. Barcelona, Barcanova, 1983, p. 82.

²⁷ *Fenomenología*,... p. 130

²⁸ Ibid. p. 129

²⁹ Ibidem.

La autoconciencia tiene que transitar por los tres momentos para poder superar su ser singular e ir a lo inmutable. Cada uno de esos momentos los podemos identificar con ejemplos históricos como el judaísmo, para el primer momento; las primeras formas del cristianismo, para el segundo; y de la Edad Media europea y el Renacimiento, para el último.³⁰ Así, en el primer momento, lo mutable y lo inmutable aparecen como puestos, porque se trata de la relación entre el Ser divino y su siervo, pero ya se deja ver que hay un momento de lo mutable en lo inmutable, pues lo divino se preocupa de lo humano. Por eso, en el siguiente momento se muestra la relación de ambos a través de la figura de Jesús, pero cuando lo inmutable toma una forma y se presenta de una manera sensible a la autoconciencia se hace tan accesible a la conciencia que ésta lo reconoce;³¹ la unidad de mutable e inmutable o de lo universal y lo singular se da de una manera tan inmediata que la aleja de la autoconciencia. Pero la autoconciencia ha de encontrarse a sí misma en lo inmutable, es lo que ocurre en el tercer momento, en el que la autoconciencia debe adquirir la conciencia de haber reconciliado a su singularidad con lo universal, sin olvidar que "Lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable se ha dado como la experiencia que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura."³² y aunque no es un movimiento unilateral todavía no se trata de la inmutabilidad verdadera, sin embargo ya se trata desde aquí que lo inmutable mantiene también en su configuración misma el carácter y el fundamento del ser desdoblado y del ser para sí con respecto a lo singular.³³

Pero para que la conciencia pueda relacionarse con lo inmutable configurado tiene que transitar de nuevo por tres momentos: "El movimiento mediante el cual la conciencia no esencial tiende a alcanzar este ser uno es él mismo un movimiento triple, a tono con la triple actitud que habrá de adoptar ante su más allá configurado: de una parte, como conciencia pura; de otra parte, como esencia singular que se comporta hacia la realidad como apetencia y como trabajo y, en tercer lugar, como conciencia de su ser para sí."³⁴

Estos tres momentos corresponden propiamente a la conciencia piadosa que busca unirse a lo divino a través del puro sentimiento interior infinito. Primero lo hace como conciencia pura, tiende hacia el ensimamiento y es recogimiento devoto, podríamos pensar en el tiempo del monacato, se comporta adosamente y se hace consciente de su unidad con lo divino a través del puro sentimiento interior, pero ese sentimiento es como una infinita nostalgia porque en el fondo todavía capta a lo divino como algo ajeno y es que la autoconciencia no podrá objetivar su certeza de sí misma hasta que actúe, hasta que trabaje. Ese es el segundo momento en el que la conciencia se reconoce como dependiente de lo inmutable y nuevamente se

30. Hippolyte, op. cit., p. 177.

31. "En el mundo estaba, y en el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a su casa y los suyos no la recibieron." Juan 1,10-11. *Fenomenología*, p. 130.

32. Abordar ese desarrollo supone abordar el camino descendente que también contiene la *Fenomenología*, como lo hemos apuntado en el capítulo de esta exposición. *Fenomenología*, p. 131.

presenta la relación entre amo y esclavo, porque la conciencia humana se pone como conciencia esclava y el señorío está en lo inmutable. La conciencia humana se pone como dependiente y renuncia a su dominio, pero con ese gesto actúa la inversión dialéctica y cuando el hombre se humilla y todo lo atribuye a la gracia sin concederse nada a sí mismo alcanza su elevación, pasa así al tercer momento en el que se da cuenta de que el reconocimiento de Dios emana de él: "lo que se ha producido es solamente la doble reflexión en los dos extremos, y el resultado es la escisión repetida en la conciencia contrapuesta de lo inmutable y en la conciencia del querer, el realizar y el gozar contrapuestos y de la renuncia a sí misma o de la singularidad que es para sí, en general."³⁵

La unidad que ha alcanzado la autoconciencia, es en realidad la unidad de la conciencia y de la autoconciencia que se realiza de manera más completa en la razón que es la certeza que tiene la conciencia de ser toda realidad. Cuando la autoconciencia intentó acceder a lo universal inmutable, a través de su propia acción, siempre renacía una culpa que sólo puede aliviarse al negarse completamente; es decir, con el sacrificio perfecto se alcanza por fin la paz. Así como la verdad de la conciencia esclava fue la conciencia estoica, ahora la verdad de la conciencia desgraciada es la conciencia asceta. la figura del santo que se propone anular su propia singularidad para devenir así una autoconciencia más pura.

El contenido de la acción es la aniquilación y la destrucción de la conciencia singular como tal y, al mismo tiempo, su acceso a la universalidad. Primero se rechaza a sí misma como voluntad singular, abandona la libertad de su elección y de su decisión. Luego, por medio de la penitencia, se despoja (o supera) de la culpabilidad de la acción. Esta alienación realiza en sí una voluntad universal: en sí, no para ella misma, pues todavía no se encuentra a ella misma en su voluntad alienada. Somos nosotros quienes sabemos ver en la voluntad singular negada la voluntad universal que surge, pero en cuanto se trata de una conciencia religiosa sigue siendo una conciencia dividida, que sin embargo da lugar a una nueva etapa, una etapa que será la unidad de la conciencia (el en sí) y de la autoconciencia (el para sí), es decir, la razón. Antes de introducirnos en el intenso proceso de formación de la razón tomemos en cuenta la observación de Valls Plana, en la que nos hace ver la importancia de ir a la acción para alcanzar la universalidad, que es a su vez, la forma de lograr la verdadera singularidad: "El siervo realizaba su humanidad a través de su servicio; el religioso realiza su reconciliación con Dios a través de su entrega total. En ambos casos se requiere que esta entrega se realice en las obras. Sólo así la conciencia sale de su singularidad inmediata, que tiende a afirmarse separadamente de lo universal, encuentra la universalidad y en ésta reencuentra su singularidad. Una singularidad que es ahora verdadera y auténtica." ³⁶

3.3. La subjetividad en la Razón

En el anterior capítulo revisamos el desarrollo de la razón observadora, que en tanto se dirigía al objeto podemos decir que se encontraba bajo la figura de la conciencia. Ahora revisaremos la razón que actúa, se

³⁵ Ibidem

³⁶ Valls Plana, op. cit., p. 149.

encuentra en lo particular y dinámico, en ese caso se vuelve a presentar el movimiento de la autoconciencia. Ambos momentos se superarán en la operación concreta de la individualidad y nos mostrará que el problema que ya se notaba con la formación de la autoconciencia, el de la relación entre el yo subjetivo y el mundo, vuelve a aparecer en el yo y pone en evidencia la necesidad de que Hegel continúe el desarrollo fenomenológico de la razón individual hacia un mundo subjetivo y objetivo a la vez, o sea, hacia la comunidad espiritual, pues únicamente al ser autoconciencia del espíritu puede alcanzar el saber absoluto. Mostrará que la verdad de la *Fenomenología* es que el devenir formativo que describe se da de manera real únicamente en una sociedad organizada cuya verdad objetiva son sus costumbres y leyes. En el esfuerzo que realiza Hegel para presentar en esta obra el desarrollo del camino completo que recorre el individuo y la sociedad, integrando además la experiencia histórica, le presenta problemas estructurales, pues tiene que enfrentar la dificultad de relacionar la evolución de la conciencia individual y de la conciencia histórica, porque en el desarrollo de la conciencia individual hemos tenido ejemplos históricos pero aún no nos encontrábamos propiamente en su desarrollo, no habíamos entrado al análisis de formas de vida social, es problemático que si el capítulo de la razón concluye con la situación de la individualidad moderna, el capítulo del espíritu iniciara con la Grecia clásica, como si tuviéramos que dar un salto atrás en la historia, tal como comenta Valls Plana: "Como si el romántico, completada la educación de su individualidad, se convirtiese de repente en un ciudadano de Grecia..."¹⁷

Hegel es consciente de estas dificultades y escogió un camino más sistemático que fenomenológico para enfrentar esta cuestión, pues prefirió desplazar la consideración de las formas sociales objetivas de la vida humana al capítulo sobre el espíritu, y resolver el problema de continuidad histórica introduciendo una explicación sobre el mundo de la ética páginas antes del desarrollo de la razón práctica para que se comprendiera, anticipadamente, que la conciencia queda plenamente inmediatizada en las instituciones sociales, en la vida de un pueblo que es el espíritu y la vida ética. Esto es, Hegel libra el problema repitiendo sus principios dialécticos bajo un objeto formal distinto, entonces, primero sigue el desarrollo de la conciencia individual hasta su auténtica conciencia colectiva inmanente en la sociedad organizada y llega al espíritu en el que las figuras anteriores, que eran momentos abstractos, cobran realidad, para después concentrarse en el desarrollo formativo de la conciencia pero ya dentro de su mundo. Esta situación pone aún más de manifiesto que es incorrecto leer la *Fenomenología* suponiendo que las figuras de la conciencia se suceden en el tiempo de modo lineal. La realidad es que únicamente en la vida de un pueblo es donde se realiza el espíritu de manera completa, pues en la vida de un pueblo el individuo lleva a cabo en su trabajo singular, inconscientemente, un trabajo universal y el todo se convierte en obra suya, obra a la que se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad. Únicamente en la vida de un pueblo

Ibid p. 177

se nota que cada acto humano no es un puro acto sino un co-acto y ese trabajo común se ve plasmado en la costumbres y en las leyes del pueblo, por eso en adelante el objeto que está en el trasfondo es el espíritu como sustancia ética.³⁸

Hegel nos anticipa que la formación de la conciencia se ve impulsada hacia la vida ética, pero además nos plantea que si la conciencia busca alcanzar la conciencia de ella misma, su propia esencia, entonces no sólo se dirige hacia la ética, sino que de igual forma lo hace hacia la moralidad, que en este contexto, es una figura superior a la eticidad inmediata, pues si se considera que esta sustancia ética se disuelve en las conciencias individuales y que éstas conducen a una conciencia de esa sustancia, encontramos que hay un momento en el que el mundo moderno se presenta como la moralidad, en oposición al ethos, al estado inmediato de la vida de un pueblo. Pero la conciencia de la moralidad, en tanto que individual, no es más que una abstracción, la verdad es el mundo, el espíritu. Pero el espíritu aparecerá solamente al superarse la razón como observante y actuante.

Después del paréntesis del "reino de la ética" con el cual Hegel libra el problema estructural, continúa exponiendo la marcha de la razón que deja de observar y se lanza a la acción. Recordemos que en este momento nos encontramos con una razón que sabe que la objetividad de las cosas es el medio para estar en relación consigo misma, de tal modo que ya no está su interés en las cosas sino en su acción, ahora ha tomado conciencia de su búsqueda, por eso ya no quiere encontrarse, sino hacerse, "quiere realizarse". La acción de la conciencia que sólo captábamos nosotros que seguimos su proceso formativo, ahora es captada por ella misma, de esa forma pasa de la razón teórica a la razón práctica.

a. El placer y la necesidad

La razón se concibe como esta esencia singular que es para sí y pretende realizarse inmediatamente. Hegel nos plantea una conciencia que al afirmar su individualidad abandona el punto de vista del conocimiento deja de ser universal, lo ilustra con la imagen del Fausto de Goethe, que desprecia el entendimiento y la ciencia, para entregarse al "espíritu de la tierra".³⁹ La autoconciencia ya no es mero instinto; ahora, se proyecta como fin y se opone a una realidad objetiva que parece levantarse frente a ella, pero que para ella no tiene más que un valor negativo.

³⁸ *Fenomenología...*, pp. 210-211

³⁹ En la edición castellana -se ha entregado en brazos del demonio, pues traduce unos versos, modificandolos ligeramente, versos del Fausto de Goethe, parte Iª. Escena de Fausto y el discípulo: Desprecia al entendimiento y a la ciencia.

Que son del hombre los supremos dones
Se ha entregado en brazos del demonio
Y tiene necesariamente que perecer. *Ibid.* p. 214

Esta individualidad se asemeja a la autoconciencia abstracta, que era puro deseo y apuntaba hacia la destrucción de lo otro y fue una dialéctica que, como se recordará, conducía a la dominación y a la servidumbre. Para Hyppolite la experiencia que describe Hegel en este "individualismo del goce" es la acción de amor sensual, el placer que al mismo tiempo es deseo de placer y que es, ante todo, el placer de encontrarse en otra individualidad, es un hedonismo refinado, pero que tiende a desaparecer.⁴⁰ La conciencia singular no se da cuenta de que lo que realmente busca es volver a encontrarse a sí misma en el ser, pero en la búsqueda de su felicidad singular se enfrentará a un destino que le revela lo que ella es. No debemos perder de vista que nos encontramos en la experiencia que ya no es de carácter teórico sino práctico y por ello presupone la unidad que el pensamiento no puede alcanzar, pero como es la acción de un individuo nos estamos moviendo en una esfera individualista, por eso mismo, tiene que superarse.

El proceder hedonista, que ya busca encontrarse en otro individuo, no es un puro apetito sensible que sólo quiere *consumir* el objeto, sabe que al consumirlo terminaría el goce y más bien quiere eternizar el placer, pero el goce no es una actividad sencilla, pues si la autoconciencia pretende gozar sin tomar en cuenta la independencia del otro, le toca experimentar esa independencia. Además, en el goce, la singularidad es anulada por la potencia anuladora del universal, a la que Hegel se refiere con el nombre de necesidad, pero como la autoconciencia inmersa no lo puede explicar le llama destino. Esa necesidad o destino muestra la fragilidad de la singularidad, se muestra de manera trágica porque le revela a la conciencia que su placer es muerte: "el individuo se ha limitado a ir al fondo y la absoluta esquizofrenia de la singularidad se pulveriza al chocar con la realidad... que ir al fondo sigue siendo para él, es su fin y su realización, lo mismo que la contradicción entre lo que para él era la esencia y lo que es la esencia en sí; el individuo experimenta el doble sentido que lleva implícito lo que obra, a saber, el haber tomado su vida; amaba la vida, pero así más bien con ello la muerte."⁴¹

La necesidad abstracta es como la potencia negativa y no concebida de la universalidad, contra la que se estrella la individualidad. Es el tránsito de la vida a la muerte, de la voluptuosidad a la anulación, el tránsito de un momento a otro es el movimiento de desaparecer, pues la individualidad que quiso gozar de la vida se encuentra que su misma individualidad muere aplastada por la dura necesidad universal y el individuo se va aique. Pero ocurre la acostumbrada inversión dialéctica de muerte-vida, así que cuando busca placer se encuentra aplastada por la dura necesidad, pero con ello recupera la vida que es superior porque la une al universal. De esa forma transitamos a una nueva figura en la que ahora es lo universal lo que está unido inmediatamente al deseo, porque ya no es un deseo individual egoísta, ahora quiere interiorizar el universal

Hyppolite, Op. cit. p. 254
Fenomenología . . pp 216-217

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

en el dictado de su corazón en el que supone que lo que es bueno para sí tiene que ser bueno para la humanidad.

b. La ley del corazón y el desvarío de la infatuación

La conciencia hedonista se transforma en conciencia romántica, pues la acción del individuo brota de su corazón se identifica sin más con la verdad, pero la ley de su corazón se enfrenta a un orden del mundo violento, por eso entra en conflicto con el mundo y con los otros hombres. En el fondo ese conflicto no es más que la cruel necesidad que aplastó al hedonista y que éste quiso interiorizar en el corazón, pero no lo consigue, porque la individualidad sigue dominando como exterior. La conciencia no se da cuenta de que ese mundo que está ante ella sale de ella, es su propio origen, lo que ella experimenta es que este mundo está arbitrariamente separado del corazón de los individuos, siente que el orden que reina en ese mundo es un orden aparente, "orden de coacción y violencia que contradice la ley del corazón".⁴² Para la conciencia nace la necesidad de liberar al hombre y supone que lo que es el bien para sí es bueno para la humanidad, cree que lo expresa la pureza de su corazón. Entonces no hay más que dos acciones o bien se resigna a obedecer un orden ajeno y por lo tanto vive privada del goce de sí mismo. o bien no acepta ese orden y se atreve a seguir la ley de su corazón.

Acepta seguir la ley de su corazón y se topa con que los otros hombres aceptan el orden de las cosas y no escuchan la ley del corazón. La conciencia del romántico, que es reformista, padece así una desgracia irremediable, pero incluso, si se cumpliera la ley de su corazón, al encontrarse con ese nuevo orden, aún siendo creado por él mismo, en ese momento dejaría de reconocerse en él, puesto que dejaría de ser suyo porque sería un orden exterior. De manera que el ser reformista de la conciencia romántica se convierte en trágico, porque todas las conciencias aseguran obrar según la ley del corazón, que debería ser universal, pero cada uno queda sin reconocerse en la acción del otro. Por eso, cuando la conciencia romántica quiere identificar sin más su individualidad con lo universal y trata de establecer su ley, los otros se vuelven contra ella y se genera un desorden social: Lo universal que está presente sólo es, por tanto, una resistencia universal y una lucha de todos contra todos, en la que cada cual trata de hacer valer su propia singularidad, pero sin lograrlo, al mismo tiempo, porque experimenta la misma resistencia y porque su singularidad es disuelta por las otras, y a la inversa.⁴³

⁴² Hypolite nos explica que Hegel piensa en el sentimentalismo de su época, en Rousseau, cuyas ideas bebió durante toda su juventud, en el Werther de Goethe e incluso, como ponen claramente de manifiesto las alusiones del final del capítulo, en el Karl Moor de los Bandidos de Schiller. Con respecto a la ley del corazón nos comenta que es como decir que el deseo de la individualidad, su inmediatez o su naturalidad, no han sido aún superados. La ley del corazón nos pide seguir la primera inclinación de la naturaleza, porque cree que lo que nos empuja al placer nunca es malo a condición de que la sociedad no nos haya pervertido. Por eso, si cada cual sigue las indicaciones de su corazón todos podrán gustar el inmediato goce de vivir. Hypolite Op. cit. p. 257

⁴³ *Fenomenología...* p. 223 Hegel volverá sobre este punto a propósito del "alma bella", nos deja la impresión de que un mundo de románticos es un mundo anárquico porque cada quien obra de acuerdo con su subjetividad a la que pretende universalizar

El romántico no puede asimilar la oposición de los demás y su no comprensión deriva en locura que se vuelve contra el mundo proclamándolo fruto de otras individualidades que no han obrado según la ley de su corazón. Lo que pasa es que cuando la conciencia romántica realiza la ley de su corazón no puede renunciar a la universalidad de la ley, por eso encuentra abominable y detestable el corazón de los otros hombres. Así el Karl Moor de Schiller se indignaba y designaba a los hombres "como una hipócrita raza de cocodrilos". Lo que ocurre es que los dictados pretendidamente universales e impersonales del hombre de corazón son en realidad personales y particulares, y por lo tanto, entrarán siempre en conflicto con los similares dictados del corazón de otras personas. Como dice John Niemeyer: El corazón de cada hombre será de hecho falta de corazón para otro.⁴⁴

La contradicción genera locura a la autoconciencia romántica, en tanto que ella es contradicción para sí misma. En la locura humana, la conciencia en general sigue subsistiendo, de manera que el loco tiene a la vez conciencia de la irrealidad y de la realidad de su objeto, pero una vez más por acción dialéctica las experiencias negativas que esta contradicción engendra son salvadoras.

c. La virtud y el curso del mundo.

La conciencia hedonista era pura individualidad que dejaba fuera de sí a la universalidad, por eso era aplastada por ella: pasó a ser conciencia romántica e identificaba simplemente su individualidad con la universalidad, desembocando en la locura. La conciencia que ahora surge es la del virtuoso que ya sabe que debe sacrificarse para ganar la universalidad. El "caballero virtuoso" que nos presenta Hegel hace pensar en el Don Quijote de Cervantes, o en los reformadores románticos que constantemente subvierten el mundo en su decaimiento y se muestran incapaces de salir del verbalismo.⁴⁵ No se trata entonces de la virtud antigua que tenía un fundamento pleno de contenido en la sustancia del pueblo y como fin un bien real, se trata más bien de una virtud carente de esencia, una virtud de la representación y de las palabras. Es por eso que la lucha de esa virtud contra el mundo es una lucha vana, porque trata de superar su perversión y su lucha sólo le llevará a descubrir que ese mundo no es tan malo como ella creía.

Lo que ocurre es que el virtuoso pretende hacer depender el bien de la conciencia, en lugar de que la conciencia dependa enteramente del bien, pretende que su sacrificio destruya la perversión del mundo, pero en realidad toda su acción es como pura pantomima porque en el combate: La virtud no sólo se asemeja al combatiente que en la lucha sólo se preocupa de mantener su espada sin mancha, sino que ha entablado también la lucha para

⁴⁴Niemeyer, John Op cit p 110

⁴⁵Se trata de los ideólogos denunciados por Napoleón, numerosos en la época de Hegel. Sobre tal virtud nos comenta John Niemeyer que está condenada a ser superada por el Mundo porque está más preocupada por "edificar" que por construir verdaderamente. Ibid. p. 111.

preservar las armas; y no sólo no puede emplear las suyas propias, sino que debe mantener también intactas las del adversario y protegerlas contra sí misma, ya que todas ellas son partes notables del bien por el cual se ha lanzado a la lucha.⁴⁶

Por eso, el mundo vence a la virtud, pero no se trata de una victoria del vicio, porque como no se trataba de virtud genuina, lo que vence es más bien la realidad y lo que queda derrotado es una palabrería hueca. La actitud virtuosa de la conciencia se desprendía de su pretensión de separarse y unirse directamente con el universal, sin pasar por los otros o por la sociedad real. Pero, cuando desaparece la diferencia entre la virtud y el curso del mundo o entre el en sí y el ser para otro, se nota que la virtud está indisolublemente mezclada al curso del mundo, se nota que el bien que se proponía la conciencia virtuosa es un bien ya existente. Aunque parece totalmente vana la lucha sostenida entre la virtud y el curso del mundo, su desenlace contiene un resultado altamente positivo, porque se ha mostrado que el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal, es una nueva reinterpretación del convencimiento racionalista de concebirse como toda realidad, se sabe como una compenetración dotada de movimiento de lo universal y lo singular. Con la acción de la individualidad se produce la unidad de la subjetividad y de la objetividad, de la razón observante y de la razón activa.

d. La operación de la individualidad

Finalmente la conciencia llega a captar el concepto en sí, es la certeza de ser toda realidad. La individualidad surge como la realidad en y para sí misma y significa que: "el obrar es en él mismo su verdad y su realidad, y la presentación o la proclamación de la individualidad es para este obrar fin en y para sí mismo."⁴⁷ La intención de la conciencia virtuosa de reformar el mundo se ha transformado en una individualidad que trabaja sin pretender cambiar el estado de las cosas, tiene un comportamiento positivo ante el mundo, el obrar es su fin por eso ya no toma a la realidad como una resistencia a la que hay que vencer, se sabe dentro del mundo y lo único que quiere es expresarse. Mundo objetivo e individualidad conciente forman una sola realidad concreta que es la operación, porque los dones, las capacidades y fuerzas que estaban en potencia en el curso de mundo se realizan por medio de la eficaz operación de la individualidad que produce la unidad de la objetivación de la razón observante y la subjetividad de la razón activa. Sin embargo, cada individualidad se encierra en sí misma y sólo quiere expresar su naturaleza, pero cuando se eleva por encima de su obra pasajera y limitada pretende contribuir a una causa más general, porque sabe que con la acción se activa lo universal que deviene real, sabe que todos los individuos cooperan igualmente a la exteriorización y realización de lo universal. A pesar de ello, esta universalidad de la individualidad es abstracta porque le falta ser verdaderamente social y comunitariamente compartido.

⁴⁶ *Fenomenología*.... p. 228.

⁴⁷ *Ibid.* p. 231

Hegel evidenciará esta falta de real universalidad en el individuo señalando que tan solo se encuentra en un peculiar "reino animal espiritual". Se trata de un reino espiritual porque el individuo ya se sabe universal en la acción mundana y está dispuesto a considerar como igualmente universal la acción de los otros individuos, pero todavía no es lo espiritual en sentido pleno, porque, como nos explica Valls Plana se compara con un reino animal puesto que: "el espíritu se realiza aquí de una manera semejante a la vida en la naturaleza. La vida se fragmenta en especies, la especie en individuos vivientes, etc., de manera que la vida universal en cuanto tal no queda realizada para sí."⁴⁸ Hyppolite complementa esta idea indicando que: "justamente, considerando así las individualidades en la particularidad de su naturaleza, en los límites de su determinación específica, es como puede hablarse de un reino animal espiritual"⁴⁹ Esto significa que todo género de actividad humana especializada es una conciencia meramente abstracta de su universalidad y forma parte de ese reino animal que ya es espiritual.

De modo que esta individualidad moderna sólo es una individualidad determinada que todavía no es real universalidad porque tiene que experimentar la limitación de su individualidad, tiene que darse cuenta de que muchas afirmaciones inmediatas producidas por diferentes individualidades son tan válidas como otras, de modo que se anulan sin poder reducirse a unidad universal. Pero como la unidad universal no es una exigencia, el papel de la universalidad va a ser representado por la cosa, ella ocupará el lugar que antes se manifestó como la necesidad que echó a perder el placer al hedonista, la ley de la realidad puesta a la del corazón o como el curso del mundo que triunfó ante la virtud. Es el propio espíritu quien se manifiesta bajo la forma de la "cosa misma", la cosa es signo de la sustancia ética y cuando el individuo alcanza conciencia de ella será conciencia ética. Si la cosa es producida por una individualidad especializada, no alcanza a realizar plenamente la universalidad, porque es contingente, es *Sache*; sin embargo, como la cosa contiene la necesidad y universalidad de ser cosa general es *die sache selbst* y es la superación de la subjetividad de la individualidad y de la objetividad misma, en la cosa se exterioriza y objetiva la individualidad que se sabía dinámicamente idéntica con la universalidad. De esta forma la cosa ha dejado de ser el objeto sensible que se presentaba como certeza inmediata, como dice Hegel: "Ahora, la cosa [Ding] de la certeza sensible y de la percepción sólo tiene para la autoconciencia su significación a través de ésta; en esto descansa la diferencia entre una cosa [Ding] y una cosa [Sache]"⁵⁰

La individualidad ha llegado a un idealismo objetivo y sabe que la cosa es suya y al mismo tiempo es un objeto universal, de esa forma se convierte en conciencia honrada que está convencida de que su obrar es siempre bueno. En esta pretendida honradez hay un fraude pues como la cosa es mi obra y al mismo tiempo es la obra de todos, la conciencia puede proclamar un aspecto y guardar al otro engañosamente. Con ello

Valls Plana Op cit p 196
Hyppolite Op cit p 272
Phänomenologie... p 241

surge: "un juego de las individualidades, unas con respecto a otras, en el que se engañan y son engañadas las unas por las otras del mismo modo se engañan a ellas mismas".⁵¹ Se pone de manifiesto que esa honradez no es tan compacta porque cuando la individualidad opera el peso no está del lado del objeto producido, sino en el carácter individualista de la conciencia. La crisis sale a flote cuando la obra de la conciencia honrada se muestra y es juzgada por los otros y denuncian el carácter hipócrita de aquella honradez. El concepto de espíritu se podrá realizar de manera genuina únicamente cuando la cosa sea verdadero medio de reconocimiento mutuo, porque no es que la cosa no sea un universal real, sino que era obra de una individualidad que pretendía llevar a cabo obra universal, pero operando en soledad y la verdadera obra universal exige que todo acto sea un co-acto, sólo de esa forma el obrar de todos será el de cada uno.

Pero todavía no salimos de la individualidad que se identifica de modo inmediato con la universalidad. supone que todo lo que hace está bien, más bien se convierte en una razón legisladora que reconoce validez absoluta y normativa en sus propias determinaciones, encuentra en ella misma distintas determinaciones que valen como ley absoluta. Como ejemplos de tales leyes Hegel habla de la ley de "no mentirás" y "amarás a tu prójimo como a ti mismo" que se dan en la conciencia de modo inmediato. Nos mostrará que como la ley es sólo formal su aplicación supone ir a lo contingente, así el caso de prohibir mentir requiere por lo menos una precisión de que cada quien debe decir la verdad de acuerdo con su propio conocimiento y convicción de que sea la verdad. Pero, al introducir un factor de contingencia revela que la ley moral no tenía un contenido verdaderamente absoluto y plenamente determinado como pretendía, porque su cumplimiento dependerá de la contingencia del juicio de la conciencia particular.

Con respecto a la ley del amor al prójimo ocurre algo semejante, porque supone especificar cómo se entiende ese amor, pues muy bien podría verse como un puro sentimiento, pero también de otra forma, en el caso Hegel propone una visión amplia del amor y afirma que: "debemos amar al prójimo de un modo inteligente, pues un amor no inteligente le hará tal vez más daño que el odio. Ahora bien, el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en sí misma, la figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado".⁵² Lo que quiere dejar muy en claro es que las leyes morales, que aparecían plenamente determinadas desde ellas mismas, no están plenamente determinadas, pues siempre requieren de un complemento contingente. La razón que pretendía legislar se encontró con que no posee normas concretas de conducta, lo más que llega a tener es una pauta para medir si un contenido es o no capaz de ser ley, siempre que no se contradiga consigo mismo, de ahí que a la razón no le queda más que dedicarse a examinar leyes y comprobar si es o no contradictoria. Pero se pretende realizar su análisis evaluando la pura forma, Hegel lo explica aludiendo a la "propiedad privada": trata

⁵¹ Ibid. p. 244.

⁵² Ibid. pp. 248-249

considerarla como es en sí y para sí, sin relacionarla con otros fines o utilidades y así poder comprobar que puede ser una ley absoluta y no condicionada, pero de esa forma resulta tan ausente de contradicción que una cosa sea propiedad de un individuo como que no lo sea o que más bien sea propiedad de todos.

Nos muestra que es absurdo pretender examinar la ley en su pura formalidad, puesto que si a la propiedad privada queremos tomarla tal como es en y para sí, en su forma más universal y abstracta, entonces no reduce contradicción ni su existencia, ni su no existencia. Es decir, una cosa puede ser propiedad de un individuo o no ser sólo de uno sino de todos. Como un intento de superar esta posición, introduce la noción de necesidad, pero entonces muestra que es tan contradictoria la posesión como la no posesión. Además, si los otros aceptan mi propiedad se excluyen en un acto de reconocer que somos iguales y con los mismos derechos fundamentales, lo cual es contradictorio. Así, la propiedad se contradice por todos lados, al igual que la no propiedad, una y otra llevan los momentos contrapuestos y contradictorios del singular y la universalidad, pero desde su aspecto simple se mostraba cada uno sin contradicción. Lo que a Hegel le interesa explicarnos es que el principio de no contradicción no puede ser pauta alguna para el examen de leyes morales, pues: Sería, ciertamente, algo bien extraño que la tautología, el principio de contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, es decir, como algo totalmente indiferente hacia verdad y la no-verdad, debiera ser algo más que esto con respecto al conocimiento de la verdad práctica.⁵¹

Lo que pasa es que razón legisladora y razón examinadora tendrían que estar unidas, porque las leyes serán adecuadas si se dan dentro de la subjetividad colectiva, entonces las leyes serían institución político-social, pues aunque fueran muchas guardarían su unidad en su ser espíritu de un pueblo. Tomando en cuenta tal contexto, es evidente que si la razón quisiera quedarse como legisladora o como examinadora, implicaría separarse del cuerpo social y su comportamiento dejaría de ser ético, puesto que no es posible sostener individualidades como sustancias éticas aisladas. Por el contrario, considerar conjuntamente el movimiento de la conciencia legisladora y de la conciencia examinadora nos indica que la sustancia ética debe tener un contenido que, ciertamente, se construye por la operación de las individualidades. El verdadero contenido es mediato y no una pura ley moral sino leyes sociales o políticas, con la claridad de que no se trata de que los individuos se sometan a leyes impuestas y arbitrarias, sino que todo individuo ha de reconocer en ellas.

Esta parte final de la figura de la razón quizá pueda interpretarse, como lo hace Valls Plana,⁵² como dotada de cierta artificialidad estructural para poder ligar el proceso inmediato del espíritu en el mundo griego: es precisamente el problema al que hicimos referencia antes y que Hegel trató de salvar con la anticipación del

Ibid p. 252 Los momentos del estoicismo y más fuertemente con el escepticismo mostraron que no es posible sostener la pura forma desligada del contenido
Valls Plana Op cit p 212

mundo ético al comienzo del desarrollo de la razón práctica. Al continuar ahora con nuestra exposición sobre el camino formativo accediendo a la figura del espíritu, ubicándonos en primer lugar dentro de un mundo clásico, no es difícil darnos cuenta de que tendremos que recorrer un buen tramo del proceso seguido por el espíritu para alcanzar la mentalidad moderna en la que nos encontramos al final del capítulo sobre la razón; por ello no hay que perder de vista que los momentos de la razón legisladora y la razón examinadora son figuras altamente subjetivas y que por ello mismo se pueden interpretar como revolucionarias, y en el desarrollo formativo del espíritu no las encontraremos hasta ubicarnos en la ilustración, puesto que se trata de conciencias que pueden ser críticas ante la propia polis, pero al momento de exponerlos no nos encontrábamos en la vida histórica social real, solamente se trataban como figuras abstractas, que ahora cobran su concreción en la vida espiritual, como notamos en la revisión del espíritu inmediato y extrañado en el capítulo anterior. Ahora nos concentraremos en el espíritu cierto de sí.

3.4. El espíritu cierto de sí mismo

Sabemos que cuando la *Fenomenología* aborda al espíritu nos encontramos con el individuo integrado en su mundo, en el pasado capítulo revisamos dos de los tres momentos dialécticos del espíritu, el primero correspondió al momento de inmediatez, es el momento de la eticidad que se concretiza en las instituciones del pueblo griego, pero el espíritu llega al saber abstracto de su esencia en la concreción de la persona-sujeto del estado de derecho romano, así accede a la forma de la universalidad y al momento de inmediatez y eticidad se opone el momento del espíritu extrañado que nos introduce en el mundo de la Cultura, en el que el sí mismo singular se encontraba con que su sustancia estaba fuera de él. La consideración del camino de la cultura nos llevó a través de la ilustración al terror y a la suprema abstracción: la muerte, pero a pesar de ello, la conciencia experimentó en él la voluntad universal como el patrimonio del sujeto singular, de modo que su saber o certeza subjetiva se adecua a la verdad: "Aquí, pues, parece el saber, finalmente, plenamente igual a su verdad; pues su verdad es este saber mismo y ha desaparecido toda oposición entre ambos lados; y no precisamente para nosotros o en sí, sino para la misma autoconciencia."³³

Nos encontramos así en el momento en el que el espíritu necesita recobrar de la pérdida de sí mismo, va de nuevo a la autoconciencia, es el espíritu cierto de sí mismo que se manifiesta en el momento de la moralidad, es el momento del desarrollo del espíritu en el que se presenta la subjetividad de modo más patente como veremos en seguida.

La esencia absoluta se plasma ahora como obligación moral, nos encontramos nuevamente con el saber inmediato, ahora el sujeto sabe y cumple la obligación ética de una manera total, ya no es conciencia parcial

³³ Ibid. p. 351.

e la obligación, como lo fue la conciencia ética que desencadenaba la tragedia, ni tampoco es la conciencia dudada que buscaba una mediación que la identificara con la sustancia pero que a pesar de su entrega no se cumplía o no regresaba perfectamente al individuo singular tal como le ocurrió a la conciencia creyente: hora la conciencia está absolutamente mediada, por eso se puede decir que la universalidad está en el individuo, es su sustancia y ese saber suyo es toda realidad.⁵⁶

El sujeto revolucionario se vuelve sujeto interior moral y tal como nos comenta Eugenio Trias: En vez de realizar activamente la libertad se limita a pensar la libertad, en vez de ser práctico político, comprometido y francés, se vuelve iterano, pietista, kantiano y germánico.⁵⁷ Parece una laguna de la *Fenomenología* el no proponer algún modelo de Estado o sociedad posrevolucionaria. Trias sugiere que con el paso de la revolución francesa a la moralidad legal quiso darnos a entender algo muy concreto: "antes de preparar ese modelo [De Estado o sociedad] es preciso modificar sustancialmente la actitud interior, el talante moral desde el cual, y sólo desde el cual, puede empezarse a pensar dicho modelo."⁵⁸ Tal renovación sería necesaria para poder llevar a cabo la tarea de reconstruir un orden social y político postrevolucionario, en ese caso el capítulo sobre la moralidad vendría a ser como el prolegómeno de la Filosofía del derecho. Habíamos anticipado que moralidad se opone a eticidad, porque se trata de la exterminación del sujeto que no viene dada sino que es producida por él mismo: la acción del sujeto moral no está determinada por leyes dadas y claramente fundadas en la realidad sustancial en donde encarnan. La acción moral es determinación de un sujeto que se sabe libre y que sabe que su acción, por ser acción humana, es universal porque su acción es inmediatamente una acción con validez "para todos los hombres". Es así como Hegel nos adentra en el terreno de la crítica de la razón práctica.

a. El mundo moral, como representación

Nos encontramos con una conciencia que se siente absolutamente libre, porque sabe que no hay nada fuera de ella que la pueda limitar u obligar, además este saber, el saber de esta libertad, es su sustancia, es: el deber or el deber. Hegel lo dice de esta forma: "La conciencia es absolutamente libre porque sabe su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su sustancia y su fin y su único contenido"⁵⁹

El momento de la autoconciencia moral coincide con la concepción moral kantiana, de modo que Hegel no ve tanto como una propuesta filosófica, sino como una manera de vivir. Para nuestro autor, la serie de contradicciones que expresa la concepción moral kantiana vienen a ser contradicciones vividas por la propia conciencia en el trascurso de su experiencia moral, sin embargo, el desarrollo del análisis de este momento

Es el mismo resultado al que se llegó con la libertad absoluta, pero ahora como apunta Trias: La Crítica de la razón práctica kantiana da a Rousseau la conciencia que a su modelo social falta, interioriza y piensa positivamente lo que la guillotina hacía negativamente. Trias, Eugenio.

p. cit. p. 208

Ibid p. 206

Ibid p. 206

Fenomenología . . . p. 352

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

formativo del espíritu no deja de constituir una aguda crítica al intento de establecer un moralismo puro que sólo se puede mantener a nivel de pensamiento, porque cuando pretende pasar a la acción cae irremediabilmente en contradicciones que la conciencia pretende librar recurriendo a postulados de la razón que a fin de cuentas constituyen antinomias que no hacen más que desplazar⁶⁰ la contradicción.

Hegel analiza lo que, a su modo de ver, son las contradicciones es en las que cae el planteamiento moral kantiano, contradicciones que éste intenta salvar postulando su armonía. Primeramente, ante la oposición que observa entre moralidad y naturaleza, postula como fin último del mundo la armonía entre ambas: por otra parte, ante la oposición que encuentra entre la autoconciencia y su voluntad sensible, postula que el fin de autoconciencia como tal es la armonía entre la moralidad y la voluntad sensible. tales postulados satisfacen la exigencia de la razón pero no a la conciencia moral porque establecen una armonía que ella no experimenta como existente, porque la experiencia muestra su desarmonía, puesto que encontrar tal armonía es tanto como estar condenados al trabajo de Sísifo, es decir, un trabajo que en este mundo no puede cumplirse. Y no es que sea un defecto sino que más bien es lo propio de su naturaleza, porque, si se alcanzara la armonía desaparecería la moralidad humana consistente en superar lo negativo, la sensibilidad, por eso no queda más que proclamar la tarea como absoluta y remitir el perfeccionamiento de esa armonía al infinito, pues, si se alcanzara realmente, superaría la conciencia moral: "Por eso la perfección no puede alcanzarse realmente, sino que debe pensarse solamente como una tarea absoluta, es decir, como una tarea que sigue siendo sencillamente eso, una tarea."⁶¹

Concebir la tarea como infinita, solamente disimula una contradicción que no se puede afrontar, por que la oposición que intenta y resolver los postulados se disuelve con la acción, en ella se unen los extremos. Pero como la moralidad pura se ha ubicado sólo en el pensamiento y todavía no va a la acción no se da cuenta de ello, más bien reflexiona en la idea de que el sujeto moral se relaciona con un objeto múltiple, se da cuenta de que frente a la simplicidad del deber puro surge una pluralidad de leyes morales y su casuística, y aunque para la conciencia moral lo válido es el deber puro y las determinaciones ulteriores aportadas por pluralidad de leyes morales o de casos no son sagradas en sí mismas, sin embargo no deja de ser verdad que en virtud de la acción que entraña la multiplicidad real hay que conceder que esos valores morales múltiples deben valer en y para sí, porque un deber moral sólo puede ser para una conciencia. Ante esta dificultad, la conciencia moral establece otro postulado y concibe otra conciencia en la cual lo universal y lo particular formen la unidad que no se da en la conciencia moral humana, es la conciencia del señor dominador del mundo, Dios, como conciencia moral suprema. Este nuevo postulado garantiza la posible realización del soberano bien en el mundo, pero al precio de que la conciencia moral se proyecte fuera de ella, en otra

⁶⁰ La traducción de Roces toma a la palabra *Verstellung* por deformación pero nosotros seguimos a Valls Plana que propone traducirla mejor como desplazamiento, por ser un sentido más literal y quitar oscuridad al texto hegeliano. Cfr. Op. cit. p. 300.

⁶¹ *Fenomenología*... p. 355

conciencia que une el contenido y la forma, lo particular y lo universal. Eso significaría que la necesidad del contenido cae fuera de nuestra conciencia y un santo legislador tiene que mediar entre el deber determinado, el puro deber y la razón. Pero si esto es así, la conciencia moral se ve despojada de aquella posesión inmediata del deber puro de la cual partió, al considerar que el deber puro reside inmediatamente en el legislador divino y sólo de manera mediata vale para la conciencia real activa, se sigue que la conciencia real, a que actúa, es una conciencia moral imperfecta y contingente, ya que su conocimiento de la obligación no alcanza la última determinación, porque su propio querer está afectado por fines particulares y sensibles; además, la dicha no puede pertenecerle como propia, porque siempre media el santo legislador y si llega a escribir dicha tiene que considerarla como un regalo o gracia divina.

La crítica que aquí realiza Hegel sobre el pensamiento kantiano va más lejos que una crítica de su "concepción moral" del mundo, ya que se refiere igualmente al dualismo del entendimiento finito y el entendimiento infinito, donde la unidad cae fuera de ella como una armonía en sí. Desde la perspectiva hegeliana, la moral kantiana es el concepto que no llega a concebirse unidad de lo distinto que se pone alternativamente como unidad o como dualidad. El problema está en que la conciencia no desarrolla el concepto que ya tiene, sólo lo piensa, pero el concepto absoluto es el único que permitiría superar la antinomia porque captaría la dualidad, lo otro, a la vez como opuesto y como idéntico.⁶² La acción desplaza los postulados a su contrario, muestra que la conciencia moral no se toma en serio su propia moralidad autónoma, porque no puede mantener esa esencia moral pura sin caer en contradicción y es que la contradicción surge de manera más escandalosa por la insistencia de la conciencia moral en enunciar como uno lo que se manifiesta como separado, su propio gesto de postular la unidad es prueba de que no se toma en serio la separación, es por ello un acto hipócrita implícito en cada uno de los vaivenes recorridos, pues siempre que trata de refugiarse en sí misma como conciencia inmediatamente moral cae en hipocresía porque ella lleva la contradicción en sí misma. Así pues, la dificultad del kantismo se evidencia en el terreno de la praxis, porque la acción nos muestra que no es necesario postular la armonía de los opuestos ya que, al actuar, tienden a su unidad.

Hegel pone de relieve que el espíritu dicotómico del kantismo tampoco es racionalmente estable en el terreno de la Razón práctica, porque una vez que se establece la dicotomía entre moral pura y determinaciones de la moralidad, o sea entre moral y mundo, ya no es posible que la acción moral los pueda conciliar y los postulados que intentaban solucionar la contradicción, confrontados con la acción sólo la desplazan. Y es que, aunque es verdad que en la concepción moral del mundo la conciencia no encuentra su

⁶² Afirma Valls Plana las antinomias kantianas (incluso la de la Razón Pura) sólo pueden superarse pasando de los modos representativos (dualistas) al modo conceptual (unidad de lo distinto). Valls Plana, Op. cit. p. 298.

objeto como algo extraño, en cuanto se sabe a sí misma como lo activo que engendra el objeto, éste no ha quedado liberado, todavía se pone como función de la conciencia y no como objeto que es a la vez libre en para sí y es para la autoconciencia, porque en realidad el objeto es otro sujeto, pero todavía no se capta así. La deficiencia de la concepción moral del mundo se puede expresar en términos intersubjetivos diciendo que la libertad de la conciencia moral carece de objeto adecuado porque no se orienta hacia otro sujeto libre e independiente. El mundo al cual se oponía la moral kantiana era solamente un mundo natural, indiferente e carente de libertad; en cambio, lo que busca Hegel es un mundo social, de ahí que afirma: "La concepción moral del mundo no es, por tanto, de hecho, otra cosa que el desarrollo total de esta contradicción fundamental con arreglo a sus diversos aspectos; es, para emplear una expresión kantiana aquí donde mejor cuadra, toda una trama de contradicciones carentes de pensamiento."⁶³

Desde la perspectiva del concepto es posible superar la idea de la desarmonía de la moralidad y la dicha porque ahora ya se puede hacer la experiencia de que si la moralidad es imperfecta, en otras palabras, no es de hecho la moralidad pura, entonces no es una injusticia que al que actúa inmoralmente le vaya bien, puesto que la moralidad en general es imperfecta, en ese caso tiende a desaparecer la designación de un individuo como inmoral, pues tal juicio sólo tiene un fundamento arbitrario, a fin de cuentas intentar sostener el juicio moral o propio es un acto que oculta otra intención, es hipócrita, pues se trata de la envidia que se encubre bajo el manto de la moralidad. Sin embargo la autoconciencia moral quiere huir con horror y replegarse en sí misma, entonces se constituye en una buena conciencia que rehuye semejante representación moral del mundo, quiere rehuir a la hipocresía y el mismo gesto de rehuir significa caer en la hipocresía."⁶⁴

Ahora podemos entender mejor por qué para nuestro autor es importante ser muy agudo en la crítica a la moralidad kantiana, Hegel quiere defender la tesis de sustentar lo absoluto como presente, por ello, busca establecer la relación dialéctica presente en la acción real y no puede aceptar un Dios puramente trascendente que no esté ligado al mundo, puesto que tal Dios sería tan superfluo como su acción, porque sería un ser que se basta a sí mismo. Esta es una tesis que atañe directamente a la temática religiosa, pero no sólo a ella, pues la postura hegeliana nos plantea un absoluto que además de tener implicaciones religiosas tiene consecuencias políticas, porque Hegel piensa en una acción absoluta y real que lleva la racionalidad en sí misma, dice Valls Plana reveladoramente: "Es en la moralidad kantiana donde se recoge el fruto de la reforma luterana que ha revolucionado el cristianismo medieval al iniciar una reconciliación con lo absoluto en la interioridad libre del hombre. Hegel quiere llevar adelante esa reconciliación realizándola en la libertad de la relación intersubjetiva objetivada social e históricamente."⁶⁵

⁶³ *Fenomenología* ... p. 360. Es una frase irónica porque Kant había empleado una expresión semejante pero para referirse al llamado argumento cosmológico para probar la existencia de Dios en la Crítica de la Razón Pura.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 368.

⁶⁵ Valls Plana, *Op. cit.*, p. 299.

b. La buena conciencia ⁶⁶ y el alma bella

Recordemos que la primera forma de la subjetividad individual fue la persona de derecho del Estado romano que a su vez era la verdad del mundo ético, pero la existencia inmediata de esa persona consistía en un reconocimiento meramente jurídico y abstracto de sí como de su persona. La segunda se dio al término del proceso de la cultura, donde la universalidad quedaba fuera del sujeto bajo la forma de libertad absoluta; el efecto de ese segundo sí mismo, sí mismo revolucionario, fue que su universalidad carecía de realidad positiva y libre. La autoconciencia interiorizó esa universalidad y trató de desarrollar su aspecto positivo como conciencia moral del mundo, pero solamente sacó a la luz que su universalidad era abstracta. Fundamentalmente porque carecía de un objeto que fuera a la vez universal, real y libre. No se enfrentaba con otro sujeto que pudiera determinar la adecuación entre el principio y la acción, de ahí que tuvo que recurrir a la noción de un Santo legislador para que le diera sustento. Entonces no era posible determinar si su acción era moral o inmoral, sincera o hipócrita, pues el verdadero tribunal crítico es otro sujeto que quiera cumplir el deber y hacer efectiva esa voluntad mediante la acción. Es así como surge una buena conciencia que sabe que o que hace responde a su sentido del deber.

La buena conciencia tiene para sí su verdad en la inmediata certeza de sí misma, es su esencia, la propia singularidad inmediata es el contenido de la acción moral, su forma es este contenido, el sí mismo como puro movimiento al que Hegel denomina como la propia convicción. Es lo simplemente universal, porque es un saber que es su propio saber y es convicción del deber, porque: "El deber ya no es lo universal contrapuesto al sí mismo, sino que sabe que no tiene validez alguna en esta separación; es ahora la ley en virtud del sí mismo, y no el sí mismo en virtud de la ley. La ley y el deber no tienen por ello exclusivamente la significación del ser para sí, sino también la del ser en sí; pues este saber es precisamente el ser en sí por su igualdad consigo mismo."⁶⁷ La universalidad es la convicción en tanto que esta convicción presupone la relación de las autoconciencias: la buena conciencia no ha abandonado el puro deber o el en sí abstracto, pero además es el momento esencial que consiste en comportarse hacia los otros como universalidad. El convencimiento de la buena conciencia nace de la presuposición de que su convicción debe valer para los otros, lo mismo que vale para sí; luego entonces, exige el reconocimiento de su convicción.⁶⁸

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁶⁶ Hyppolite, llama nuestra atención respecto a la posibilidad de establecer analogías entre el análisis que Hegel nos presenta sobre la buena conciencia, la conciencia moral concreta, y la filosofía existencialista, en tanto que el sí mismo, cierto de su ser, es ya la existencia con su historicidad. Cfr Hyppolite Op cit p. 451.

⁶⁷ *Fenomenología ...* p. 372. Pero como nota María Teresa Yuren, la acción de la buena conciencia es un elemento objetivo: "Más aún, la buena conciencia es conciencia responsable, y como tal, es conciencia que actúa, que se comporta hacia los otros como universalidad y traduce su contenido singular al elemento objetivo en el que es universalidad y reconocido." Yuren Camarena, María Teresa, *Eticidad, valores sociales y educación*. México, UNP, 1995, p. 32.

⁶⁸ Así lo enfatiza Hyppolite op cit p. 459.

La buena conciencia es esencialmente activa, su actuación es simple e inmediata porque no brota de análisis de múltiples deberes, sino de su evidencia existencial; es decir, su yo libre se encuentra vinculado a la "facticidad" de su ser determinado, que está íntimamente unido a sus posibilidades. Sólo de esa forma su actuar es sabido y al mismo tiempo querido. Porque su yo es libre y su existencia es posibilidad que nunca es una posibilidad cualquiera, porque siempre está inmersa en una historia que es su historia.⁶⁹ Pero a pesar de que su ser sujeto es su propia ley, necesita de la confirmación de su universalidad en otra conciencia, por eso la buena conciencia no apela simplemente a su convicción subjetiva, sino al valor universal de esa convicción, a diferencia de la conciencia moral del mundo que sólo juzga por ella misma. La buena conciencia ya tiene como sustancia el elemento comunitario, pues la petición de ser reconocida es un momento esencial de ella misma, sólo así puede ser verdaderamente conciencia universal y sólo con ese reconocimiento se completa el acto moral en su realidad.

La comunidad de las autoconciencias humanas vinculadas unas a otras, es el ser espiritual que puede dar una validez y una consistencia a la acción. Así, en la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento, lucha sin la cual la autoconciencia no existiría, puesto que para ser necesita la mediación de las demás. Prefiguraba la exigencia del reconocimiento de la convicción que ahora se presenta en una forma más concreta. Pero la buena conciencia es ingenua y supone que desde el momento en que actúa con convicción su acción debe ser reconocida inmediatamente, no se ha dado cuenta de las dificultades del reconocimiento. La individualidad humana, como buena conciencia, parece regresar a la inmediatez del mundo ético, porque todavía se desarrolla a partir de una inmediatez primera, el espíritu vuelve a ser espíritu natural. Si embargo no ha sido en vano el proceso de la cultura, a través del cual el espíritu se ha reabsorbido por completo en el sí mismo. El real problema está en que la universalidad de la buena conciencia que consiste en ser reconocida como igual a todas las autoconciencias, no incluye de hecho a esas otras autoconciencias, porque ellas no han cooperado en su constitución sino que solamente son llamadas a confirmarla.

Esto quiere decir, que el obrar libre de la buena conciencia resulta un obrar que cae en la incertidumbre porque no sabe si este aspecto particular, valorado por ella como universal, será valorado de la misma manera por los otros. Así, sale a la luz que la acción de la buena conciencia no escapa completamente al defecto de la conciencia moral del mundo de tender a los desplazamientos, porque ahora pone la determinación para otros distante de como es para ella misma. Entonces resulta que los otros ignoran si ella está obrando como conciencia moral o no, así que juzgan su actuar como procedente de una conciencia mala, y tiene que ser así porque estamos hablando de un actuar lejano, o sea que las conciencias que están frente a la buena conciencia

⁶⁹ Al respecto Cfr. Ibid. p.457

no pueden reconocerla, porque no hacen en ellos mismos lo que la buena conciencia hace en ella. La acción de la buena conciencia no es resultado de una co-acción, de tal modo que se enfrenta a otras individualidades pero todavía no se da entre ellas una auténtica intersubjetividad. Y es que conservar el derecho a la propia actividad, exige negar el valor universal de la acción moral de la buena conciencia, negación que ocurre nuevamente en el lenguaje, lenguaje de las opiniones al que la buena conciencia responde con su propio lenguaje de la convicción y con ello se da cuenta de que su acto moral, por ser una acción particular, nantiene una ambigüedad que permite una mala interpretación de sus actos. Ella tiene que expresarse y no tanto para dar razón de todos sus actos, sino porque la expresión es el requisito que debe cumplir para ser reconocida ella misma, su subjetividad. Ya habíamos visto, en la cultura, que el lenguaje es el acto del percibir y ser percibido, donde la subjetividad alcanza su perfección, porque aspira al reconocimiento mutuo, aunque éste no se ha dado todavía.

El lenguaje de la buena conciencia ya no es un lenguaje invertido, inversor y desgarrado como aquél con el que culminaba la cultura, la buena conciencia necesita la palabra para acompañar a sus obras, pues solamente por medio de la palabra puede quitar la ambigüedad a su acción, afirmar su certeza universal y sin hipocresía porque no tiene una doble intención, solamente quiere demostrar su universalidad. La única expresión adecuada del sí mismo cierto de sí no es el acto cuyo contenido sigue siendo particular y contingente, sino el haber del acto por el sujeto que actúa y, justamente, este saber se hace objetivo en el lenguaje.

La buena conciencia decidió salir del desplazamiento hipócrita y pasar a la acción, pero ha experimentado que no basta con la acción, era preciso añadirle el lenguaje que comunicara su convicción íntima, pero la palabra es frágil, no lleva en ella un peso de determinación real, de modo que la buena conciencia queda encerrada en sí misma, se vuelve romántica y se constituye en alma bella que se otorga a sí misma el contenido de la acción y la buena conciencia no consigue una universalidad concreta, pues se reduce a una universalidad de puras palabras, el lenguaje se muestra como lugar del reconocimiento que se descompone y el lugar, de nueva cuenta, a la oposición de los singulares entre sí. No es que el lenguaje no sea el vehículo para llegar a una universalidad concreta, pero tiene que ser más que palabra, tiene que ser al mismo tiempo obra. La conciencia moral está condenada siempre a una escisión entre realidad y universalidad, pero el amino formativo continúa y la contradicción tiene que salir a flote, aunque dé lugar a conflicto social, puesto que se contraponen las subjetividades.

Cuando la buena conciencia se encierra en la palabrería romántica se transforma en conciencia bella que Hegel describe como: un alma bella desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora

como una nube informe que se disuelve en el aire.⁷⁰ Es autoconciencia que se abisma en la nada de su subjetividad se manifiesta incapaz de realizar ninguna acción positiva porque se niega a alienarse, a dar al concepto un contenido determinado y externo. El alma bella no es sólo la individualidad moral concreta, sino que tiende a hacerse más contemplativa que activa, pues su principal preocupación es darse cuenta de su pureza interior y poder enunciarla. Nunca llega a abandonar por completo la preocupación por sí misma como exigiría la verdadera acción, su contemplación puede interpretarse como de carácter religioso o estético, puesto que lo que encuentra en ella misma como voz interior es una voz divina; su autocomplacencia es al mismo tiempo un goce de lo divino en ella misma. Con el alma bella la autoconciencia retorna a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad, puesto que el yo es toda esencialidad y toda existencia; sin embargo, en esta alma bella: Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta.⁷¹

c. Perdón y reconciliación

El enfrentamiento entre el alma bella y la mala conciencia es el escenario en el que se desarrolla la inversión suprema, el perdón de los pecados, pero el tema del perdón trae a cuento a la religión, puesto que la figura de Cristo es el signo del perdón de los pecados, él perdonaba los pecados por la confianza que tenía en el espíritu, que aún no era, pero se encaminaba hacia él y con ello descubría que el espíritu es inmanente a la vida finita. Por eso, los judíos no podían entender el perdón de los pecados, pues concebían a Dios como algo absolutamente trascendente. Cuando Hegel asienta la tesis del perdón de los pecados está pensando en el fondo en la inmanencia de lo infinito en lo finito, aunque tal pensamiento lo conduce a una concepción trágica de la historia; puesto que la infinitud verdadera y concreta no puede darse sin la caída, el pecado. No deja de ser sorprendente que Hegel afirme que la culpa va ligada a la acción y pese a que da lugar a esa concepción trágica, no lo hace con un sentido pesimista, expresa el conocimiento profundo de lo humano que no es perfecto y justamente por el conocimiento profundo que nuestro autor tiene sobre la religión, especialmente del cristianismo, sabe que la figura de Jesús revela la esencia absoluta de la inmanencia de lo divino en lo humano que está llamado a trascenderse. Como veremos la propuesta hegeliana de la reconciliación es una propuesta optimista.

⁷⁰ *Fenomenología...* p.384 Goethe planteaba en *Confesiones de una alma bella*, que el alma bella es más contemplativa que activa; se opone, por ejemplo, a la activa cristiana que el mismo autor pintó en el personaje de Natalia. Lo que pasa es que el alma bella tiene que consumirse en sí misma y "desaparecer en esta pureza transparente como un vapor informe que se disuelve en el aire". Hegel insistió en ese carácter contemplativo del alma bella, que es la subjetividad elevada a universalidad, pero es incapaz de salir de sí misma, en tanto que se niega a actuar en el mundo, esa negación la conduce a la pérdida de sí misma, tal parece que le falta fuerza para alienarse, para hacerse una cosa y aguantar el ser. Cfr. Hyppolite. Op. cit. p. 465-468. Valls Plana señala que el paralelo filosófico de esta figura está en la propuesta de Fichte. Cfr. Valls Plana. Op. cit. p. 311

⁷¹ *Fenomenología...* p. 384

La conciencia que actúa y el alma bella encarnan en figuras concretas lo que la concepción moral del mundo encerraba en una sola conciencia bajo la forma de una antinomia de términos abstractos. El movimiento del uno hacia el otro, debe tener una presencia y dar lugar a una dialéctica tan representativa y tan concreta como la del amo y el esclavo o como la de la conciencia noble y la conciencia vil. En principio el alma bella juzga a la conciencia que actúa como conciencia pecadora. Pero es inevitable que la conciencia sea pecadora: habíamos visto antes que la culpa está ligada a la acción y en ese caso "sólo una piedra es inocente." Sin embargo, el alma bella se cree pura y con derecho a juzgar, pero su pureza radica en su falta de acción, en realidad es una conciencia hipócrita, que quiere que se tomen por hechos reales lo que sólo son palabras, pues pretende demostrar su rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones. El sujeto que estará más cerca de alcanzar la reconciliación es aquel que acepte el precio de la culpa de su obrar y como la culpa es inevitable, entonces es necesario, como señala muy bien Eugenio Triás: "ensuciarse las manos. Herir, ser herido, agredir, ser agredido. Pero no cabe situarse fuera del mundo, despedirse bellamente del mundo al modo de Novalis, evaporarse de este mundo suavemente. (...) Toda acción, en razón de que siempre es finita, puede ser determinada negativamente, puede ser juzgada. Así hasta la más grande acción del más grande de los hombres, puede ser denunciada desde una conciencia que perciba móviles reales como egoísmo, afán de gloria, fama y vanidad."⁷²

La bella conciencia juzga a la conciencia que actúa y la convierte en mala conciencia, pero esa supuesta mala conciencia reconoce que su actuar es siempre culpable y se confiesa. La confesión no es una humillación, un rebajamiento, una degradación de la conciencia que se confiesa a la otra, más bien al contrario, pues al confesarse se iguala a la conciencia que la juzgaba. La conciencia que se ha confesado espera que la otra actúe en consecuencia, pero en lugar de que el alma bella confiese se torna en corazón duro y rechaza la continuidad con el otro, pero el ser humano no puede aislarse de los otros, porque necesita ser reconocido. Así, se invierte la escena y el alma bella que se sentía pura se muestra como injusta al negarse a salir de su interior, su corazón se muestra tan duro que: "se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis. Esa conciencia abandona, por tanto, de hecho, el duro aferrarse a su ser para sí, pero sólo produce la unidad aparente de espíritu del ser."⁷³ Cuando el alma bella no puede contemplarse en el otro es abandonada por el espíritu y se convierte en abstracción pura, infierno y locura, privada de toda comunidad. Sin embargo, la oscura es ya una reconciliación, aunque negativa, porque: La ruptura del corazón duro y su exaltación a universalidad es el mismo movimiento ya expresado en la conciencia que se confesaba.⁷⁴

Hegel nos muestra que es la propia acción moral la que exige el acto lingüístico de pedir perdón para alcanzar la reconciliación de todos con todos, es tan importante el acto de reconocer la culpa y pedir perdón que podemos decir que es un presupuesto de convivencia. El perdón de los pecados es una tesis muy

⁷² Triás, Eugenio Op. cit. pp. 227, 229. O como cita Hegel: Nadie es héroe para su ayuda de cámara. Hegel Op. cit. p. 389.

⁷³ *Fenomenología*, p. 390

⁷⁴ *Ibidem*

optimista, porque supone que por su medio las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz,⁷⁵ pues con la palabra de la reconciliación la singularidad se adhiere al espíritu. La palabra de perdón reconcilia al espíritu en su aspecto universal de pura continuidad con la singularidad que es pura discontinuidad, puesto que la conciencia que al actuar se mostraba culpable, al reconocer su culpa renuncia a la unilateralidad de su acción y la conciencia que otorga el perdón renuncia a la unilateralidad de su juzgar universal. Si el saber de universal se identificaba con el bien y el actuar singular con el mal, la palabra de perdón reconcilia bien con el mal. Ahora bien, la tesis del perdón de los pecados también tiene su interpretación política por cuanto podemos tomar al universal continuo como lo social en general y a lo singular discontinuo como lo derecho del individuo, alcanzar tal reconciliación es el reto de la historia.⁷⁶ Este mutuo reconocimiento entre los sujetos vislumbra ya la presencia del espíritu absoluto, porque lo absoluto supondría justamente que la sociedad reconociera la particularidad inevitable de la acción, así el reconocimiento sería universal porque sería un hecho social que afecta a todos los miembros de una comunidad y en esa universalidad de reconocimiento también se reconoce la diferencia absoluta, se da pues la unidad de la acción de todos en la vida social.

Queremos enfatizar el valor del perdón con las palabras de Eugenio Trias que nos permiten ver la importancia de recobrar la interioridad moral centrada en una relación intersubjetiva real, como el medio que nos permite aspirar a un mejor orden social: "En la palabra-acto de decirnos "perdón" unos a otros logramos a la vez interiorizar la culpa y comprender la necesidad de la acción, con su corolario de agresión y contra-agresión. Ese acto-palabra que se materializa en la petición de perdón puede constituir el soporte firme desde donde construir un orden cívico político."⁷⁷

De esta forma hemos abordado el proceso formativo de la conciencia común, hemos visto que los momentos de objetividad invariablemente se tornaban en momentos de subjetividad, pero éstos de inmediato tendían a la superación de su unilateralidad mostrando que la verdad está en su mutua relación. El camino formativo de la conciencia se ensanchó y se muestra igualmente como camino del espíritu y es en él que cobra su verdad. Si lanzamos ahora una mirada retrospectiva a la formación del espíritu es fácil reconocer que habíamos partido de un espíritu objetivo en el cual la certeza subjetiva se encontraba difuminada en la verdad objetiva, pero a través de la mediación de la cultura y de la alineación llegamos a un espíritu subjetivo que logra reconocer la verdad objetiva como universalidad de su certeza, pero que también sufre la imposibilidad de sostenerla como inmediata, finalmente al transitar por la moralidad y por la figura de

⁷⁵ Ibidem

⁷⁶ El mismo Valls Plana sugiere interpretar esta oposición la que podemos encontrar entre el espíritu social del marxismo frente al espíritu de la libertad individual del existencialismo. Incluso afirma que su reconciliación se daría en una propuesta como la llamada del hegelomarxismo 319.

⁷⁷ Trias, Eugenio Op cit p 232

verdón emerge el sujeto creador de su historia que ha absorbido en él lo universal como su destino y ya no se enfrenta a su destino como un más allá abstracto. De modo que todo el tramo que hemos recorrido de este camino de formación corresponde al momento de la conciencia del espíritu y se dirige al saber absoluto, pero antes es preciso transitar por su momento de autoconciencia en la inmediatez de la representación que corresponde al devenir de la religión, para que la figura del saber absoluto sea el momento de la razón que reconcilia a los dos momentos anteriores. Por lo tanto, las figuras de la Religión y del Saber Absoluto que son la superación del devenir formativo de la conciencia las abordaremos en el siguiente capítulo con la idea de tener la visión integral del camino formativo que nos ofrece la *Fenomenología del Espíritu* y así podremos tener una mejor fundamentación de nuestras conclusiones.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

IV. La superación de la oposición entre la objetivación y la subjetividad en el proceso formativo

La superación es el tercer momento del movimiento dialéctico y como señalamos en el capítulo inicial es el momento especulativo y el más original del método propuesto por Hegel, porque es el momento del *aufheben* en el que se niega la oposición y al mismo tiempo se conservan los opuestos. En los dos capítulos anteriores vimos primero los momentos de objetividad de la formación de la conciencia común y después sus momentos de subjetividad, durante su recorrido notamos que el paso de una figura a otra suponía la función dialéctica de la superación y le daba a la conciencia la posibilidad de incrementar su experiencia, pero también hemos sido testigos de que el proceso formativo se ha ensanchado y lo que inició siendo la formación de una sola conciencia ha resultado ser igualmente la formación de su mundo, de su cultura; nos ha mostrado que la formación no es un acto individual sino un co-acto, de modo que el camino de formación de la conciencia común es igualmente el camino de formación del espíritu o sustancia, así que todo el tramo que hemos recorrido de este camino viene a ser el momento de la conciencia del espíritu. Luego entonces, en el presente capítulo abordaremos el momento dialéctico de superación pero de todo el recorrido anterior; y si, como acabamos de señalar, el desarrollo anterior correspondió al momento de la conciencia del espíritu, ahora revisaremos el momento de autoconciencia del espíritu, que se da en la religión y el momento de la razón del espíritu, que, como sabemos bien, tiene que ser la conciliación de los dos anteriores y que corresponde a la figura del saber absoluto. De esa manera habremos realizado la revisión completa del camino formativo que nos ofrece la *Fenomenología del espíritu*.

4.1. La religión en el proceso formativo de la conciencia

Para Hegel la religión es el ámbito en el que los pueblos dieron forma a su concepción del carácter último de la realidad, es su concepto de Dios y del mundo. Expresa la conciencia que sobre sí mismo toma un pueblo en la historia es por eso que la religión es la autoconciencia del espíritu, pero todavía no es el saber absoluto, porque en la religión el conocimiento del espíritu por el espíritu es un conocimiento en el elemento de la representación (*Vorstellung*).¹

En la religión por una parte se da el rebajamiento del espíritu infinito, pero también se da la elevación del espíritu finito. Porque no hay un espíritu finito y fenoménico, opuesto a otro infinito, se trata más bien de un espíritu absoluto porque el saber de Dios no está más allá del saber que de él tiene la religión, no está más allá de su manifestación: de hecho a su esencia corresponde manifestarse en el tiempo, manifestándose de tal

¹ Hegel, se propone integrar en la especulación filosófica los elementos positivos de la religión y tiene en claro que la religión es específicamente diferente de la moral. No es como con Kant o Fichte que reduce la religión a la pura moral. Hegel aprecia su historicidad

anera a sí mismo en su eternidad. En otras palabras, el desarrollo del espíritu absoluto no está desligado de historicidad humana, pues es saber de sí en el hombre y por el hombre que participa siempre en la vida, para Hegel esta revelación es manifiesta en el cristianismo,² por eso, en las demás religiones la manifestación es incompleta y son más simbólicas.

La religión no está desligada de su época, tiene también su aspecto fenoménico en el cual Hegel encuentra el devenir dialéctico de figuras; sin embargo, en cuanto la religión es autoconciencia del espíritu absoluto es venir del saber o del espíritu mismo. ¿Acaso quiere esto decir que el devenir de las figuras de la religión constituye una noumenología? Consideramos junto a Valls Plana³ que el término noumenología es totalmente correcto en este contexto, pues sería tanto como introducir aquí una terminología kantiana que, lo sabemos, expresa en su interior una dicotomía que Hegel no aceptó jamás, es preferible quedarse simplemente con el término fenómeno que nos remite a manifestación, en este caso la religión revela la esencia del espíritu que había afectada por el dualismo constitutivo de la conciencia, pero el propio espíritu se representa a sí mismo, es para sí el saber de sí mismo en lugar de ser solamente la conciencia de su mundo. Pero *hace falta que el propio espíritu elabore en el elemento de la experiencia la forma de su saber de sí mismo*, así como la conciencia se elevó a la certeza de que el espíritu es la única verdad, ahora es el espíritu mismo el que alcanza a que el saber de sí busca una expresión adecuada a su esencia, de modo que él mismo se eleve al ser absoluto de sí mismo.

De acuerdo con la forma en la que Hegel entiende a la religión, se puede decir que ya la habíamos ordenado, sólo que desde la perspectiva de la conciencia, pues *ahí donde la conciencia ha sido conciente de su esencia absoluta ha habido ya religión*.⁴ Desde el momento del entendimiento vimos cómo descubrió la conciencia un interior suprasensible, pero le faltaba el sí mismo de la conciencia; por otra parte, en la autoconciencia, aunque era una figura todavía abstracta, concretamente como conciencia desgraciada se mostró el suprasensible cuando ella proyecta más allá de sí misma su ideal de la libertad y aspira a encontrar la objetividad, la unidad de sí misma y de la conciencia inmutable, que para ella era sólo una aspiración subjetiva. Sin embargo, en la figura de la razón no encontramos la presencia de la religión porque la autoconciencia en el momento de la razón se buscaba en el presente inmediato, aunque en la razón hay conciencia de lo absoluto, en cuanto se trata de una identificación inmediata de la conciencia singular con la totalidad, queda reducida a la pura mundanidad y no puede ser religión, pues para Hegel la religión exige

² evidente la fuerte influencia en el pensamiento religioso que desarrolla Hegel, Víctor Gómez Pin supone que: Si el cristianismo llegó a ser es por ser la religión más racional. Cabe incluso decir que el cristianismo es la racionalidad absoluta que se ignora. De ahí que no quepa pensar radicalmente el Dios cristiano a la Ciencia de la Lógica. Gómez Pin, Víctor. *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983, p. 25.

³ Valls Plana Ramon *Del Yo al Nosotros* Barcelona, PPU, 1971, p. 324.

⁴ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, (Trd. W. Roces) México, F.C.E., 1993, p. 395.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

alguna alteridad entre la conciencia y el absoluto, porque aún en el absoluto la alteridad se conceptualiza pero no se elimina.⁵

En la figura del espíritu aparece la religión desde el momento del mundo ético, pero como religión del mundo de abajo, esa religión es: la creencia en la espantosa noche desconocida del destino y en la Euménide del espíritu desaparecido; aquélla la pura negatividad en la forma de la universalidad, ésta la misma en la forma de la singularidad.⁶ El destino es la universalidad pero que tiene separada de sí a la singularidad por eso es la noche no consciente que no llega a la claridad del saberse a sí misma. Pero la creencia en ese mundo subterráneo se convierte en la creencia en el cielo, como una forma en la que el sí mismo busca unirse con su universalidad, al que en realidad sólo se ve desplegar su contenido si el concepto es el puro elemento del pensamiento. En la religión de la ilustración, se restaura el más allá suprasensible del entendimiento pero de una manera tal que la autoconciencia está satisfecha en el más acá y ya no tiene al más allá ni como potencia ni como suprasensible, es un más allá vacío, pues es una religión que deja a Dios como más allá carente de poder, no puede ser una religión satisfactoria, pues sólo un Dios activo puede ser cognoscible y temible.⁷ Será hasta el momento de la moralidad cuando la esencia absoluta se capte como un contenido positivo, es ya en ese caso religión, aunque la moralidad no ha superado la escisión típicamente idealista, entre esencialidad y realidad, dice Valls Plana que de esta forma se nota que Hegel exige para la religión además de subjetividad que lo absoluto se realice social e históricamente.⁸

Vemos que la religión ha estado presente durante el camino recorrido, aunque quizá de una forma implícita, pero si esto es así ¿cómo se da el paso de esa religiosidad implícita, a la religión de forma explícita? Dijimos que ahí donde la conciencia ha sido conciente de la esencia absoluta ha estado presente ya la religión, sin embargo ubicarnos en la religión como figura es algo distinto, Hegel nos ofrece una explicación en las primeras páginas de su capítulo VII, a nuestro entender es la parte más compleja de la obra, en él nos explica que la variedad y unidad de las distintas figuras religiosas, es algo distinto de la variedad de figuras de la conciencia ya vistas, nos dice que: "por lo que a la religión se refiere su discurrir no puede representarse en el tiempo. Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo y las figuras que son figuras del espíritu total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo."⁹

⁵ Al respecto Valls Plana Op. cit. p. 326

⁶ *Fenomenología...* p. 395

⁷ Es el filósofo que no se da por satisfecho con la crítica unilateral de la Ilustración que había saqueado persistentemente el depósito de la fe tradicional, dejándonos un mundo escardido entre un más allá tremendamente empobrecido al concebir a Dios meramente como Ser Supremo y un más acá desdivinizado, abandonado por la Divinidad. Cfr. Guinzo, Arsenio. "Entorno a la filosofía de la religión de Hegel". *El concepto de religión México*, F.C.E., 1966, p. 10.

⁸ Valls Plana Op. cit. p. 326

⁹ *Fenomenología...* p. 397

Sabemos que el espíritu es comunidad y en él cobran realidad las figuras abstractas que vimos en la primera arte de la formación de la conciencia en la que ella no se sabía inmersa en un mundo, no se sabía perteneciente al espíritu. Pero podemos decir que el desarrollo de la religión *es coextensivo con aquel desarrollo*, no es su consecuencia. La religión nos transporta a otro plano de consideración que es paralelo al seguido desde el comienzo del libro hasta el espíritu. El saber absoluto, por su parte, se constituirá no sólo como continuación de dos trabajos paralelos y coextensivos, sino que además es la confluencia de ambos. Para Hegel el espíritu se manifiesta y realiza en la historia, en la historia expone sucesivamente sus dimensiones constitutivas y son las que hemos revisado, genéricamente podemos referirnos a ellas como conciencia, autoconciencia, razón y espíritu. Cada una con sus diferentes determinaciones que pueden presentarse en el tiempo siempre que tengamos presente que en esa serie de figuras reales retienen dentro de sí a las anteriores, cual si fueran una línea de nodulos. En la religión no es posible una representación de este tipo, porque no nos ubicamos en el análisis del espíritu sino que significa una aprehensión sintética de la totalidad del espíritu como autoconciencia, puede tener o no un avance temporal pues más bien en todos los casos totalizará los momentos o dimensiones que la historia desgaja, nos dice Valls Plana: "En cada una de las etapas históricas el espíritu se realiza parcialmente, pero la religión, porque es 'acabamiento o perfección del espíritu', devuelve los momentos parciales a su fundamento o esencia."¹⁰

Esto quiere decir que la religión complementa la parcialidad de su época. Sin embargo Hegel también observa un devenir de figuras religiosas, que como hemos dicho, se corresponde con las figuras históricas, de tal modo que casi podemos afirmar que cada época tiene su religión o que cada religión es fruto de su época, pero como trasciende al tiempo, se puede decir que anticipa en cada época la totalidad del espíritu. El saber absoluto como forma suprema del espíritu sólo se alcanza cuando se concilia el espíritu como conquista histórica y su autoconciencia de sí mismo en la religión, así que la maduración de la religión no se da simplemente desde ella misma tiene también que ver con la experiencia socio-política, pero sólo hasta que la experiencia alcanza su perfección permite absorber todo el contenido de la religión. Planteado así el panorama parece que la religión cumpliera un papel complementario respecto de la conciencia histórica, pues ofrece un contenido que anticipa la experiencia inmediata y futura.

En tanto que la religión es autoconciencia inmediata del espíritu se opone a la conciencia que evolucionó y el perdón y reconciliación y que sometió a sí misma a todo el mundo objetivo y sus representaciones determinadas, todo lo finito quedó así identificado como perteneciente a la subjetividad absoluta y por ello el espíritu pasó a ser religión, porque avanzó a la autoconciencia de sí, está bajo la forma de realidad pensada como universal. En las anteriores figuras que eran manifestaciones históricas del espíritu, él mismo no se

reconocía, porque era el espíritu pero en la forma general de conciencia; con la religión el espíritu pasa a ser autoconciente, pero aún no alcanza una forma plenamente adecuada a su contenido, pues la forma más apropiada es la conceptual, en la que se unifican forma y contenido, sólo así será saber absoluto en donde la razón une a la conciencia y a la autoconciencia, pero ya no será una razón individual sino colectiva e histórica. Se llegará a la plenitud de la religión cuando se iguale con la historia en un doble proceso: "no sólo en que su realidad sea abarcada por la religión, sino, a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real objeto de su conciencia."¹¹

Hegel tuvo que analizar la religión después del espíritu porque el espíritu no se reconoció como espíritu en su existencia histórica, es la religión quien se lo permite. Pero ni la mundanidad del espíritu ni la esencialidad de la religión satisface a Hegel, él apunta a la realidad mundana que sea plenamente esencial y divina, al mismo tiempo que lo esencial se haga plenamente presente en el fenómeno y sólo ocurrirá en el saber absoluto, que no contradice el que esa superación deberá tener lugar en el mundo político mismo, porque la filosofía se considera a sí misma, en el hegelianismo, como la realidad suprema que totaliza la vida política misma y forma parte de ella. Solo cuando la sacralización del mundo sea total caerá la diferencia entre lo sagrado y lo profano, la religión quedará perfectamente secularizada y la vida socio-política realizará lo religioso en plenitud.¹²

La dialéctica general de la religión constituye una revelación progresiva del espíritu en sí mismo. revisaremos brevemente las tres fases que lo componen.

4.2. La formación de la religión

El desarrollo formativo de la religión se cumple en tres fases dialécticas, en la primera nos encontramos con la figura de la conciencia y corresponde a las expresiones religiosas más ligadas a la naturaleza. En un segundo momento tenemos a la religión del arte, corresponde al pueblo griego y finalmente la religión revelada con el cristianismo.

¹¹ *Fenomenología...* p. 397. Agrega: "Para poder expresar el espíritu consciente de sí, su figura no debiera ser otra cosa que él y él debiera manifestarse o ser real como es en su esencia. Solamente así se lograría también la que podría parecer ser la exigencia de lo contrario, a saber, que el objeto de su conciencia tenga al mismo tiempo la forma de libre realidad, pero solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu absoluto es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ello consciente de sí mismo". *Ibidem*

¹² De esta forma Hegel abre la puerta a las diversas interpretaciones de sus discípulos respecto a si él se refiere a una vida mística, a una religión de la humanidad o a una antropología al estilo de Feuerbach. Tomando en cuenta las líneas generales de las páginas que dedica a la religión en la *Fenomenología*, con todos los desarrollos sobre el arte sugiere una interpretación humana de la religión mas que una absorción de la vida humana en la divina. Lo que parece definitivo es el esfuerzo por rebasar el dualismo cristiano del mas allá y el mas acá y reducir la trascendencia vertical a una trascendencia horizontal. Parece ser claro que Hegel se inclina hacia cierto humanismo, pero rechaza que se trate de una completa reducción de Dios al hombre, no identifica sin más lo Absoluto con el hombre, como lo hara Feuerbach, pero tampoco lo concibe como un más allá separado. Al respecto Hypolite, Op. cit. pp. 490-492

Aunque la religión es autoconciencia, se presenta en primera instancia bajo la figura de la conciencia: "El espíritu que sabe al espíritu es conciencia de sí mismo y es ante sí en la forma de lo objetivo."¹³ Se trata de expresiones religiosas apegadas a la naturaleza que Hegel interpreta como paralelas a los momentos conocidos del desarrollo de la conciencia de modo que identifica la certeza sensible con la religión luminosa del pueblo persa, la percepción en la religión de la planta y el animal de las primeras religiones de la India¹⁴ y el entendimiento en la religión artesanal del pueblo Egipcio. Esta primera figura de la religión también puede verse como paralela a la dialéctica del señor y el siervo, como lo vimos al comienzo de la dialéctica de la autoconciencia. Aunque podemos diferenciar las diversas religiones no hay que perder de vista que existe un nexo o unidad entre ellas: "La serie de las distintas religiones que resultarían presenta de nuevo, asimismo, solamente los distintos lados de una sola, y en verdad de cada una singular, y las representaciones que parecen caracterizar a una religión real con respecto a otra se dan en cada una de ellas."¹⁵ Sin embargo, para nuestro autor, se realiza una superación entre una religión y otra, con el propósito de superar la representación, tal superación se dará cuando el sí mismo lo haya producido y considere la determinación del objeto como la suya. Entonces, la dimensión que cada religión destaca o acentúa como principio de su diferencia específica es precisamente aquel elemento que la conciencia histórica realiza en cada caso. Así, por ejemplo, la religión que representa lo absoluto como animal es la religión de los pueblos que viven disgregados, en guerra y realizan en su vida socio-política, un espíritu de dispersión y negatividad que es propio de la vida animal. De ahí que Valls Plana afirma: La mención verdaderamente "real", por tanto, de una religión, está dado por el grado de desarrollo histórico del pueblo que la ofesa"¹⁶

Precisamente por eso, arribar a la religión del arte¹⁷ supone un desarrollo histórico, nos traslada al saber del espíritu ético, es el espíritu sustancial de una ciudad humana que ha superado el estado salvaje de la naturaleza, aunque todavía no ha alcanzado la abstracción y el dolor de la subjetividad. Se trata del pueblo griego que goza de la feliz armonía de una humanidad perfecta en su finitud. En la religión griega vemos la exaltación de lo humano que llega al antropomorfismo total de los dioses, es la religión que se eleva por encima del espíritu objetivo de la vida política y en ese caso la religión, como nos recuerda Valls Plana, tiene un doble carácter "La religión por un lado se puede considerar como superestructura que justifica el orden social existente, porque descubre el carácter absoluto de los valores que constituyen aquel orden, pero por otro lado al completar aquel orden llevan

Fenomenología . . . p. 401

Hegel utiliza aquí el término "panteísmo" para designar esa forma de religiosidad porque para él ese término está ligado a representación es nada del mundo natural "Este panteísmo, que es primeramente el quieto subsistir de estos átomos espirituales, se convierte en el movimiento vital en sí mismo. El candor de la religión de las flores, que es solamente representación carente de sí mismo del sí mismo, pasa a la seriedad de vida combatiente, a la culpa de la religión de los animales." *Ibid.* p. 404 Por eso como la forma superior de unidad que lleva a cabo la vida ética de un pueblo agudiza la diferencia interior a esa unidad hasta un punto tal que la hace diferencia absoluta

Fenomenología . . . p. 401

Valls Plana *Op. cit.* p. 331

El análisis interpretativo de Hegel se centra sobre todo en el arte y más especialmente en la literatura. Las consideraciones estéticas que Hegel se aquí se separaron en su obra posterior cuando distingue claramente dentro del "espíritu absoluto" al arte, religión y filosofía. Pero aun entonces referencias religiosas no desaparecerán de la estética porque Hegel vea siempre en el arte una manifestación de lo absoluto. *Cfr. Ibid.* p. 339

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

consigno un germen revolucionario. Anticipa en la totalidad del concepto los valores todavía no realizados socialmente"¹⁸ Vemos que la religión del arte traiciona a la eticidad en tanto que pone un principio de actividad pura que no se cumple en la identificación inmediata del individuo con la sustancia social.

La religión como obra de arte abstracta tiene como formas extremas la representación de los dioses olímpicos y el puro lirismo del himno. Es abstracta en la medida en que es pura objetividad y en la medida en que el espíritu creador se olvida a sí mismo ante su obra. Lo que así se representa no son ya solamente potencias elementales de la naturaleza, sino claros espíritus de los pueblos concientes de sí mismos. Sabemos bien que para Hegel las figuras más inmediatas son las más abstractas, por eso llama aquí obra de arte abstracta a las imágenes de los dioses y sus templos: así como la pluralidad de dioses significaba la pluralidad de las fuerzas naturales, ahora esta pluralidad cobra un significado distinto, representa la pluralidad de "espíritus particulares" en que se divide la sociedad helénica. El artista, se pone desinteresadamente al margen de su obra. La obra de arte requiere otro elemento de su existencia, una vez más el elemento superior es el lenguaje.¹⁹ El himno expresa una devoción o sentimiento interior que adquiere ser-ahí, y en su recitación y audición se establece una corriente espiritual que es "obrar de todos".

Por otra parte, mediante el culto real retorna éste al sí mismo, y en la medida en que el objeto tiene en la conciencia pura la significación de la pura esencia que mora más allá de la realidad, esta esencia desciende de su universalidad, a través de esta mediación hasta la singularidad y se conjuga así con la realidad. En el culto, y Hegel piensa en los cultos a Baco y Ceres, se intenta la unidad de lo divino estable, representado por la estatua, con lo divino móvil, representado por el himno. En el culto se encuentra ya un movimiento de descenso de la esencia divina que se comunica al hombre y un movimiento de ascenso de la autoconciencia que se diviniza y el trabajo es el medio de unión efectiva con lo universal, alcanza ya el fruto presente y no sólo esperado.

Pero una más elevada manifestación de la religión artística es la obra de arte humana, en la que la obra de arte deja de ser abstracta para convertirse en una obra viviente. Es el hombre mismo quien se sabe uno con la esencia divina, cuando destaca como hombre singular, como atleta premiado, se coloca a sí mismo en vez de la estatua de los dioses, es la imagen acabada de lo esencial. Sin embargo, la exaltación de la vida corpórea, no satisface las exigencias del espíritu. A lo místico le falta la posesión de sí y a la corporeidad bella la profundidad de la esencia que será alcanzada mediante el lenguaje, pero ya no es el lenguaje del oráculo, el del himno o el frensi báquico, es un lenguaje espiritual, es por ello obra de arte espiritual. En primer lugar

¹⁸ Ibid. p. 340

¹⁹ *Fenomenología...* pp 412-413

está la epopeya donde tenemos una presentación objetiva de lo que ocurría en el culto y quedaba allí expresado: la unidad de los hombres y los dioses. Pero esa representación épica es una representación ntética que junta los dos polos sin encontrar el origen de la unidad en el proceso necesario del concepto y mbien lleva al conflicto de los dioses entre sí. "como si los dioses olvidasen su naturaleza eterna." Todos - ombres y dioses- quedan sometidos a la fuerza superior de un destino y el destino es siempre la presencia ónima del concepto.

En la tragedia tenemos una forma superior de lenguaje, pues el héroe habla por sí mismo y el espectador ve oye hombres autoconcientes que conocen su derecho y su fin, aunque son personajes ficticios que hablan a avés de una máscara. En la tragedia también aparecen los dioses y son los representantes directos de la iversalidad, pero se ven afectados por la división, pues son dioses de lo alto y de lo bajo, de la luz y de las nieblas, expresando que la división trágica que supone la particularidad de los héroes afecta a la divinidad isma. El destino interviene y disuelve las diferencias en que se había estructurado la sociedad griega, pero se desenlace repercute en la religiosidad, ya que se derrumba el personaje trágico, tanto como el olimpo. es en la siguiente forma de religión artística, el mundo sustancial vuelve a encontrarse en el sí mismo de su tencia negativa, en la comedia.

En lo cómico lo único que subsiste es lo humano y contingente, por eso el sí mismo puede ironizar sobre su etensión de ser las potencias éticas en su universalidad. En la comedia el mundo ético pierde su sustancia, porque se disuelve completamente en el sí mismo, pues: "Lo que esta autoconciencia intuye es que, en ella, lo que ume hacia ella la forma de la esencialidad se disuelve y abandona más bien en su pensamiento, en su ser allí y en su obrar, es el torno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, que es, por ello, la ausencia total de terror, la ausencia total de esencia de anto es extraño, y un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán ya fuera de esta comedia".²⁰ Se canza el principio de que el sí mismo es la esencia absoluta, pero ese sí mismo debe descubrir la consistencia de que cuando pretende alcanzarse se encuentra alienado, finito en sí mismo, es humano, masiado humano. Con la dialéctica de la comedia antigua hallamos un pensamiento que aparece nstantemente en el hegelianismo y que podría enunciarse así: el hombre es la verdad de lo divino, cada vez se reduce lo divino a sí mismo, cada vez que pierde su movimiento trascendente, se pierde a sí mismo. La comedia revela las duras palabras: "Dios ha muerto".

El resultado irreligioso de la comedia se pone en paralelo con el Estado de derecho, figura correspondiente Imperio romano, en el cual la persona valía en sí misma y por sí misma de manera formal. Ese momento i su aspecto religioso corresponde al estoicismo, que proclama el valor del individuo humano, pero ese

valor queda meramente pensado, porque la realización social e histórica del derecho romano y del pensamiento estoico es nula, es por eso que el escepticismo sustituía al estoicismo como conciencia de la fuerza meramente negativa del pensamiento que perdía toda sustancialidad, dando pie a la formación de la conciencia desgraciada que ya sabía que la esencia estaba más allá de ella y ella misma no era más que un dolor infinito. Así, la conciencia desgraciada es el reverso de la conciencia cómica porque ambas son conciencia de la muerte de Dios, pero así como en la conciencia cómica esa muerte de Dios tiene un sentido ateo, en la conciencia desgraciada tiene un sentido creyente. La conciencia desgraciada es la nostalgia de la pérdida de Dios por ello eternamente insatisfecha, sin embargo, triunfa sobre la satisfacción de la conciencia cómica, porque el hombre no puede renunciar a lo esencial declarándolo simplemente evaporado una vez se ha reducido a lo humano. La victoria de la conciencia desgraciada supone la ruina de la antigüedad clásica, entonces lo antiguo se ha convertido en museo: "Nuestro obrar, cuando gozamos de estas obras, no es ya, pues, el culto divino gracias al cual nuestra conciencia alcanzaría su verdad perfecta que la colmaría, sino que es el obrar exterior que limpia a esos frutos de algunas gotas de lluvia o de algunos granos de polvo y que en vez de los elementos interiores de la realidad ética que los rodeaba, los engendraba y les daba el espíritu, coloca la armazón prolija de los elementos muertos de su existencia exterior..."²¹

Para Hegel el cristianismo recoge la verdad de la conciencia cómica con la cual culmina el humanismo clásico y es su auténtica realización, pues la figura de Cristo revela la esencia absoluta, porque es él, el Dios inmediatamente presente, en él se identifica de forma inmediata lo divino y lo humano. La interpretación hegeliana del cristianismo enfatiza la necesidad de la Encarnación, es decir, establece como nexo necesario la relación entre la esencia divina y su humanización. Para Hegel captar esa necesidad es esencial para la fe, pues el hombre ha de captar que el espíritu, lo esencial, está ahí en el hombre de carne que tiene delante. La encarnación viene a ser la verdad suprema de Dios, pues cuando parece descender, por inversión dialéctica alcanza la esencia suprema: "Lo más bajo es, por tanto, al mismo tiempo, lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la superficie es, precisamente de este modo, lo más profundo."²²

Dios retiene la igualdad consigo mismo en tanto que es en el otro, demuestra que al transitar por la enajenación perfecciona su identidad consigo mismo. El cristianismo alcanza la idea de que Cristo es Dios y revela que las dos naturalezas, la humana y la divina, son idénticas y nos muestra que si el hombre, como autoconciencia, aliena su certeza de sí hace de ella un más allá, una esencia inmutable, logra la realización del espíritu en sí mismo, logra la armonía entre infinito y finito. Así como la relación intersubjetiva se perfeccionaba por el reconocimiento mutuo, el yo es en sí y para sí cuando es para otro, en la encarnación se revela la sustancia como sujeto y al revelarse como sujeto se revela como subjetividad que se realiza

²¹ Ibid. p. 436

²² Ibid. p. 440

enajenándose. La religión revelada muestra la verdadera figura del espíritu: "El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuida."²³

La religión absoluta expresa la necesidad del concepto, pero todavía bajo una forma representativa, es sólo una captación intuitiva. Vimos, que la religión comenzó expresándose como intuición sensible y ahora, con el cristianismo, se muestra como intuición intelectual, pero es todavía intuición y no concepto. Para que sea concepto necesita transformar esa intuición inmediata en mediata y esto sólo es posible por el proceso formativo, pues requiere vivir la experiencia de que el concepto se enajena, es por eso que la comunidad cristiana no alcanza esa meta especulativa, porque sólo retiene lo sensible como pasado, en este sentido Valls Plana nos indica muy bien el parecer hegeliano respecto a la comunidad cristiana: "Hegel se opone así a una tendencia siempre latente en la comunidad cristiana que va a buscar las fuentes de su renovación o reforma en la comunidad primitiva. No se trata, para Hegel, de mirar hacia el pasado, sino hacia el futuro."²⁴

Para que la intuición de la sustancia absoluta se eleve al concepto y para que su conciencia, se equilibre con su autoconciencia, tiene que superar la representación de la religión. Sin embargo, es verdad que el cristianismo como religión revelada ya nos coloca en el horizonte de la razón que capta el dinamismo de todo este proceso formativo y es clara expresión del pensamiento especulativo, pues: "Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada."²⁵ Por ello, Hegel nos introduce en la dialéctica de este saber especulativo de la comunidad cristiana para mostrarnos su significado.²⁶

Aunque la historia sagrada empieza con la creación del mundo, antes de la creación del mundo está Dios en la abstracción del puro pensamiento, pero este puro pensamiento, en sí del espíritu, no es sólo la esencia eterna y simple, sino que es ya alteridad y, como tal, es logos, porque la conciencia religiosa presenta a Dios antes de la creación del mundo como Trinidad. Para nosotros, este logos es el pensamiento de sí mismo tal como se mostrará en la Lógica especulativa. Ahora bien, el logos no es sin la naturaleza o el mundo, de modo que lo que la religión traduce con la palabra creación expresa el movimiento del concepto, porque logos y naturaleza se exigen mutuamente. Dios en el elemento del puro pensamiento es su propio devenir otro, se niega como naturaleza, porque el espíritu no es efectivo si no se niega efectivamente, sólo es sí mismo en esta negación o mediación.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

²³ Ibid p. 440

²⁴ Valls Plana Op cit p. 353

²⁵ Fenomenología, p. p. 441

²⁶ Es inevitable notar en los momentos que descubren la esencia de Dios su correspondencia con los momentos del desarrollo del sistema.

La naturaleza no es solamente el otro del logos, como el logos es lo otro de la naturaleza, sino que hay en ella una alteridad esencial. Nos explica Hyppolite: En la creación Dios deviene sí mismo, pero el mundo deviene, en tanto que expresa este movimiento él mismo, un sí mismo finito y en-el-mundo.²⁷ En la naturaleza se introduce la alteridad como el saber del bien y del mal, es el desgarramiento que ya en el mundo humano a lugar a la separación de la esencia divina como buena y el género humano como lo malo. La religión pone siempre a la esencia divina como un sí mismo absoluto como la esencia y al ser humano como su contraparte, pero no puede comprender que es el propio Dios el que pone su alteridad para encontrarse como sí mismo y espíritu, por eso Dios se hace carne, la esencia divina se rebaja hasta el ser ahí que le es extraño, es preciso el sacrificio y la muerte de Dios para suprimir ese ser ahí como extraño y elevarlo hasta sí. La muerte de Jesús es la posición del espíritu en la comunidad. La muerte de Jesús no es sólo la muerte del Dios-Hombre, sino también la muerte del Dios abstracto cuya trascendencia separaba radicalmente la existencia humana de su esencia divina. La muerte del mediador significa tanto la muerte del más acá sensible, que los discípulos trataban en vano de retener, como la del más allá insondable que condenaría irremediablemente a toda la existencia humana. Con la muerte de Jesús la sustancia se transforma por completo en sujeto, porque: la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser de este algo singular, para transfigurarse, convirtiéndose en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente.²⁸

El espíritu concreto es el que vive en la comunidad. Pero la comunidad religiosa aún no es más que una forma imperfecta del saber absoluto, pues aunque en ella la representación regresa a la autoconciencia, ese retorno no es efectivo para ella, porque la reconciliación que se encarna en la comunidad no le aparece como obra suya. Sin embargo, no debemos dejar de reconocer que la religión o más específicamente el cristianismo, tiene el merito de anunciar que lo esencial ya está en el hombre, nos muestra la posibilidad de acceder a un orden de mayor justicia basado en la reconciliación, cuya realización es el reto de la historia humana, puesto que hace falta que la comunidad reconozca en su historia la reconciliación dialéctica de la existencia humana finita y de la esencia, para que en verdad pueda captarla como su propia obra. Porque tal como expresa Hyppolite: "la comunidad debe reconciliar, a su vez, la existencia finita con la esencia divina interiorizando en ella la muerte y la resurrección de Cristo."²⁹ Y parafraseando a Hegel afirmamos: el mundo espera esa transfiguración.³⁰

4.3. El Saber Absoluto como coronación del camino formativo de la conciencia común

Consideramos el arribo dialéctico de la conciencia al saber absoluto como la coronación de su proceso formativo precisamente para resaltar la idea de que supone un avance, un progreso, y si lo vemos desde la

²⁷ Hyppolite Op cit p. 511

²⁸ Fenomenología... p. p. 454

²⁹ Hyppolite Op cit p. 512

³⁰ Literalmente dice Hegel, "el mundo espera su transfiguración" Fenomenología... p. 457

perspectiva del espíritu, supone el logro alcanzado por la humanidad en el devenir de su historia. Le amamos coronación y no fin porque, por las razones que expondremos en esta parte, consideramos que es más el ascenso a una etapa superior que la culminación de un proceso o de un tiempo.

Hegel define al saber absoluto con estas palabras: "Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza [realisiert] su concepto a la par que en esta realización [Realisierung] permanece en su concepto, es el saber absoluto: es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu o el saber conceptual."³¹ En retrospectiva es más claro ver que el camino formativo que hemos revisado era él mismo en tanto que es el devenir del concepto.³² Ahora sabemos bien que su naturaleza es la del yo porque es saber del sujeto que busca ser autoconciente. busca su ser para sí, esta búsqueda del para sí constituye su forma, pero también tiene un contenido, es lo que se diferencia de sí, es el objeto, pero esta verdad se alcanza una vez que hemos realizado todo este recorrido que ha implicado un arduo trabajo: "Sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la forma de la esencia, igualando así su autoconciencia con su conciencia".³³

El saber absoluto es el resultado de superar la dialéctica del espíritu que se reconcilió y de la dialéctica de la religión, ambas dialécticas mostraron los tres momentos del espíritu: identidad inmediata, escisión y retorno a la identidad que ya está mediada, de igual forma, ambas dialécticas se complementan porque la primera, en cuanto desarrolla el proceso de la subjetividad que busca su autoconciencia, aporta la forma y la objetividad, por referirse al en sí, la objetividad, aporta el contenido. Ambas dialécticas reconcilian el sí mismo en tanto que la diferencia entre una y otra consiste en que la primera lo realiza bajo la forma del para sí y la otra bajo la forma del en sí: la primera tiene un predominio de la subjetividad, mientras que la segunda lo tiene respecto al objetivo. El saber absoluto debe hacer la reconciliación total nivelando el contenido y la forma, debe ser unidad dialéctica de subjetividad y objetividad, así como de lo finito y lo infinito, pero también de la acción y el saber, pues con el saber absoluto Hegel pretendía alcanzar una acción que fuera saber de sí y un saber de sí que fuera acción. Se puede cuestionar, tal como lo hace Hyppolite si acaso no hay una referencia por el saber? Para este comentarista, la filosofía por naturaleza es más un saber que un querer, de modo tal que la razón infinita se conoce en la autoconciencia humana y sólo es infinita en este conocimiento de sí misma; y, a la inversa, la autoconciencia humana sólo se alcanza a sí misma en este saber de sí y esta reconciliación efectiva.³⁴ Valls Plana agregaría que en la filosofía hegeliana: "El pensamiento es inmanente

bid p.p. 466-467

Hyppolite nos recuerda que el concepto es el sujeto singular y universal a la vez, la autoconciencia que es esta autoconciencia singular y al mismo tiempo universal, es un elemento objetivo y al mismo tiempo el sí mismo actuante que se expone en este elemento. Por ello la perfección de este elemento sólo puede ser alcanzada a través de una larga historia. Hyppolite, Op. cit. p. 540

Hyppolite, Op. cit. p. 467

Hyppolite Op. cit. p. 541

a la realidad y en ella misma se realiza."³⁵ Es decir, para Hegel el pensamiento no se encierra en la autoconciencia porque desde ella es remitido a la realidad que siempre nos pone en un contexto de intersubjetividad.

Poder llegar al saber absoluto supuso llegar al momento en el que la conciencia aprehendió a su objeto en el cumplimiento de tres momentos epistémicos: "El objeto es, por tanto, en parte, ser inmediato o una cosa en general. lo que corresponde a la conciencia inmediata; en parte, un devenir otro de sí, su relación o ser para otro y ser para sí, la determinabilidad -lo que corresponde a la percepción- y, en parte, esencia o como universal -lo que corresponde al entendimiento."³⁶ Sabemos bien que esos tres momentos corresponden al desarrollo de la figura de la conciencia, pero sabemos también que esos tres momentos estuvieron presentes en todo el camino formativo porque el movimiento del objeto comprende esos tres momentos y hasta que la conciencia los aprehende en sí misma reconoce al objeto como igual a ella y la *Fenomenología* nos presenta el camino que tuvo que recorrer la conciencia para lograrlo, nos muestra que siguió una ruta ascendente, pero el camino también tiene otra ruta que es más perfecta: la descendente o deductiva, que es el modo de conocer más propio de la ciencia, pero esta obra no lo desarrolla, únicamente nos conduce hasta ella. Lo que pasa es que la *Fenomenología* es un libro que va creciendo en las manos de su autor, no parte de conceptos fijos, más bien es la fijación de esos conceptos, esta obra le permite a Hegel reconocer el concepto en toda su extensión, pero determinará su desarrollo en conceptos en la Lógica, en una lógica especulativa que nos muestra que el logos es el espíritu universal. Una vez que Hegel concibe más detalladamente la ciencia se dedicará a construirla, quedando conformada por el desarrollo de la lógica, de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu, como advertimos desde antes. Es cierto que el saber absoluto nos coloca en la entrada de la lógica especulativa pero no se reduce a ello, más bien es la declaración de la inauguración de un nuevo período en la historia del espíritu del mundo, en el que la humanidad ha tomado conciencia de sí y parece capaz de tomar las riendas de su destino.

En la última parte del capítulo del saber absoluto y de la obra toda, Hegel no sólo nos habla de la relación del desarrollo dialéctico de la *Fenomenología* y la Lógica sino también de su relación con la Historia y resalta la idea de que las tres tienen por objeto al espíritu. Por otra parte, nos deja ver que el haber desarrollado la formación de la conciencia hasta el espíritu y éste hasta el saber absoluto es en cierta forma como haber desarrollado la historia ontológica de la conciencia, aunque no es propiamente una obra historiográfica, porque como bien apunta Hyppolite "El problema que se plantea la *Fenomenología* no es, por tanto, el problema de la historia del mundo, sino el problema de la educación del individuo singular que debe formarse necesariamente en el

³⁵ Valls Plana. Op. cit. p. 292. Es la expresión que formula para responder al comentario marxista de que la reconciliación hegeliana es meramente pensada.

³⁶ *Fenomenología*, pp. 461-462.

er tomando conciencia de lo que Hegel llama sustancia".²⁷ Sin embargo, sin la historia, el saber sería formal y cío, nos parece importante resaltar el valor del empeño hegeliano de referirse a la realidad humana que se desarrolla en un transcurrir histórico que supera todo el formalismo. El saber absoluto que ha integrado la forma de la conciencia con el contenido de la religión y hace patente que el reto de la realidad humana, de su historia es consolidar esa humanidad en la que los individuos son libres porque se saben universales, se conocen entre sí; hacen posible el equilibrio entre la exigencia de universalidad y las necesidades particulares.

a. El momento del Saber Absoluto ¿Una superación que no cancela el devenir

No queremos concluir nuestro análisis de la formación del espíritu y concretamente de la figura del saber absoluto sin reflexionar un poco sobre algunos planteamientos problemáticos en torno al saber absoluto y sus insecuencias. Consideramos que podemos fijarlos en cinco puntos que iremos revisando al mismo tiempo que establecemos nuestra posición.

1. En primera instancia causa problema entender si el saber absoluto es una nueva figura de la conciencia o más bien es un saber que agrupa la serie de aquellas figuras formadas: El saber absoluto es una figura del espíritu ya hemos dicho que reúne la forma del sujeto y el contenido del objeto, de modo que no es ajeno a la conciencia, por eso mismo sería inadecuado considerarlo como una nueva figura de tipo trascendente que traza la serie de figuras anteriores, pues si Hegel se ha preocupado de algo es de mostrar la presencia del espíritu como immanente.

2. Por otra parte, se cuestiona que el saber absoluto supone el predominio de la sustancia y entonces ha absorbido a lo particular." Tal afirmación es absurda porque hemos comprobado que el camino formativo conduce a la conciencia hasta experimentarse idéntica con el ser: sujeto y objeto se corresponden mutuamente, coinciden certeza y verdad, pero eso no significa que el objeto quede absorbido por el sujeto o que la verdad quede absorbida por el saber, porque como enfatiza Valls Plana: "La diferencia subsiste, y se ha consolidado: incluso, al ser superada."²⁸ Pues la diferencia entre uno y otro es la base para que se dé todo el desarrollo, solamente que ahora sabemos que el objeto es plenamente objetivo porque él mismo es subjetividad. La singularidad ha podido incluso oponerse a la universalidad, no hay ninguna absorción porque lo que impera en el saber absoluto es la diferencia que vale tan absolutamente como la identidad.

²⁷ Hypolite Op Cit p39

²⁸ Es la crítica que sostendría Kierkegaard o a la que hicimos referencia en la introducción con respecto a Gadamer, pero para responder más satisfactoriamente a esta crítica hace falta relacionarla con los comentarios de que Hegel supone el fin del tiempo, el cierre de la historia o que sus planteamientos defienden una forma específica de organización estatal. La respuesta a esos cuestionamientos nos dará mayor fundamentación de la respuesta que ofrecemos en este punto

²⁹ Valls Plana op cit p 353

3. También se plantea que el saber absoluto supone acabar con el tiempo, es un cuestionamiento que surge ante la dificultad de comprender la reflexión que Hegel mismo realiza en las últimas páginas de la *Fenomenología*, cuando alude al tiempo: "Pero este yo = yo es el movimiento reflejándose dentro de sí mismo; en efecto, puesto que esta igualdad, como absoluta negatividad, es la diferencia absoluta, la igualdad a sí mismo del yo se enfrenta a esta pura diferencia, que, como la diferencia pura y al mismo tiempo objetiva con respecto al sí mismo que se sabe a sí, debe expresarse como el tiempo, de tal modo que así como antes la esencia se expresaba como unidad del pensamiento y de la extensión, ahora habría que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo; pero la diferencia confiada a sí misma, *el tiempo sin quietud y sin pausa, se derrumba y coincide más bien en sí mismo; es la quietud objetiva de la extensión, pero ésta es la pura igualdad consigo misma, el yo.*"⁴⁰ ¿Es correcto afirmar que Hegel plantea la conclusión del tiempo? Para Hyppolite la solución que ofrece Hegel no es nada clara y considera que por ello la gran síntesis hegeliana se desarticula en sus sucesores.⁴¹ Sin embargo, no parece tan difícil de aceptar que el saber absoluto se relaciona con la temporalidad, ya antes señalamos que la religión descansa sobre la intuición del tiempo y la ciencia es la conceptualización de esa intuición. Lo que pasa es que Hegel hace esta referencia al tiempo para explicarnos que el tiempo queda totalizado y dominado, en el sentido de que aquello que el tiempo como destino y necesidad devora son las realizaciones parciales del espíritu que quedan limitadas a un sector del tiempo; entonces como el tiempo está en relación al absoluto ya no puede pasar, pues la ciencia no puede establecer un más allá del tiempo, ni una temporalidad, porque se funda en lo absoluto que se liga necesariamente al tiempo y se abraza a él. Cuando dice que "vence el tiempo" se está refiriendo a que se vence todo saber imperfecto como manifestación pobre e imperfecta del espíritu, pues la autoconciencia alcanza el saber de su ser sujeto plural y uno en la libertad que se realiza trabajosamente a lo largo del tiempo. Se vence el tiempo porque ha alcanzado su realización plena en la comprensión omniabarcante del tiempo.⁴² De esta forma expresa Hegel que el tiempo no se diluye en una temporalidad indefinida en la que no se puede fundar nada porque todo lo consume, sino que se estabiliza al comprenderse como totalidad, en la que el devenir del espíritu es un devenir que se refleja dentro de sí. Aunque quizá tal conclusión da lugar a cuestionar si todo está en este absoluto que es el origen de todo el despliegue, pero no olvidemos que el saber absoluto se presenta como realización nueva, no es la reproducción de un saber que estuviera presente en la mente divina, porque se presenta por vez primera, sin dejar de ser cierto que por su ser concepto ya se contenía en el fundamento como germen y como fin, en el sentido de que se fundamenta adecuadamente en sí mismo como una totalidad acabada porque sólo cuando ha desarrollado para sí todos los elementos en él contenidos, de manera germinal como el en sí, entonces es plenamente absoluto y continúa su desarrollo circular abierto.

⁴⁰ *Fenomenología* ... p. 470 La cursiva es nuestra.

⁴¹ Hyppolite, Op. cit. p. 539.

⁴² Por eso afirma Valls Plana: la revelación parmenideana queda esencialmente heraclitizada, porque esa identidad de pensamiento y ser, de subjetividad y objetividad, es una identidad que brota del dinamismo engendrado por la escisión del en sí absoluto que sale a la existencia temporal hasta la enajenación absoluta (hasta el mal y la muerte) y regresa a sí desde esta contraposición, sin aniquilar sin embargo, la existencia en el tiempo. Valls Plana, Op. cit. p. 365.

4. A partir de interpretar que Hegel cancela el devenir del tiempo, hay una tendencia mayoritaria en los omentaristas a suponer que cancela el devenir histórico.⁴³ Pensamos que la clave para comprender decuadamente la dialéctica hegeliana y el sentido de su fin está en la adecuada comprensión de su lanteamiento circular que a su vez se relaciona con el tema de la relación entre finito e infinito, ligado gualmente a la necesidad de distinguir lo que para Hegel es el buen infinito que en todo se diferencia del mal -finito.

Habíamos indicado desde el primer capítulo que muchas de las dificultades de los problemas en la nterpretación del pensamiento hegeliano se encuentran en la dificultad de aceptar su pensamiento como rircular, cuestión que está ligada como destacamos ahí, con el concepto especulativo. La imagen del círculo ustru la identidad recíproca del todo y las partes, y el método dialéctico describe el movimiento de la egación, alienación o extrañamiento sin el cual no hay retorno al sí mismo puesto que el retorno al sí mismo xige el tránsito por la oposición de lo otro. la dialéctica nos demuestra que la mediación da vida a la dentidad. no la suprime. más bien hace que lo absoluto sea sujeto o ser para sí y que no se quede en la mera ustancia abstracta e inerte. La realidad pasa de un estadio a otro y sólo es lo que es al final del proceso orque ningún momento puede concebirse aisladamente. puesto que cada momento encuentra su verdad en el iguiente y la verdad es el desarrollo dialéctico en su totalidad. Como la totalidad es orgánica es indiferente el ue se dé comienzo a su exposición a partir de un punto determinado. pues se trata de un sistema circular.

El movimiento circular alcanza un fin pero que es infinito, se desarrolla de acuerdo con una "buena -finitud" que contrasta con una mala infinitud, como la sostenida por Fichte que es un movimiento de nunca abar que no alcanza fin.⁴⁴ Este movimiento circular alcanza un fin pero que es infinito, puesto que alcanza n fin que no cesa porque es lo propio de la totalidad absoluta y de las partes de este todo en cuanto cada una e las partes de este todo constituye una totalidad parcial. de modo que el movimiento absoluto de la talidad tiene su realidad en el conjunto de los movimientos particulares. El absoluto es la totalidad de las

Así lo señala Rodolfo Cortes del Moral, quien precisamente para aclarar este punto dedica su citado trabajo: op. cit. p. 3.15. José Marín asanova destaca los nombres de los comentaristas que sostienen esta interpretación: así apunta que Nietzsche dice que: "para Hegel, el punto limnante y final del proceso universal coincide con su propia existencia en Berlin". La izquierda hegeliana con la notable y paradójica cección de Bruno Bauer, quien acusa al maestro de ser un afrancesado germanogobo, mantuvo la tildé prusianista. Su herederos naturales, los arxistas alemanes, como por ejemplo Bloch y quizá con la única salvedad de Marcuse, achacan asimismo a Hegel el darle el finiquito a la storia. En otra línea de pensamiento, pero en la misma Alemania, a comienzos de nuestra centuria Rubinstein hace de caja de resonancia de la /z de Haym; lustros después, actúa de repetidor K. Löwith. Asimismo E. Landgrebe continúa por esos senderos. No así, en cambio, Heidegger nien supo guardar las distancias ante el estereotipo. Los intérpretes franceses, quitando a E. Hyppolite J. D'Hont, J.R. Seba y no muchos más, mbien poco han sabido sustraerse al poderoso influjo de este "cliché"; antes al contrario, lo han ampliado con generosidad: así lo hace Kojève, nique en este autor el fin de la historia tiene una clara connotación positiva y entre otros, H.Niel, M. Merlau-ponty, E. Chatelet y B. Bougenis, ro sobre todo R. Garaudy. En suelo hispano Ortega y Gasset, Marín Casanova, José La circularidad de la historia en Hegel, Sevilla, MAD, 189, pp. 7-14, 127-128. Omar Jiménez también apunta que esa posición crítica la ha retomado últimamente F. Fukuyama. Jiménez Ramos, mar **, Es posible aun pensar filosóficamente la política. Libertad y trasgresión en la filosofía hegeliana.", *Memorias del VIII Congreso Nacional -Filosofía*, UNAM, México, 1996, p. 159.

Valls Pla, *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona, Montesinos, 1981, p. 97.

partes del todo que cobra realidad en el conjunto de los movimientos parciales y conforman un infinito real que es la mediación infinita de las determinaciones finitas reales que en su negación llevan a cabo la autoproducción de lo real, y la vida de la totalidad. Se puede decir que existen en su perecer. Rodolfo Cortés del Moral enfatiza: "finito es la vida que se supera y accede a niveles superiores de desarrollo por mediación de su muerte. La muerte de lo finito es una muerte infinita y es la vida de la totalidad."⁴⁵

Es muy importante no confundir este buen infinito al que se refiere Hegel con el mal infinito que supone que las determinaciones finitas se unen con lo infinito cuando se produce la suma de ellas, de modo que los elementos que pretenden entrar en relación de unidad se encuentran siempre contrapuestos de suerte que uno tiene al otro como lo que no es él mismo; así, el infinito sumario es adverso a lo finito porque sería una totalidad de momentos sucesivos que reclama para existir que el finito se manifieste en su negatividad incesante, de modo que el mal infinito tropieza con su negación. Sólo con este mal infinito: la totalidad de la historia, lo infinito, equivale al fin de lo temporal y a la entrada a una intemporalidad que quiere hacerse pasar por la verdad de la historia.⁴⁶ Serían las consecuencias de una acepción matemática del infinito, porque finito e infinito serían dos mundos que se distinguen en razón de su incompatibilidad, de modo tal que la unidad a la que pueden tener acceso es sólo negativa, pues lo finito es lo no infinito y viceversa.

En cambio, el infinito que defiende Hegel es un infinito consustancial al finito, porque aunque es cierto que el infinito es la verdad del finito, no lo es porque sea el repositorio de la suma de finitos sino porque constituye la unidad de las relaciones y mediaciones que tienen lugar entre los momentos determinados, y por los cuales unos devienen otros. Lo finito es lo que deviene y se supera a sí mismo, mientras que lo infinito es ese devenir y esa superación vista como lo permanente. El finito es la negatividad mientras que el infinito es la afirmación de la negatividad, se encuentra en cada determinación finita y de hecho es la forma en la que puede encontrarse, solamente como vista para sí misma es lo verdaderamente positivo. Como se trata pues de un infinito siempre finito y a la inversa, se puede decir que es un infinito determinado porque es del ser determinado de donde emerge el infinito. Así podemos afirmar con Dilthey que: Por tal razón lo absoluto es infinitamente dialéctico. Se diferencia en sí mismo y es, a pesar de la contraposición, uno: se desenvuelve en la inquietud del proceso cósmico "de suerte que cada cosa, al hacerse otra es y, al mismo tiempo sucumbe en su ser" y se puede representar, sin embargo, en relaciones de concepto. Por lo tanto, los conceptos mediante los cuales se conozca la conexión lógica de la totalidad cósmica deberán llevar consigo toda la inquietud dialéctica de lo absoluto.⁴⁷

Comienzo y resultado son iguales porque ambos son la totalidad del contenido, la realidad es sólo una: el todo que se desarrolla, en el movimiento de su desarrollo se genera y permanece en sí mismo, de ahí que

⁴⁵ Cortés del Moral, Rodolfo. *Hegel y la ontología de la Historia*. México, UNAM, 1980, p. 78

⁴⁶ *Ibid.*, p. 176

⁴⁷ Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*, México, F.C.E., 1956 2ª Edición, p. 193

omo habíamos señalado antes, pero ahora puede notarse con más fuerza, el saber absoluto no puede ser stinto que el resto de los momentos, no puede ser ni exterior, ni trascendente. Reiteramos igualmente que si afirma que principio y fin son lo mismo es una manera de expresar que lo real es una totalidad que se sostiene a sí misma y que sólo en ese contexto es aceptable la idea del término del tiempo. Estamos de acuerdo con Rodolfo Cortés del Moral cuando dice que: "Este sistema de la ciencia no es, por tanto, en modo alguno a estructura cerrada e inmóvil. Si mercedamente le conviene la designación de saber absoluto, ello sólo tiene que ver con la circunstancia de que el conocimiento del que ahora se trata se refiere y emana de la identidad concreta de ser y devenir o realidad racionalidad que constituye la totalidad."⁴⁸

Hegel describe un proceso circular que procede mediante negaciones recíprocas de sus momentos y no puede cancelar el devenir, porque como destaca José Marín Casanova: da saltos mediados de grados cualitativos en círculos que se abren en círculos mayores y que configuran la historia irrepresentable círculo a círculo."⁴⁹

5. Finalmente otro problema es interpretar cuál es la concreción del saber absoluto. en este punto podemos encontrar posiciones extremas porque hay quien dice que Hegel abandonó su concepción del Estado cediendo su lugar a la moralidad y la moralidad a su vez a la religión, en ese caso la *Fenomenología* rompería con la obra anterior como con la posterior." Por otra parte, se afirma que el saber absoluto ya apunta a la línea de interpretación según la cual persigue la justificación del sistema político implantado y como señala Cortés del Moral: "el punto extremo de esta versión sobre Hegel estriba en presentar a éste como un ideólogo de la sociedad burguesa y a su filosofía como la justificación filosófica de la misma."⁵¹

La *Fenomenología* nos ofrece el tránsito de la sustancia al sujeto, del espíritu verdadero al espíritu cierto de sí mismo, y si Hegel no habla efectivamente del Estado en el último capítulo del espíritu no es porque el estado haya desaparecido como forma suprema del espíritu del mundo y haya dejado en su lugar un sujeto moral o un alma contemplativa. Es claro que en la *Fenomenología* no se habla concretamente de la información de estado alguno, pero no significa que es verdad que rompe con su desarrollo posterior. Hemos indicado apoyados en Eugenio Trias, que si Hegel no habla de una construcción estatal posterior al acaso de la revolución francesa es porque primero propone modificar sustancialmente la actitud interior, el lente moral, antes de empezar a pensar en algún modelo de Estado o sociedad. Sin embargo, el saber

Cortés del Moral Op. cit. p. 220

De ahí que mas adelante sea muy firme en su juicio de que "únicamente el torpe pensamiento representativo puede imaginarse el fin como objeto histórico. Marín Casanova, José A. Op. cit. pp. 187, 189 Por otra parte Copleston afirma categóricamente: "Además, a pesar de que nunca pensó que la historia se hubiera detenido al abrirse el siglo XIX, su sentimiento histórico era lo bastante agudo como para preservarle de cualquier otra filosofía sobre la historia. Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, Ariel, México, 1991. Tomo 7, p. 36 Es la tesis que sustenta Rosenzweig y es comentada por Hyppolite, el cual responde que tal tesis sólo tiene a su favor el orden de sucesión de los capítulos de la *Fenomenología*, pero tendríamos que interpretar literalmente esta sucesión. Tal interpretación es contraria a los textos de Hegel, y no se trata que la religión sucede al espíritu objetivo como un acontecimiento de la historia a otro. Hyppolite. Op. cit. pp. 295-299

Cortés del Moral Op. cit. p. 159

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

absoluto admite la superación del devenir formativo de la conciencia y del de la religión, porque lo que Hegel ha buscado a lo largo de la *Fenomenología* es una mediación pura, una mediación compatible con la inmediatez, busca una sustancia que sea sujeto y un sujeto que sea sustancia, no tenemos duda de que ese sujeto es la comunidad histórica de los individuos libres en su universalidad, donde debe cumplirse la comunidad de los hombres libres representada por la religión es en la vida socio-política, aunque esto no significa que el contenido de la religión queda reducido simplemente a lo humano, arribar a esa comunidad no supone simplemente descubrir lo humano en la religión sino que debe integrarlo en unidad en el presente, porque sabe que no hay un más allá trascendente, pero tampoco un finito intrascendente.

Con respecto a la afirmación de que Hegel es defensor de alguna posición estatal concreta, tenemos que como la realidad es racional, la historicidad de la vida de los pueblos es el transcurrir en el que los hombres tienen que reconciliarse con su realidad histórica sin incurrir nuevamente en la apelación a un trasmundo. No hay mención de una forma estatal concreta porque tal como detecta Rodolfo Cortés del Moral citando a Jacques D' Hondt: "Hegel desea que los hombres se reconcilien no sólo con la Prusia de Hardenberg —que a su vez estaba en plena evolución— o con la que constituye el sueño de Hardenberg, sino con la historia entera, el mundo humano tal como se formó en el curso de milenios. A juicio de Hegel, la situación actual del mundo no es un triunfo final de la razón sobre los extravijs de la historia —una victoria de la razón contra la historia— sino el resultado de la evolución normal del género humano."⁵²

Porque Hegel tenía muy claro que el filosofar tiene límites él mismo lo reconoce siendo un poco más maduro en su *Filosofía del Derecho* diciendo: "La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón; por lo que respecta al individuo, cada cual es hijo de su época; y lo mismo sucede con la filosofía: resume su época en el pensamiento. Por consiguiente, es una locura imaginarse que una determinada filosofía pueda superar el mundo contemporáneo, creer que un individuo puede saltar por encima del Ródano."⁵³ La filosofía tiene, a decir de nuestro autor, el límite de ajustarse a lo acontecido, pues de lo contrario es mucho mayor el riesgo de caer en lo edificante, por eso, más adelante en el mismo texto añade: "Para decir una palabra más sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que en todo caso la filosofía siempre llega demasiado tarde. Como pensamiento del mundo aparece solamente cuando la realidad ha cumplido y realizado ya su proceso de formación. Lo que el concepto enseña, la historia lo muestra con la misma necesidad; es en la madurez de los seres donde el ideal aprende frente a lo real y, tras haber captado el mismo mundo en su sustancia, lo reconstruye en la forma de un imperio de ideas"⁵⁴

Fue precisamente por su deseo de apartarse de lo edificante pero con el propósito constante de ir a la realidad que Hegel llega a afirmar que la filosofía ha dejado de ser amor al saber y se ha convertido en saber

⁵² Ibid. p. 159

⁵³ Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* (Trd. Juan Luis Verma), Barcelona, Edhasa, 1988, p. 31

⁵⁴ Ibid. p. 32. Comenta no sin razón Eric Weil Los filósofos —por eso son filósofos y no hombres de acción— evitan tomar posición en las cuestiones políticas debido a que "razón" paradójicamente un apartencia) tratan de comprender la política Hegel y el Estado p.21.

ectivo, al tener la convicción de que el proceso del conocimiento del pensar, que es el desarrollo del sistema, da lugar al saber absoluto, presentar tal trabajo es poder llegar al establecimiento de la ciencia y esa a su propósito.⁵⁵ En ese caso el Saber absoluto no era sólo un saber, llegar a él significaba acceder a una nueva época de la historia del mundo, cuando la humanidad se expresa en el saber absoluto, por ello era un tiempo de gestación: "... vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación... Sin embargo, este mundo nuevo no presenta una realidad perfecta... El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura..."⁵⁶

Pero por ese fuerte deseo de mantener su pensamiento en la reflexión seria y profunda, alejado de lo efímero, su optimismo se atenuó con la madurez y en *Filosofía del Derecho* ve que los Estados nacionales postrevolucionarios no realizan aquella comunidad universal en la que creyó el joven Hegel y se remite a la historia universal que deberá condenar y destruir la particularidad de esos Estados. La Filosofía no puede decir cómo han de ser las cosas, se limita a explicar la racionalidad de lo existente, como sostiene Valls Plana queda abierto el espacio para la coexistencia de la comunidad política y la comunidad religiosa, pues la realidad es que la comunidad anunciada por la religión todavía no se ha realizado.⁵⁷ Tal como nos propone Juan Jiménez "La Filosofía del Presente impide igualmente santificar ningún presente particular, lo mismo no puede justificar o convalidar nada, simplemente constata o elabora explicaciones racionales. De ahí la falsedad de la acusación levantada contra Hegel de ser políticamente reaccionario, estatista, pro estado absolutista, etc., por haber elaborado una explicación racional de su presente político y haber planteado dialécticamente la realización de la idea de libertad, hasta su momento desarrollada, en el estado e instituciones prusianas..."⁵⁸

Estamos seguros que más allá de lo polémica que pueda ser la interpretación de este saber absoluto y cuál sea el fin del proceso formativo dialéctico, con toda la ambigüedad de la palabra fin, haber andado por este camino formativo nos ha dejado la enseñanza de descubrir que la libertad sólo puede adquirirse mediante la superación de la esclavitud en la que se encuentra la conciencia común cuando se concibe como otra distinta: si o al dejar notar que es tanto para sí como para otro. Porque el desarrollo del espíritu consiste en la realización de su esencia y ésta es la libertad, pues el espíritu es independiente de lo exterior y puede extraerse de su propio ser, soportar el dolor, hemos presenciado que ese recorrido se ha dado siguiendo tres etapas que Dilthey nos recuerda muy bien: como espíritu subjetivo se elabora para sí la conciencia de su libertad; como

Fenomenología . p 14
Ibid p 12-13
Valls Plana Op. cit p 362
Jiménez Ramos, Omar. Op. cit pp. 159-160

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

espíritu objetivo realiza esta libertad en el mundo del derecho, de la moral, del estado y de la historia; y como espíritu absoluto se establece en la unidad de su existencia y de su concepto en el arte, en la religión y en la filosofía.⁵⁹

La historia de la humanidad verifica la verdad de este planteamiento, mostrándonos igualmente que esencia y existencia están interrelacionadas. Hegel fue consciente de la novedad de sus planteamientos y, muy a su pesar, de la facilidad de malinterpretarlo, por eso también fue autocrítico tal como lo muestra Valls Plana: "Hegel ve, antes de morir, que la reconciliación de la humanidad está lejos, que la Historia sigue, que la lucha entre naciones no ha acabado. Mientras tanto, lo mejor que tenemos es el Estado. Mediante el Derecho nos garantiza la libertad posible aquí y ahora, él hace árbitro entre los intereses particulares y egoístas, él nos garantiza una educación como ciudadanos."⁶⁰

La meta del camino formativo es la libertad y no es sencillo conquistarla, ella misma fue causa de destrucción, destruyó la ciudad griega, el Imperio romano, la monarquía, etc. Pero no ha dejado de ser la meta a alcanzar, porque en el movimiento absoluto en todos sus niveles, ha devenido libertad en el hombre, la vida humana y la historia es un proceso en el que se expresa el contenido más desarrollado alcanzado por el devenir real, sin embargo nos plantea el reto de que el individuo singular aprehenda la riqueza de su naturaleza y su cultura al formarse, que es la manera en la que se continúa el enriquecimiento cualitativo del todo. Entonces quizá digamos con Marcuse que: El proceso de la emancipación del individuo culmina necesariamente en el terror y la destrucción en tanto sea llevada a cabo por individuos contra el Estado, y no por el Estado mismo. Sólo el Estado es capaz de proporcionar la emancipación, aunque no puede proporcionar la verdad perfecta ni la libertad perfecta. Estas últimas podrán encontrarse únicamente en el dominio propio del espíritu, en la moralidad, la religión y la filosofía. ... El Estado deja ahora de tener un sentido onnicomprensivo. La libertad y la razón se convierten en actividades del puro espíritu y no requieren como condición previa un orden político y social definido, sino que son compatibles con el Estado ya existente.⁶¹

Creemos que efectivamente puede ser compatible con el estado existente, pero en el cuál debe integrar a todos sus miembros propiciando esa auténtica formación que haga posible reconocer que el estado y la sociedad civil conviven en el horizonte de la eticidad, y que solamente unidos pueden aspirar a la libertad, de una nación y de la humanidad en general, en un devenir histórico que continúa en desarrollo, pues como bien indica Víctor Gómez Pin: "Eternamente el Logos se esta alienando en realidad sensible, eternamente está viviendo el proceso fenomenológico y eternamente se está recuperando en el Saber absoluto"⁶²

⁵⁹ Dilthey. Op. cit. p. 224

⁶⁰ Valls Plana. *La dialéctica* . op. cit. p. 95

⁶¹ Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Alianza, Madrid, 1971, p. 94-95

⁶² Gómez Pin Op. cit. p. 68 No tenemos duda de que el proceso formativo que describe Hegel en su Fenomenología tiene por convicción el propósito de ir a la realidad, mostrarla y como afirma Omar Jiménez "con Hegel asistimos al despliegue articulado de lo real y lo racional como un proceso dialéctico abierto, sin intentar imponerle diques artificiales a la realidad ni al pensamiento" Jiménez, Omar. Op. cit. p. 160.

V. *La formación en el mundo actual (Conclusiones)*

Nos habíamos fijado el cometido de llevar a cabo un análisis del proceso formativo del individuo que nos permitiera establecer cómo está constituido, qué supone y qué se sigue de él y que al mismo tiempo nos brindara elementos para considerar si podemos esperar legítimamente que ese proceso formativo en general o concretamente la educación en valores puede ser un medio para concretizar los planteamientos teóricos sobre el debate multicultural y si a su vez ambas iniciativas pueden atender las necesidades que presenta la realidad social actual. Determinamos que el texto adecuado para llevar a cabo ese análisis era la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, por ser la obra que trata de la manera más amplia el tema de la formación, a modo de hipótesis señalamos que el tratamiento que este autor le da al proceso de formación del individuo daba lugar a proponer una antropología lógica-ontologizante. Ahora estamos en posición de dar respuesta a las interrogantes planteadas y de evaluar nuestra hipótesis.

5.1. Resultados del recorrido del camino formativo de la conciencia

Damos respuesta primero a las preguntas: cómo está constituido, qué supone y qué se sigue del proceso de formación del individuo. El análisis del proceso formativo desde la perspectiva hegeliana nos ha mostrado que la formación es un proceso doble, es el proceso a través del cual un individuo asimila su mundo y en ese caso es adecuado entenderlo como educación, pero en un sentido bastante amplio porque abarca tanto la educación institucionalizada, como la doméstica y la social; al mismo tiempo es el proceso de creación y recreación de tal mundo, en ese caso es más acertado hablar de cultura. Ahora bien, en nuestra exposición de la *Fenomenología* realizamos una revisión lineal del texto, con la idea de no perder detalle de su desarrollo, y hasta que revisamos la figura del espíritu llegamos a la verdad de que el proceso formativo de la conciencia supone la formación de un mundo o de una cultura, de modo que, lo que comenzó siendo la formación de una conciencia individual se fue ensanchando, puesto que implicaba la formación de otra conciencia, de una sociedad, de un mundo, del espíritu o de la propia sustancia en el desarrollo de la historia humana. Pero una vez que hemos concluido la revisión de todo el texto podemos realizar una mirada retrospectiva a toda nuestra exposición y apreciar que cuando iniciamos nuestro estudio, al partir de la experiencia de una conciencia individual nos encontrábamos en un nivel abstracto, puesto que partimos de un individuo sin determinaciones, que simplemente captaba sensorialmente a su objeto. Continuamos el camino formativo y notamos que a medida que se desplegaba la conciencia iba ascendiendo a momentos de mayor concreción hasta saberse parte de una cultura, de una comunidad que tiene una historia en la que el camino formativo de la conciencia se muestra como formación del espíritu. Ahora podemos reconocer que el desarrollo del proceso formativo se produce como en una serie de círculos concéntricos que cada vez van adquiriendo mayor contenido, de modo que los distintos momentos de la figura de la conciencia, mientras las analicemos como desligados de su desarrollo al interior del espíritu son abstractos, pero en realidad no

hay ningún momento en el que el desarrollo de la conciencia esté desligado de la autoconciencia o de la razón, porque las tres se realizan en el proceso formativo de un individuo el que al mismo tiempo es parte del desarrollo del espíritu.

En nuestra lectura lineal del proceso vimos que las distintas figuras que del camino formativo, que de hecho son las determinaciones de este proceso, se fueron presentando, desde la experiencia de la conciencia, como en una serie de búsquedas: en principio la conciencia buscaba la verdad del conocimiento y se desarrolla bajo la figura de la conciencia; luego, como la búsqueda de sí y del reconocimiento de su ser genuinamente humano o de la autonomía, desde la figura de la autoconciencia; después como la búsqueda de la afirmación de lo universal que integra lo objetivo y lo subjetivo, desde la figura de la razón; hasta que buscó la apropiación de su mundo y la afirmación de sí en él, en la figura del espíritu. Pero cómo acabamos de reconocer, en realidad el proceso formativo no se despliega de manera lineal, sus distintas figuras se desenvuelven de manera concéntrica, entonces cada una de estas búsquedas supone al mismo tiempo la otra, es decir, la búsqueda de la verdad del conocimiento no está desligada de la búsqueda del sí mismo ni de la apropiación de nuestro mundo y de nuestra afirmación dentro de él, no se dan de manera lineal, porque no es necesario que se resuelva la primera para dar paso a la siguiente, en realidad se dan de manera conjunta; lo que ocurre es que al ubicarnos en la perspectiva de la indagación teórica, o sea, del entendimiento, es él quien nos da esta apariencia de linealidad. Pero ahora sabemos que la marcha que emprende la conciencia para encontrar lo que busca es justamente su camino de formación y que este camino no es distinto al camino formativo del espíritu; por ello, se traza siempre en un horizonte de eticidad, que ya se dejaba ver desde el momento en el que la búsqueda de sí le conducía al otro, pues la eticidad es el espacio del reconocimiento de las autoconciencias, se da en un mundo en el que se comparten tradiciones, normas e instituciones. Se nota así que el camino formativo de la conciencia no es abstracto, puesto que se da en una temporalidad concreta, en el transcurrir de la historia de sujetos que desarrollan su vida al interior de una comunidad, pero no se trata solamente de una comunidad sino de cualquier comunidad, porque se trata del despliegue de la historia universal. Queremos subrayar que el proceso formativo se presenta en este horizonte de eticidad, que se trata de la realidad en cuanto ha sido construida y que continúa su proceso de formación, por ello mismo, constantemente está cambiando, en ese caso podemos decir que la eticidad es relativa, pero nos deja el reto de tomar conciencia de que el proceso formativo es personal y social a la vez, lograr esta conciencia fortalecería este horizonte de eticidad, puesto que supone el reconocimiento de mi necesaria relación con los otros con los que integramos y transformamos nuestro mundo.

Por otra parte, que el camino formativo haya conducido a la conciencia a su autoconciencia ya nos demuestra que la conciencia es concepto puesto que su acción es la actividad determinante de su sí mismo e

mplica que depende de sí y nos revela que su ser es ser libre, pero tiene que conquistar esta verdad en el camino de su formación, y como se forma siempre dentro de un mundo, entonces su camino formativo describe la historia de la libertad o de la liberación de la humanidad porque el impulso que mueve el desarrollo formativo es la búsqueda de la concreción de la libertad. La historia nos muestra que se trata de un duro camino, porque como la formación no puede ser sólo la de un individuo aislado, sino la de todos, la auténtica libertad no puede ser individualista; la autoconciencia tiene que experimentar que sólo se puede llegar a ser real autoconciencia libre en una comunidad que también es libre, porque la realidad es un actuar histórico intersubjetivo y supone compartir un mundo con costumbres y valores comunes y asumir un compromiso con la comunidad, con la aspiración a la libertad, por eso no basta con que uno o algunos se epan libres sino que es necesario que se sepa que universalmente el ser humano en su concepto es libre, en otras palabras, que sepa que es el resultado del proceso de su realización,¹ a pesar de los accidentes de la historia. Por eso, el curso de la humanidad libre no es distinto del curso del pensamiento libre, se trata de los aspectos del mismo acontecer: la historia de la libertad creciente en la acción y en la teoría; con la conciencia de que el espacio de esta realización efectiva de la libertad es la eticidad, por ello nos parece prioritario el que adquiramos conciencia de lo que supone el proceso formativo. Ahora bien, hay que tener presente que para que la eticidad sea real tiene que complementarse con su opuesto: la moralidad. La moralidad se opone a la eticidad en tanto que se refiere al actuar subjetivo de la conciencia que se produce de acuerdo con su propio juicio y no con el de las determinaciones sociales dadas, sin embargo, la moralidad complementa a la eticidad en tanto que es la mediación que se requiere para llegar al momento de la concreción de la universalidad en un Estado en el que la libertad de todos se realiza y puede producirse la absoluta eticidad, pero al mismo tiempo la eticidad complementa a la moralidad porque así como la conciencia tiene que descubrir su moralidad al identificar su legislación interior, al mismo tiempo tiene que reconocer su integración en una sociedad en la que se reconoce en los otros, así como los otros se reconocen en ella.

De esta forma, nos encontramos en posición de reconocer que la formación de la conciencia halla su realización en la formación del espíritu que nos introduce en el devenir de las conciencias en la historia y es el contexto en el que podemos apreciar el arribo al saber absoluto, en el que ya no tenemos un punto de vista parcial sobre las cosas y sobre nuestro propio ser, pues al recorrer el camino formativo hemos detectado las trampas del entendimiento que sólo nos presenta una visión formal de las cosas, superamos el plano abstracto de la pura individualidad y de la estaticidad de la realidad. Sabemos que no es posible afirmar

¹ Es la idea que expresa Hegel en el prólogo cuando nos dice que *el concepto es propio si mismo del objeto, representado como su devenir, y en este sentido no es un suceso quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en si mismo sus determinaciones* Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, (Trd. W. Roces) México, F.C.L., 1993, p.40. Incluso, en el mismo prólogo habla firmado también *Es el devenir de si mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin*, *Fenomenología*, op.cit. p.16.

unilateralmente la verdad del objeto, ni la verdad del sujeto, porque siempre están en relación; ahora sabemos, que es inadecuado concebir a la conciencia como separada de lo esencial, porque no hay un más allá trascendente, lo esencial es la manifestación inmanente de la totalidad del espíritu en el que el yo es un nosotros y el nosotros un yo. Haber llegado a este Saber absoluto supone encontrarnos en el desarrollo de la Ciencia, es la Ciencia con mayúscula porque trata del ser que es saber y al mismo tiempo acción, rebasando las abstracciones y parcialidades de las ciencias particulares, que se quedan en lo formal. La Ciencia va a la vida y la muestra con su dinamismo, un dinamismo dialéctico que se despliega por el impulso de la negatividad a través del proceso de formación.

Después de haber notado cómo es que desde la perspectiva hegeliana se da el nexo entre la formación de la conciencia común y el de toda la realidad, esto nos permite confirmar nuestra hipótesis de que el análisis que desarrolla Hegel sobre la formación en su *Fenomenología* propone una antropología ontológica, puesto que las determinaciones del proceso formativo surgen de las condiciones propias del ser de lo humano, en ese sentido son antropológicas, pero como al mismo tiempo son propias de la sustancia que deviene en el transcurrir histórico, tienen también un carácter ontológico y como se despliegan describiendo una lógica que no se queda en lo formal, sino que describe la movilidad de la realidad, se trata de una antropología lógica-ontologizante. Consideramos importante resaltar esta propuesta porque significa que las características del proceso formativo que hemos seguido se sostienen con mayor firmeza, puesto que corresponden a una lógica especulativa que explica que la integridad de la vida se desarrolla de forma inmanente, bajo la forma del concepto, describiendo un movimiento circular que se abre en una espiral que a medida que avanza integra mayor contenido espiritual, porque integra mayor experiencia humana. Nos permite afirmar con mayor énfasis que la formación de cualquier ser humano se dirige necesariamente a la afirmación de su libertad, pero que ésta no puede ser real si no se da al interior de una comunidad que también lo sea, pues ha de tender a la eticidad. Sobre todo tiene el mérito de ubicarse y ubicarnos en la realidad, con la clara intención de mostrarnos que el análisis teórico cobra sentido únicamente cuando se refiere a lo concreto, en ese caso, la propuesta hegeliana nos ayuda a despojarnos de los discursos edificantes que pierden de vista la *necesidad* del proceso formativo y se quedan en postulados abstractos por estar vacíos de contenido.

Hemos apuntado las diversas críticas y cuestionamientos respecto al planteamiento hegeliano y al mismo tiempo hemos ofrecido una respuesta a ellas, sin embargo se han constituido en una manera tan arraigada de leer los planteamientos de Hegel que quizá aún ensombrezcan esta propuesta, principalmente por el trabajo que cuesta aceptar el devenir dialéctico circular como no cancelador. Creemos que sería de provecho evaluar con mayor hondura el fundamento, implicaciones y consecuencias de la propuesta de esta

antropología lógica-ontológica, pero no es difícil notar que representaría toda una nueva investigación;² de cualquier modo, ya hemos apuntado lo que consideramos es la idea central que surge de esta propuesta: que el camino formativo de cualquier individuo se dirige a la afirmación de la eticidad y aunque es la realidad del proceso formativo, todavía tenemos el reto de reconocer que desarrollamos nuestra vida en este horizonte de eticidad en el que formamos parte de un todo.³

Finalmente respecto a si la formación es el medio adecuado para buscar la concreción de los planteamientos teóricos, de antemano sabemos que es el modo natural de hacerlo, pero ahora podemos vislumbrar mejor algunas de sus implicaciones y la fuerza de sus consecuencias, porque sabemos que la formación es el proceso educativo que es mucho más que su expresión institucionalizada, pues tiene un sentido social, es el punto de confluencia de la esfera de la vida cotidiana, del saber y de la convivencia comunitaria, el proceso educativo es el proceso por el que se constituye el sujeto como tal a partir de la creación cultural, no sólo tiende a la adquisición de una determinada cultura, sino que también la enriquece y transforma. Esta investigación nos demuestra que no es posible reconocer la importancia e implicaciones de la formación si no la apreciamos desde la perspectiva de la totalidad, asumiendo que tiene que ver con la naturaleza de lo humano, pero al mismo tiempo del devenir de la realidad. Si no vislumbramos el proceso formativo en su despliegue total y nos fijamos en él de un modo reducido o limitado, como lo sería el considerar que se trata simplemente de la educación institucionalizada, resultaría ser una visión además de limitada limitante en cuanto que en lugar contribuir a la apertura de nuestro horizonte de realidad, nos impediría acceder a él.

Queremos ahora destacar cinco características del proceso formativo, características de las que estamos convencidos de que al tomar conciencia de ellas nos permitirán optimizar este proceso en general. Después podremos señalar algunas observaciones con respecto a la iniciativa de educar en valores y de buscar el establecimiento de diálogos multiculturales que en el prólogo a esta investigación destacamos como dos esfuerzos que están encaminados a dar respuesta a la necesidad de hacer algo respecto de los tremendos contrastes de la vida humana de hoy, iniciativas que en alguna medida impulsaron este estudio, pero desde

² Creemos que sería provechoso dedicar una futura investigación a una más extensa confrontación de las categorías que aquí hemos llamado lógico-ontológicas de la filosofía de Hegel con los más recientes planteamientos ontológicos y evaluarlas empleando algún sistema lógico formal que nos permita determinar la validez de las inferencias a que da lugar, a fin de cuentas apoyaría una manera de entender la filosofía que se encamina a comprender la realidad como un todo orgánico, aunque reconociendo que el tema de la eticidad orienta los esfuerzos más nobles que cualquier reflexión filosófica pueda ofrecer. Además nos daría los elementos para poder juzgar si es adecuada la afirmación de Víctor Gómez Pin que nos dice "que la Lógica permite el Terror y el paso del Terror a Napoleón quiere decir que en campo eidético ambos fenómenos se hallan invertidos como una necesidad. En efecto, el campo eidético, la estructura lógica fundamental, es por definición eterna.... Por ello no conviene establecer diferencia excesivamente radicales entre el campo fenomenológico y el campo lógico." Gómez Pin, Víctor. *Hegel*, Barcelona, Barcanova, 1983, p. 67

³ En términos muy concretos se puede traducir como el reconocimiento de nuestros derechos individuales y colectivos, Hegel mismo ahonda al respecto pero en su *Filosofía del derecho*.

ahora podemos anticipar que si no identifican la amplitud en la que se despliega el proceso formativo son posiciones limitadas.

5.2. Lo que no debemos olvidar en el proceso de formación

Es verdad que en el proceso formativo se realiza y desarrolla la eticidad, el entorno social de reconocimiento de los otros como un yo y del yo en el nosotros, sin embargo esta realidad se nos presenta hoy día con marcados contrastes y parece mostrar que está aún muy lejana la posibilidad de establecer sociedades en las que se realice de manera real y concreta la libertad de cada uno de sus miembros, donde se respeten los derechos humanos y se hagan realidad los valores personales y sociales que dignifican la vida. Creemos que toda esta situación deja ver la necesidad de cobrar conciencia de lo que supone el proceso formativo, puesto que hace falta que reconozcamos la importancia de nuestra acción en la transformación del orden cultural, porque solamente la comprensión de lo que es y supone este proceso formativo nos permitirá la superación de la manera en la que ahora se presenta. Por ello nos parece relevante tomar en cuenta los siguientes puntos:

1. *Reconocer que la formación es un proceso que supone la negatividad.* Resulta esencial que cada individuo reconozca que su formación es impulsada por la negación, que en términos concretos podríamos decir que se experimenta en todas aquellas situaciones en las que enfrentamos la dificultad de afirmar nuestro yo, aunque para quien vive el proceso esto es un hecho negativo, pues le lleva a la duda, a la incertidumbre e incluso a la desesperación, porque el individuo puede experimentar la negación no sólo como la pérdida de su objeto o su verdad, sino como la pérdida de su sí mismo. Sin embargo esta negación es necesaria, puesto que transitar por ella hace posible la movilidad del proceso, en ese sentido lo negativo es positivo, puesto que: la complejidad y dificultad del camino de formación, esa exigencia de que el sujeto transite por la negación de su sí mismo, que es una muerte espiritual, en realidad le permite al sujeto mantenerse al trascenderse; una expresión concreta de este hecho se da en la entrega del sí mismo en el servicio a los demás en el trabajo.

El trabajo que exige al individuo la entrega de sí; supone, en un sentido elemental, el sometimiento de la naturaleza y soportar su resistencia. Pero cada individuo *tiene que* experimentar la doble acción del trabajo: que moldea al objeto natural y lo humaniza, al mismo tiempo que se moldea a sí mismo; el trabajo es el medio por el cual el sujeto se apropia de su mundo y al mismo tiempo lo construye, forja así una cultura y por ello no tiene un sentido exclusivamente material o pragmático, sino espiritual. Pero no debe tratarse de un trabajo egoísta y solitario, el trabajo que es formativo es dolor, apatencia reprimida, surge del temor más profundo que es el de perder la vida y no del afán de consumir. Tenemos que apreciar la importancia de

realizar este tipo de trabajo porque además de crear cultura también es el medio por el cual el sujeto enfrenta la objetividad de la cultura cuando se encuentra extrañado en ella, puesto que el trabajo dota de contenido y le quita a la cultura el aspecto meramente formal u objetivo que pueda adoptar.

En cualquier aspecto del proceso educativo en el que nos ubiquemos, ya sea institucional, social o doméstico, no debemos dejar de tener presente que el proceso de educación de cada individuo supone ese tránsito por la negatividad, así como experimentar y reconocer la doble acción del trabajo.

2. *Con respecto a las implicaciones de la acción del sujeto.* Sin lugar a dudas, que cada individuo se forme, se eduque, supone que debe actuar; dijimos antes que tiene que trabajar aunque ello le exija alienarse. Pero también debe tomarse en cuenta que su acción transforma el orden y trae la posibilidad de caer en injusticia, porque actuar nos exige elegir y soslayar otras opciones que pueden mantenerse ocultas hasta que sentimos su resistencia, sabemos ahora que el individuo interpreta esa resistencia como destino y que le genera culpa, sin embargo esa culpa es inevitable porque va ligada a la acción, porque solamente una piedra podría estar libre de toda culpa, en tanto que no actúa. Hay que tomar en cuenta también que la acción saca a flote la singularidad, pero que todo actuar particular es sospechoso y atenta contra lo voluntario general. Precisamente el reto está en buscar la mediación entre la acción particular y el bien general, por ello es preciso que todo individuo reconozca su acción moral, que es la determinación del sujeto que se sabe libre y que sabe que su acción por ser acción humana es universal y tiene la convicción de la validez que tiene para todos los seres humanos, pero no por puro deber, sino porque así se da en la concreción de los actos en la vida social, que siempre son variables, por ello mismo es importante reconocer que los actos concretos hacen ver la falta de unidad entre lo que se debe y lo que se da de hecho, lo cual nos demuestra que la acción moral es imperfecta y supone la tarea inacabable de buscar el equilibrio entre lo que es bueno para mí y lo que es bueno para todos. No hay que olvidar que la acción individual siempre nos lleva a los otros porque la acción moral se desarrolla y desarrolla un horizonte de eticidad, de ahí que necesitamos fomentar una acción que al mismo tiempo sea lenguaje o un lenguaje que sea acción, que nos de la posibilidad de llegar a la reconciliación entre el yo y el nosotros.

3. *Con respecto a la pretensión de afirmar lo individual o quedarse en la inmediatez.* Tenemos que reconocer que la tendencia común del individuo que se forma es pretender afirmar la inmediatez olvidándose del proceso formativo, pero en ese caso nos quedaríamos con la pura forma vacía, como cuando la conciencia afirma ser toda realidad sin el sustento del camino recorrido. El propio proceso formativo muestra que nunca puede mantenerse la inmediatez, porque siempre actúa la mediación, de ahí que no es posible mantenerse sólo en el placer o en pretender cumplir la ley del corazón como expresión inmediata del

deseo de los demás o suponer que se sostiene el bien por mérito propio o quedarnos en un actuar humano especializado que busca la universalidad en la conciencia abstracta. Así como en el campo social, no es posible mantener la inmediatez de la individualidad política perfecta del mundo griego, como no es posible sustentar la persona abstracta del derecho o sostener la voluntad general como inmediata libertad absoluta: ante ellas aparece la exigencia de ir a lo concreto en donde se da la acción particular. Tenemos que salir de la afirmación de nuestra pura individualidad y experimentar la mediación, lo cual supone reconocer nuestra realidad en el actuar y pensando en el actuar, no podemos ser simplemente legisladores o examinadores de leyes, pues nos quedaríamos con la pura forma tautológica desligando el contenido, la conciencia tiene que ser tanto legisladora como examinadora, tiene que superar el formalismo para poder ir a lo concreto que se da siempre en lo social.

4. *Con respecto a la relación intersubjetiva.* Es importante que reconozcamos que en la formación el individuo se busca a sí mismo pero sólo puede lograrlo por medio de otro que le otorgue reconocimiento. Pero si consigue un reconocimiento con una base de desigualdad como la que se dio entre señor y siervo, ese reconocimiento es parcial, puesto que se lo otorga un otro que se encuentra en condiciones de desigualdad. En cambio, cuando trabaja y enfrenta la resistencia de la naturaleza moldea a su objeto y a sí mismo y nota la disolución de las diferencias sociales al alcanzar la libertad, aunque a un nivel abstracto, porque es solamente individual. Por otra parte, el reconocimiento jurídico de la persona es un avance hacia el reconocimiento de la subjetividad, pero si no remite a un contenido y se queda en lo meramente formal, solamente cimienta relaciones sociales atomizadas en las que cada sujeto busca simplemente su realización individual.

Debemos tener muy claro que si todo individuo necesita ser reconocido, sólo podrá lograrlo al servir a los demás cuando trabaja, porque siempre requerirá de un interlocutor que sea otro sujeto con el que pueda dialogar, pero cuando el otro en lugar del reconocimiento le otorga simplemente riqueza, pura materialidad que pretende ocupar el lugar de la esencialidad, entonces sólo aliena su autoconciencia en los ciegos movimientos de la vida económica y la espiritualidad queda reducida a una cosa en la que el individuo ya no puede reconocerse, porque no le permite el retorno a sí puesto que es una cosa sin vida. Está claro que si los miembros de las sociedades en lugar de reconocerse entre sí basan su relación en el intercambio material que genera ruptura con lo espiritual, nos condenamos a un utilitarismo en el que todo adquiere sentido únicamente en función de aquello para lo cual sea útil. Hay que tener claro que la verdadera trascendencia consiste en superar ese dinamismo de la mera utilidad en el reconocimiento del yo en el nosotros.

Con respecto a los lazos intersubjetivos es fundamental reconocer que necesitamos la mediación de la palabra para que nuestros congéneres conozcan la verdad de nuestras intenciones, en ese caso el perdón y la conciliación son un "presupuesto de convivencia" que da lugar a un genuino reconocimiento porque supone un profundo conocimiento del ser de lo humano que es imperfecto, nos ubica en un orden ético-social. El reconocimiento de ese orden ético-social o de plena eticidad es la base desde la cual es preciso alcanzar el reto de la historia de conquistar un orden socio-político en el que podemos equilibrar los intereses individuales con los sociales, donde todos los individuos se encuentren identificados en sus instituciones y que al mismo tiempo éstas estén cimentadas de tal forma que estén dispuestas a reestructurarse conforme la movilidad de la vida lo exija.

5. *Con respecto a la reciprocidad entre el proceso formativo y la libertad.* Es importante cobrar conciencia de la reciprocidad existente entre el proceso formativo y la libertad, porque por una parte el proceso formativo hace posible la realización de la libertad, pero por otra parte, la formación es posible mediante el ejercicio de la libertad del individuo.⁴ Ahora bien, la libertad real sólo puede darse en su realización social, tiene que proceder del espíritu y es la que es conquistada por los pueblos en su devenir histórico y se manifiesta en la conciencia de los individuos. La libertad es una tarea, José Ignacio Palencia nos explica muy bien en qué consiste: afirmar la libertad es enfrentarse a la necesidad de desustanciar la aparentemente impenetrable positividad de una cultura establecida, penetrar, comprender y superar críticamente, la racionalidad implícita, inmanente o subyacente de las formaciones en que se sustenta, desmitificar y desacerarizar sus configuraciones, desfetichizar a esa cultura como mercancía.⁵ He aquí la importancia de revalorar la doble acción del trabajo por la que el sujeto aprehende su cultura y la transforma.

Hay que esforzarnos en reconocer que la realización de la libertad y del proceso formativo se exigen mutuamente y ahora con la convicción de que es imposible sostener la libertad como absoluta, en cuanto sospecha de cualquier acción particular y nos conduce al camino del terror. Por ello, hay que buscar la libertad, pero al fortalecer los lazos solidarios con el otro, al que sabemos que necesitamos y nos necesita, se trata de la solidaridad entendida como el ir al encuentro del otro; nos exige reconocer el horizonte de eticidad que nos cobija pero que también nos pide conquistar nuestra moralidad individual, con el convencimiento de que no puede quedarse en la formalidad pues el actuar exige la consideración de las circunstancias variables, contingentes. La afirmación de la libertad es un acto complejo, para que pueda darse de manera real tiene que conciliar la afirmación de los intereses particulares y los comunitarios o

⁴ Estamos pensando en individuo en un sentido amplio como nos propone José Ignacio Palencia: "la persona, la familia en sus varias posibles acepciones, las corporaciones, clases o estamentos de la sociedad civil, y aun el estado mismo en cuanto como tal se relaciona con otros semejantes." Palencia, José Ignacio. "Libertad y su realización" Conferencia leída en el VIII Congreso Nacional de Filosofía, UNAM, México, 1996, p. 5.

⁵ Ibid. p. 3.

universales, ese es el reto, pero sabemos que la manera de hacerle frente está en la continuación del proceso formativo. Consideramos que ese reto se traduce en la exigencia de que cada vez más sujetos en el despliegue particular de su proceso formativo alcancen la autoconciencia moral al mismo tiempo que se reconozcan dentro de un orden ético-político, en el que la eticidad absoluta sea una realidad.

5.3. Sugerencias concretas para la continuación del proceso formativo, especialmente en su iniciativa de educar en valores y en la posibilidad de establecer diálogos multiculturales.

Es claro que el proceso formativo de la conciencia continúa y sabemos que desde su aspecto subjetivo supone la educación, con toda la amplitud del término: las circunstancias de hoy reclaman que ese proceso formativo, educativo, sea cada vez más una actividad conciente, con dirección; que vaya a la realidad, para que pueda ser un saber que es acción y una acción que tiene saber. Hemos puesto de manifiesto la reiterada tendencia que tenemos de quedarnos en la inmediatez, afirmando la individualidad, olvidando la necesidad del proceso y de ir al encuentro con el otro, es también una tendencia a alejarse del esfuerzo, del trabajo. Pero hay que afrontar la necesidad antropológica de trascenderse uno mismo en la entrega al otro que nos permite recuperarnos. Creemos que asumir el reto de la formación actual implica reconocer el camino formativo que llevamos recorrido, si lo logramos estaremos en mejor posición de encaminarnos a dar sentido a la historia al modo como, en un tono optimista, María Teresa Yuren nos lo explica: "En síntesis dar sentido a la historia es asumir críticamente nuestro presente histórico, tomar la determinación de realizar responsable y creativamente nuestra historia presente para construir las estructuras culturales que permitirán en el futuro realizar los valores que determinamos hoy consciente y deliberadamente."⁶ Quizá una de las principales aportaciones que podemos obtener del estudio de la formación que nos propone Hegel es la identificación de la necesidad de aprehender la historia como medio educativo del género humano, si aprendemos a mirar en las experiencias de escisión y lucha a ese otro como un yo sin dejar de ser y afirmarse como otro, que es distinto de mí, es el mensaje de la reconciliación que no nos uniforma sino que nos une. Debemos reconocer y asumir el devenir histórico, pero no a la base de un mero conocimiento teórico, sino de un saber que surge de la acción, del trabajo, aunque con la conciencia de que implica un proceso de negación o alienación. No podemos recuperar nuestra memoria histórica simplemente a nivel informativo, tiene que ser pues una acción dirigida a experimentar la necesidad del trabajo colectivo, de la construcción conjunta de nuestra cultura, el proceso formativo retarda su acceso a la eticidad plena. La educación tiene que tener un rumbo, como nos dice Enrique Serrano "la educación tiene que ir dirigida a que el individuo tome conciencia de la relación existente entre sus intereses particulares y los de la sociedad, en dirección a la democracia".⁷ La formación es necesariamente formación cultural, un proceso por el

⁶ Yuren Camarena, María Teresa. "La didáctica de la Filosofía: Una estrategia de educación valoral" *Memorias del VIII Congreso Nacional de Filosofía*, UNAM, México, 1996, p. 336-337

⁷ Serrano, Enrique. "Eticidad y sociedad civil: Dos perspectivas" *Memorias del VIII Congreso Nacional de Filosofía*, UNAM, México, 1996, p. 274

cual el sujeto se apropia de la cultura en la que nace y se desarrolla, para después emprender la tarea de superarla, es a esto a lo que nos referimos cuando decimos que es importante adquirir mayor conciencia de nuestro proceso formativo, después de revisarlo y de fijar sus determinaciones, a partir de los planteamientos hegelianos, que nos sitúan en una dimensión antropológica-ontológica y lógica, lo que nos permite señalar que una iniciativa de educar en valores, puede ser una peligrosa visión parcial de lo que el proceso formativo supone y que a lo más puede constituirse en una propuesta moralizante de la educación institucionalizada que a su vez es también una dimensión parcial de la formación: por otra parte, la iniciativa de establecer diálogos multiculturales sería una visión parcial y limitada si no se comprende que de suyo se dan en el proceso formativo del *Weltgeist* o espíritu universal. Nos preocupa que en cuanto estas iniciativas, que parecen dirigirse con seriedad a atender auténticas necesidades teóricas y prácticas del mundo de hoy, si se ubican en esta visión limitada, por no reconocer que se realizan dentro del proceso formativo global o espiritual, son más bien limitantes: estamos convencidos de que la propuesta hegeliana nos ayuda vislumbrar el horizonte de problematización desde el cual puedan plantearse ambas iniciativas, aquí señalamos las siguientes observaciones:

En principio hay que reconocer que la iniciativa de educar en valores es una propuesta que se lleva a cabo desde uno de los aspectos de la educación en general, como lo es su aspecto institucionalizado; todavía de modo más concreto, dentro de los planes y programas de estudio, creemos que esta iniciativa tiene sus ventajas, porque el hecho de generar conciencia de lo que son los valores supone un vínculo más cercano con los otros aspectos de la educación, la doméstica y la social. Sin embargo, cualquier iniciativa de educar en valores debe darse con la clara conciencia de lo que es e implica el proceso formativo en su totalidad que, como hemos visto, destaca el que la libertad es más que un valor porque es parte de la naturaleza de lo humano y de la propia realidad de lo existente y tendemos necesariamente a su afirmación la realidad en el camino formativo o del devenir del ser individual y colectivo; sin embargo la realización histórica de la libertad, sí que está ligada al desarrollo de otros valores tales como la solidaridad, la tolerancia, la igualdad, a democracia, entre otros. Hay que tener muy presente que la iniciativa de fortalecer, generar o desarrollar valores se encamina a robustecer ese horizonte de eticidad, así que no es suficiente con fomentar aisladamente un grupo de valores sino que hay que dar lugar al reconocimiento de su integración dentro de ese espacio de reconocimiento de mi relación con los otros que son como yo y en el que esos otros se reconocen en mí. Tenemos el convencimiento de que la enseñanza y adquisición de valores se relaciona ampliamente con el citado trabajo de recuperar una memoria histórica, porque los valores se realizan en el proceso histórico y suponen entrega y servicio. La educación en valores ha de resaltar que en el proceso formativo, el apropiarnos de nuestra cultura, ya nos nutre de una serie de valores que afirman lo espiritual. La realización de valores implica la acción de preferir, su concreción supone la contingencia, no es posible

establecer valores como principios formales, hay que apreciarlos como dotados de contenido en la recuperación y confrontación de nuestra memoria histórica, al experimentar que el camino formativo no tiene una ruta fija, sino que va avanzando en la medida en que se forma el sujeto. No hay una ruta predeterminada, sin embargo podemos decir que hay una brújula que orienta el proceso formativo y es la realización de la libertad, con la idea clara de que más que ser pensada se realiza, es parte de la naturaleza de lo humano, de la propia realidad de lo existente y que tendemos a su afirmación en al continuar nuestro camino formativo o del devenir del ser individual y colectivo, en la adopción de un determinado mundo cultural y de su transformación. Llama la atención que así como la educación y la cultura persiguen la libertad, por su parte la libertad no puede lograrse si no es con el desarrollo del camino formativo, evidentemente se trata de una acción recíproca.

Por todo lo que hemos expuesto, estamos convencidos de que para poder comprender el proceso formativo con todo su dinamismo y con toda la riqueza de su contenido es imprescindible colocarnos en la perspectiva de la totalidad espiritual que sabemos bien no se reduce al desarrollo de un pueblo sino al devenir de la historia universal. en ese caso nos parece posible establecer una comparación entre esta perspectiva absoluta y el fenómeno de la globalidad³ que es ahora tan mencionado, con la única intención de resaltar que las circunstancias actuales manifiestan de modo más patente el devenir universal y la relación entre los pueblos en el transcurrir histórico. Hoy más que nunca antes en la historia podemos hablar no solo de una sociedad concreta, sino de una sociedad mundial, porque es claro que no hay ningún país ni grupo social que pueda vivir al margen de los demás, los lazos multiculturales son evidentes. Por ello mismo, es imprescindible cobrar conciencia del proceso formativo a ese nivel global, porque las naciones también desarrollan un proceso formativo y así como la formación de los individuos exige el reconocimiento del otro, que no es necesariamente miembro de mi misma sociedad, cada nación tiene que reconocer a las demás y que esto sea en una base de real igualdad, pues de modo contrario no se trata de un auténtico reconocimiento.

Salta a la vista que en la tarea y el reto de formarnos al tener que recuperar nuestra historia universal debemos resaltar lo diferente, la diversidad, no solo al interior de una nación, sino rebasando las fronteras. Indudablemente cada cultura tiene su proceso formativo, cada cultura tiene que resolver en su interior la oposición entre la continuidad del universal y la discontinuidad de lo particular, pero también universalmente debemos superar la discontinuidad de las culturas particulares y destacar la continuidad de lo universal que nos une, sabiendo siempre respetar la diferencia. Además, así como es necesario buscar la

³ Desde el prólogo reconocimos la ambigüedad del término, pero aquí, apoyados en la distinción que realiza Ulrich Beck, nos referimos a globalidad como el fenómeno de convivencia entre las culturas en el devenir de la historia universal y que se distingue de globalización en el sentido que resalta los procesos en virtud de los cuales se establecen relaciones entre estados nacionales y de globalismo que destaca el aspecto comercial Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós, 1998, p.26-29

afirmación concreta de la libertad no sólo de unos cuantos sino de todos los miembros de una comunidad o de una nación para que en ella pueda decirse que se cumple la libertad real que afirma la eticidad. podemos enunciar de modo más amplio que si no se busca y se va haciendo posible esa afirmación en cada nación en cada raza. no será posible que se alcance verdaderamente en ninguna, puesto que su consolidación requiere a de las demás porque juntos formamos el espíritu (*Weltgeist*). Por eso. estamos convencidos de que cualquier intento de sostener un diálogo multicultural requiere ampliar su visión. tiene que aprender que el proceso formativo de una cultura se funda en el genuino reconocimiento de las otras. es la manera en la que cada una puede consolidarse. porque solo así podemos aspirar a una libertad que pueda afirmarse cada día en cualquier conciencia dentro de su arduo y particular proceso formativo. en cualquier lugar del mundo en el que se encuentre.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

BIBLIOGRAFÍA

Textos de Hegel:

- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. (Trd. Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires. Solar. 1968, Sexta edición, Tomo I.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (Trd. Francisco Larroyo) México, Porrúa, 1990, Sexta Edición.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. (Trd. W. Roces) México. F.C.E., 1993.
- Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. (Trd. Juan Luis Verma), Barcelona, Edhasa, 1988.

Comentarios:

- Bloch, Ernest. *Sujeto Objeto El pensamiento de Hegel*. México. F.C.E., 1983.
- Cordura, Carla. *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona, Antropos, 1989.
- Cassirer, Ernest. *El problema del conocimiento. De la muerte de Hegel a nuestros días*. F.C.E., México, 1948.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona. Herder, 1995. Tomo Segundo.
- Cortés del Moral, Rodolfo. *Hegel y la ontología de la Historia*. México, UNAM, 1980.
- Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. México, F.C.E, 1956. 2ª. Edición.
- Dussel, Enrique. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Argentina. Ser y tiempo, 1972.
- Fabro, Cornelio. *La dialéctica de Hegel*. Argentina. Nuevos Esquemas, 1969.
- Garaudy, Roger. *Dios ha muerto*. (Trd. Alfredo Llanos). Buenos Aires. Siglo Veinte, 1973.
- Glockner, Hermann. *El concepto en la filosofía hegeliana*. México, UNAM, 1965.
- Gómez Pin, Víctor. *Hegel*. Barcelona. Barcanova, 1983.
- Guinzo, Arsenio. "Entorno a la filosofía de la religión de Hegel". *El concepto de religión* México. F.C.E., 1966.
- Hernández Vega, Raúl. *La idea de sociedad civil en Hegel*. México, UNAM, 1995.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Barcelona. Península, 1998.
- Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*. Barcelona, Herder, 1996.

- Jiménez Ramos, Omar. "¿Es posible aún pensar filosóficamente la política. Libertad y transgresión en la filosofía hegeliana." *Memorias del VIII Congreso Nacional de Filosofía*, UNAM, México, 1996.
- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Alianza, Madrid, 1971.
- Marcuse, Herbet. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona. Ediciones Martínez Roca, 1972.
- Marín Casanova, José A. *La circularidad de la historia en Hegel*, Sevilla, MAD, 1989.
- Mure G.R.G. *La filosofía de Hegel*. (Trd. A. Brotón Muñoz) Madrid, Catedra. 1988 2ª Edición.
- Niemeyer, John. *Reexamen de Hegel*, Barcelona. Grijalbo, 1969.
- Palencia, José Ignacio. "Libertad y su realización". *Memorias del VIII Congreso Nacional de Filosofía*, UNAM. México, 1996.
- Palmier, Jean - Michel. *Hegel*, México, F.C.E., 1993
- Papaionannou, Kostas *Hegel*, Madrid, EDAF, 1981.
- Pérez Cortés, Francisco y Sergio. *La razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*, México, UAM, 1989.
- Serrano, Enrique. "Eticidad y sociedad civil. Dos perspectivas." *Memorias del VIII Congreso Nacional de Filosofía*, UNAM, México, 1996
- Simon, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*, Taurus, Madrid, 1982.
- Trias, Eugenio. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- Valls Plana, Ramón. *Del Yo al Nosotros*, Barcelona, PPU, 1971.
- Valls Plana, Ramón. *La dialéctica. Un debate histórico*, Barcelona, Montesinos, 1981.
- Weil, Eric. *Hegel y el Estado*, Buenos Aires, Nagelkop, 1950.
- Yuren Camarena, María Teresa. "Formación y necesidades sociales." *Memorias del VIII Congreso Nacional de Filosofía*, UNAM, México, 1996.
- Yuren Camarena, María Teresa. "La didáctica de la Filosofía: Una estrategia de educación valoral." *Memorias del VIII Congreso Nacional de Filosofía*, UNAM, México, 1996.
- Yuren Camarena, María Teresa. *Eticidad Valores Sociales y Educación*, México, UPN, 1995.

Complementarios:

- Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica desde América Latina*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.
- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Consejo Episcopal Latinoamericano Desclée de Brouwer, 1984.

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, Ariel, México, 1991. Tomo I.
- Cortina, Adela. *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1994.
- Elías de Ballesteros, Emilia. *La globalización de la enseñanza*. Patria, México, 1995.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Alianza, 1990.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (Trd. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito) Madrid, Sígueme, 1993. Quinta edición, Tomo I.
- Huntigton, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconciliación del orden mundial*.
- Kymlicka Will. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Langenscheidt diccionario de bolsillo, Alemania, Langenscheidt KG. 1987
- Moliner, María. *Diccionario de uso del Español*, Madrid, Gredos. 1977.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua Española*. Madrid, Espasa Calpe. 1984.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. "Del romanticismo hasta hoy". Herder. Barcelona. 1995. Tomo III.
- Sartori, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. México. Taurus. 1998.
- Saxe-Fernández. John. *Globalización crítica a un paradigma*. México. UNAM. 1999.
- Torres. *Globalización e interdisciplinaridad: el currículo integrado*. Morata. Madrid. 1994.
- Teo, Ramírez. "La cultura como autoformación del hombre". *Filosofía de la cultura*. México. Universidad Michoacana. 1995. pp 41-42.