

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

Hegel: la historia y cultura en el desarrollo de la
conciencia

Tesis
Para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía
PRESENTA
Rigel Olivares Vargas

Asesor. Mtro. José Ignacio Palencia Gómez

México., D.F. junio de 2006



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 madre, Lilia Esther.
Por introducirme en el mundo de los
libros y en el camino del pensar.**

**A la memoria de mi abuela Esther.
Si por una vez el búho de Minerva
puedo ser yo...**

Agradecimientos:

Al profesor José Ignacio Palencia, por su enseñanza sistemática y rigurosa, a la vez que accesible, de la filosofía de Hegel y por su orientación para realizar esta tesis. A los profesores Omar Jiménez y Juan Sánchez, por sus recomendaciones bibliográficas, y al segundo también por sus consejos en torno a la terminología empleada. A los profesores Alejandra Velázquez y Pedro Joel Reyes, por su atenta lectura y sanción del texto. De igual manera, a Francisco Retana por sus comentarios al proyecto general. Finalmente, a la Universidad Nacional Autónoma de México por todo el apoyo brindado.

Lo que has heredado de tus padres, vuélvelo a ganar, para poseerlo.

J. W. Goethe

Necesitamos de la historia, pero de otra manera a como la necesita el refinado holgazán en los jardines del saber.

Friedrich Nietzsche

Il y a un pays où les joies sont visibles, mais fausses, et les chagrins cachés, mais réels. Qui croirait que l'empressement pour les spectacles, que les éclats et les applaudissements aux théâtres de Molière et d'Arlequin, les repas, la chasse, les ballets, les carrousels couvrissent tant d'inquiétudes, de soins et de divers intérêts, tant de craintes et d'espérances, des passions si vives et des affaires si sérieuses?

Jean de La Bruyère

ÍNDICE

Introducción

Primera Parte: EL TEMA DE LA HISTORIA EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

I. La historicidad del desarrollo de la conciencia

1. Espíritu e historia
2. El concepto de *Bildung*
3. Cultura e historia
4. Historia de la conciencia e historia universal
5. El problema de las figuras tipificantes
6. Problemática del capítulo Espíritu

II. Realidad histórica de la cultura

1. La Edad Moderna y su principio en la Reforma.
2. Límite de la Reforma germánica
3. El papel de las naciones románicas
4. La relación de Francia con la *cultura espiritual de Europa*

III. El estado de derecho y la intersubjetividad moderna

Segunda Parte: EXPOSICIÓN TIPIFICADA DE LA SECCIÓN *CULTURA*

B. EL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ MISMO; LA CULTURA.

De Luis XIV a la Revolución

I. EL MUNDO DEL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ.

Segunda mitad del siglo XVII

a. La cultura y su reino de la realidad.

La cultura en el contexto del absolutismo

[1. La cultura, como extrañamiento del ser natural] Las bases del absolutismo

[α) Lo bueno y lo malo, el poder del Estado y la riqueza] El colbertismo

[β) El juicio de la autoconciencia: la conciencia noble y la conciencia vil]

Situación de las clases sociales

[γ) El servicio y el consejo] La realidad del absolutismo

[2. El lenguaje, como la realidad del extrañamiento y de la cultura]

La cultura del lenguaje en Francia

[α) El halago] Bossuet

[β) El lenguaje del desgarramiento] Molière

[γ) La vanidad de la cultura] Pierre Bayle

b. La fe y la pura Intelección. El pensamiento anticartesiano

[1. El pensamiento de la fe] Malebranche

[2. El objeto de la fe] El galicanismo

[3. La racionalidad de la pura intelección] Pascal

II. LA ILUSTRACIÓN. Siglo XVIII

a. LA LUCHA DE LA ILUSTRACIÓN CONTRA LA SUPERSTICIÓN.

El pensamiento ilustrado

[1. La actitud relativa de la pura intelección con respecto a la fe]

La idea de conciencia

[α) La difusión de la pura intelección] Transformaciones sociales, políticas y culturales

[β) La contraposición de la penetración intelectual a la fe] Diderot

[γ) La intelección, como mala comprensión de sí misma] El abate Pluche

[2. La doctrina de la Ilustración] El sensualismo

[α) La inversión de la fe por la Ilustración] Condillac

[β) Los principios positivos de la Ilustración] Helvecio

[γ) La utilidad como concepto fundamental de la Ilustración] Los fisiócratas

[3. El derecho de la Ilustración] Filosofía política

[α) El automovimiento del pensamiento] Montesquieu

[β) La crítica de las posiciones de la fe] Voltaire

[γ) La fe vacía de contenido] Rousseau

b. LA VERDAD DE LA ILUSTRACIÓN. El mundo ilustrado

[1. El puro pensamiento y la pura materia] Robinet y Holbach

[2. El mundo de la utilidad] El humanismo ilustrado

[3. La certeza de sí] Marqués de Sade

III. LA LIBERTAD ABSOLUTA Y EL TERROR.

Espíritu de la Revolución Francesa

[1. La libertad absoluta] Las asambleas revolucionarias

[2. El terror] El jacobinismo

[3. El despertar de la subjetividad libre] Maine de Biran y el límite del espíritu francés

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

La presente tesis es una investigación sobre la historicidad del desarrollo de la conciencia en G.W.F. Hegel, en su forma general y en relación con el concepto de *cultura (Bildung)*, tal como aparece en la *Fenomenología del espíritu*. Tratamos el tema en los términos de una comprensión unitaria de los aspectos abstracto y concreto de dicho desarrollo. El lado abstracto sería el desarrollo del *espíritu en sí* o en su inmediatez, objeto de la *Fenomenología*, y el lado concreto sería el desarrollo del *espíritu del mundo (Weltgeist)*, objeto de las *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Específicamente abordamos esta problemática en la sección de la *Fenomenología* titulada: *El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura*, cuya propia concreción es, de acuerdo con nuestra tesis, el progreso histórico del *espíritu francés* hacia su superación por parte del *espíritu alemán*.

La relación existente para Hegel entre el *espíritu alemán* y el *espíritu francés* tiene de fondo la problemática del espíritu del pueblo en general. El *espíritu del pueblo (Volkgeist)* es la subjetividad subyacente en la vida de un pueblo: su modo de pensar y su voluntad característicos, exteriorizados en la cultura y determinantes de un acontecer histórico propio, en lo social y lo político. Lo esencial para Hegel del espíritu de cada pueblo no es su particularidad por sí misma, la cual resulta externa, secundaria, sino el modo en que el espíritu individual se integra al *espíritu universal o espíritu del mundo (Weltgeist)*, su papel dentro de éste. Esta integración de lo singular a lo universal del espíritu en la historia es para Hegel distinta a la que hacía la filosofía de la historia previa.

A partir del siglo XVI y hasta el XVIII, se intentó definir lo esencial de los pueblos de acuerdo a los rasgos externos de su gente y sus valores. Por ejemplo, se determinaba que lo alemán era el espíritu de rigidez, de reflexión interna, de obediencia a la autoridad, etc., y que lo francés era la fineza, la agudeza del pensamiento, etc. De estos elementos formales se abstraía el principio, de manera que ayudara a comprender su cultura y su manera de pensar, leyes, formas de gobierno, etc. El grado de avance, en los términos de una idea predeterminada, como libertad, justicia y racionalidad, que alcanza cada pueblo gracias a su principio particular, es lo que establece un progreso en la historia universal. Eso es lo que, *grosso modo*, hacia el siglo XVIII, con Vico, Montesquieu y Herder por ejemplo, se entendía por el espíritu de los pueblos.

Si bien tal estudio a partir de lo concreto es correcto, no es para Hegel una comprensión filosófica de lo que sea el espíritu de un pueblo ni de su papel histórico. Lo importante es el elemento de universalidad abstracta que representa cada pueblo. No es la particularidad ética y cultural de un pueblo lo que constituye su esencia, sino las ideas universales, propias de todos los pueblos y épocas, que a través de dicha particularidad se hacen conscientes y adquieren un grado máximo de manifestación histórica. Se trata de los conceptos mediante los cuales la humanidad se conoce a sí misma en tanto subjetividad universal o *espíritu del mundo*. Lo que llamamos progreso en la historia de la humanidad es la forma concreta, en el modo de

acontecimientos e pensamientos dispersos, del continuo autoconocimiento del espíritu del mundo, por medio de categorías cada vez más racionales, es decir, más cercanas a la esencia del espíritu. Para Hegel, las formas externas de lo francés y lo alemán, sus manifestaciones culturales e ideológicas, relacionan al espíritu francés con la *historia* y al espíritu alemán con la *filosofía*. Todos los pueblos participan en la historia y cuentan con filosofía, pero es en Francia y Alemania donde la historia y la filosofía alcanzan su máximo desarrollo, es decir, donde sus principios abstractos (respectivamente, los conceptos de la *idea de libertad* y el *autoconocimiento de la idea*) aparecen como son en sí mismos.

El espíritu francés es seguido y superado por el espíritu alemán. Las *Lecciones de filosofía de la historia universal* culminan en las consecuencias de la Revolución Francesa, incluido el Imperio, fenómeno que a su vez condiciona el despertar de Alemania, su autorreflexión como nación. La Revolución Francesa es para Hegel el fin de la historia, el último acontecimiento real, político y social de relevancia para su época; contemporánea y posterior a ella está la culminación de la filosofía, el descubrimiento del principio filosófico absoluto por parte del pensamiento alemán. El antecedente de ese descubrimiento es la Reforma luterana. La idea luterana de la interioridad es la forma espontánea de la subjetividad pura, y así constituye el principio del espíritu alemán en su verdad abstracta. El idealismo alemán, desde Kant hasta Schelling, implica para Hegel la conciencia de este principio. La filosofía alemana a su vez establece la identidad del ser y el pensamiento en el concepto, la idea formal en su implicación de contenidos concretos. Tal es la culminación de la filosofía, donde la idea se conoce a sí misma en cuanto idea. En pocas palabras, la filosofía de Alemania sigue a la historia de Francia, la reflexión a la acción.

La relación anterior entre lo alemán y lo francés parece así una determinación simple, incluso un lugar común. No lo es si se la considera en todos los aspectos que tiene para Hegel. La relación no pertenece nada más a la historia universal concreta, también es expresada en niveles más abstractos, como la historia de la filosofía y la filosofía de la conciencia. Estos niveles contienen el modo de ser lógico, es decir, suprahistórico, de lo que a primera vista es una relación exclusivamente histórica.

Reducida generalmente a una ejemplificación accidental, la evolución del espíritu francés al espíritu alemán no ha sido correctamente estudiada como parte de la filosofía de la conciencia. Nuestra tesis aborda el progreso histórico mencionado en este último ámbito, considerándolo parte del desarrollo de la conciencia en sí misma. Creemos que el concepto de la *cultura (Bildung)*, tal como aparece en la sección *El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura*, de la *Fenomenología del espíritu*, contiene la relación entre el espíritu francés y el espíritu alemán en su forma lógica y suprahistórica e histórica por igual. Nuestra premisa es que la concreción histórica del desarrollo de la conciencia no se reduce a la ejemplificación sino que muestra una necesidad interna, inherente a los conceptos con los que se relaciona. Con base en

lo anterior, tratamos de lograr una comprensión unitaria del momento de la cultura en la *Fenomenología* en su lado abstracto y en el desarrollo histórico que recoge. De esta doble interpretación, abstracta y concreta, del desarrollo de la conciencia en la cultura surgirá justificadamente la forma pura de la relación entre el espíritu francés y el espíritu alemán, en la cual radica su esencia.

La *Fenomenología* contiene el paso del espíritu francés al espíritu alemán en el capítulo de Espíritu, como el paso de la Cultura a la Moralidad. Aunque ya no abordamos la significación histórica de la Moralidad, tratamos de entender el progreso de la conciencia cultural a la conciencia moral según el desarrollo histórico del espíritu francés, desde su afirmación hasta la contradicción interna que produce su superación. Para ello relacionamos cada subsección y párrafo de la Cultura, segundo momento del capítulo del Espíritu, con un tema de la historia de Francia, desde la segunda mitad del siglo XVII con la filosofía de Descartes, hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX con la filosofía de Maine de Biran, la cual representa el límite del espíritu francés y el tránsito al espíritu alemán. Finalmente, en las conclusiones buscamos reducir, justificadamente con base en la investigación, la relación a su *forma lógica*: el paso del *principio del entendimiento formal*, propio de la filosofía francesa, al *principio del pensamiento especulativo*, propio de la filosofía alemana.

Justificamos nuestro procedimiento mediante una aclaración. La división de los párrafos en corchetes de la *Fenomenología* no procede de Hegel, fue introducida por el editor Georg Lasson, y respetada por Wenceslao Roces, para darle mayor sistematicidad al texto y hacer menos pesada la lectura, más que como una división de contenidos. Sin embargo nosotros no creemos incorrecto tomarla como división de contenidos. Los párrafos en corchetes, casi siempre respetando la división tripartita de la dialéctica, implican una sucesión de figuras de conciencia que bien podría denominarse una dialéctica menor, parte de otra más general. Si bien acordamos con Hyppolite que resulta ingenuo buscar la forma tripartita en todas las divisiones de las obras de Hegel, creemos que sí está implícita en muchos lugares donde no lo parece a primera vista, siendo precisamente nuestro deber de intérpretes hacerla explícita. Por eso relacionamos cada párrafo de corchetes con un tema histórico distinto.

La meta es agotar el contenido de los conceptos, distinguir puntos que parecen equivalentes y lograr su máxima concreción, a su vez encontrando el porqué de su evolución en tanto figuras de conciencia y realidades históricas. Por eso en nuestra explicación e interpretación de la sección Cultura respetamos la estructura dialéctica hegeliana en todos sus detalles. No hacerlo es correcto mas, a nuestro parecer, limitado para tratar este tema, de gran importancia tanto en la *Fenomenología* como en la filosofía de la historia hegeliana en general. Es necesario concebir la cultura en su especificidad y amplitud simultáneas. En otras palabras, para entender a Hegel a profundidad creemos válido e indispensable hacernos hegelianos por un momento.

Primera Parte: EL TEMA DE LA HISTORIA EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

I. La historicidad del desarrollo de la conciencia

1. Espíritu e historia

La filosofía del espíritu de Hegel aparece por primera vez en forma sistemática en la *Fenomenología del espíritu* (1807). La obra se opone a la filosofía de la naturaleza de Schelling, la cual no toma en cuenta la historia de los pueblos en el autoconocimiento del sujeto. Hegel acepta con Schelling, contra el subjetivismo de Fichte, la objetividad de la sustancia como lo Absoluto. Sin embargo, no identifica este concepto con el de naturaleza, sino con el de espíritu, la subjetividad en su modo de ser temporal y cuya efectividad es la historia. El existir del espíritu es el devenir de lo real, la superación de las determinaciones, ausente en la naturaleza, donde todo se produce necesariamente. En la naturaleza el tiempo es manifestación de la eternidad, un acontecer cíclico. Mediante el hombre hay devenir, transformación de lo real, y el tiempo se convierte en historia. Por eso el espíritu, considerado en su existencia temporal, concierne a la totalidad de lo humano y no sólo al sujeto trascendental como pretendía Fichte, y la efectividad de lo subjetivo es la historia, no la naturaleza como pretendía Schelling. De aquí la tesis fundamental del hegelianismo acerca de que *el espíritu es historia*.

Esta idea, rectora de la filosofía de Hegel a partir de la *Fenomenología*, surge de las preocupaciones del joven Hegel por la historia, que adquieren forma filosófica durante el periodo de Jena (1801-1807). Este periodo está caracterizado por los intentos de Hegel de pensar la historia a través de la filosofía. Hegel se esfuerza por comprender la esencia del hombre en las manifestaciones plurales que posee la historia universal, sobre todo éticas y religiosas. Basándose en Montesquieu, Herder y Rousseau, identifica la esencia histórica del hombre con el espíritu del pueblo (*Volkgeist*), al cual se suma el espíritu de las religiones. En palabras de Jean Hyppolite, el interés juvenil de Hegel “es descubrir el espíritu de una religión o el espíritu de un pueblo, es forjar nuevos conceptos aptos para traducir la vida histórica del hombre, su existencia dentro de un pueblo o de una historia” (Hyppolite, 1970:11)

La esencia humana es la vida, pero no la vida biológica que liga al hombre a la eternidad de la naturaleza, sino la vida espiritual, subjetiva, que liga al hombre al tiempo. La realidad concreta del espíritu es la historia, pero es necesario relacionarla con su fundamento abstracto y universal, lo que el espíritu sea en sí mismo. El espíritu debe ser estudiado en sus manifestaciones concretas, en las cuales se encuentra la verdad de cualquier principio esquemático que se les imponga o que de ellas se deduzca. El dinamismo del espíritu será inmanente a sus manifestaciones plurales, cobrará realidad en ellas, y no mera aplicación posterior. Sólo así podrá entenderse el espíritu como la verdadera esencia humana, de lo contrario es una idea que abstrae lo propiamente humano, el devenir vivo, quitándole su

particularidad. Para eso Hegel echa mano de la filosofía de Schelling, cuya estructura conceptual utiliza para responder a sus propios cuestionamientos. La diferencia con Schelling es, como decimos arriba, que la espontaneidad de la vida que busca captar el pensamiento no es la naturaleza sino la historia.

El estudio juvenil del espíritu de los pueblos y de las religiones conduce a Hegel al estudio del espíritu en general en la *Fenomenología* de 1807. Pero esta generalidad no omite la historia como algo esencial del espíritu. Aquellas ideas sobre el espíritu de los pueblos y de las religiones son comprendidas en el conocimiento del espíritu en sí mismo, en la segunda parte de la obra: la propia *fenomenología del espíritu*, donde la *fenomenología de la conciencia* tiene su efectividad (*Wirklichkeit*).¹ La *Fenomenología del espíritu* constituye la culminación de este esfuerzo de juventud de Hegel, la buscada unidad entre la filosofía y la historia que podrá explicar ambos lados, abstracto o conceptual y concreto o vivo, del espíritu como distintos niveles de su verdad.

2. El concepto de *Bildung*

En la *Fenomenología del espíritu* la historia está contenida en el concepto de *cultura* o *formación cultural* (*Bildung*). Ésta es la dimensión histórica del desarrollo de la conciencia. En el Prólogo, dice Hegel que la *exposición* de la conciencia en su desarrollo tiene por finalidad la *formación del individuo* en el saber universal, en la labor del concepto. Labor del concepto significa la explicitación de los saberes implícitos o presupuestos en lo dado de nuestra experiencia del mundo. La conciencia es el saber *en sí*, el simple darse cuenta de algo; como tal, es un saber lleno de presupuestos. En cuanto conciencia, el saber resulta abstraído en la experiencia contingente, en el objeto cambiante del cual depende. El concepto en cambio da razón del saber en sí, lo convierte en saber *para sí* o explícito, lo cual le da necesidad. Concepto es así lo que propiamente se llama saber, es el *saber absoluto* en sí. La conciencia en su concepto implica ambos niveles de lo en sí y para sí, ella misma contiene su transición al saber aunque de manera no desplegada. La *Fenomenología* expone el despliegue de ese contenido de la conciencia. Aunque la conciencia presupone el saber que abstrae, éste sólo es explícito *para nosotros*, filósofos y lectores de Hegel, que comprendemos el despliegue del contenido desde el

¹ Si bien esta segunda parte será suprimida en la integración de la *Fenomenología del espíritu* a la *Enciclopedia* de 1817, Hegel nunca desligará la idea de espíritu de la de historia, más bien le irá quitando a la relación la expresión concreta que posee en la *Fenomenología*, quizá obedeciendo a lo que Glockner llama la progresión de su pensamiento al *panlogismo*, que después de esta obra le aleja del *pantragicismo*, la necesaria integración de las particularidades de los individuos y los pueblos a la totalidad de la historia. El equilibrio entre los intereses concretos del joven Hegel y la abstracción lógica del sistema de madurez es lo que hace especialmente interesante a la *Fenomenología*, especialmente para comprender a profundidad la unidad entre el espíritu y la historia que subyace en toda la obra hegeliana. De acuerdo con Hyppolite, la *Fenomenología* demuestra que “el pantragicismo de la historia y el panlogismo de la lógica no son más que una misma cosa” (Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991, p. 31)

momento del presente donde ya está acabado. Pero no sabemos *por qué* es claro. En cuanto individuos nos proyectamos en la conciencia y seguimos su desarrollo como si fuera el nuestro. Por eso la exposición de la conciencia es nuestra propia formación de individuos en la labor del concepto. Tal es el sentido propedéutico de la *Fenomenología* donde también se encuentra la científicidad filosófica propia de la obra.

El método de la ciencia filosófica es la exposición de los momentos de la investigación como un todo, donde el principio, el desarrollo y el resultado son niveles distintos de la misma verdad, ninguno justificado sin los demás. La primera parte de la ciencia filosófica, que ha de integrarse en el Sistema de la Filosofía con las demás partes, es la *ciencia de la experiencia de la conciencia: la Fenomenología del espíritu*. El objetivo de la *Fenomenología* es la elevación o superación (*Aufhebung*) de la figura de la conciencia en general al saber, mediante la exposición del saber en su modo de ser inmediato: la conciencia empírica. Del principio de la conciencia resulta el saber, del cual la conciencia no era sino una forma o figura (*Gestalt*). Sin embargo, la elevación de la conciencia en general a su verdad como figura, solamente es posible siguiendo el desarrollo de la conciencia concreta o empírica, la cual participa alternativamente de ambos niveles del *principio* y el *resultado* de la ciencia, el ser inmediato y el saber, bajo la forma del *ser en sí* y el *ser para sí*. Independientemente de ambos extremos de la ciencia, el objeto específico de la *Fenomenología* es la elevación de la *conciencia sensible* o *empírica* hacia el *saber absoluto*. Solamente gracias a la exposición de este desarrollo específico, la tarea general de pasar de la conciencia al saber es posible.

La conciencia empírica, contrapuesta a la conciencia en general, tiene la forma de la *conciencia individual*, y el saber absoluto tiene la forma de la *conciencia universal*, aquello que hace de su individualidad algo universal. Desde la perspectiva del saber, el individuo es un individuo universal, pero en su singularidad todavía no lo sabe, su conciencia solamente experimenta los objetos, no los comprende bajo ningún principio unitario. Su experiencia del mundo es equívoca, subjetiva sin que él lo sepa, de manera que dicha subjetividad es abstraída en la determinación que él de lo natural. La conciencia empírica es el estado irreflexivo o espontáneo del individuo, la inmediatez (*Ummittelbarkeit*) de su saber en todos los niveles: epistémico, ético, religioso, etc. El individuo singular es un “espíritu inacabado”, susceptible de ser determinado por una naturaleza tan originaria como ajena, de manera que su individualidad no es auténtica. La *Fenomenología* tiene la tarea de conducir al individuo, de la inmediatez informe de su existencia, no distinta a la *naturaleza orgánica*, hacia el saber universal de sí y del mundo por el cual es un individuo real. El individuo universal real es aquel cuya espiritualidad posee configuración propia, superando aquella impuesta por el entorno ético: el conjunto de costumbres, valores, creencias inculcadas, etc. en que el individuo se encuentra. Dicho entorno es una formación irreflexiva, condicionada exteriormente, que reduce al individuo a su particularidad natural. En cambio, apropiándose de la cultura o, por decirlo así,

formándose en su propia formación, el individuo descubre el sentido universal de su espíritu, la esencia de su pensamiento y su voluntad. Se comprende a sí mismo como conciencia universal y al mundo como efectividad teórica de su intelecto y realización práctica de su voluntad. Se da entonces el paso de una formación cultural pasiva a una formación cultural activa.

En alemán hay dos términos, *Bildung* y *Kultur*, que se traducen correctamente por *cultura*, pero son distintos. *Bildung* es la formación o educación que toma por base el cúmulo de conocimientos y los integra al saber que el individuo tiene del mundo y de sí mismo. El individuo sintetiza sus conocimientos dispersos y a veces contradictorios en una visión unitaria de la realidad. Así, la realidad resulta ser una configuración de aquellos elementos y el individuo cobra conciencia de ser la unidad de la que los conocimientos por sí mismos carecen. La *Bildung* tiene la función activa de configurar los objetos por medio del conocimiento, y así es lo que permite al hombre darle a su mundo una nueva configuración, transformarlo. *Kultur* por el contrario es cultura como erudición, la mera posesión de los conocimientos en su dispersión y carencia de unidad; su función educativa es la acumulación pasiva de datos que no produce ninguna visión unitaria de lo estudiado. Su función educativa no es filosófica. En ese sentido, la *Kultur* sería otro modo de conciencia empírica, no distinta a la carencia de conocimientos. Sin la reflexión, la erudición no es formalmente distinta a la ignorancia, el resultado es una experiencia del mundo sin visión unitaria, conocimiento sin universalidad.

Dentro de la *Fenomenología*, la *formación cultural* (Autoconciencia) y el *espíritu extrañado de sí* (Espíritu) abordan la *Bildung*, respectivamente, como trabajo o actividad formadora y como mundo de valores y doctrinas en pugna. La segunda acepción contiene el sentido propiamente histórico de la *Bildung*, por lo cual es el que interesa a nuestra tesis. Sobre la formación en Autoconciencia baste decir que es la relación negativa del siervo con la cosa. Al no poder superar el ser independiente de la cosa por una negación pura como la del señor, el siervo transforma la cosa mediante el trabajo. El trabajo proporciona al ser para sí la subsistencia del ser en sí independiente. El siervo es consciente de sí, mediante el trabajo, en la forma del ser independiente en general. Gracias al trabajo, la coseidad inmediata de la vida y la coseidad absoluta que impone la muerte desaparecen para el siervo, solamente queda un ser para sí que es en sí en su propio elemento de subsistencia: el pensamiento. Lo importante de la formación en el momento de Autoconciencia es el énfasis que pone Hegel en la necesidad del temor a la muerte para que la negatividad se realice en todos sus niveles. La “fluidificación absoluta de toda subsistencia” (Hegel, 1998:119) que produce el temor a la muerte es lo que permite la superación de la servidumbre, tanto en el nivel de la conciencia como en el nivel del espíritu.

3. Cultura e historia

El tema de la formación cultural en la *Fenomenología* está esencialmente ligado al tema de la historia. En un nivel abstracto, la formación cultural consiste en lo siguiente: la sustancia

espiritual, presente en la conciencia individual, permanece consciente e indeterminada, cuando el individuo reflexiona sobre ella y la reconoce como suya se identifica con ella y deviene sujeto. Mediante el proceso de formación del individuo, el espíritu es consciente de sí como lo verdadero, lo absoluto. Desaparece la distinción entre el ser y el pensar, entre la negatividad y la positividad del espíritu. Entonces la misma figura de la conciencia es superada. Sólo queda el saber en sí mismo, el *saber absoluto*. La sustancia espiritual es entonces el saber inmediatamente contenido en la conciencia individual, pero que ésta ha olvidado. El individuo debe recuperar el saber pasado que subyace en él, el fundamento inconsciente de sus determinaciones de los objetos. El saber se oculta tras la existencia inmediata que nos hace presas de las determinaciones simples, como las opiniones: lo subjetivo que en su particularidad no aporta conocimiento. Traer el saber al presente significa captar su realidad, ver en lo inmediato de la existencia la racionalidad del pensamiento, opuesta a lo aparente que carece de unidad por sí mismo y conduce al caos de opiniones y dogmas contradictorios.²

Sin embargo, el saber es inmanente al devenir de opiniones contingentes, las cuales son sus expresiones bajo la forma de modos de conciencia limitados. La sustancialidad del saber es este devenir de modos de conciencia que han precedido al individuo. El saber es absoluto solamente en tanto el individuo ha recuperado la totalidad de estos modos de conciencia y se ha apropiado de ellos; sigue un proceso real, ascendiendo mediante el error de una pluralidad, cuantitativa y cualitativa, de conciencias particulares, las cuales conforman el devenir de opiniones y visiones del mundo contradictorias, tan falibles como la conciencia presente, pero que en su momento se apropiaron de la totalidad del proceso tanto como ésta. Dicha apropiación, aunque momentánea o relativa, es la racionalidad del proceso, producto de la formación, que fija la sustancialidad del espíritu en el individuo. Cada momento de la formación de la conciencia es absoluto para ésta.

La sustancia espiritual constituye el conjunto de elementos de la conciencia necesarios para la formación, el *patrimonio* del espíritu. Por derecho este patrimonio pertenece al individuo, pues es el conjunto de ideas y formas de conciencia que han determinado su pasado como género sin que él lo sepa. Por medio de la formación, el individuo cobra conciencia de su ser espiritual. Él mismo se sabe la unidad del patrimonio disperso que consideraba ajeno y sin espíritu, sin vida: la esencia del patrimonio. Entonces la relación se invierte: la sustancia espiritual es quien cobra conciencia de sí como individuo. El devenir y la dispersión de

² Este modo de ser del saber, como *previo* a la conciencia individual, asemeja el movimiento de recuperación hegeliano a la reminiscencia platónica. El saber absoluto está completo en sus contenidos, pero no le viene de fuera al individuo, éste lo recupera viendo dentro de sí, descubriéndolo como aquello que lo determina. El aprendizaje es de cierta manera un recuerdo de la verdad. Sin embargo, la analogía con Platón, aunque sugerente, resulta limitada. El movimiento de interiorización por el que el individuo recupera su saber equivale al recuerdo sólo en una representación temporal de la formación. Además, para Hegel lo recordado del espíritu no es un saber poseído en una existencia previa a nuestra existencia en el mundo, sino la universalidad del saber que determina el saber singular, y tiene la forma de un pasado inmanente al mundo, de la historia.

elementos son obra del individuo y dependen de él en todo momento, pasado y futuro. No hay sujeto sin la historia y no hay historia sin el sujeto. El individuo espiritual deviene *sujeto* de la historia, capaz de transformar las condiciones que le han sido heredadas, las cuales, en cuanto cobran sentido únicamente por su reflexión, pueden cambiar por su obrar.³

De lo anterior concluimos que la sustancia espiritual no es simplemente un pasado, es un *pasado histórico*: la formación del individuo recoge la formación de la humanidad a lo largo de la historia universal. De esta manera es necesario entender la relación que establece Hegel entre la *sustancia del individuo* y el *espíritu del mundo* (*Weltgeist*).⁴

El orden de los acontecimientos, contenido del espíritu del mundo, es la existencia o *ser allí* (*Dasein*) del espíritu en el tiempo en la forma del ser en sí o del puro objeto, los hechos de la historia universal. La sustancia espiritual comprende el puro elemento del ser en sí histórico, abstrayendo el elemento del ser allí, el acontecer espontáneo y concreto, para trasladarlo al sujeto y entenderlo como el movimiento de la autoconciencia que subyace en la historia. El orden de los acontecimientos es así “la realidad cancelada en la posibilidad o la inmediatez sojuzgada” (Hegel, 1998:22), la marcha de la humanidad recopilada y “abreviada” para la formación de la conciencia. La sustancia espiritual es el *patrimonio* del individuo bajo la forma de un pasado histórico puramente objetivo, mientras el individuo, en su proceso de recordar su pasado, es el ser allí espiritual, la vida que la historia ya no tiene pero que recibe nuevamente de la reflexión.

La *Fenomenología* recoge de la historia universal el elemento de la historicidad del espíritu en general, abstrayendo lo estrictamente cronológico. El contenido de la historia universal, abreviado para el individuo, recibe en la *Fenomenología* la forma de una sucesión de modos universales de conciencia, que se pueden encontrar en todas las épocas y lugares, pero cuya conexión es distinta y conforma una historia propia. Sin embargo, en ciertos aspectos la historia de la conciencia coincide en sus contenidos con la historia universal. Es necesario determinar cómo y hasta qué punto.

³ La formación cultural no sería siquiera necesaria si los contenidos de la verdad no cambiaran con el tiempo, si el saber fuera algo acabado y perfecto, ahistórico. A su vez, lo que permite un progreso en la historia, el paso de un espíritu a otro más racional, es la cultura, gracias a la cual ciertos individuos, los *grandes hombres*, han podido ver más allá del espíritu de su época (*Zeitgeist*), notando sus contradicciones, concibiendo la posibilidad y la necesidad del cambio. El individuo que permanece en su estado inculto o natural es determinado por un espíritu histórico inmediato que le abstrae, le condena al olvido, a desaparecer como manifestación de una visión del mundo común que determina las obras y las opiniones, restándole otro valor que el de sumarse al testimonio o *patrimonio* histórico, existencia o ser allí “muerto” del saber, que espera pasivamente a que alguien más se lo apropie.

⁴ Hegel dice en el Prólogo que la formación cultural debe conducir al individuo particular e informe al individuo universal, idéntico al *espíritu del mundo* (*Weltgeist*), término que en el contexto de la *Fenomenología* también significa “el espíritu autoconsciente mismo”, como traduce Roces. Véase: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hipertexto: <http://gutenberg.spiegel.de/hegel/phaenom/phavorr3.htm> y Hegel, *Fenomenología del espíritu*. F.C.E., México, 1998, p. 21).

4. Historia de la conciencia e historia universal

La recuperación del saber es la reconstrucción e interiorización del proceso histórico de la conciencia universal por parte de la conciencia singular, movimiento que a su vez permitirá al individuo devenir sujeto, conciencia universal efectiva. En ese sentido el proceso del saber a lo largo de las configuraciones de la conciencia es una historia, que el individuo debe recorrer en sí mismo para representarse su sustancia espiritual y darle la unidad que necesita, con el fin de que él mismo sea real como sujeto. Finalmente, el espíritu consciente de sí, para el que su pensamiento y su ser son idénticos, deviene saber absoluto.

El individuo nace determinado por su época, no es libre, pues su pensamiento y sus actos solamente representan un espíritu particular y no su subjetividad propia. En el proceso de la formación el individuo hace presente su espíritu y se apropia de él, entonces deja de ser un objeto de la historia y se convierte en sujeto de ella, pudiendo así fundamentarla por sí mismo y proceder a transformarla. De igual manera, el individuo universal tiene por sustancia el espíritu en sí mismo, subyacente en todas las formas de conciencia históricamente determinadas.

La tarea de la *Fenomenología* es entender el espíritu en sí mismo a partir de las *figuras de conciencia* particulares en las que se manifiesta, de modo que el individuo particular se reconozca en todas y cada una de ellas para que pueda devenir individuo universal. Este proceso de asimilación de la historia de la humanidad al devenir de la conciencia es el método pedagógico de la *Fenomenología*. De acuerdo con Hyppolite, Hegel proclama “la inmanencia de la historia de la humanidad en general a la conciencia individual” (Hyppolite, 1991:39) como medio para la formación de la conciencia.⁵ Hegel da a la interiorización de la historia una significación doble: la historia es la sustancia espiritual de la que cobra conciencia el individuo y que cobra conciencia de sí misma mediante el individuo, por eso conocerla es parte del proceso histórico mismo, su culminación. Para Hegel la formación es una introducción al saber y el saber cobrando conciencia de sí.

Esta asimilación de la totalidad de figuras de la conciencia es posible gracias a la unidad interna de la figuras y a su seguimiento lógico, no a su aglutinación arbitraria ni a una sucesión cronológica análoga a la de la historia del mundo. La *Fenomenología* es la ciencia por la que el espíritu se conoce en todas sus configuraciones y se apropia de su sustancia histórica o patrimonio, sabiéndose unidad de las figuras y razón del proceso. En ese sentido, la *Fenomenología* es una propedéutica de la ciencia y una ciencia en sí misma. La historia del

⁵ Autores como Rousseau ya habían visto en la educación un modo de repetir en el individuo el proceso de la historia universal, para que cada quien se vea a sí mismo como el resultado de una evolución de la especie, y se despoje de las nociones familiares y éticas que le aíslan. Hegel coincide con Rousseau en que la racionalidad y la civilidad no es algo dado en el hombre sino resultado de una historia que el individuo debe interiorizar. Sin embargo, para Rousseau el fin de la educación es mostrarle al individuo que la edad de la sensación debe culminar en la edad de la reflexión. La formación roussoniana es la edificación en ciertos sentimientos de pertenencia a la totalidad en los que se inspira la acción. Tal sentido edificante o inspirativo de la formación de la conciencia es lo que Hegel critica, por ejemplo, en la filosofía de la identidad de Schelling.

mundo y la historia de la conciencia son procesos separados, uno llevado a cabo en la realidad concreta y otro de manera interna. No son procesos paralelos más que en ciertos aspectos, como en la representación religiosa del espíritu (capítulo sobre la Religión). Sin embargo, guardan una estrecha relación. Para Hegel, la historia del mundo ya está hecha, es decir, ha llegado al momento en el que su idea rectora se ha hecho consciente. La *Fenomenología* agota las figuras de la conciencia que pueden encontrarse en el camino de la humanidad. El saber no establece las figuras de la conciencia a modo de condiciones trascendentales de la experiencia del individuo, las extrae de los fenómenos particulares de la historia universal para elevarlas a su concepto universal. Así conforman el saber subyacente en los acontecimientos y las obras de todos los pueblos de la historia.

A pesar de no seguir el mismo orden y la misma lógica interna, las figuras de conciencia contenidas en la *Fenomenología* pueden ser encontradas en todos los tiempos y lugares, y pueden explicar los aspectos subjetivos del desarrollo de la humanidad, aun si se los toma por separado. Las figuras de conciencia son modos de saber universal en sí mismas, no solamente dentro de la totalidad del proceso. La *Fenomenología* no trata de la historia de la humanidad, pero reúne los modos de conciencia subsistentes en la historia y los cuales han permitido su transformación. Encontrando su organicidad no evidente, los integra en el saber del individuo universal. El filósofo, lo que Hegel llama el “momento del nosotros”, puede recurrir a la figuras, en conjunto o por separado cuando sea necesario, para relacionarlas con fenómenos particulares de la historia universal, si bien teniendo siempre en vista la totalidad del proceso fenomenológico. La historia de la conciencia no representa la historia universal, pero puede ser entendida con base en elementos concretos de esta última.

5. El problema de las figuras tipificantes

Los momentos del desarrollo de la conciencia constituyen una serie de *esencialidades espirituales*, modos de pensamiento históricamente determinados cuyo significado espiritual está en las formas de conciencia que subyacen en ellos. A veces son visiones espontáneas del mundo, a veces doctrinas filosóficas, religiosas y científicas complejas. Sin embargo, su origen histórico concreto, en cuanto ha sido superado, solamente desempeña para el desarrollo de la conciencia el papel de una representación. Por ejemplo, el *estoicismo*, primer momento de la libertad de la autoconciencia, no designa solamente la doctrina filosófica homónima, en general comprende todo tipo de elevación de la conciencia al pensamiento, en el cual el individuo encuentra su esencia y un refugio del mundo sin espíritu. En ese sentido toda ascesis filosófica sería un modo de estoicismo. El estoicismo histórico es una *figura tipificante* que representa al estoicismo fenomenológico.

Las figuras tipificantes son representaciones históricas del desarrollo abstracto de la conciencia. La historia fenomenológica está sometida a la necesidad de la conciencia en su

concepto, no al acontecer cronológico y geográfico real. Por ejemplo, la religión no sigue al espíritu en el tiempo, aunque recoge modos de pensamiento superiores, es decir, más cercanos a la esencia del espíritu. Por eso, el capítulo sobre el Espíritu contiene los modos de conciencia correspondientes, en el esquema del sistema de la ciencia, al Espíritu Objetivo (la vida ética, el Estado y la moralidad), mientras las figuras del capítulo sobre la Religión corresponden, hasta cierto punto, al Espíritu Absoluto (el arte y la religión que culminan en el Saber Absoluto, el momento de la filosofía). La *religión natural*, en Religión, recoge elementos de las religiones antiguas de Oriente, las cuales no siguen en el tiempo al antiguo régimen francés, representación del segundo momento de Espíritu, pero contiene una espiritualidad superior en cierto aspecto. Si bien la cultura occidental ilustrada es para Hegel superior en el desarrollo de la humanidad, en el desarrollo interior de la conciencia la religión primitiva está más cercana al saber absoluto, pues lo representa directamente. La *Fenomenología* recoge las situaciones e ideas que conforman la historia del hombre y las reordena en una historia *sui generis*, con una secuencia distinta de momentos y una finalidad distinta.

Surge entonces la cuestión de si las figuras tipificantes son elegidas por una mera analogía formal con el contenido del concepto, o bien participan de éste y responden a su necesidad interna. Se trataría de dos interpretaciones opuestas del tema de la historia en la *Fenomenología del espíritu*, e incluso de la filosofía de la historia de Hegel en general. La primera interpretación nos impide encontrar una racionalidad en la sucesión de figuras o una relación necesaria entre ellas y el momento del desarrollo que expresan. En cuanto meros ejemplos, incluso habrían de ser omitidos del contenido especulativo de la *Fenomenología* y la ciencia filosófica.⁶ En cambio la segunda interpretación, al ver en las figuras parte del contenido de cada concepto, hace de ellas algo más que ejemplos. Deducir las figuras del propio concepto asegura su objetividad y su utilidad dentro de la *Fenomenología*, además de que permite establecer una relación dialéctica entre ellas y un progreso en su sucesión. En este caso, las figuras históricas responden a una necesidad todavía no descubierta, y la relación dialéctica que mantienen entre sí es una expresión concreta de la relación de figuras abstractas.

⁶ Varios autores comparten la idea de omitir los contenidos concretos de la historia del espíritu y entenderla exclusivamente en su sentido abstracto. Se acusa a la historia del mundo que sigue Hegel de reduccionista, de consistir en puras generalidades impuestas a los acontecimientos. Por ejemplo, Hoffmeister y Breysig separan la doctrina hegeliana de la historia del desarrollo histórico concreto, reduciéndola a los principios especulativos de la Introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (las leyes de la historia: variación, negatividad, razón y libertad). Hegel rechaza esta reducción desde que anuncia en dicha Introducción la intención de realizar una tarea de historiador. De hecho, el objetivo de la filosofía de la historia es que la historia devenga una ciencia y no una mera acumulación de datos. La historia filosófica de Hegel supera entonces las aproximaciones filosóficas a la historia previas, que en general ven en los acontecimientos los instrumentos de la Providencia o de una razón divinizada (Voltaire). La historia es para Hegel realización de la libertad humana, la razón que la guía es immanente a los acontecimientos concretos y a sus protagonistas, por lo cual su relación con ellos es necesaria. La filosofía de la historia hegeliana pretende que esa immanencia de la razón histórica a los acontecimientos concretos se haga consciente. Véase: Jean D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971, pp. 335 – 339.

De acuerdo con la segunda interpretación, las figuras tipificantes responden a una lógica interna y siguen una dialéctica propia, de lo cual se extrae su significado y unidad como momentos del desarrollo fenomenológico. Descubrir esta relación de las figuras con el contenido abstracto de los conceptos permite a su vez deducir nuevas figuras para otros momentos del desarrollo del espíritu donde no las había explícitamente. Ésta es la tarea más importante de un intérprete del tema de la historia en la *Fenomenología del espíritu*, y en ello consiste el propósito de nuestra tesis. Jean Hyppolite no descarta seguir esta segunda vía de interpretación de las figuras tipificantes, siempre y cuando se tenga en cuenta que ello no implica encontrar en la *Fenomenología* una filosofía de la historia de la humanidad, al menos no una filosofía “completa”.

Esos ejemplos, esas ilustraciones concretas de momentos del desarrollo de la conciencia (sic), ¿fueron elegidos arbitrariamente o se imponen de manera absoluta? Es éste un problema que el comentarista de la *Fenomenología* puede intentar resolver tomando conciencia de la tarea exacta que se propuso Hegel; pero lo cierto es que no hay aquí una filosofía completa de la historia de la humanidad. (Hyppolite, 1991:36)

Puede haber una representación temporal del desarrollo fenomenológico que ayude a comprenderlo, si y sólo si se deriva necesariamente de éste. Aceptar la necesidad interna de la representación temporal del desarrollo fenomenológico implica superar su condición de ejemplos contingentes. Las figuras tipificantes contribuyen al desdoblamiento de la conciencia de manera directa, formando así parte de él. Poseen la misma sistematicidad de los conceptos abstractos que representan. La inmanencia de la historia al individuo cobra entonces un sentido más claro y justificado. Así, con Hyppolite podemos decir en síntesis de todo lo anterior que “...la fenomenología es el desarrollo concreto y explícito de la cultura del individuo, la elevación de su yo finito al yo absoluto, pero tal elevación sólo resulta posible utilizando los momentos de la historia del mundo que son inmanente a esta conciencia (sic) individual.” (Hyppolite, 1991:40) Más adelante demostrar esto por medio de un capítulo de la *Fenomenología*.

La historia de la conciencia también tiene concreción, a pesar de corresponder solamente en ciertos momentos a la historia del mundo. La *Fenomenología* describe el auto-despliegue del espíritu, su ser allí temporal. El movimiento de la conciencia hacia el saber es la historicidad en general del espíritu. En la *Fenomenología* Hegel recoge ciertos elementos de la historia universal para representar la historia general del espíritu. Esta última, bajo la forma del desarrollo de la conciencia, reúne también elementos de otros modos de historia que figuran en el sistema de la ciencia, como la *historia de la filosofía* y la *filosofía de la religión*, pues describe los modos de espiritualidad subyacentes a lo largo de ellos. Los reúne sin identificarse con ellos, sino más bien dándoles unidad, sintetizándolos en el patrimonio completo que requiere el individuo para devenir conciencia universal. La universalidad del patrimonio de la

conciencia radica en su carácter incluyente, que sintetiza en la formación fenomenológica la dialéctica de la reflexión con la dialéctica de la historia, los contenidos especulativos y concretos dispersos en el sistema de la ciencia. Es lo que Jacques D'Hondt expresa al decir que “La *Fenomenología* pone al servicio de la cultura del individuo una síntesis viviente de la reflexión lógica y la historia concreta” (D'Hondt, 1971:369). La *Fenomenología* no es la historia universal en un nivel abstracto, sino que la historia universal es *un elemento* del desarrollo de la conciencia, parte del patrimonio subsistente de la conciencia, cuyas manifestaciones particulares todavía requieren ser captadas desde la lógica interna del concepto que las contiene.

6. Problemática del capítulo Espíritu

Que las figuras tipificantes de la historia universal tengan una relación necesaria con los conceptos abstractos que representan no implica que los capítulos de la *Fenomenología* en los que éstos se ubican requieran ser entendidos como desarrollos históricos completos. La ciencia de la experiencia de la conciencia ordena los acontecimientos históricos sobre los que reflexiona de manera paralela a algunos momentos de historia universal en los capítulos de Espíritu y Religión. La contribución de la historia universal al desarrollo del espíritu no es clara dentro de un capítulo completo de la *Fenomenología* sino hasta abordar el capítulo de Espíritu, donde la segunda vía de interpretación que mencionamos arriba resulta indispensable. Hay un elemento crucial para esta comprensión: la *continuidad* de las figuras dentro del capítulo.

En Conciencia, Autoconciencia y Razón se mencionan varios temas históricos, como la evolución de la ciencia natural y de la reflexión ética con arreglo al concepto moderno de *ley*, pero no cuentan con una continuidad a lo largo del capítulo donde se ubican que permita comprender éste desde una perspectiva histórica. La transformación del concepto de ley, representada a veces por los modelos antiguo y escolástico de universalidad en contraposición al paradigma newtoniano, por ejemplo, aparece al final de Conciencia y luego otra vez hasta Razón, de manera que no se puede señalar una continuidad para representar históricamente el desarrollo fenomenológico de ese tema. Las figuras tipificantes no cuentan tampoco con tal continuidad, como pudiera parecer, por ejemplo, en el momento de la *libertad de la autoconciencia*. De acuerdo con lo dicho por Hegel en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, el estoicismo (criterio del pensamiento) requiere el momento de Epicuro (criterio de la percepción) para llegar finalmente al escepticismo (negación de todo criterio). La libertad de la autoconciencia recoge dos elementos de la filosofía clasificada por Hegel como helenista (pensamiento de la confianza en el *sí mismo*), pero también abarca un elemento ajeno: el subjetivismo piadoso de la Edad Media en la conciencia desventurada. Estos momentos no cuentan con una continuidad que haga indispensable entender el párrafo desde las figuras históricas que recogen, más bien se reducen a modos generales de autoconciencia que podemos

encontrar en las concepciones de la libertad de varias épocas. En cambio las esencialidades espirituales que se suceden en el capítulo del Espíritu en forma de momentos históricos sí son representadas por épocas concretas de la historia universal. El capítulo entero puede ser entendido en el sentido de una sucesión temporal, si bien ésta no abarca una historia completa de la humanidad.

El capítulo de Razón reúne los momentos de la conciencia y la autoconciencia en un nivel formal. Es la unidad y realidad de ambos en el puro concepto. El capítulo de Espíritu contiene las manifestaciones concretas de aquellos extremos y su relación en un mundo real. El espíritu es la sustancia de todos los momentos anteriores de la conciencia, vistos en Conciencia, Autoconciencia y Razón, es el ser allí del sujeto, con respecto al cual las figuras anteriores son la verdad abstracta. Por primera vez, la reflexión del espíritu no se hace directamente en la perspectiva de la conciencia individual, sino que ahora concierne al conjunto de conciencias que conforman la sustancia espiritual como una totalidad. Aquí se parte de la premisa de que el desarrollo de la conciencia individual es resultado de la interacción con las otras conciencias. A partir de aquí la conciencia individual se desarrolla sólo en la relación de las conciencias individuales que conforman una totalidad concreta, de cuya interrelación ella surge como autoconciencia. La sustancia del espíritu es aquí la *intersubjetividad*, elemento esencial de la subjetividad individual. La sustancia deviene sujeto en tanto diferenciación de los individuos dentro de un mundo histórico. El espíritu retorna a sí mismo bajo la forma de mundos que se suceden históricamente.

Con ello, de inmediato surgen los problemas de intentar ver en el desarrollo del espíritu una historia completa de la humanidad. El primer mundo es la polis griega. Después seguiría el mundo Romano, de la igualdad republicana inmediata a la igualdad abstracta del Imperio. Pero después del Imperio no es claro qué sigue hasta llegar a la Revolución Francesa. Tras la experiencia de la Revolución, el espíritu retorna a sí mismo con la filosofía moral kantiana y el idealismo subjetivo de Fichte. Hyppolite usa el término general de “cultura occidental” para describir lo que en el texto se situaría entre Roma y la Revolución Francesa. Para él ni siquiera es necesario que el *Estado de derecho*, al final de Eticidad, se relacione con el mundo romano, pues también alude al mundo moderno. Sobre ello volveremos más adelante.

Hyppolite no encuentra la unidad en las figuras del capítulo sobre el Espíritu que pudiera hacer de éste un desarrollo histórico efectivo. La autoconciencia del espíritu es una “realidad supra-individual” que va desde la polis griega hasta el pensamiento alemán, sin embargo, no se encuentra en esta supuesta historia universal el lugar de la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma. “En ese desarrollo hay muchas lagunas si se lo compara con la historia efectiva” (Hyppolite, 1991:37). Ciertamente estas “lagunas” imposibilitan una filosofía “completa” de la historia universal en el capítulo Espíritu.

Pero la autoconciencia del espíritu no tiene que ser la del espíritu del mundo para tener efectividad histórica. No es una historia con lagunas porque no pretende seguir el camino completo de la humanidad, sino sólo ciertos momentos de él, aquellos requeridos para la formación de la conciencia. El inicio que marca la polis griega no tiene que ser continuado siguiendo todos los pasos de la historia universal hasta la Revolución para ser un desarrollo histórico. A su vez, la llamada cultura occidental, llevada a la autoconciencia por los espíritus francés y alemán, corresponde a una realidad histórica más específica, y tiene para Hegel un significado especial que le lleva a identificarla con el auto-despliegue del espíritu. Ese significado especial es lo que trata de descubrir nuestra lectura de la sección Cultura.

En la sección de Cultura, el momento de *El mundo de la cultura* representa al Antiguo Régimen francés, y la *Ilustración* abarca la lucha del movimiento espiritual homónimo, el cual a su vez culmina en la *Libertad absoluta y el terror*, representados por la Revolución Francesa. Fijamos entre estos tres momentos una sucesión histórica, que va de la segunda mitad del siglo XVII hasta el final del siglo XVIII en Francia. Sin embargo, esta determinación es muy general. Dentro de los tres momentos de la Cultura hay numerosos párrafos y subpárrafos que aisladamente contienen figuras históricas más específicas, a veces claras, como el sobrino de Rameau y el debate filosófico entre materialismo y espiritualismo, y a veces más oscuras, como el intelectualismo absoluto de la pura intelección. Es necesario descubrir la totalidad concreta de dichas figuras, con base en la unidad histórica que nos ha sido dada por los tres grandes momentos del capítulo. Para ello nos basamos en el seguimiento hegeliano de la historia moderna real, como aparece en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*.

II. La realidad histórica de la cultura

1. La Edad Moderna y su principio en la Reforma

La Edad Moderna es el tercer periodo del Mundo Germánico. El principio de la Edad Moderna es “el espíritu que se sabe libre, queriendo lo verdadero, eterno y universal en y por sí” (Hegel, 2002:657), el saber de sí del espíritu del mundo como sujeto libre y universal. La Edad Moderna se presenta dividida en tres etapas: 1. *La Reforma*, movimiento espiritual que determina todos los acontecimientos de la historia europea, desde la aparición de la doctrina de Lutero hasta la Guerra de los Treinta Años; 2. *La consolidación política y espiritual* (de esta Reforma), que comprende los modos de gobierno y cultura de los pueblos europeos, cuya diferenciación se hace consciente gracias a la Reforma; y 3. *La revolución francesa y sus consecuencias*, que abarca el fenómeno homónimo y el imperio de Napoleón, el cual a su vez condiciona la autoconciencia de los pueblos como estados, más allá de su distinción cultural. En suma, los tres grandes temas son: la Reforma, la cultura moderna, basada en la idea del yo y el racionalismo cartesiano, y la Revolución Francesa; respectivamente: *forma subjetiva, objetivación y realización* del espíritu libre.

A la culminación política del movimiento espiritual de la Reforma en la Guerra de los Treinta Años se suma una culminación espiritual en la filosofía de Descartes (contemporánea de aquella guerra), la cual eleva el sentimiento del espíritu libre al concepto del yo como sustancia pensante y es, a su vez, principio de la *cultura espiritual* moderna. La Guerra de los Treinta Años significó el fracaso del espíritu libre para realizarse de manera inmediata. Resulta necesario que el espíritu libre se objetive en la cultura, para que después retorne a sí mismo como categoría absoluta, determinante del mundo, en tanto moralidad y Estado. La idea cartesiana de sujeto es el fundamento de la cultura en las *Lecciones sobre filosofía de la historia* y en el capítulo Espíritu de la *Fenomenología* por igual.

El espíritu germánico tiene por principio la libertad espiritual, cuyo modo de ser inmediato o ser allí es la intimidad del sujeto, la certeza de sí en la interioridad. Históricamente, la instauración de este principio en la inmediatez interior de lo subjetivo es la doctrina religiosa luterana. El espíritu del cristianismo es la determinación del espíritu en el *esto*, la determinación singular de lo presente que representa el modo en que la negatividad del espíritu se manifiesta como es en sí misma, frente a la positividad de una ley cuyo espíritu ha desaparecido en ella, es decir, que permanece ausente. Durante la Edad Media el esto equivale a cierta especie de objetos sensibles: la Iglesia y las reliquias. La Iglesia media la relación entre el hombre y la esencia divina. Sin embargo, un objeto sensible devenido absoluto pierde su particularidad frente al resto de los objetos sensibles, y entonces su espiritualidad desaparece en éstos. La evolución de la cosificación del espíritu en la Edad Media se manifiesta en la creciente corrupción de la Iglesia católica.

La doctrina de Lutero implica que la divinidad no tiene la *forma externa* de lo sensible, el espíritu puesto en objetos finitos, sino la *forma interna* de la espiritualidad individual. Sin la determinación del objeto finito, la esencia espiritual, representada religiosamente por la idea de Dios, se muestra como la *subjetividad infinita* del hombre. La fe, conciencia inmediata de la esencia espiritual, consiste para Lutero en una certeza subjetiva de lo eterno, no depende de las obras piadosas sino exclusivamente de la creencia individual, aunque no es una creencia originada de la particularidad del individuo sino de su esencia divina. La fe se experimenta como sentimiento íntimo de la presencia del Espíritu Santo y la gracia de Dios en el individuo. Así, el espíritu retorna a la interioridad del individuo, superando la institucionalidad externa.

2. Límite de la Reforma germánica

La espiritualidad interna todavía posee en Lutero la forma positiva e inmediata del sentimiento, no la forma negativa del pensamiento. El espíritu permanece referido a un más allá. El sujeto libre todavía no puede reconocer en sí mismo lo verdadero porque lo ve en una esencia superior,

si bien su relación con ésta es inmediata.⁷ Aquí la libertad es solamente formal, se reduce al sentimiento de libertad, idéntico a la voluntad natural. La subjetividad libre requiere objetividad, que cada sujeto reconozca su verdad sustancial detrás del sentimiento de libertad. La verdadera esencia del espíritu es el pensamiento, el cual históricamente adquirirá una sustancialidad propia con la postulación del yo cartesiano y retornará a sí mismo como subjetividad libre con la filosofía moral de Kant y el idealismo alemán.

Sin embargo, el principio del espíritu libre que establece Lutero permite que la certeza subjetiva de sí se dé la forma de la objetividad. Entonces su fundamento ya no será la fe sino la universalidad del pensamiento, la razón. Lutero ya no realiza este paso. El espíritu es libre en cuanto sujeto pensante, consciente de la mediación del pensamiento en todas las determinaciones del mundo. La elevación del mundo a la *forma del pensamiento* es la objetivación del espíritu libre, es decir, el necesario reconocimiento del sujeto libre en lo determinado de manera universal y no espontáneo: lo racional. En esta tarea consiste la *cultura (Bildung)*, configuración del mundo por el sujeto pensante con base en el principio del espíritu libre.

Lo importante para nuestra tesis es explicar por qué para Hegel la tarea de la cultura no pudo realizarse en Alemania, teniendo el espíritu del mundo que alienarse en la cultura francesa antes de retornar a sí mismo como pensamiento alemán. El espíritu de la Reforma fracasa en su intento de realizarse de manera inmediata, sin perder la pureza subjetiva de su principio. Hegel señala una manifestación religiosa y una manifestación política de este fracaso.

Aunque la Reforma comienza como una denuncia de la corrupción de la Iglesia, más tarde adquiere la forma de una doctrina propia, opuesta a la autoridad externa de la institución eclesiástica en general. La exteriorización del espíritu libre que busca Lutero es la presencia inmediata del Espíritu Santo en la comunidad creyente, sin necesitar la guía de ninguna institución. En ese sentido las aspiraciones de Lutero no eran políticas. Sin embargo, conforme la Reforma fue extendiéndose por Alemania surge la necesidad de que el movimiento adquiriera institucionalidad, pues sólo de esta manera podrá hacer frente a la autoridad de la Iglesia católica que no le reconoce. Surge entonces —“pese a Lutero”, según Hegel— la Iglesia Protestante. Con ello comienza la lucha ideológica y política entre el mundo católico y el mundo protestante, que determina la historia europea desde el siglo XVI hasta la primera mitad del XVII. Tal es el origen de las numerosas guerras de religión durante este periodo, de las cuales la última y más importante es la Guerra de los Treinta Años. De esta guerra surge la identidad cultural de las naciones europeas, que antes se distinguían poco entre sí. Y de entre

⁷ En ese sentido dice Hegel que “la doctrina luterana es [...] totalmente católica” (Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid, 2002, p. 659) El contenido de la fe cristiana en general es la subjetividad libre, a la que la Iglesia católica le da la forma de la exterioridad y Lutero la forma de la interioridad. Lo verdadero del espíritu es todavía para Lutero una esencia ajena al pensamiento, aunque se manifieste de manera inmediata.

estas naciones destaca Francia, cuya cultura nacional tiene la característica, a partir de ese periodo, de ser también universal. La consolidación de la Reforma concluye para Hegel en la hegemonía espiritual de Francia, a raíz de la paz de Westfalia. Francia se convierte en el lugar de la *cultura espiritual de Europa*, en cuya forma continúa la realización en el mundo del espíritu libre de la Reforma.

3. El papel de las naciones románicas

Según Hegel, la Reforma sólo pudo surgir del espíritu germánico, cuyo principio es la interioridad, frente a los pueblos románicos, cuyo principio es la exterioridad. “Las naciones románicas están en lo más íntimo fuera de sí. La intimidad no existe en ellas como un todo; el espíritu no es dueño de sí en estas conciencias” (Hegel, 2002:664). Los pueblos románicos mantienen la separación de lo temporal y lo eterno, de manera que su subjetividad permanece alternativamente en uno u otro extremo. El sujeto aquí mantiene su esencia en un más allá del mundo, aceptando la mediación eclesiástica para relacionarse con ella. Por otro lado su existencia temporal carece de espíritu por sí misma, es la voluntad sin fines universales: obediencia a fines particulares y culto meramente externo.

Las dos consecuencias son: 1º El pueblo permanece unido de manera formal, por las mediaciones negativas de la ley y la utilidad, mientras cada individuo permanece para sí y actúa obedeciendo a sus propios intereses. La universalidad de la intención es aquí una apariencia, una forma que cambia de contenidos constantemente, para obtener poder y riqueza. 2º La idea del yo se desliga de la religión. La espiritualidad interna ya no es libre por la presencia del Espíritu Santo en ella, sino por la racionalidad del pensamiento. El sujeto ahora designa una sustancia separada de Dios y del mundo: la *cosa pensante*, fundamento metafísico del ser para sí del individuo moderno.

El espíritu, en sus dos acepciones de subjetividad en general y de totalidad de las autoconciencias, requiere para realizarse como cultura de la sustancialidad del pensamiento en la forma del yo, y de una sociedad disgregada, sin la unidad inmediata de la comunidad creyente. Sin embargo, aquí la espiritualidad surge de la oposición interna. En la Edad Media, la oposición entre lo temporal y lo eterno y de las conciencias individuales ente sí no arrojaba ningún resultado, pues era irreflexiva y sin fundamento, no obedecía sino a la particularidad de los individuos. Con la idea del espíritu libre del individuo, introducida por la Reforma y secularizada posteriormente por Descartes, la individualidad adquiere la forma de lo universal, se convierte en principio de la sociedad. Las acciones egoístas y sin espíritu se basan ahora en las ideas de libertad y nación, logrando plasmarse en una serie de obras en las que estas ideas pueden ser reconocidas: lucha entre la monarquía y la nobleza llevada a sus últimas consecuencias, competencia capitalista, polémica intelectual libre, etc. Gracias a la Reforma, hubo en las naciones románicas un progreso económico, político e intelectual ausente en

Alemania y en los países escandinavos. De las naciones germánicas solamente Inglaterra y Holanda lograron aquel desarrollo, pues su particular protestantismo no afecta el carácter utilitario del pensamiento y el obrar, sino que incluso lo alienta. La oposición interna de las naciones románicas, llevada a cabo sin fines espirituales, y sin embargo penetrada por el espíritu libre de la Reforma, deviene oposición dialéctica, por medio de ella la libertad se realiza en nuevos niveles negándose a sí misma.

La pureza subjetiva del espíritu germánico no permite por sí misma la objetivación de la libertad. Al estar inmediatamente reconciliado con lo temporal, el espíritu germánico permanece en la inacción del puro sentimiento de unidad con lo eterno, lo cual da paso a la fe y el deber puros, que justifican lo dado y no permiten su transformación. La vida del pueblo alemán se orienta al trabajo sin finalidad exterior y a la obediencia a la autoridad por sí misma. El obrar responde aquí a la pura convicción subjetiva, la *aspiración de hacer lo justo*. Los principados alemanes a los que se extiende la Reforma no pueden constituirse al principio en una nación, carecen de la oposición interna que dialécticamente permite el desarrollo económico y las transformaciones políticas requeridas. Aunque la Reforma apunta a la realización histórica de la voluntad libre en el Estado prusiano, el espíritu primero requiere objetivarse a sí mismo en la cultura y el concepto formal de la libertad, paso que en Alemania ha sido imposible.

Con la Reforma, la oposición externa de lo temporal y lo eterno, representada por el alejamiento del mundo y el más allá, es superada, y sin embargo queda para el individuo una oposición interior. Por un lado se encuentra su ser allí, la existencia mundana idéntica a lo malo, por otro lado está la presencia inmediata de lo bueno en el hombre, la esencia divina que cada quien debe reconocer. Esta oposición entre lo bueno y lo malo es vivida por el sujeto como un desgarramiento de la conciencia, usando una expresión de la *Fenomenología*: la autoconciencia dividida entre el pensamiento sin actuar, bueno pero inefectivo, y el actuar sin pensamiento, efectivo pero malo. La confianza del sujeto en su espíritu interno tiene al principio la forma limitada del sentimiento, por eso, contrariamente a la intención de Lutero, cuando pretende exteriorizarse en un sistema ético, la Reforma se convierte en desconfianza absoluta hacia el hombre y lo temporal. La conciencia de la subjetividad termina haciendo del desgarramiento constante la única piedad auténtica. “En la religión protestante el principio de la interioridad entró en sí mismo con la liberación y la satisfacción religiosa, y con él también la creencia en que la interioridad y el poder de lo temporal son el mal” (Hegel, 2002:683).

Esto se traduce, por ejemplo, en la orientación fatalista y antihumanista que adquiere la religión protestante en las doctrinas de Calvino y Jansenio. La subjetividad reformada no se realiza aquí en la forma de una comunidad creyente armónica, que se reconozca libre en la fe y el trabajo, sino en una comunidad basada en la desconfianza hacia sus individuos. Lo único que define al individuo es su interioridad, por lo tanto el obrar desaparece ante la pura intención, de manera que ésta es mala en sí misma. La piedad radica en el sentimiento de culpa, y el

fundamento de esta fe es que el individuo por esencia es culpable. Es un fenómeno que Hegel ve por igual en el mundo católico y el mundo protestante, contando con expresiones religiosas y antirreligiosas. La Inquisición española no es formalmente distinta para Hegel al gobierno de Calvino en Ginebra y al Terror jacobino en Francia: en todos los casos, al hombre sólo se le reconoce por sus malas intenciones y es eliminado con ellas. La Reforma que pretende realizarse conservando su pureza sentimental deriva en doctrinas religiosas y sistemas éticos sin ninguna libertad.

El fracaso del espíritu germánico para objetivarse como Reforma en un sistema político condiciona para Hegel la incapacidad política de Alemania para constituirse en nación. Los dos fenómenos de esta incapacidad son la rápida desmembración del imperio de Carlos V, aparentemente fuerte pero en realidad impotente frente a los príncipes alemanes, y el desenlace de la Guerra de los Treinta Años, a saber, el reconocimiento de la Iglesia protestante sumado a la mera consolidación política de la situación anterior de Alemania.

La Guerra de los Treinta Años termina de definir los caracteres nacionales de los pueblos europeos y logra el aseguramiento político de la Reforma, posibilitando así que el espíritu libre se realice en el mundo exterior, en el sistema ético de un pueblo. Sin embargo, la exteriorización no ocurre en Alemania, la cual no obtiene de la guerra un aseguramiento político como nación, quedando solamente afianzada en su situación previa por obra de Richelieu. Éste ejecuta en lo político una transición de Alemania a Francia como nueva nación en la que se realiza el espíritu libre.

4. La relación de Francia con la cultura espiritual de Europa

Richelieu logra la consolidación política de Francia en el exterior y Mazarino logra la consolidación interna. Sin embargo, es hasta el reinado de Luis XIV que el espíritu libre nace en el pueblo francés. La Francia absolutista no es todavía una nación, en el sentido de que no es realización de la voluntad libre del pueblo. La nación radica exclusivamente en el monarca, un individuo cuya particularidad es inmediatamente universal. El principio del absolutismo es la identidad del Estado con una autoconciencia individual, ser para sí libre y concreto en sí mismo, a diferencia del emperador romano que requiere el ejercicio constante del poder destructivo para ser individuo real. La universalidad de la autoconciencia, en la que descansa la idea de nación, puesta en el monarca absoluto es puramente formal, no se ha extendido todavía al pueblo para que todos y cada uno la tengan por contenido de su saber de sí.

La Francia absolutista instauro el principio de la *libertad formal* del sujeto. La libertad formal es la del puro pensamiento sin contenidos; no está mediada por la razón, en tanto la racionalidad es inmanente al sujeto pensante e inmediatamente idéntica a él. El espíritu libre francés radica en la pluralidad de *formas externas* del pensamiento y de la voluntad. Por eso es un espíritu extrañado de sí. Este conjunto de formas externas del espíritu es la *cultura*. La

cultura ha existido en todas las épocas y lugares, pero constituía sólo un elemento más del espíritu de los pueblos, junto a la vida ética y la religión. En Francia deviene categoría universal. Todas las determinaciones aquí son mediadas por la forma del pensamiento. Entonces la naturaleza y la divinidad desaparecen como tales, devienen formas exteriores del sujeto: eticidad y religión existen en las obras de la cultura. La cultura, devenida universal en Francia, se denomina *cultura formal del entendimiento*, objetivación de la subjetividad libre en lo absolutamente externo. Así, la relación de Francia con la cultura es esencial: el espíritu francés es el espíritu de la cultura.

Los franceses son el pueblo del pensamiento y del espíritu, pero del espíritu esencialmente abstracto; son el pueblo de la *cultura infinita*. Pero su pensamiento tiene la tacha de la exterioridad frente a lo concreto. El pensamiento abstracto y la agudeza son aquí modos característicos de la conciencia. El pensamiento de la universalidad abstracta es lo que nosotros llamamos cultura. Francia es, pues, el país de la cultura; ser un hombre culto, comportarse de un modo universal, tal es la aspiración del francés. (Hegel, 2002:677. Las cursivas son nuestras)

Al ser esencial, esta relación supera para Hegel incluso los accidentes históricos que la condicionan en el tiempo. La hegemonía de Francia durante la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII se debe, según Hegel, a su cultura, más que a la victoria en la Guerra de los Treinta Años y al éxito de las campañas expansionistas de Luis XIV.

Francia tenía conciencia de su superioridad espiritual, por [ser] más adelantada que la del resto de Europa, la cual la hacía apta para la hegemonía del pensamiento. Las pretensiones de Luis XIV se fundan menos en su dilatado poder, como las de Carlos V, que en la cultura de su pueblo, que era entonces universalmente recibida y admitida, con la lengua francesa. (Hegel, 2002:680)

Por eso podemos afirmar que la relación de Francia con la cultura va para Hegel más allá de la filosofía de la historia universal; concierne a todas las partes del sistema de la ciencia que aborden el tema de la cultura en su universalidad real. Esta relación también existe en la filosofía de la conciencia, objeto de la *Fenomenología del espíritu*. La parte de esta obra a la que nos referimos no es el parágrafo *La formación cultural*, de Autoconciencia, culminación de la dialéctica del señor y el siervo, pues aquí se aborda la cultura en su puro concepto. La sección *El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura*, en el capítulo Espíritu, aborda la cultura en su efectividad universal para la totalidad de las autoconciencias, por lo cual a ella toca, en el seno de la filosofía de la conciencia, la relación esencial entre la cultura y lo francés que Hegel establece.

Es necesario entender la relación entre el espíritu francés y la cultura con base en una transición de las *Lecciones sobre filosofía de la historia* a la *Fenomenología*. La transición la representa la filosofía de Descartes. La Reforma luterana reconcilia al espíritu consigo mismo en la interioridad, de donde surge el sujeto. La cultura es la necesaria exteriorización que sigue, las obras donde el sujeto puede reconocer su libertad más allá del sentimiento íntimo de sí. La

objetivación en la cultura prepara la objetivación incondicional del sujeto moral, reconciliación del espíritu libre con su interioridad mediante la autodeterminación del sujeto. El principio de la objetivación externa del espíritu es la identidad formal entre el ser y el pensamiento establecida históricamente por la filosofía de Descartes. La identidad entre el ser y el pensar inmediata en el *yo* es el fundamento de la cultura.

La confianza del sujeto y el aseguramiento exterior de la Reforma conducen a una nueva confianza en lo extra-subjetivo en cuanto tal, la naturaleza. No es la confianza inmediata e ingenua del Renacimiento, en muchos aspectos todavía ligado a la visión católica del mundo, que buscaba en lo natural una representación de lo divino, por medio del arte humanista, la revaloración de la Antigüedad, etc. A partir del siglo XVII, el nuevo acercamiento del hombre al mundo es la elevación de la alteridad a la forma del pensamiento. El hombre busca en la naturaleza la certeza que tiene de sí mismo. El sujeto pensante eleva la naturaleza a la forma del pensamiento, por medio del libre examen de las verdades dogmáticas, la crítica, el arte barroco (formalización estética de la subjetividad cristiana desgarrada), etc. Estas actividades se basan en la unidad del pensamiento racional con el conocimiento empírico. A la experiencia meramente perceptiva sigue su elevación al pensamiento, el cual le da la forma de lo universal: la ley.

La *naturaleza externa* se somete a la legalidad del entendimiento, entonces nace la física moderna de modelo matemático, empezando con Galileo y culminando con Newton; y la *naturaleza interna*, voluntad humana pasional, se somete a la legalidad de la razón, para ser conocida sin apelar a la religión, con lo que surge el moralismo de La Rochefoucauld, La Bruyère y Lesage.⁸ Lo subjetivo y lo objetivo adquieren la misma exterioridad formal de la ley, si bien unas leyes se consideran exactas y otras son meras regularidades. Entonces la exteriorización del espíritu es absoluta: en cuanto pensamiento racional, el espíritu es una relación de lo exterior consigo mismo. “Frente a la fe fundada en la autoridad, se ha puesto el dominio del sujeto por sí mismo, y se ha reconocido que las leyes naturales son lo único que enlaza lo exterior con lo exterior” (Hegel, 2002:682).

En la exterioridad absoluta del espíritu solamente subyace el puro pensamiento, cuya unidad es la idea del yo. La relación de lo externo consigo mismo es explicada por la inmediata presencia del yo ante sí mismo, el *yo pienso* cartesiano. En el yo coinciden el pensamiento y el ser, en él no hay diferenciación alguna, por lo que ahora designa una sustancia autónoma. En la interioridad sentimental de la Reforma, la cualidad del yo de ser pensamiento era abstraída. Descartes viene a exteriorizar u objetivar el yo en tanto cosa pensante, sustancia separada del

⁸ El estudio del hombre en el siglo XVII, con estos autores, concluye que la naturaleza interna del hombre, las pasiones, son conocidas racionalmente pero no pueden dominarse por medio de la razón. El pesimismo moral muestra el carácter limitado y alienado de la identidad formal entre el ser y el pensamiento en el individuo moderno, y por ello puede entenderse como una manifestación moderna de la vivencia que interesa a Hegel de la positividad como destino.

mundo. Así, la subjetividad adquiere una objetividad opuesta a lo diferenciado, es decir, las sensaciones, sentimientos y creencias particulares que conforman la experiencia irreflexiva del mundo y la tradición. Lo diferenciado constituirá un saber sí y sólo sí puede ser elevado a la forma del pensamiento, extrayendo lo claro y distinto que posee. La relación del pensamiento consigo mismo es universal: el orden del ser, la esfera de la experiencia y sus objetos, es comprendido por ella. La certeza de sí en el yo, en cuanto es universal, fundamenta la certeza de la cosa. Descartes logra la reconciliación del espíritu consigo mismo en la exterioridad absoluta, en la unidad del pensamiento y el ser que existe en la forma del sujeto pensante y que, devenida universal, se convierte en esencia de lo real. “El pensamiento es ahora el grado a que ha llegado el espíritu; contiene la reconciliación en su más pura esencia, puesto que se acerca a lo exterior, pidiéndole que tenga en sí la misma razón que el sujeto” (Hegel, 2002:684).

Ahora explicamos por qué el pensamiento cartesiano es principio de la cultura tanto en las *Lecciones de filosofía de la historia* como en la *Fenomenología* y de qué manera. Para ello establecemos una relación entre el concepto de intersubjetividad derivado del cogito cartesiano y el *estado de derecho*, culminación de la Eticidad y principio de la Cultura en la *Fenomenología*.

III. El estado de derecho y la intersubjetividad moderna

La eticidad es la presencia inmediata del espíritu en la comunidad, “unidad viva” de las autoconciencias, que culmina en el mundo de la *igualdad formal*, cuando las conciencias se repliegan en su individualidad, de modo que en ellas el espíritu está “muerto” o presente sólo de manera negativa. La comunidad ética existe en unidad inmediata con su sustancia, bajo la doble forma de la naturaleza y la tradición. Tras los conflictos internos de la comunidad, los individuos se separan de su sustancia ética, y ésta se divide enteramente en ellos, disgregándose. La eticidad culmina en un mundo de individuos aislados, con esencialidad y sustancialidad propias, pero cuya identidad consigo mismos y con los demás es solamente formal: el *estado de derecho* (*Rechtszustand*).

La sustancia ética es lo *universal positivo*, el contenido del espíritu, individual y comunitario, donde existen las diferencias y oposiciones, mas su forma, unidad de las relaciones éticas, es el *universal negativo* del yo. La positividad del ser es el acto del sujeto de negarse, poniéndose a sí mismo como objeto, y la verdad del espíritu es la identidad entre el ser y el pensamiento bajo esta forma de una relación de la subjetividad consigo misma. En el momento de la Eticidad, la necesidad del destino ocultaba la necesidad de la negación, inherente al espíritu, de superar las determinaciones concretas del entorno ético y devenir un ser para sí con la individualidad como única determinación. La oposición interna del espíritu es superada entonces por la categoría que media la relación de la subjetividad consigo misma en lo individual: el yo, la certeza de sí del sujeto tan inmediata como abstracta. El yo es la *esencia*

absoluta del espíritu. “Hemos visto a las potencias y las figuras del mundo ético hundirse en la necesidad simple del *destino* vacío. Este poder del mundo ético es una sustancia que se refleja en su simplicidad; pero la esencia absoluta que se refleja en sí, precisamente aquella necesidad del destino vacío, no es otra cosa que el *yo* de la autoconciencia” (Hegel, 1998:283).

La eticidad se disuelve en una serie de “esencias autónomas y sustancias” (*Selbstwesen und Substanzen*). Pareciera que Hegel está hablando de entidades separadas, pero más bien habla de esencias autónomas que son sustancias, determinaciones complementarias de la autoconciencia. El *yo* se sustrae de la eticidad. Sin embargo, el *yo* del *estado de derecho* no es *sujeto puro*, pues conserva el principio de la sustancia, de la cual no es todavía negación absoluta sino el lado abstracto. Este sujeto “rígido” posee sustancialidad en la *validez* o el *ser reconocido* de sus determinaciones, la *universalidad abstracta* de su pensamiento de sí mismo. El pensamiento es la *realidad abstracta* a la que la conciencia vincula su esencia. El sujeto existe en tanto se piensa a sí mismo, afirmando su validez de persona. El *yo* es la autoconciencia en la forma abstracta de *autoconciencia en general*, pero también en la *realidad abstracta* del pensamiento de sí que le hace individuo en sociedad. El pensamiento se considera aquí en su forma, la *esencia* negativa del espíritu, y también en su positividad de *sustancia* espiritual, o totalidad de autoconciencias, si bien atomizada. Por eso los individuos del estado de derecho son *esencias autónomas y sustancias*.

La persona abstracta se independiza, es para sí en oposición a los contenidos naturales de la eticidad, reconociéndose en su validez, en su derecho. El sujeto, en cuanto *validez de la persona*, surge de la sustancia ética para distinguirse de ella; es el pensamiento que se abstrae del mundo irreflexivo para encontrar su propia sustancialidad en sí mismo.⁹ La unidad de los opuestos resultantes es la *esencia absoluta* efectiva, todavía puesta en la abstracción del *derecho*, inconsciente en sí misma, el *señor del mundo*, surgido de la *contingencia de la persona*, contradicción interna del *yo pensante*: reunir en sí mismo subjetividad y sustancialidad, libertad y necesidad.

Basándose en los trabajos de juventud de Hegel, Hyppolite encuentra tres realidades históricas correspondientes a esta situación del espíritu.¹⁰ La primera correspondencia, aceptada por la mayoría de los intérpretes, es el paso de la *polis* griega al mundo romano. La autosuficiencia de la pequeña *polis* y las expresiones plurales de su vida ética son suplantadas

⁹ Este movimiento de la autoconciencia hacia la independencia en el pensamiento, frente a lo contingente, es el principio de la *conciencia estoica*, pero ésta no alcanzaba una independencia real, pues negaba todas las formas determinadas de existencia. El estoicismo es la experiencia del ser-allí (existir inmediato) de la autoconciencia, el no reconocerse en ningún ser allí. Por eso era el pensamiento *irreal* de independencia, una *evasión* del mundo. En cambio “La personalidad ha salido de la vida de la sustancia ética; es la independencia *realmente valedera* de la conciencia” (Hegel, *Fenomenología*, p. 283). En el estado de derecho, el pensamiento es el ser allí del *yo*, su realidad abstracta, y sin embargo cierta de sí. No es una conciencia que niega al mundo, sino que busca una sustancialidad propia contrapuesta a éste.

¹⁰ Véase: J. Hyppolite, op. cit., pp. 332 – 335, y, del mismo autor, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Ediciones Calden, Buenos Aires, 1970, passim.

por la uniformidad que el Imperio impone a los pueblos. Aquella autosuficiencia pasa al individuo, cuya identidad ya no descansa en la virtud familiar o ciudadana sino en el derecho que abstrae toda particularidad. El único individuo real es el emperador, quien, aparte del ser jurídico abstracto, cuenta con la mismidad concreta que le confiere el ejercicio irrestricto del poder. El emperador existe en el “fanático frenesí” de la crueldad.

La segunda correspondencia es, en los términos que plantea Hegel en Tubinga, la decadencia del paganismo, la antigua *religión del pueblo*, y el surgimiento del cristianismo, *religión privada* que encuentra en el “más allá” la espiritualidad ausente del mundo. La relación histórica que nos interesa recoger de Hyppolite para comprender el *estado de derecho* es la tercera, basada en el artículo de Jena sobre el *Derecho natural*: el paso del *mundo antiguo* al *mundo moderno*, donde los *ciudadanos* antiguos, en unidad inmediata con el Estado, se convierten en *personas privadas* que son para sí, en el doble sentido jurídico-social de sujetos del derecho, y antropológico de seres singulares absolutos. “La vida privada ha sucedido a la vida para el Estado, y con ella ha aparecido el formalismo del derecho abstracto que fija el ser singular y lo pone absolutamente”.¹¹ Ambos mundos le dan al singular un valor que no tuvo en la Edad Media, y quizá por eso ésta no figure en el capítulo de Espíritu. En ese sentido, el estado de derecho no aludiría sólo al mundo romano, el cual quedaría incluido en el mundo antiguo. El singular antiguo goza de un reconocimiento como individuo, según su virtud en la polis o según la ciudadanía en el Imperio. El singular tendrá nuevamente ese valor hasta el mundo moderno, donde será reconocido por su racionalidad.

Los individuos en los que se disuelve el mundo ético designan una pluralidad de sustancias individuales que conforman la totalidad por separado, mediante su conocimiento y obrar propios. En el mundo moderno, la idea del individuo se apoya en dos principios formales: el derecho natural y la identidad inmediata del puro pensamiento consigo mismo. El pensamiento se convierte aquí en la mismidad del individuo y la esencia del hombre. Lo absoluto del ser singular trasciende el ámbito jurídico, adquiriendo también un sentido antropológico. El formalismo del derecho instaura una nueva idea del hombre.

La persona privada se relaciona con la moderna idea filosófica del sujeto: *grosso modo*, la conciencia individual que es para sí y que a pesar de surgir del mundo no tiene su sustancia en éste sino en el pensamiento, y desde cuya perspectiva el mundo es determinado. Es el sujeto cuyo existir equivale al movimiento de abstraerse de todos los contenidos de la conciencia, en tanto son empíricos, para tener certeza de sí en la forma del pensamiento, y el cual solamente reconoce a los demás individuos por ser sujetos pensantes para sí mismos. Esta idea del sujeto subyace en la persona privada. En el mundo moderno, la unidad reconocida entre las conciencias es la *validez formal* de la persona en tanto universalidad inmediata del *cogito*: la

¹¹ Hegel, Werke, ed. Lasson, VII, pp. 381-282 (citado por J. Hyppolite en *Génesis y estructura...*, op. cit., p. 335).

razón, entendida por este periodo histórico como la capacidad de cada quien de dar unidad a los contenidos contingentes de la experiencia, para elevar la naturaleza y la alteridad en general a la *forma del pensamiento*.

El yo del estado de derecho se asemeja al *sujeto pensante* cartesiano, particularmente en lo que respecta a la significación histórica de éste. El estado de derecho expresa la intersubjetividad moderna, la *cohesión social racional*, el mundo en la perspectiva del sujeto pensante tal como Descartes le concibió. El estado de derecho es la disolución del espíritu en un doble atomismo, social y antropológico. El dominio de la naturaleza que ejerce el hombre, su “amo y poseedor” según Descartes, mediante el uso de la razón, es también una configuración de la sociedad. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel ve en los filósofos modernos modelos de la individualidad reflexiva reconciliada con el mundo. El espíritu es inmanente al mundo; el pensamiento y el ser se unifican en la forma del sujeto pensante individual, así que éste se convierte en principio de toda configuración humana. Con ello, la espiritualidad moderna desaparece de la vida cotidiana, pierde la dimensión comunitaria inmediata que poseía en la Antigüedad, reduciéndose al ejercicio del intelecto, lugar de la reconciliación entre el ser y el pensamiento.

En la época moderna vemos cómo, al reconciliarse el principio mundanal consigo mismo, se aquieta y encauza dentro del orden el mundo exterior: las relaciones mundanales, las clases y los estamentos, las maneras de vivir, se constituyen y organizan de un modo natural y racional. Va formándose una cohesión general e inteligente, con la cual la individualidad adquiere una posición distinta dentro de la sociedad, perdiendo aquella vigorosa personalidad plástica de los antiguos. (Hegel, 1955:211-212)

La desintegración de la sustancia ética relega la espiritualidad de todos los miembros de la comunidad al ámbito de lo privado. El espíritu del pueblo, contenido de la virtud antigua, en Creonte y Antígona igual que en el filósofo antiguo, pasa al puro pensamiento, lugar de la moderna virtud individualista, cuya universalidad es el principio de la cohesión social moderna: libertad e igualdad formales entre los hombres basadas en la racionalidad del individuo, su capacidad de ser para sí. Tal es para Hegel la figura previa a la igualdad real, que es política.

La sección Cultura expresa el paso de la idílica polis griega a la sociedad moderna, donde la espiritualidad es objetivada en todo lo exterior al individuo: el ser reconocido en sociedad y el trasmundo del pensamiento. Por eso es una sociedad alienada, donde las formas exteriores de la existencia ejercen un poder absoluto. “El mundo moderno es este poder esencial de la cohesión y, dentro de él, es sencillamente necesario para el individuo formar parte de esa cohesión general, en lo que a la vida exterior se refiere” (Hegel, 1955:212). Como Hegel ya lo estableció en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, el concepto de cultura (*Bildung*), considerado en la perspectiva de la historia universal como *cultura espiritual de Europa*, engloba una serie de situaciones socio-políticas y obras cuyo principio es la *universalidad*

formal del pensamiento, establecida por la filosofía de Descartes. En la *Fenomenología* no es distinto: según hemos visto, el yo del estado de derecho se relaciona con el *yo pienso* cartesiano, y en ambas figuras de conciencia se manifiesta la misma necesidad del individuo de poseer los contenidos de los que él por sí mismo carece. El estado de derecho y el *cogito* cartesiano establecen el principio de la cultura, pero ya no participan de su desarrollo. La progresión en los contenidos que la cultura le aporta a la persona privada es también la progresión histórica de las obras del espíritu y las configuraciones socio-políticas inspiradas de alguna manera por el espíritu cartesiano, incluso para superar a Descartes. En nuestra exposición tipificada de la *Fenomenología* seguimos este proceso en sus dos aspectos abstracto y concreto.

Segunda Parte: EXPOSICIÓN TIPIFICADA DE LA SECCIÓN *CULTURA*

B. EL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ MISMO; LA CULTURA. De Luis XIV a la Revolución

En el *Estado de derecho* el singular encuentra su esencia en un principio formal negativo, la persona válida universalmente pero sin contenido propio. La búsqueda de un contenido propio obliga a la autoconciencia a renunciar a la efectividad como algo dado. Ahora ella construye el mundo que le es propio.

La dialéctica del Señor y el Siervo culmina cuando el siervo, incapaz de superar el ser independiente de la cosa mediante la negación pura del señor, transforma la cosa mediante el trabajo. La transformación de la cosa es la reconciliación del ser para sí con el ser en sí en la conciencia servidora, y así ésta deviene autoconciencia. El movimiento de autoconciencia del siervo recibe el nombre de formación cultural o cultura (*Bildung*). En el presente nivel del espíritu tenemos que la transformación de la cosa es la autoformación de la totalidad del espíritu. El mundo ético es el ser en sí abstracto que deviene para sí en tanto *mundo de la cultura*.

Antes de seguir, es necesario tratar brevemente dos términos alemanes de difícil traducción: *Entfremdung* y *Entäusserung*. Respectivamente se traducen por “extrañamiento” y “alienación”. Formalmente ambas traducciones son correctas, pero es necesario hacer un matiz con respecto a la segunda. Se suele usar los términos como sinónimos, pero para Hegel designan más bien dos momentos de una verdad. El prefijo *äusser* quiere decir “externo”, “circundante”. En ese sentido, y en el marco de la filosofía hegeliana, *Entäusserung* sería la exteriorización u objetivación de algo interno (un modo de ser, un deseo, una verdad, etc.), su expresión en el mundo. Este mundo necesariamente ha de ser por sí mismo ajeno o extraño (*fremd*) al modo inmediato o espontáneo de lo interno. La exteriorización requiere del extrañamiento; cada uno representa un momento distinto del mismo desarrollo. Por eso creemos mejor traducir *Entäusserung* por “exteriorización” y dejar “alienación” como sinónimo de “extrañamiento” únicamente para entender *Entfremdung*.

La sustancia espiritual deviene sujeto superando su inmediatez ética, formando su ser en sí propio, lo cual implica *extrañarse* de sí misma, ponerse en algo ajeno a su ser original que es la eticidad. El trabajo es la exteriorización de la apetencia reprimida del siervo, su verdad interna o la forma de su autoconciencia, su objetivación en el elemento del ser en sí, concretamente en el pensamiento. De igual manera, la individualidad (ser para sí), abstraída en el universal de la persona, se *exterioriza* ahora en el mundo ético (ser en sí), formando su propia existencia dentro de éste, dándole un valor y un derecho propios distintos a los impuestos por la eticidad. La cultura es el

obrar por el que los individuos forman su esencia propia en la exterioridad de la cosa, nivel en el cual radica ahora su unidad como totalidad de autoconciencias.

El ser en sí del mundo espiritual autoconsciente es también el pensamiento, pero éste ahora se objetiva en una serie de valores y doctrinas que comprenden la totalidad del espíritu y reflejan su oposición interna. Exteriorizándose en la cultura el espíritu deviene objeto absoluto, su autoconciencia es unidad de la esencia y el sujeto. Entonces la autoconciencia lo es de dos conciencias posibles: la *real* que se ha puesto como objeto externo en la forma de un mundo, y se reconoce en él, siendo ajena a sí misma, y la *pura* que idealmente significa esa unidad y sólo se reconoce en sí misma, siendo ajena al mundo. La realidad es vista mediante el pensamiento y éste es visto mediante su realidad. Tal es el movimiento doble del extrañamiento.

La sustancia es, de este modo, *espíritu, unidad* autoconsciente del sí mismo y de la esencia; pero ambos tienen la significación del extrañamiento el uno con respecto del otro. El espíritu es *conciencia* de una realidad objetiva para sí libre; pero a esta conciencia se enfrenta aquella unidad del sí mismo y de la esencia, a la conciencia *real* se enfrenta la conciencia *pura*. (Hegel, 1998:287)

1. EL MUNDO DEL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ. Segunda mitad del siglo XVII

La escisión entre la conciencia *real* y la conciencia *pura* se manifiesta en una escisión del mundo del espíritu. La conciencia real tiene por objeto el mundo de la cultura, como algo real en sí mismo, y la conciencia pura tiene por objeto el mundo de la cultura pero elevado a la forma de puro pensamiento. La conciencia real corresponde al momento de *la cultura y su reino de la realidad* y la conciencia pura corresponde al momento de *la fe y la pura intelección*.

a. La cultura y su reino de la realidad. La cultura en el contexto del absolutismo

Los párrafos agrupados en la letra a. corresponden al aspecto positivo del extrañamiento, la relación de la conciencia real con la cultura y el mundo en general. La autoconciencia encuentra su efectividad en el mundo que construye, para lo cual la igualdad que media su relación con las demás autoconciencias se basa en las obras individuales, ya no en la mera pertenencia a un universal de la existencia espiritual (familia, ciudad, pueblo etc.). El individuo permanece aislado, deseando ser para sí, pero con la subsistencia del ser en sí que proporciona la exteriorización. El movimiento del Siervo aquí se extiende como el movimiento del espíritu de objetivarse en la sociedad moderna. Dentro de ésta, cada uno vale por lo que hace; la pertenencia se gana por mérito personal. El individuo, dando u obteniendo, construyendo o destruyendo, hace valer conocimientos, nobleza, riquezas, servicios, etc. Lo importante es que este extrañamiento de lo real tiene una connotación primordialmente política. El lugar de realización personal es, de una forma u otra, el Estado.

[1. La cultura, como extrañamiento del ser natural] Las bases del absolutismo

Antes de las obras concretas hay que hablar del extrañamiento del *ser natural* de las cosas en general. El espíritu que anima el extrañamiento de lo natural es la *naturaleza originaria* del individuo, su *voluntad*. Esta *alma simple* individual, concreción del hombre moderno, extiende su voluntad a toda la naturaleza y la plasma en ella. Es a partir del individuo que el mundo se extraña en la cultura. O bien, no hay naturaleza si el hombre no la comprende para sí. Ahora, la voluntad del individuo debe ser superada por su satisfacción en el objeto, pues en sí misma es impotente, irreal. La tosca naturaleza origina la cultura para disolverse en ella inmediatamente. Así se evita el peligro de hacer de la voluntad individual una nueva esencia ética, a la que todo retornaría después de experiencia de la Revolución.

Hegel rechaza la pretensión de definir la personalidad por una naturaleza pura o *especie (Art)* que permanezca inalterada, ahistórica. El extrañamiento en la cultura significa que los hombres configuran el mundo y su propio ser negándose constantemente, desarrollándose en un proceso histórico. Lo único que precede a una formación cultural es un ser extrañado de sí. El ser natural se postula como causa, pero desaparece con el primer momento del desarrollo. Es una categoría fundante pero hipotética. El hombre natural es una abstracción, la humanidad es por esencia un producto de la cultura.

Hyppolite encuentra en este capítulo introductorio una explicación más precisa del proyecto pedagógico hegeliano, en el sentido de una relación del hombre con la historia. Aquí es negada la idea renacentista de que cultivarse es el desarrollo armónico del individuo por el que éste participa del equilibrio de la naturaleza. Cultura tampoco es el progreso acumulativo de conocimientos sin contradicciones, interpretación positivista de la Ilustración. Por el contrario, cultura es oposición, separación y desgarramiento, del individuo con el todo y del hombre con la Historia.

La sociedad francesa deseaba conocerse y reconocerse en un concepto universal, pero sin el concepto clásico – renacentista de circularidad del tiempo y armonía del microcosmos con el macrocosmos. Se rechazaban escépticamente las especulaciones metafísicas sobre la naturaleza humana y social, pero tampoco se aceptaba la solución de una mera descripción empírica del carácter de la gente (la que hacía por ejemplo Montaigne). No se buscaba conocer al hombre en sí o al ser natural, sino al hombre vivo y cultural que cada individuo es, si bien en su dimensión racional y universal. El francés quería reconocerse como es y como debía ser, en el trabajo y el hogar, con sus deseos y aversiones, en el campo, la ciudad o la corte. La idea rectora de este intento era la idea de *actualidad (actualité)*, en el doble sentido de lo presente y lo efectivo. A partir de la Francia tal como se nos presenta *aquí y ahora* extraeremos el concepto universal de lo francés por el cual podremos sabernos; y ese concepto siempre se renovará, permitiéndonos crear nuestro futuro.

Volviendo a la terminología hegeliana, el francés del siglo XVII comienza a saberse en medio de su eticidad inmediata; su sustancialidad simple deviene autoconsciente, encontrándose en una cultura cuyo concepto comienza a definirse. Hemos dicho que para Hegel el modelo cartesiano del conocimiento es la exigencia de la forma de la autoconciencia en el mundo externo. Adquiriendo un sentido más amplio, este principio se extiende al todo de la cultura del siglo XVII: ésta representaba tanto un autoconocimiento como la evasión de una realidad que por sí misma, sin la forma del yo, se mostraba irracional e incomprensible. La actualidad, representada por la certeza de sí del sujeto pensante, es la pauta del extrañamiento del espíritu francés en la cultura.

[α] Lo bueno y lo malo, el poder del Estado y la riqueza] El colbertismo

La consecuencia del estado de derecho es la necesidad de que el sujeto libre devenga objeto para reconocerse. El sujeto idéntico al *alma* ya no constituye una sustancia opuesta a la sustancia del mundo, permanece sólo como el aspecto negativo de ésta. La unidad de la sustancia depende de ambos lados de lo negativo y lo positivo que la conforman. Sin embargo, si bien pierde sustancialidad propia, la conciencia conserva la “invencible validez” (Hegel, 1998:292) de su saber legada por el estado de derecho. Los elementos contradictorios de la realidad no son niveles de conciencia de una sola sustancia, son autoconciencias distintas, que cuentan con el mismo derecho de devenir autoconciencia universal y singularizar a su contraria. Por lo tanto, no está determinado cuál autoconciencia abstrae a la otra en la relación, la unidad surge de la competencia por el reconocimiento y la universalidad del juicio.

Para ello es muy importante el concepto de *masa* (*Masse*), que volveremos a ver a lo largo de la Ilustración. Según Hegel, la sustancia del espíritu se organiza de manera análoga a los *elementos universales* de la naturaleza establecidos por la física antigua. La interacción de los cuatro elementos o, con el mismo simbolismo, de los átomos, representa la *esencia interior* de la realidad: el espíritu desdoblado en esencias individuales que interactúan entre sí, pero invisibles e indistinguibles en su apariencia externa, igual que los individuos atomizados de la sociedad moderna *masificada*. De aquí el doble sentido, físico y social, de “masa” con el que juega Hegel. “La *esencia* interior o el espíritu simple de la realidad autoconsciente se desdobla, como un mundo, en masas universales, pero espirituales del mismo tipo” (Hegel, 1998:292). Masa es la existencia objetiva del estado de derecho.

La sustancia se divide en masas, pero éstas en un primer momento son puramente en sí, “inanimadas”, requieren para devenir autoconciencia el impulso de otras masas, que a su vez dependen de ella. Las masas son en sí solamente en cuanto son para otro y así devienen para sí, y lo que media su relación es la verdadera sustancia, la totalidad de las autoconciencias objetivada en

ellas y que es real en los resultados de la relación. Tal es el primer intento de superar la inercia de la masa.

El desarrollo del espíritu cuenta con tres momentos, correspondientes a tres masas. La primera masa es *en sí* y permanece igual a sí misma; la segunda es *para sí* en la diferencia consigo misma, porque “sacrifica” su ser en sí en el objeto; la tercera se recobra o recoge en ambos momentos como autoconciencia. La primera esencia o masa es lo *bueno*, lo universal que permanece. La segunda esencia, extrañada de sí misma, adquiere un pasivo ser para otro y es lo *malo*. La lucha entre lo bueno y lo malo es la eterna contraposición de la *permanencia* y el *sacrificio*. La mediación entre lo bueno y lo malo es la tercera esencia, aquella autoconciencia cuyo sí mismo es la *elección* consciente entre lo bueno y lo malo. Lo bueno y lo malo son determinaciones simples, iguales a las que la conciencia ética establecía según la ley, humana o divina, de su obediencia y cuya unidad era el destino abstracto, que demuestra la inesencialidad de su oposición. Del mismo modo, la oposición entre masas, que observamos como el movimiento de los cuerpos, no depende de las masas por sí mismas, sino de cierta mediación que no puede corresponder al automovimiento de la esencia, ya que el movimiento en sí es una esencia indeterminada e incomprensible. Lo bueno y lo malo dependen del verdadero movimiento, la elección individual de la conciencia, ya no condicionada por el entorno ético. En cuanto conciencia que elige, la sustancia deja de ser la masa inerte y deviene espíritu autoconsciente, superando así el carácter dado de las oposiciones.

La realidad de lo bueno, aquello en lo que éste se exterioriza, es el *Estado*, sinónimo en la *Fenomenología* de *poder del Estado*. La realidad de lo malo es la *riqueza*. Es importante la distinción entre el presente Estado fenomenológico y aquel de la *Filosofía del derecho*. Ambos significan la realidad de la sustancia ética, objetivación de la voluntad del pueblo en un sistema político. Sin embargo, en cuanto el *poder del Estado* concierne a la conciencia individual que es para sí en la cultura, aquí la voluntad del espíritu no es libre, pues no se eleva a la universalidad de la idea de libertad, sino a la realización de ciertas voluntades individuales. Por eso esta voluntad equivale al *poder*, y el Estado donde se objetiva es aquel realizado en un poder individual. La consecuencia es que la interrelación de conciencias particulares que implica el espíritu se realiza, de acuerdo con la figura del poder, siempre en la forma de una jerarquía mediada por la *riqueza*, el elemento efectivo del que, como veremos más adelante, depende el poder del Estado. El Estado absoluto significará en cambio la objetivación de la voluntad *libre* en la idea, implicando la idea de la libertad realizada.

El poder del Estado es el espíritu objetivado en una realidad simple y universal, producto del obrar de las conciencias en el que éstas tienen su esencia, pero en la que nadie se reconoce como

individuo si se la considera en sí misma. Aquello por lo que el individuo se puede reconocer en su obrar es la riqueza, con la cual cada quien se goza en su ser y participa de esa totalidad. Por medio de la riqueza cada individuo obra por la colectividad y la colectividad obra por el individuo. He aquí el sacrificio que define a la riqueza en su negación de lo permanente *que ella misma es*, o sea el Estado acreedor de todos los bienes y servicios, en el cual desemboca toda riqueza, todo producto del sacrificio.

La identidad entre el *poder del Estado* y la *riqueza* significa el sustento del uno en la otra, término con el cual nos referimos, en el seno del extrañamiento, a la efectividad de la sustancia, el principio concreto de actividad que media la relación entre los individuos, y que hace así posible la identidad de conceptos. Se trata de un principio económico, garantía del poder efectivo del Estado y de cualquier riqueza. En el espíritu francés la identidad entre el poder del Estado y la riqueza fue posible por la política económica de Jean-Baptiste Colbert, denominada posteriormente colbertismo.

El principio del colbertismo es racionalizar la producción y distribución de mercancías, subordinándolas a los intereses del Estado; en pocas palabras, acumular dinero con una venta de mercancías controlada por la Corona. Consistió básicamente en la protección de la producción nacional y su orientación a la exportación, a cambio de gravar el comercio interno y las importaciones. El efecto de este sistema fue el fortalecimiento del Estado mediante la centralización de la hacienda y el control sobre la balanza de pagos. A su vez, la condición era libertad y seguridad, interna y externa, para los grandes productores, la naciente industria nacional. De modo que el colbertismo significó el fortalecimiento del Estado por el enriquecimiento de la gran burguesía, y viceversa. En contraste, los campesinos y los pequeños productores resultaron severamente afectados, su actividad sólo podía rendir escasos frutos sometidos a las grandes industrias y aceptando una serie de limitaciones (por ejemplo, la integración forzosa en el antiguo sistema de gremios y la reutilización del impuesto de corvea). Así, la monarquía y la alta burguesía se desarrollan ilimitadamente a expensas cada vez mayores del Tercer Estado.

El extrañamiento cultural del poder y la riqueza es representado por la paradoja del colbertismo: la economía exterior progresa y el *poder del Estado* se extiende en el terreno de las apariencias, es decir, en la *riqueza* pasiva o acumulación de metales preciosos. La progresiva economía monetaria y crediticia convierte al oro en la única mercancía valiosa, a cuya obtención se subordina toda actividad, por encima de la satisfacción de las necesidades del consumo. Mientras tanto, la economía interna de autoconsumo, es decir, la agricultura y la manufactura de los pequeños productores, de las cuales depende el pueblo llano para sobrevivir, es restringida y menospreciada

por el Estado. El poder del Estado se identifica así con aquel tipo superior, es decir, más abstracto de riqueza, alejándose ambos del trabajo del pueblo, la actividad real que les sustenta.

El espíritu francés se hace absolutamente extraño a sí mismo por medio de la política económica de Colbert; su realidad es ajena al sujeto esencial del obrar, el espíritu del pueblo que radica en una clase socio-económica distinta. Este modelo económico, que hacia el siglo XVIII se había vuelto inoperante, criticado infructuosamente sobre todo por los fisiócratas, se convierte en la causa principal de la quiebra de 1788 que llevó al pueblo a la Revolución, al retorno del espíritu a su propio ser creador.

[β) El juicio de la autoconciencia: la conciencia noble y la conciencia vil] La situación de las clases sociales

En las dos potencias de lo bueno y lo malo la autoconciencia tiene su sustancia y efectividad, siendo la primera potencia su ser *en sí* y la segunda potencia su ser *para sí*. La autoconciencia es libre con respecto a las dos potencialidades de su esencia, tal como éstas se muestran en sí mismas. Ella determina su propia esencia, escindiéndola en potencias por medio de un *juicio*, relacionándose con ambas posibilidades determinando lo que son en sí, de manera que ella misma es el espíritu real que las anima. Para la conciencia será bueno y en sí aquello con lo que ella se identifica, la actividad por la que se reconoce *igual* a la realidad y que le proporciona un mundo propio. Lo malo será, por ende, aquello donde la conciencia se ve *desigual* a sí misma y a la realidad.

La conciencia hace un juicio del campo de objetos que conforman su esencia de acuerdo a lo bueno y lo malo, de donde consecuentemente nacerá una relación de igualdad y una relación de desigualdad con cada extremo; la igualdad surge del criterio del ser en sí para el juicio, la desigualdad surge del criterio del ser para sí. En virtud del para sí, la conciencia juzga al Estado malo y a la riqueza buena, pues el primero niega la realidad de su libertad creadora, mientras que sólo por medio de la segunda se ve y se goza en esta realidad. El Estado es aquí desigualdad y la riqueza es igualdad. En cambio, en virtud del ser en sí la conciencia no puede identificarse con la riqueza, pues ésta priva de universalidad a la actividad libre que le dio origen, constituyendo un goce solitario y “precario” de la individualidad. Sólo en el Estado la actividad libre encuentra su sentido universal. La riqueza es ahora mala y desigual mientras que el Estado es lo bueno e igual. La conciencia encuentra entonces en sí misma dos partes en conflicto, con las que tiene una relación doble e invertida.

Ahora, esta escisión permanece insalvable nada más en la abstracción que la conciencia hace de sí cuando deviene autoconciencia. Por otro lado queda la conciencia efectiva, la cual vive de manera distinta la división entre lo igual y lo desigual. La conciencia real reúne en sí misma el *en*

sí y el *para sí*, por lo que su relación con las dos esencialidades del Estado y la riqueza será una sola: igualdad con ambos o desigualdad con ambos. La conciencia que logra una relación de igualdad con el Estado tanto como con la riqueza, es decir, con el sentido universal y el particular de su obrar, viendo en ellos un mismo objeto de goce, es la conciencia *noble*. La conciencia que mantiene una desigualdad insuperable con el Estado pero también con su propia riqueza, viendo en el primero el órgano represor y en la segunda un deseo jamás satisfecho, esa es la conciencia *vil*.

Todas las determinaciones del Estado y la riqueza corresponden exclusivamente a lo que éstos son en tanto objetos de la conciencia, aún no se ha dicho nada de lo que son en y para sí. Por eso decimos que las relaciones aquí establecidas son el juicio que la autoconciencia hace de su esencia, la cual con respecto a lo particular de sí misma permanece meramente pensada. Falta la mediación que convierte el juicio de la autoconciencia, relación entre lo igual y desigual en general, en una relación entre lo pensado y lo real en particular.

En cuanto autoconciencia, la conciencia noble y la conciencia vil corresponden a campos de objetos opuestos. Derivan de dos juicios sobre el Estado y la riqueza vueltos universales, universalidad para la cual poder distinguirse de la otra conciencia es crucial. En el seno del todo del espíritu, o la sociedad, se trata de dos conciencias opuestas de carácter estamentario. En cuanto abstractamente son dos modos de relación de la conciencia cultural con el Estado y la riqueza, la radicalidad de su oposición dependerá de lo que tienen en común: ambas se hallan igualmente atrapadas entre la individualidad absoluta de la objetivación cultural y la inmediatez natural perdida, ya superada, esto es, entre el monarca y la eticidad del pueblo.

La conciencia noble es la clase *aristócrata* y la conciencia vil es la clase *burguesa* en desarrollo. Capa superior del Tercer Estado, para distinguirse de la pequeña burguesía y del pueblo, la alta burguesía fue adquiriendo a lo largo del XVII el despectivo nombre de la clase *especuladora*. Comerciantes, banqueros, prestamistas, hombres de negocios en general. El matiz despectivo se debe a la situación a la que la burguesía fue llevada por las políticas mercantilistas. Dado que la acumulación de metales preciosos era la única forma de enriquecimiento fomentada y protegida por el Estado, la burguesía tuvo que depender del tesoro público, único que se incrementaba sin cesar, para no desaparecer. La contribución de los especuladores a las prácticas monopolistas e inflacionarias del Estado enriquecía cuantitativamente a la burguesía pero coartaba su libertad productiva y el libre movimiento de su capital. Renunciaban a su libertad creadora para enriquecerse a expensas del Estado. Es lo que despreciaban de ellos las conciencias nobles de la aristocracia y los intelectuales, especialmente La Bruyère.

Bajo esta necesaria vileza, los especuladores no fundan una nueva conciencia del valor que conscientemente traten de universalizar. Se mantienen desiguales al Estado que no les permite

independizarse y a la riqueza que siempre puede crecer por la vía de la especulación. Sin embargo, la incertidumbre de su situación les vuelve la clase más trabajadora; viven no sólo para distinguirse de la nobleza (indiferente para ellos de la Corona) y del pueblo, igualmente improductivos, sino también para aislarse de sus competidores, cuya vileza conocen. Permanecen desiguales a su propia clase, lo cual los define como clase. Por eso el especulador es la conciencia vil, goza de su riqueza individualmente, pero no le interesa definirse a partir de ella, sino que permanece cualitativa y cuantitativamente desigual a ella para sobrevivir. Sin embargo, este espíritu ambicioso y hasta cierto punto inmoral engrosó las filas de la alta burguesía, a la vez que contribuyó a la formación de su ulterior conciencia de clase, escéptica y utilitaria, la cual llegaría a su concepto con el pensamiento ilustrado.

[γ] El servicio y el consejo] La realidad del absolutismo

La realidad que la conciencia noble pretende tener es la virtud sacrificada a algo mayor: el *servicio*. Aquí la realidad de la persona sólo es tal para el poder. La conciencia servidora aliena su sí mismo en el poder del Estado, por lo que su esencia vale como la encarnación de éste. Pero el ser para sí de la conciencia servidora no se ha sacrificado, busca su bien particular tras la fachada del bien del Estado. El auténtico sacrificio en y para sí sería la entrega total, morir por el Estado. En el acto de entrega total entran de nuevo las nociones de honor y nobleza, pero aplicadas no a un extrañamiento, sino a la única realidad que podría tener el servicio. Fuera de esos casos excepcionales todo es *consejo*, concepto que abordamos a continuación.

Mediante las nociones de honor, nobleza, etc., la conciencia se comprende a sí misma y se goza. Con estas palabras el Estado y la riqueza adquieren sentido y entran al movimiento del espíritu cultural. Pero una vez demostrada su inesencialidad —en el momento de la Ilustración se dirá “utilidad”—, resultan ser el puro *lenguaje* de la conciencia. El lenguaje es la realidad del extrañamiento del espíritu en la cultura. Con la excepción del sacrificio total de la muerte, aquellas nociones son meros *consejos*, sacrificio nominal, “palabrería” según Hegel. La conciencia noble ve en el servicio un extrañamiento necesario del sujeto, hecho por el Estado o por la riqueza. Pero en ambos casos, de lo bueno y lo malo, la realidad del servicio es el consejo, mero lenguaje.

Tenemos aquí la vivencia plena del absolutismo francés, que culmina el proceso del primer punto reuniendo sus elementos. El absolutismo no es una unificación tanto como una centralización de la autoridad. El rey no unifica a la nación ni como el encargado directo de todos los asuntos —lo cual es imposible—, ni tampoco como la idea del Estado en la que todas las conciencias se reconocen (pues si bien reconocen la individualidad del espíritu en él, éste no se refleja en tanto libertad, sino sólo en tanto pertenencia obligada, que no natural, a una totalidad jerarquizada). En

realidad el absolutismo es una burocracia vuelta eficiente por la mediación de un fin común en las conciencias: la Corona, institución a la que tiende toda ambición.

Habíamos visto que según el colbertismo el poder del Estado es proporcional a la riqueza y viceversa. La Corona en realidad se hacía fuerte política y económicamente con la atomización de la autoridad. Por un lado se enriquecía vendiendo los cargos, y por otro aseguraba el poder por medio de la desunión entre particulares. Creaba una red de servidores que por ambición se vigilaban mutuamente entre sí, listos para denunciar o provocar cualquier fallo en los demás y sobresalir por medio de ellos. Este servicio al Estado, rendido interesadamente bajo la apariencia de la honestidad, es la realidad de la conciencia vil, representada por una clase similar a la de los especuladores: los *burócratas*. Para el burócrata en todos sus niveles, el poder central es simplemente la individualidad en la cima de la pirámide; el fin último y por ende esencial de todo obrar por el Estado es el rey, fuente única de la riqueza.

La contradicción de la clase burócrata en Francia, su movimiento al consejo, fue la siguiente: la posesión de un cargo les proporciona a los servidores un sentimiento de libertad y fuerza que les permite asegurar, sin miramientos, sus intereses y particularismos regionales. Por otro lado, la conciencia de representar a la Corona implicaba una lealtad indiscutible, sostenida incluso en la oposición a un rey o a un ministro en particular. Incluso en la Fronza y en las numerosas revueltas parlamentarias, el burócrata combatía al rey en nombre de la institución monárquica, la cual le protege del pueblo y de los grandes señores además de proporcionarle una identidad nacional. El servicio del burócrata no tiene una realidad en sí, sino sólo en un otro, eso él lo sabe bien. De lo que no está consciente es de conservar en sí mismo la esencia cultural del Estado benefactor que odia, contra lo que piensa no es *desigual* al poder del Estado. La conserva como algo más que la apariencia del discurso oficial, pues es también la idea rectora de su discurso hacia sí mismo. Es decir, este discurso oficial, el lenguaje del consejo, es más que una apariencia utilitaria, es la única realidad que tiene el servidor, burócrata y aristócrata. Cuando se da cuenta de esto, el servidor deviene autoconciencia, su sí mismo es el carácter nominal del consejo, el puro lenguaje.

[2. El lenguaje, como la realidad del extrañamiento y de la cultura] La cultura del lenguaje en Francia

El lenguaje es la *forma* de la esencia del extrañamiento, que en punto anterior llamábamos consejo, y a su vez la esencia es el *contenido* del lenguaje. El lenguaje es la realidad del ser para sí de la autoconciencia, su *sí mismo* comunicable y universal. “El lenguaje es el *ser allí* del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la *singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, de tal modo que es *para otros*” (Hegel, 1998:300). La autoconciencia es mediada por el

lenguaje, el yo pierde su individualidad inmediata, pues ésta ahora es mediada por lo universal. El ser inmediato del individuo ha sido *escuchado*, su ser y su actuar particulares, sancionados antes por la mera satisfacción privada de la adecuación a la esencia, se han sometido a la universalidad de los oyentes, a una subjetividad común o intersubjetividad. Sobre la concreción del lenguaje hablaremos más adelante. Ahora trataremos su función mediadora únicamente en tanto espíritu puro, independiente de contenidos.

El espíritu es la unidad entre el poder del Estado y la conciencia noble. Al espíritu se le llama *sustancia espiritual* porque subyace en los dos extremos que lo conforman. Se desdobra en ellos para determinarlos como realidades separadas en sí mismas. Separados, cada extremo cuenta con un *ser allí* propio, pero solamente en conjunto con el otro pueden fundamentar la relación. El espíritu y sus dos extremos se determinan mutuamente en la mediación. El espíritu da cuenta de la realidad de sus extremos como son en sí mismos, pero también de la manera en que él es para ellos la unidad. Determina el *en sí* de sus extremos, desdoblados y superados en él. A su vez, el ser allí de los extremos, consistente en estar en sí desdoblados y superados, es precisamente lo que unifica los extremos, manifestando su esencia. Para ello, la labor específica de la mediación es poner el *concepto* de cada extremo “en su realidad”.

El espíritu es [...] el término medio que presupone aquellos extremos y es engendrado por el ser allí de ellos —pero también el todo espiritual que irrumpe entre los extremos, que se desdobra en ellos y que sólo mediante éste contacto engendra a cada uno de ellos como un todo en su principio. El que los dos extremos sean ya *en sí* superados y desdoblados hace brotar su unidad, y ésta es el movimiento que los une a ambos, intercambiando sus determinaciones y uniéndolas, propiamente, *en cada extremo*. Esta mediación pone con ello el *concepto* de cada uno de los extremos en su realidad, o lleva lo que cada uno es *en sí* a su *espíritu*. (Hegel, 1998:301)

Ya en lo concreto, los dos extremos son el Estado y la conciencia noble. Éstos se han “purificado” por medio del concepto y ahora son momentos del lenguaje, es decir, se han elevado a la abstracción de una sola idea, en ellos desdoblada. El Estado es lo universal abstracto del *bien universal* y la conciencia noble es el puro sujeto del *honor*. En el lenguaje, este último es la mediación entre el puro sujeto, o el espíritu en sí mismo, y el bien universal, y es también, de acuerdo a lo que habíamos explicado, la unidad de ambos extremos, dado que en sus conceptos el *puro sí mismo* y lo *universal abstracto* son equivalentes. La unidad, que reúne al Estado y la conciencia noble bajo el concepto de honor, sólo deviene real por el movimiento mediador del espíritu cuya existencia es el lenguaje. Sin embargo, el lenguaje aún no es el espíritu “tal y como éste se sabe y se expresa a sí mismo de un modo completo” (Hegel, 1998:301), pues los extremos que él unifica no son reales mientras no cuente cada uno con un sujeto propio, independiente de la unidad compartida.

La importancia del lenguaje como el sujeto de la cultura señala la idea rectora de la cultura francesa del siglo XVII. Francia trataba de construir su propia universalidad, integrando su cultura en una unidad sistemática. El lenguaje unificado sería la forma universal de ese sistema. De acuerdo con Descartes, ser y pensamiento debían equivaler y expresarse del mismo modo. No era posible que la cultura se pensara en francés pero tuviera que expresarse en latín. Para establecer el nuevo canon de la cultura nacional, la lengua debía revisarse y reglamentarse, purificar la gramática y el vocabulario era la tarea fundamental.

A partir del espíritu cartesiano, lo que sucede en el concepto de lenguaje del XVII es aquella unión metafísica entre ser y pensamiento, realizada aquí como unión entre materia e instrumento del habla. La identidad entre éstos se da no en la cosa misma o en la esencia ausente que los comprende, sino en el acto de *decirlos bien*. El buen decir (*bon dire*) es para el lenguaje y para la cultura entera la medida que para la metafísica cartesiana era el yo. El buen decir realiza la esencia de lo francés en la cultura y permite a los hablantes integrarse a ella. Los principios del discurso son la *raison* y el *bon goût*. Si algo no puede decirse bella y claramente que no se diga; si para pensarlo no hay ideas elevadas y bellas, reconocidas por la razón universal y el buen gusto, ni siquiera existe. La forma y el contenido se unen completamente en un lenguaje que es absoluto.

[α) El halago] Bossuet

Habíamos dicho que la conciencia noble es desde el *honor*, concepto del *sí mismo* que ella representa, mediación entre el sujeto y el poder universal o poder del Estado. Pues bien, el concepto de honor cambia en esta letra alfa por el de *heroísmo*, nombre que recibe la actividad mediadora de la conciencia noble en su servicio al poder.¹ A su vez, la realidad de esta actividad en el lenguaje, es decir, el servicio despojado de su pureza “muda”, recibe el nombre de *heroísmo del halago* o simplemente *halago*. Por medio del halago la conciencia noble refleja tanto su *sí mismo* como el poder universal al que sirve, es decir, los dos extremos de los que es mediación. Así, el halago eleva el poder al ser para sí y se vuelve su espíritu, mienta su singularidad y su universalidad con el mismo nombre.

¹ Hegel no parece explicar el porqué del cambio de términos. Según Hyppolite se les puede ver como dos momentos, donde honor sería la idea general y heroísmo el acto concreto, o bien como términos equivalentes sin más. Desde nuestra tipificación explicamos el cambio de términos así: En la Francia absolutista el noble, en cuanto es definido por su honor, se reconoce en la figura política del gentilhomme (*gentilhomme*), el cual tiene más de héroe (*héros*) que de caballero (*chevalier*). Es quien se sacrifica sirviendo al rey, es decir, a la unidad del poder del Estado en el monarca ilimitado. Además, renuncia a servir con su título familiar, abstrayendo su eticidad y su particularidad, para servir simplemente en calidad de “gentilhomme”, título humilde que se reconoce así en el nombre del monarca, no en la riqueza y la familia. Así, el honor se liga más al heroísmo para desligarse de la eticidad (en el sentido de obedecer la *ley humana* relacionada con la razón de Estado). De cualquier modo, ya presupone las ideas de humildad y honestidad que veremos en las letras beta y gama.

La realidad de la acción del *halago* es el *halago al monarca*. Sólo que éste paso a lo concreto ya no lo describe Hegel en la *Fenomenología*. En cambio nosotros sí podemos tipificar la transición del simple halago al halago al monarca como la paulatina identificación del Estado con el rey, fenómeno que fue creciendo a lo largo del reinado de Luis XIV. Tal proceso se describirá en el seno de la teoría, no según los acontecimientos políticos que produjeron el fenómeno.

La realidad de lo singular y lo universal reunidos radica en el nombre del *monarca ilimitado* o absoluto (*unumschränkter*). Decir este nombre, reconocer su valor, es la acción con la que el halago pone el *para sí* y el espíritu del poder en la conciencia noble. El halago reconoce a la vez que determina lo que el poder *es*, aunque con ello transfiere completamente la realidad del poder a la conciencia noble aduladora y lo hace depender de ésta. Sin el halago el poder del Estado es un nombre vacío.

La realidad lingüística del halago radica en el *nombre del monarca*, concepto del Estado personificado del espíritu cultural. El nombre del monarca ilimitado marca su distinción con respecto a la conciencia noble. El monarca no ocupa propiamente un título dentro de la estructura del Estado como el resto de las conciencias nobles, pues es idéntico al poder del Estado en sí mismo. En cuanto sube al trono, el rey concentra su soberanía en el *nombre propio*, su individualidad es universal de modo inmediato. Por eso la cultura y su reino es la perspectiva de los cortesanos cuya individualidad no tiene valor propio. Mientras, el monarca es tratado en la descripción como la abstracción de una conciencia soberana mas siempre ausente del desarrollo. Hegel expresa en este capítulo la incomunicación general entre los individuos y el rey, entre el individuo alienado y el poder del Estado. El monarca es el destinatario de todo discurso, pero nunca responde, no hay un diálogo con él.²

Para el reinado de Luis XIV tenía igual importancia. El teórico de la monarquía absoluta en Francia es Jacques Benigne Bossuet. La concepción de Bossuet está muy influenciada por Hobbes, cuyos principios podrían considerarse adaptados a la cultura política francesa por él. El Estado basado en la razón deberá radicar en un individuo de poder ilimitado que contenga el choque de particulares entre sí y con el todo. Una voluntad efectiva pero de valor absoluto que controle las voluntades particulares opuestas. Ambos autores justifican el poder absoluto desde un modelo inteligible que se debe aplicar al pie de la letra, prefiriendo la razón al derecho consuetudinario. En Hobbes es un contrato social hipotético y en Bossuet son las Escrituras.

² Incluso invirtiendo la relación se obtiene el mismo resultado. La demagogia, lenguaje político que caracteriza los regímenes totalitarios, es un discurso halagador dirigido a la totalidad de conciencias por aquel poder del Estado que les da una identidad, al cual ellas no pueden responder ni cuestionar. De una forma u otra, el lenguaje del halago no permite que el espíritu devenga consciente de sí.

La apologética de Bossuet se basa en lo siguiente: Jesús alcanza la divinidad cuando Dios Padre le concede el nombre supremo después de la Resurrección (Fil, II, 9), por lo que reconociendo este nombre, los hombres también se llamarán divinos. A esto se suman la predilección de Yahvé por los reyes y el funcionamiento de la Creación como un Estado. Dios hace de los reyes sus ministros y reina a través de ellos. Este modelo se repite al pie de la letra en lo terrenal, donde los reyes “ocupan el lugar de Dios” (Bossuet). La divinidad del poder es una abstracción si no se traslada a un individuo concreto de valor divino. El valor radicaré entonces en el nombre de dicho individuo. El nombre de Dios se traduce en el nombre de Cristo, y éste a su vez en el del monarca. “El título de Cristo es dado a los reyes; y por todas partes se les ve llamados Cristos, o los ungidos del Señor”.³

Tradicionalmente en Francia el primer significado del monarca es el de padre de la nación (a diferencia por ejemplo de Inglaterra, donde el rey simboliza más la cultura y los valores) En suma, el monarca absoluto es rey, padre del pueblo y representante de Dios en Francia. Si retrocedemos en la *Fenomenología* a los términos de la eticidad, encontraremos que el monarca reúne en sí la ley humana y la ley divina. Lo hace en cuanto particular con nombre propio, no en cuanto partícipe con nombre de hijo, hermano o ciudadano. Le da nombre al mundo del espíritu extrañado, cuya esencia sin él carece de unidad. En ese sentido el rey es padre del espíritu, por su mediación las masas singulares obtienen la identidad de una nación.

Volviendo a Hegel, el halago no hace que la conciencia noble se eleve al poder. Éste es para aquélla una riqueza, algo a lo que entrega su ser en sacrificio y de lo que se apropia, pero permaneciendo desigual a él. El sujeto y el poder universal se identifican, mediante el halago, como la esencia de la conciencia noble, la cual deviene así objeto de sí misma. Este objeto es la riqueza, con el nombre de *beneficio universal*: lo que concretamente conocemos como el favor del monarca, del cual dependen el aristócrata y el burócrata. El beneficio universal es la subsistencia de ser para sí de la conciencia noble, por cuanto que ésta permanece independiente de aquello a lo que sirve y desigual a su servir mismo. Entonces, el otro lado de la relación consiste en que la propia riqueza deviene para sí, pues sólo mediante ella y *en* ella el individuo servidor regresa a su goce privado, es decir a la particularidad que le hace individuo autoconsciente. Debido a que en la riqueza se conjugan el poder del Estado y el sujeto de la conciencia noble bajo un mismo objeto (el monarca, el bien universal, etc.), ahora resulta que cualquier subjetividad, singular y universal, de la conciencia noble depende para ella del objeto ajeno. La conciencia descubre que todo su ser le fue

³ Jacques Benigne Bossuet, “Política sacada de la sagrada Escritura” (fragmentos), en Luis XIV, *Memorias sobre el arte de gobernar*, Austral, Buenos Aires, 1947, p. 147

concedido como un *beneficio* por parte del monarca absoluto, el poder del que ella era supuestamente realidad y fundamento.

La rebeldía comienza con la amarga insatisfacción de sí. En el lenguaje, realidad del objeto cultural, el individuo permanece alienado. En el reconocimiento o *agradecimiento* hacia el bien universal va implicado un deseo de negación, concretizado en la sublevación de la conciencia, por el momento velada y sutil, contra el poder y contra sí misma. La autoconciencia subsiste entonces como la pura negatividad que invierte ese lenguaje. Ahora conoceremos el lenguaje desesperado de una conciencia noble que ha perdido todo su ser, así como su posterior inversión.

[β] El lenguaje del desgarramiento] Molière

La autoconciencia se ha abstraído de la riqueza, perdiendo su ser en sí en el poder que la benefició. Es ahora un puro ser para sí sublevado contra su esencia; la *rebelión* es su presencia en el lenguaje. Pero como ya habíamos dicho, la riqueza también deviene un ser para sí individual que se desliga de su servicio y se goza en su ser. Se sabe conservando su independencia, como benefactora del servidor. Por eso su realidad lingüística es la *arrogancia*, contraposición de la *rebeldía*.

En la actividad concreta del servicio surgen dos tipos de individuo: un servidor arrogante y uno rebelde. Ambos obedecen al monarca, pues su ser en sí es el beneficio, pero el servidor arrogante y el servidor rebelde se oponen, precisamente en su necesidad de destacar ante el monarca para obtener beneficios, es decir, en su necesidad de convertir al otro servidor en una conciencia vil. Es una competencia que desgarrar a la clase feudal y beneficia a la monarquía benefactora, pues la riqueza, beneficiando a los demás, se incrementa a sí misma y realiza el poder del Estado.

Ahora, la arrogante riqueza y la rebelde riqueza son la misma cosa: unidad del sujeto y el poder puesta en la desigualdad de la conciencia noble devenida lo verdadero, lo cual, por una inversión de términos, equivale a la igualdad de la conciencia vil consigo misma. Esta igualdad es la autoconciencia de la riqueza. Al devenir ser para sí, la riqueza pierde su calidad de puro objeto. Es benefactora con la conciencia, o sea, consigo misma, pero en tanto autoconciencia es desigual a su ser benéfico y rico, de modo que éste se convierte en su *vacuidad* esencial. La riqueza devenida para sí es abstracta, como conciencia no puede relacionarse consigo misma por medio del lenguaje. No adopta ninguno de los extremos que confronta, ni la rebeldía ni la arrogancia.

El halago consciente de sí habla ahora de esta vacuidad, se convierte en el lenguaje del *desgarramiento*. Éste es el nuevo lenguaje de la riqueza y la conciencia halagadora reunidas en una sola autoconciencia. Por mediación del lenguaje del desgarramiento, el yo es arrogante y rebelde a la vez, pues se identifica consigo mismo tanto como se niega. Hablamos entonces del yo *puesto* que *se pone* a sí mismo.

El lenguaje del desgarramiento es el lenguaje completo y el verdadero espíritu existente de este mundo total de la cultura. Esta autoconciencia, a la que corresponde la sublevación que rechaza su abyección es de un modo inmediato la absoluta igualdad consigo misma en el absoluto desgarramiento, la pura mediación de la pura autoconciencia consigo misma. Es la igualdad del juicio idéntico, en el que una y la misma personalidad es tanto sujeto como predicado. (Hegel, 1998:306-307)

Tal autoconciencia es *juicio idéntico*, pues en cualquier juicio se afirma como objeto idéntico a sí mismo, y *juicio infinito*, pues como fuente esencial y subjetiva de predicados nunca es plenamente lo que predica de sí. Por esta causa, los diversos predicados de la autoconciencia son indiferentes entre sí. No importa que la autoconciencia sea origen del lenguaje, de cualquier modo ella misma es también lenguaje, predicación interminable y discusión circular de su propio ser: más y más “palabrería”. La conciencia se enfrenta a su propio ser *para sí*, conociéndose en la pura coseidad de un discurso ajeno y permaneciendo fuera de sí misma. Por eso decimos que la autoconciencia se halla desgarrada y le damos ese calificativo a su realidad lingüística.

El *ser para sí* tiene por objeto *su ser para sí*, sencillamente como otro y al mismo tiempo de un modo igualmente inmediato como *sí mismo* —sí como otro, pero no como si éste tuviese otro contenido, sino que el contenido es el mismo *sí mismo* en la forma de la absoluta contraposición y de un ser allí propio totalmente indiferente. Se halla, pues, presente aquí el *espíritu* de este mundo real de la cultura, *autoconsciente* en su verdad y *de su concepto*. (Hegel, 1998:307)

Lo que nos deja el lenguaje del desgarramiento es la *pura cultura*, el terreno donde la reflexión de toda idea y de todo valor, al equivaler a la autorreflexión de la conciencia, constituye una autonegación. El sujeto individual, manifiesto en el nombre, con su nombrarse se “sacrifica a sí mismo” a la totalidad cultural. Lo que subyace es el puro lenguaje, o el acto del nombrar en sí mismo, aquello que Hegel llama la *pura cultura*. En la pura cultura cada concepto ya no niega a su contrario (lo bueno a lo malo, lo noble a lo vil, el poder del Estado a la riqueza, etc.), sino a sí mismo, por eso una pura cultura es la negación de toda cultura: el lenguaje que desemboca en el silencio. Esa mediación es el espíritu verdadero, el *ser para sí que es para sí*, sin nombre o ser propio, no definido por una esencialidad fija. Tal es la existencia pura y originaria a la que ahora el espíritu ahora retorna.

La conciencia desgarrada que entre las demás puede dar cuenta del espíritu verdadero, plasmándolo y encarnándolo en su lenguaje, es la *conciencia de la inversión*. Ésta conciencia sabe del constante fluir de las determinaciones del lenguaje en el curso del mundo cultural. Con las acciones del “*hablar universal*” y el “*juzgar desgarrador*”, reúne, niega y supera las reflexiones de su opuesto cultural, la conciencia *honrada*: aquella incapaz de darse cuenta de sus contradicciones internas y de la inversión que su propio actuar hace de ella. La relación específica entre la

conciencia desgarrada y la conciencia honrada u honesta⁴ se verá en el siguiente apartado sobre la *vanidad de la cultura*.

La riqueza devenida para sí conforma un sistema autónomo, que supera el lenguaje irreflexivo de los particulares. La riqueza se muestra entonces como destino del lenguaje del honor (arrogante y rebelde). Es un destino abstracto, que abstrae a los singulares negando su discurso. La realidad del lenguaje condena a la conciencia a un saber formal de sí, no universalmente válido como el del *estado de derecho*, sino absolutamente singular, vacío e impotente por carecer de sustancia. La conciencia desgarrada vive el absoluto del lenguaje como su propia finitud, como un destino falso, pues su cumplimiento es la conciencia de nuestra vacuidad frente a nuestras propias obras culturales. Vemos aquí la traición de la palabra, que otorga a la conciencia un falso poder y una falsa autonomía para subordinarse a la riqueza. El desgarramiento que ahora tipificamos es el discurso de la pura cultura autoconsciente, aquel que expresa el lenguaje de una sociedad culta para invertirlo, para burlarse de él. El espíritu del lenguaje se sabe a sí mismo en la representación de la literatura, concretamente de la comedia moderna.

La comedia para Hegel expresa la falsedad del destino como la contradicción interna de la sustancia espiritual, su necesidad de autonegación para devenir sujeto. La comedia antigua es la disolución de las oposiciones de lo divino y lo humano en la unidad del espíritu; ahí no hay burladores y burlados porque el pueblo entero se ríe de sí mismo. La comedia moderna es la disolución de la individualidad culta, con sus aspiraciones de universalidad, en la indiferencia e ignorancia de la vida burguesa y popular. Los personajes son conciencias cultas que pretenden distinguirse del resto de los individuos, o bien elevarles a su propia condición especial, sin darse cuenta de su propia alienación en la cultura que encarnan. Los burladores aquí son la verdadera certeza de sí, el espíritu en sí mismo, sin formación ni posición privilegiada, que se burla de los individuos que pretenden comprenderlo y educarlo en falsos universales y, sobre todo, de aquel lenguaje rico que le resulta ajeno. Cuando la conciencia del lenguaje deviene autoconciencia ya no puede burlarse de sí misma, pues se halla inmersa en su propia contradicción, debe callar en el desgarramiento, y sólo podrá renacer como conciencia de la inversión. Aquí el pueblo se ríe de los individuos que le son extraños.

⁴ La disyunción es necesaria porque el calificativo de *honrado*, que usa Roces, en español sugiere más el sentido restringido de la probidad económica. Hyppolite traduce el alemán *ehrliche* al francés *honnête*, que quiere decir “honesto” en el triple sentido de sincero, educado y moralmente recto, además de *neto*, *definitivo* (el contenido total o resultante de algo), y también *satisfactorio*. Además, en el siglo XVII, la *honnêteté*, virtud entonces más aristocrática que burguesa, es la idea de un orgullo fundado en la conciencia misma, basado en la capacidad de autorreflexión y autarquía, con respecto a las cuales la posesión de méritos externos es secundaria. Por eso la etimología latina del término francés es el *bonum honestabile*, más que el *bonum utile*.

La inadecuación entre conciencia y lenguaje en la comedia moderna es el teatro de Molière. Detrás de las situaciones de enredos, se esconde un entrecruzamiento de discursos que no pueden comprenderse, la incomunicación, que se nos muestra como malentendidos circunstanciales, significa la imposibilidad de diálogo entre el protagonista y el mundo. Lo que choca es el lenguaje de la cultura con una espontaneidad tosca del espíritu, el lenguaje precario y vulgar de la pobreza, más certero para expresar su objeto. La conciencia culta, rica pero vacua (sin esencia), se enfrenta al mundo de la conciencia simple, vil y abyecta pero verdadera.

Los personajes centrales de Molière son, de una forma u otra, hombres de espíritu. Representan un discurso diferente al común, pretenden encarnarlo y lo predicán a los demás. Su discurso es el orgullo fundamental de la conciencia honesta. Reviste varias formas de honor, arrogancia o rebeldía, dependiendo del caso, pero siempre es un ser excepcional en búsqueda de reconocimiento.⁵ El orgullo sobre el cual coinciden Hegel y Molière es el deseo de identidad de aquella conciencia que en medio de una desarrollada cultura ha perdido lo originario. La necesidad de un lenguaje propio y reconocido universalmente es una prueba de individualidad, de existencia, pero la ausencia de variaciones cualitativas, derivada de la ausencia de libertad en la sociedad, orilla al lenguaje a devenir para sí en una relación jerárquica (como aquella de nobleza y vileza, honor y deshonor, etc.), desde la que se impone la cultura, en lugar de universalizarse por medio del diálogo. Para descender al singular, a estos intentos de universalidad les falta una mediación que no se podrá encontrar en el absolutismo del lenguaje, y que de todos modos sólo podría ser reconocida bajo su forma prohibida, aún lejana: el ser social, igualitario y fraterno, opuesto a la virtud individual, como determinación del espíritu libre.

Tarde o temprano, aunque el discurso culto sea aceptado como superior, su conciencia no lo es. La comedia molieriana se desenlaza cuando los planes del protagonista son frustrados, sale entonces a la luz la contradicción entre su ser de sujeto y el lenguaje espiritual. Deviniendo para sí, el lenguaje es el universal abstracto que no corresponde sino artificialmente a alguna conciencia real. Esta desaparece al final de la obra sin asumir sus contradicciones, sin reconciliarse con el lenguaje de los demás. Los protagonistas burlados simplemente callan y desaparecen de escena, quedan mudos o por lo menos sin escuchas. Por decisión propia o no, la honestidad de la conciencia

⁵ Por ejemplos, basten aquellos que quizá más se acerquen a las figuras de la Cultura, sobre todo en su intento de superar la eticidad del espíritu. Alceste, de *El misántropo*, es el lenguaje de la honestidad, opuesto a la hipocresía de la conciencia noble. Filaminta y Armanda, de *Las mujeres sabias*, predicán la emancipación del sabio, opuestas al destino doméstico (meramente ético) de la mujer, etc. Cathos y Madelon, de *Las preciosas ridículas*, representan el preciosismo, intento dar espiritualidad a la provincia, frente al centralismo de París, mediante la absolutización del lenguaje en el nivel formal de la pura belleza. Son proyectos de emancipación por medio de una *Bildung* del lenguaje, en sí bienintencionados, pero que necesariamente han de fracasar por ser unilaterales y no dialógicos.

conduce al silencio absoluto. Al no poder devenir para sí, la autoconciencia del lenguaje es condenada a callar, se desvanece para desgarrarse en silencio.

La conciencia honesta es burlada por aquellos a quienes ella creía alienados, los llamados por Hyppolite “clientes pobres” de la riqueza espiritual: criados, burgueses pragmáticos, mujeres tradicionales, etc., los cuales toman el escenario cuando el protagonista se va indignado. Éstos son la verdadera autoconciencia del espíritu, pues superan las desigualdades culturales aceptando su finitud y transitoriedad para definir a la conciencia. Al no poder devenir para sí en tanto estamento, lo hacen en cuanto espíritu del pueblo, sin riqueza e ignorantes, reafirmando su inmediatez plural. El pueblo se reconoce en su no-saber, en su no-lenguaje: la negación de la cultura autoafirmada, sin contenidos absolutos que imponer. Con su irreflexión característica, el pueblo eleva la vacuidad del lenguaje a categoría espiritual, su saber de sí es la contradicción vuelta esencia de la cultura: la *pura cultura*.

[γ] La vanidad de la cultura] Pierre Bayle

La vanidad de la cultura es el veredicto que emite el lenguaje del desgarramiento en su constante inversión de los conceptos de la cultura. Es el concepto del lenguaje propio de la conciencia desgarrada. *Vanidad* es lo único que esta conciencia encuentra en un mundo totalmente invertido, la única verdad de la cultura que se puede establecer, donde no existen la nobleza ni la vileza puras. La conciencia desgarrada llega a su veredicto porque afirma, y por lo tanto niega, todos los conceptos contrapuestos que determinaban al mundo, especialmente en el sentido moral.

La inversión solía ser la humillación que desgarraba a la conciencia pretendida pura. Pero la conciencia del desgarramiento ahora se recupera como autoconciencia; ahora es más bien la conciencia cínica y “bohemia”, en expresión de Hyppolite, que, a diferencia de la conciencia honrada y, antes aún, de la conciencia escéptica, ironiza ante la inversión. Ahora se reconoce en ésta; el acto negativo de burlarse de todo, incluso de sí mismo, viene a afirmar la inversión como lo verdadero de la autoconciencia. Tal es el sentido que Hegel le da a la figura del sobrino de Rameau, la conciencia dialéctica que, a la manera de Diógenes, con su burla niega el sagrado ser *en sí* de los demás individuos tanto como el propio, envolviendo al espíritu en una “confusión clara ante sí misma” (Hegel, 1998:309).

Ahora bien, con su negatividad absoluta, la conciencia de la inversión renuncia a sí misma por su crítica de todas las determinaciones. También su subjetividad será negada por el juicio universal de la cultura. La autoconciencia juzga la vanidad de la cultura, pero también la encarna, la tiene por contenido propio, de modo que supera su propio mundo, su propio ser formado. Para esto, no se trata aquí de la conciencia estoica, escéptica o virtuosa que simplemente se desliga del todo

bajo la forma del pensamiento. Su negación tiene que destruir un mundo y a la vez construir otro, negar una sustancialidad para afirmar otra. La conciencia desgarrada sólo niega su contenido y sabe su desgarramiento en cuanto se *subleva* contra sí misma y contra el mundo, sea el real o el ideal. La sublevación del ironista es el único movimiento auténticamente formativo, esclarecedor, de las conciencias que conforman el espíritu. La inversión total es la culminación de cualquier mundo cultural, el momento que prepara grandes cambios. Cuando ya no se cree en los dogmas de la tradición, el espíritu se prepara para la revolución. Por eso dice Hyppolite:

El carácter original de esta conciencia desgarrada [...] se debe ahora a dos causas; es propiamente la conciencia del fin de un cierto modo, quizás *un estado de ánimo prerrevolucionario*; expresa entonces una civilización que, tomando consciencia (sic) de sí misma, ha perdido toda ingenuidad, toda coincidencia consigo, toda sustancialidad y, en esta toma de consciencia (sic), se niega a sí misma, es también la consciencia (sic) final de toda cultura. (Hyppolite, 1991:376)

Ante el mundo invertido y vano la conciencia honrada no puede defenderse poniendo ejemplos de absolutos no vacuos, como la virtud, pues de inmediato será apabullada por la desengañada conciencia de la inversión, la cual se ha apoderado para ello de todo el conocimiento empírico, científico e incluso filosófico que comprende la cultura, del *lenguaje universal*, ante el cual la honestidad nada puede hacer.

Para defenderse de la vanidad de la cultura, la conciencia honrada pondrá su esencialidad en algo distinto a ella, algo que permanezca fuera de la totalidad invertida y opresora de este mundo. Ese más allá de la cultura es la *fe*. La conciencia honrada ha puesto su ser de sujeto en el mundo de la fe, y sin embargo no puede dejar de tener una realidad en el más acá al que se opone. Escuchará todo el tiempo a su esencia, que la rige desde el más allá, y ésta le dará como única realidad el constante juicio a la vanidad de la cultura. Por supuesto que su juicio no es una aprobación, sino una crítica a la vanidad. La única actividad en este mundo de la conciencia honrada es el juicio crítico. Su nuevo lenguaje es el de la crítica, orientada ahora hacia la totalidad de la cultura, y no hacia uno u otro de sus extremos (el poder del Estado y la riqueza).

La conciencia invertida y la conciencia honrada tienen un ser subjetivo en el fondo idéntico: la *intelección* que es puro juicio o la crítica que es *puro pensamiento*. Por tanto, honestidad y desgarramiento no son más que dos momentos de la conciencia de la vanidad, su esencia por ahora escindida. La conciencia desgarrada, tal como se nos muestra, es la identidad de la autoconciencia que regresa a sí misma una y otra vez, o bien el espíritu cierto de sí. Por su mediación la cultura se separa en dos vías que al final serán una: la *fe* y la *Ilustración*. La antigua conciencia honesta optará por la primera y la nueva conciencia desengañada optará por la segunda.

En conclusión de lo anterior: la conciencia desgarrada, universalizada en una humanidad desencantada consigo misma, es la actividad de negar toda determinación. Si ha de ser auténtica no tendrá ningún matiz optimista; pero no necesariamente será pesimista, es decir enjuiciadora como la fe y la moral racionalista, bien puede ser cínica e irónica, es decir, enjuiciadora como la Ilustración. Estas vertientes del espíritu autoconsciente son enemigas. No obstante, como veremos, cualquier partido que se tome y cualquier frente que gane, ambas se limitan a la crítica negativa, liberación de conciencias, nunca acción que supere efectivamente el extrañamiento del espíritu. La vanidad de la cultura prepara y anticipa la Ilustración, y ésta prepara la Revolución mas no llega a realizarla. Al final será necesaria la auténtica crítica de la crítica, es decir, la praxis.

La culminación de la crítica negativa del siglo XVII a la cultura es Pierre Bayle. La filosofía de Bayle es una respuesta a la revocación del Edicto de Nantes, por un lado, y a la reacción calvinista contra ésta, en general belicosa, por el otro, extremos que mantenían escindida a la sociedad francesa, impidiéndole alcanzar la unidad como pueblo en la identidad religiosa. Bayle, él mismo hugonote, dice que no se combate una actitud intolerante con intolerancia, ni un dogma con otro. La única verdad absoluta es la mediación de la conciencia, guiada por la razón, para todos los juicios, del conocimiento y de la actividad. Lo verdadero del hombre es la conciencia en sí misma, independientemente de sus contenidos correctos o erróneos.⁶

El único fin de la razón es, según Bayle, criticarse a sí misma, lo cual exige que la conciencia sepa de sí misma por medio de ella, limitándose así, en cuanto autoconciencia, en sus pretensiones de alcanzar la verdad. La razón no es superior a la pasión ni a la fe, ni tampoco es sobrepasada por ellas, pues no es una dimensión más del hombre concreto. Se circunscribe al saber de sí de la conciencia individual, y sólo así, en abstracto, puede ser regla del saber y el actuar humanos.

El hombre no puede alcanzar la verdad absoluta, pues las pasiones y la tradición introducen sesgos en sus enfoques del objeto de estudio, lo cual permite alcanzar sólo verdades relativas. La única verdad es la conciencia misma, no por sus contenidos particulares, sino en tanto fundamento de todo saber libre de prejuicios y de todo acto autónomo. Los derechos de la conciencia son “divinos” aun cuando se está equivocado. La objetividad y la libertad dependen entonces del conocimiento que la conciencia tenga de sí misma en cuanto conciencia pura, siendo ésta el criterio

⁶ La concepción de Bayle surge de una polémica con los teólogos católicos revocacionistas, acerca de la parábola evangélica del banquete (Luc. 14 – 23) y de la idea agustiniana del error. El “oblígalos a entrar” de esta parábola y la noción de que el error es el peor crimen para el alma, y debe ser erradicado por todos los medios, habían sido en muchas ocasiones la justificación de la Iglesia católica para perseguir a los herejes. En su *Comentario filosófico*, Bayle opone cuatro argumentos, de los cuales se extraen las siguientes conclusiones. Conciernen a la *quid iuri* de las interpretaciones posibles de un texto de la tradición, específicamente el Evangelio, y de la conciencia errónea.

a seguir en nuestros juicios. Según Bayle, y tal es su limitación, este conocimiento es inmediato, una experiencia simple del yo y, por medio de él, del mundo. La *luz de la conciencia* no apela a demostraciones sino a hechos, estados de cosas evidentes para cualquier alma racional. Su dominio es lo que Hegel llama, con respecto a la Ilustración, la instauración del “sano entendimiento humano”.

La concepción de la cultura de Bayle concluye lo siguiente: 1º La luz de la conciencia nos muestra la falta de fundamento de las verdades dogmáticas del mundo. 2º. La crítica de la cultura es la única libertad de la conciencia. Una observación racional del mundo elaborará descripciones, arrojará situaciones de cosas sin un sentido absoluto válido. Tal devolución a la inmediatez, a la experiencia simple donde coexisten las diferencias, es la libertad auténtica. Los contenidos del saber se hacen entonces indiferentes, su unidad es la pura cultura crítica de sí misma. La unidad de la cultura es la idea negativa de la razón que comprende las diferencias, lo que Hegel llama *vanidad de la cultura*.

Para Bayle y para Hegel la vanidad de la cultura no significa entonces banalidad o superficialidad. Quiere decir carencia de unidad, imposibilidad de que las cosas tengan un sentido absoluto. Bayle ve en la crítica de absolutos un proyecto político, una nueva configuración del mundo a partir de la tolerancia de creencias. Podemos ver en la idea de Bayle sobre la tolerancia una representación del modo en que la conciencia de la inversión se universaliza como vanidad de la cultura, la realidad histórica de la vacuidad en el espíritu francés.

Un mundo donde se toleren las diferencias entre conciencias opuestas sería el límite del espíritu autoconsciente todavía bajo la forma de *mundo del extrañamiento*. Pero es un mundo contradictorio. Donde cada pensamiento se refiere a su contrario y no se le opone absolutamente, su unidad no puede devenir la *realidad común* de un mundo armónico y, con Bayle, tolerante de las diferencias entre conciencias. El sujeto cuya verdad es la contradicción, el “alma que sostiene” (Hegel, 1998:311) al mundo invertido, sólo vale en cuanto unidad abstracta, no puede alcanzar la positividad del poder del Estado o de la riqueza para mediar entre las conciencias *desunidas* y en *pugna*. Su mediación impide la subjetividad de los opuestos, sólo admite la propia y, universalizada bajo la forma de pura intelección, impide que el espíritu, en su pluralidad inherente, adquiera efectividad.

A su vez, la positividad de la razón es la autoconciencia, que opone los contenidos y los reúne en un concepto. La *pura conciencia* es el fundamento del mundo, el “alma” que da realidad a aquellos contenidos simples. La conciencia racional y soberana es la esencia de la vanidad de la cultura que ella misma juzga, es decir, no reacciona simplemente ante el mundo alienado sino que es su fundamento. Bayle no pudo llegar a esta consecuencia de su propia teoría, principalmente

porque identificaba de manera inmediata la razón con la autoconciencia individual (el puro *yo pienso* cartesiano), sin reconocer la actividad plural del espíritu como una totalidad de autoconciencias. Frente a un mundo espiritual o sociedad vacua, cuya esencia no puede ser inmediata en ella misma, por un lado la fe planteará *otro* mundo dónde encontrar la esencia negada, y la pura intelección, por otro lado, reunirá en sí misma todos los contenidos contradictorios, convirtiéndose en la mediación misma. Ninguno de estos dos modos de pensamiento nacidos de la vanidad de la cultura permitirá que las diferencias subsistan armónicamente, ni que sus respectivas conciencias convivan en un mundo común. De aquí el límite de la tolerancia, y de la racionalidad tal como la entendía Bayle, para que el sujeto reconfigure el mundo del extrañamiento según el universal de la vanidad de la cultura.⁷

b. La fe y la pura Intelección. El pensamiento anticartesiano

En el mundo de la cultura la conciencia no puede captar nada sustancial, como resultado de su propia actividad de invertir todas las determinaciones. El sí mismo de la vanidad es la *naturaleza desgarrada* de la conciencia en medio de las determinaciones contradictorias tanto de la realidad como del pensamiento (poder y riqueza, arrogancia y rebeldía, nobleza y vileza, etc.). Cuando la conciencia desgarrada se “subleva” a las imposiciones político-sociales de la cultura declarando la vanidad universal, deviene para sí en su indeterminación, pues al pensarse a sí misma como vacuidad su igualdad consigo misma es inmediata. Como autoconciencia ella es el único objeto positivo en el mundo de la cultura. Sin embargo, en cuanto objeto carente de determinaciones es una conciencia abstracta. Su autoconciencia se abstrae de la *conciencia efectiva*, atrapada en las contradicciones, y deviene *conciencia pura*, carente de contenidos. En ella solamente subsiste el *puro pensamiento*, el movimiento de introducir la negación en todas las determinaciones para invertirlas.

El puro pensamiento es la sustancia o ser objetivo del espíritu, y deviene sujeto como la negatividad que veíamos bajo la forma de la vacuidad. Sin embargo el pensamiento conserva para la conciencia la determinación positiva de ser un *elemento* del mundo de las contradicciones y de la finitud, aunque su esencia no sea contradictoria ni finita y por eso no sea determinable como parte de dicho mundo. Este modo de ser del puro pensamiento, presente en el mundo mas referido a un

⁷ El fracaso de este modelo de tolerancia es similar al fracaso del mismo sobrino de Rameau, de Diderot, cuya figura evoca Hegel. En la novela, la existencia contradictoria que lleva el personaje representa para él un sufrimiento del que nunca alcanza a ser del todo consciente, pues él mismo invierte esa conciencia en su contrario. Rápidamente transforma el dolor de ser bufón en el orgullo de poder burlarse de sus amos, pero éste poder no es gozado al no ser reconocido como tal (por el filósofo interlocutor), ya que requiere ser abstraído en una determinación ajena para ser efectivo. El sobrino de Rameau no puede apropiarse del mundo invertido y decadente del cual él es la autoconciencia; desaparece en la pureza de su negación.

objeto ajeno al mundo, es su calidad de *representación*. La fe es en sí una representación del espíritu en su *ser objetivo* o *sustancia*, como lo permanente e idéntico a sí mismo, contrapuesto al sujeto cargado de negatividad o bien el espíritu puro cuya verdad es la contradicción. Para la conciencia, fe significa, *grosso modo*, creer en la esencia del mundo como exterior a éste, y vivir en este mundo pensando en otro.

La conciencia desgarrada es la igualdad inmediata de la autoconciencia consigo misma, mediante un puro pensar cuyo principio es la negatividad. Pero la conciencia vive esta esencia no como el principio de la negatividad que radica en ella misma, sino como un objeto positivo exterior, diferente al objeto cargado de negatividad del mundo de la cultura, una *realidad común* donde las contradicciones tienen su resolución, el *otro mundo* de la fe. En sí, la realidad de la esencia es la realidad de la *pura conciencia*, es decir, el objeto positivo absoluto cuya sustancia es el puro pensar, y que entra en relación consigo mismo mediante las ideas de *representación* y de esencia absoluta u *objeto de la fe*, y que finalmente cobra conciencia de sí como *pura intelección*.

Desde nuestra tipificación podemos interpretar *La fe y la pura intelección* como sigue. La conciencia pura contrapone lo *verdadero*, la esencia, a lo *dado*, que es el mundo y la individualidad del sujeto comprendida en como la calidad de “persona”. La vacuidad de la cultura es la nada del mundo y del yo, su insustancialidad constitutiva. La esencia de ambos será puesta por la conciencia pura fuera de ellos. Para la conciencia, la esencia no es algo indubitable como realidad sustancial, es decir, no radica en ningún modo de certeza, es necesario *creer* en ella. Por eso el pensamiento de esta esencia se llama fe. En el concepto de la pura conciencia, el puro pensamiento media la relación entre el sujeto y el objeto en general, aunque la conciencia creyente vive esta relación como llevada a cabo entre ella misma y su esencia por medio de la representación. Mediante la representación, la esencia no es experimentada, sino pensada de manera irreflexiva. No se reconoce en ella la forma que el pensamiento fija en el mundo, y que constituye la comprensibilidad de éste: la racionalidad del sujeto pensante. La representación que se hace la fe del espíritu es la objetividad de éste como de la esencia del mundo, pero no reconociéndolo en su inmediatez de puro pensamiento. La esencia de las cosas depende de la fe, no es accesible ni a la experiencia simple ni a la razón, las cuales como vías de la representación dependen de la fe. Podemos ver aquí un modo de reflexión anticartesiana, que aunque también hace del pensamiento en sí mismo punto de partida del conocimiento, opone en él lo trascendente a lo dado como certeza interna, y la fe a la razón como medio para acceder a la verdad.

[1. El pensamiento de la fe] Malebranche

La fe es la tercera forma de la *religión* aún no autoconsciente que aparece en la *Fenomenología*. Las formas previas que menciona Hegel son el subjetivismo piadoso de la *conciencia desventurada* y la disposición fatalista del individuo en la *oposición de la conducta ética*, que significan respectivamente una devoción subjetiva sin sustancialidad y una devoción sustancial sin reflexión. El pensamiento de la fe alcanza la objetividad de la sustancia, de la cual “ha brotado”, y de esta manera contiene en sí mismo la unidad de los elementos de la religión antes separados, si bien la conciencia proyecta esta unidad como absoluta en el objeto, no en sí misma. La fe no es entonces verdadera religión, o bien es una religión extrañada de sí, pues aunque concibe adecuadamente la *esencia absoluta* del espíritu, la separa de su conciencia real, que después conoceremos como la comunidad religiosa que se sabe y se experimenta en sí misma. Más que religión, la fe es una concepción del mundo, todavía marcada por la perspectiva moderna del sujeto pensante individual en relación con la totalidad.

La fe es en sí *pura conciencia*, no autoconciencia, su subjetividad es el puro pensar sin concepto. El pensamiento es el *elemento* de la conciencia, modo de ser fijo en medio del mundo sin unidad de la cultura. La unidad del pensamiento, de otra forma disperso en los contradictorios contenidos de la conciencia de la inversión, es la *pura conciencia*. Convirtiéndose en pura conciencia, la conciencia escapa a la vacuidad de la conciencia efectiva, ya no se reconoce en la serie de objetos que le ofrece la cultura. Lo verdadero para ella no es lo dado como mundo configurado por el sujeto (la unidad del ser y el pensar en la forma exterior de la cultura) ni tampoco lo que se puede atribuir por su obrar. Ella pone la unidad, lo verdadero, fuera de este mundo. El pensamiento es la *representación* de una verdad superior, y el obrar humano que configura su mundo es sólo la *ocasión* de un obrar superior. La autoconciencia no pertenece al hombre, la esencia absoluta deviene para sí por medio de él. El pensamiento de la fe necesita la mediación de la representación para relacionarse consigo mismo. El contenido de la representación es el ser objetivo del espíritu que abstrae a la autoconciencia subjetiva con todas sus posibilidades. En cuanto la pura conciencia contiene en sí misma la potencia de la negatividad y la subjetividad en general, al situar éstas en el ser objetivo absoluto las convierte en momentos abstractos del mismo, momentos que la conciencia vive como su propia inesencialidad frente a una esencia ajena a ella y a su mundo.

La conciencia pura se opone a la conciencia efectiva. La universalidad de la representación opone necesariamente la esencia a la realidad en general, no solamente a la realidad del mundo de la cultura. No obstante, la conciencia pura ve en la esencia la única realidad. Para superar la contradicción, la esencia debe ser también realidad del mundo vacuo, retornar a éste para

espiritualizarlo. El pensamiento y la esencia absoluta no conforman la unidad de un ser en sí abstracto, sino una *realidad común*, sustancia única dividida teóricamente en los dos elementos del pensamiento y la cosa. De esta manera la esencia absoluta es en y para sí: real más allá de la conciencia y autoconsciente bajo la forma intelectual de la representación.

El modo de ser intelectual de la pura conciencia es en sí negativo, la positividad de su existencia no es dada en el hecho de la universalidad formal de su pensamiento, o bien sólo es dada en tanto *representación*. Representación designa entonces una forma del pensamiento que refleja la universalidad trascendente del espíritu, y que sólo así es presupuesta en los contenidos de la conciencia. La positividad de la representación es el *ser objetivo* de la autoconciencia subjetiva, situado *más allá* de ella para que sus determinaciones constituyan un saber. Creemos que Hegel le da al *pensamiento de la fe* un sentido gnoseológico, por el cual pretende explicar el origen y la justificación del conocimiento como la presencia de la esencia absoluta en la conciencia pura. El yo, unidad del pensamiento de la conciencia pura, tiene aquí la forma de una *esencia absoluta* externa al mundo, que comprende la autoconciencia humana como un elemento negativo de su propia existencia positiva independiente: la esencia se conoce a sí misma mediante el hombre. Por otro lado, la esencia absoluta contiene en sí misma la universalidad de todo saber, de modo que el saber implica una continua conciencia de dicha esencia: el hombre conoce su mundo y a sí mismo mediante la esencia, dándose con ello cuenta de su propia inesencialidad. La verdad no radica en la cosa ni en el pensamiento, sino en la relación que, en cuanto momentos, éstos representan de la esencia espiritual consigo misma, único ser que permanece en y para sí.

La fe es conciencia inmediata de su objeto, pensamiento de una *pura intelección*. Sin embargo, la positividad de la esencia se pondrá más allá de la intelección como un mundo suprasensible del que sólo se tienen representaciones. “Mediante esta significación que la inmediatez y la simplicidad del *puro* pensar cobran en la *conciencia* es cómo la *esencia* de la fe descende del pensar a la *representación* y deviene un mundo suprasensible, que es esencialmente otro de la autoconciencia” (Hegel, 1998:314).

El más allá pensado por el sujeto es su misma subjetividad, o bien, la esencia tiene la forma del sujeto que la piensa. “Sólo el sí mismo es propiamente ante sí el objeto o [...] el objeto sólo tiene verdad en tanto que tiene la forma del sí mismo” (Hegel, 1998:314). Esto es, el ser subjetivo y libre del espíritu es el único objeto de la conciencia pura, y la garantía de su objetividad es la forma intelectual que proyecta en él. Sin embargo, la conciencia vive esta relación como relación de la esencia absoluta consigo misma.

La distinción que hace Hegel entre conciencia estoica y conciencia de la fe, nos sirve también para distinguir los conceptos de *forma universal* y *forma del pensamiento* del concepto de

fe. La forma del pensamiento y la forma universal son el dominio de la razón, válido para el sujeto en cualquier tipo de conocimiento. La forma del pensamiento se proyecta en un contenido necesariamente externo, permanece negativa. Como conciencia, es *pasiva* ante el mundo que conoce. La forma universal en cambio hace del pensamiento el único contenido, la esencia positiva. La fe parte de que el fundamento de la experiencia no radica en el mundo, sino que constituye el principio de una relación pensamiento – cosa predeterminada, en tanto se halla contenida en la esencia absoluta. En ese sentido, la fe es el postulado de identidad que la cultura no pudo cumplir, ya que lo ponía en la formalidad externa y mediada del mundo.

Hemos visto que la conciencia pura de la esencia es conocimiento intelectual según las formas de la representación. La autoconciencia (la forma del espíritu impuesta al mundo) es justificación del conocimiento en cuanto su objeto es la esencia absoluta misma. Por otro lado, el saber depende de la fe, creer es requisito para que la conciencia tenga su saber por universal. La razón humana es solamente el medio por el que la esencia absoluta es consciente de sí. Para la fe el único objeto de conocimiento inmediato de la conciencia pura es la esencia. El resto de los objetos depende de ese primer conocimiento originario. Mientras, la razón es la forma en que la esencia absoluta es recibida por la conciencia para configurar la realidad.

La fe es el ámbito de la representación, donde la razón requiere la intervención de una esencia más allá de ella para justificar el conocimiento. El *pensamiento de la fe* corresponde históricamente al racionalismo postcartesiano en Francia, opuesto por igual al dualismo cartesiano y a la inmanencia monista de Spinoza para explicar el conocimiento por la fe. Se trata de la filosofía de Nicolas Malebranche.⁸ Para ello, nuestra tipificación busca demostrar que la esencia absoluta equivale a la idea cristiana de Dios, lo cual Hegel no hace explícito. La fe en Dios es condición de posibilidad de cualquier conocimiento del mundo. La idea de que Dios es nuestro único objeto inmediato de conocimiento, garantía por ello de la realidad del mundo, aparece explícitamente por primera vez en Leibniz (*Discurso de metafísica*), pero su influencia directa es la *visión en Dios* de Malebranche. La filosofía de Malebranche, llamada usualmente *ocasionalismo*, pretende demostrar que autoconciencia y conciencia de la extensión son lo mismo, identidad posible por un particular modo de fe.

Malebranche retoma la conclusión de Descartes: si la verdad no se sustenta en los objetos ni en el yo, entonces debe hacerlo en el ente infinito, del que no tenemos una experiencia pero sí una idea necesaria. La diferencia con Descartes es que para Malebranche la existencia del infinito no está contenida en el concepto del ser perfecto, es indemostrable por medio de la razón. Tenemos, en

⁸ Hyppolite ya había encontrado una relación entre el pensamiento de la fe y la filosofía de Malebranche, pero no ahonda en ella. Véase: J. Hyppolite, *Génesis y estructura...*, op. cit., p. 380

cambio, una creencia inmediata de su existencia que no es necesario demostrar. La fe un al sujeto con el objeto en cada acto de la conciencia. El entendimiento finito conoce y es autoconsciente por la acción directa de Dios, esencia del pensamiento y la extensión. La fe tiene el sentido de un “punto de *unión*” entre el pensamiento y el origen del conocimiento, entre el yo y Dios. Tal es el término que usa Hegel para entender esta relación en Malebranche: “El pensamiento no es sino la *unidad* con Dios” (Hegel, 1955:313). En ese sentido la unidad del sujeto con el objeto es una cuestión de fe, porque la presuponemos en nuestro conocimiento. El pensamiento de la fe subyace en nuestras determinaciones del mundo.

Malebranche identifica la primacía de lo *general* sobre lo particular en el pensamiento con la primacía de lo *esencial* sobre lo existente en la cosa. Lo general es en y para sí, tiene realidad propia así como presencia inmediata en la conciencia, gracias a lo cual podemos determinar las cosas particulares. La fe, conciencia inmediata de la esencia absoluta, de lo verdadero, recibe con Malebranche el nombre de *visión en Dios*. Todo es representación, las cosas se hallan condicionadas por nuestro intelecto, no son cosas en sí, y sin embargo son reales porque también en Dios residen intelectualmente. Dios crea todo lo que existe y lo contiene en sí, permaneciendo como única sustancialidad, pero lo contiene en sí de manera racional, de modo que el intelecto divino tiene una presencia inmediata en el intelecto humano. La visión en Dios es la unión de ambas visiones humana y divina por medio de la fe.

El conocimiento proviene de la fe, frente a la cual la razón es limitada. Mientras que la fe unifica los opuestos del pensamiento y la cosa, la razón los separa. De la cosa pensante en sí misma sólo tenemos una especie de *sentimiento interior*, cuya objetivación en la idea del alma no podemos explicar. De la cosa extensa tenemos en cambio un conocimiento objetivo en cuanto la tomamos como *extensión sensible*, nombre que da Malebranche a la materia. Las relaciones causales que la razón establece descubren el comportamiento mecánico de la naturaleza, proporcionando al devenir de los fenómenos la unidad del pensamiento. Sin embargo, para saber si estos fenómenos tienen la unidad extra-subjetiva de una serie de transformaciones de la materia, sólo podemos apelar a la *revelación natural*. Para ser reales, la unidad interna del pensamiento y la unidad externa de los fenómenos necesitan coincidir en la esencia absoluta, en cuanto ésta es en y para sí, *activa*. Demostrar la realidad de ambos extremos por algo más que la creencia en la intervención divina es imposible e innecesario. El conocimiento de lo interno y de lo externo depende de la *visión en Dios*, de la contemplación de las ideas universales de todo lo existente, cuya fuente es Dios directamente.

La filosofía de Malebranche acepta la división cartesiana entre cosa pensante y cosa extensa solamente en un nivel formal. Éstas no corresponden a dos sustancias separadas, pues la única sustancia es Dios. El saber humano debe considerar un concepto único para la cosa pensante y la

cosa extensa, acorde con el principio de la visión en Dios. Este concepto, que capta la efectividad del ser infinito, es el de *extensión inteligible*, arquetipo de la realidad de acuerdo con la naturaleza intelectual del conocimiento matemático. Ésta naturaleza significa la existencia de la materia de acuerdo a una razón suficiente, condición de los juicios físico – matemáticos que la determinan. La determinación físico - matemática de la extensión sensible depende de la extensión inteligible, forma presupuesta por el entendimiento humano pero de origen divino.

En suma, la determinación del mundo por el sujeto pensante es la *ocasión* (el correlato necesario) del intelecto divino. Dios es la causa de todas las transformaciones de la materia, la interacción entre la cosa pensante y la cosa extensa para determinar la realidad es sólo el medio de la acción divina. Puede decirse que la cosa pensante y la cosa extensa, el sujeto y el objeto, son sólo los dos momentos de un movimiento de autoconciencia más allá del hombre. La fe para Malebranche es visión del mundo *según* el yo pero siempre *en* Dios, de aquí su carácter de concepción del mundo y no de religión. La unidad del pensamiento y la extensión radica en una esencia ajena al sujeto pensante, el cual es sólo ocasión de ella. La identidad formal entre el ser y el pensar se mantiene, pero puesta en una esencia más allá del yo y del mundo.

[2. El objeto de la fe] El galicanismo

Una vez dada la forma y el contenido de la conciencia de la fe o conciencia creyente, equivalentes a forma y contenido de su objeto en el pensamiento, es posible hablar sobre la realidad de dicho objeto en sí. El *pensamiento de la fe* describe la unidad de la esencia y el mundo en general mediante la fe; el *objeto de la fe* describe la oposición concreta y la realidad cultural de los opuestos. Primero se trató de los elementos del pensamiento y la realidad contrapuestos, cuya unidad era la esencia en su positividad de sustancia, el ser objetivo, permanente e idéntico a sí mismo que comprende la diversidad de los fenómenos espirituales. En el *pensamiento de la fe* el ser en y para sí de la esencia es una determinación abstracta, cuya positividad de sustancia no nos muestra la vivencia inmediata que la conciencia creyente tiene de su objeto y de sí misma a través de él. Entonces, lo importante de este párrafo no es ya el modo en que la fe se opone al mundo de la cultura sino el movimiento por el que se relaciona con dicho mundo para espiritualizarlo.

La esencia absoluta deviene *objeto absoluto*, “el mundo real [de la cultura] elevado a la universalidad de la pura conciencia” (Hegel, 1998:314). El objeto absoluto reúne en sí la universalidad de la esencia y la singularidad del objeto real, y de este doble modo la pura conciencia comprende a la autoconciencia tanto en su apercepción abstracta como en su vivencia simple de sí misma en el mundo de la cultura. Finalmente, el objeto absoluto cobra conciencia de sí como *pura intelección*, por la cual la unidad de aquellos elementos deja de ser inmediata y deviene racional.

Esta elevación del mundo real a la pura conciencia es representada en el presente párrafo de la *Fenomenología*, aunque no de manera explícita, por dos figuras históricas de la religión: la *revelación cristiana* y la *Iglesia católica*.

La fe es en sí representación, pero para la conciencia creyente es una *revelación*. Los tres momentos de la conciencia pura, que conforman la totalidad del ser en sí y para sí de la esencia, son representados por las tres Personas de la Trinidad, cuya relación de distinción e identidad se manifiesta a la conciencia creyente como un *acaecer*, trascendente al mundo pero revelado. El tránsito de una Persona a otra representa el proceso dialéctico de la conciencia hacia el saber. La forma del proceso es la siguiente: el *ser en sí* del espíritu es la sustancia eterna, Dios Padre. Con el Hijo la sustancia “se *sacrifica*” y deviene *ser para sí*, se realiza en un sujeto espiritual “*perecedero*”. Finalmente, el Espíritu es el retorno de éste sujeto a su sustancialidad, pero como espíritu puro que media entre los extremos.

El tránsito de una Persona a otra es para la conciencia creyente un *acaecer ininteligible*, un misterio, aunque para nosotros representa el movimiento dialéctico de la sustancia hacia el sujeto. No obstante, es una representación limitada, simbólica, pues no expresa la necesidad de dicho devenir de acuerdo con el concepto de conciencia pura. Los elementos del objeto absoluto son “*espíritus eternos e inmutables*” (Hegel, 1998:315), no tienen límites, de modo que su positividad radica sólo en un ser irrepresentable como es en sí mismo, donde son indistinguibles, y el devenir de uno al otro es incomprensible. La unidad de las contradicciones no puede ser racional en el puro pensamiento de un objeto tomado por absoluto. Es necesaria la mediación de la razón para que la representación religiosa del espíritu, en este caso la trinitaria, pueda designar objetivamente un movimiento de transformación, en el mundo y no en el puro pensamiento, lo cual sí sucede para Hegel en el ámbito de la *historia universal*.⁹

La pura conciencia tiene en la autoconciencia el momento de la realidad, aunque ésta se despliegue para la fe como dos mundos opuestos. El objeto absoluto y el sujeto del espíritu participan de la misma autoconciencia como los dos lados de la conciencia creyente: su *experiencia* de sí misma en el mundo de la cultura y su *saber* de sí en el otro mundo de la fe. Este movimiento es representado por el momento del Hijo. La conciencia creyente vive en *este* mundo y piensa en

⁹ En las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, Hegel considera el cristianismo unidad espiritual del mundo germánico, y mediante la Trinidad representa el desarrollo de este último en tres grandes etapas, correspondientes no a Personas sino a “*reinos*”. La relación de identidad-distinción entre los reinos es racional y marca un progreso, ya que la razón los comprende en virtud del concepto de libertad que cada uno realiza, condicionando la aparición del momento siguiente. De manera que su tránsito de momentos de la pura conciencia sí expresa el desarrollo de los hechos de un mundo en sí y para sí, el cual sólo es absoluto en cuanto es libre, en cuanto deviene para sí en la realidad, por necesidad de la razón universal y no de un *acaecer ininteligible*. El reino del Padre va del cristianismo primitivo al Imperio carolingio, el reino de Hijo comprende la baja Edad Media y el reino del Espíritu va de la Reforma a la actualidad de Hegel.

otro, y aunque su subjetividad es en sí la esencia de ambos extremos, ella ve en el mundo de la cultura la ineludible vacuidad que es necesario espiritualizar. Su espíritu trascendente retorna al mundo extrañándose en él, pues ella sabe que cualquier espiritualidad que pretenda conservarse pura en el mundo de la cultura se torna en su contrario y se hunde en la vacuidad “Al reino quieto de su pensar se enfrenta la realidad como una existencia carente de espíritu que, por tanto, hay que sobrepasar de un modo exterior” (Hegel, 1998:315). Por eso el movimiento de realización de la fe no conduce aún hacia la interioridad, donde el sujeto se refugia de la exterioridad sin espíritu, en este caso la cultura vacua, para superarla. Por el contrario, la fe se realiza por medio del obrar exterior, que por un lado espiritualiza el mundo y por el otro combate cualquier intento de reflexión interior que permita a la conciencia creyente devenir autoconciencia, separarse de la esencia.

La positividad del objeto de la fe en este mundo es la Iglesia y su doctrina; ésta es *realidad cultural* de la fe, cuya esencia se conserva absoluta a pesar de haberse extrañado en la cultura. En cuanto realidad cultural, la Iglesia se halla esencialmente ligada a las figuras del *poder del Estado* y la *riqueza*. Es lo que Hyppolite interpreta, basándose en el sentir del joven Hegel en *La vida de Jesús*, como la “autoridad exterior” de la fe.¹⁰ La analogía de la positividad de la fe con la Iglesia no es circunstancial si consideramos que en las *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel representa con el *reino del Hijo* al periodo de la baja Edad Media, cuya unidad espiritual era la objetivación sensible del cristianismo como Iglesia Católica, y donde ésta era además el único *poder* estable y el único modo de conciencia universal.

La misión de la Iglesia es espiritualizar la realidad carente de absolutos, lo cual significa mediar la relación de los creyentes consigo mismos. Por lo demás, la Iglesia es un producto del obrar, su espiritualidad radica en el *culto* y la *adoración* de la comunidad, aunque esta última ponga su espíritu en el objeto de la fe. La realización del movimiento infinito del otro mundo en el mundo de la cultura se traduce en el “continuo hacer surgir (*hervorbringen*) que no alcanza completamente su meta en la presencia” (Hegel, 1998:315-316). El movimiento ilimitado de la fe es una constante realización de su pensamiento en la cultura.

La realización de la fe, alienación del espíritu en la autoridad exterior, para sobrepasar su vacuidad individual por medio de ella, sigue las mismas figuras del extrañamiento que habíamos visto antes. La conciencia creyente reconoce dos lados del mundo de la cultura: el mundo simplemente existente, sin espíritu, y una *obra universal* que llevándose a cabo en dicho mundo lo eleva al pensamiento. Por esta obra, como sucedía con el *poder del Estado*, “se enuncia a los individuos su *esencia*” (Hegel, 1998:293). La Iglesia, obra del culto donde desaparece la acción de los singulares, media la relación de las conciencias creyentes consigo mismas. La conciencia

¹⁰ Véase: J. Hyppolite, op. cit., p. 382

creyente ve en la continuidad de este obrar la constante misión de la Iglesia de espiritualizar el mundo, pero en sí el obrar de la Iglesia es el incremento de poder sobre las conciencias singulares. La encarnación que maneja la fe es todavía una realidad ajena a lo espiritual en cuanto es puramente sensible. Mientras, la esencia del espíritu, el pensamiento, permanece para la conciencia físicamente alejada, en un *más allá*. “El más allá ha recibido solamente la determinación del alejamiento en el espacio y en el tiempo” (Hegel, 1998:316). Por eso, la participación en el más allá mediante la Iglesia no satisface la devoción del creyente. El más allá y el más acá son sólo dos objetos contrapuestos o dos momentos distintos del objeto absoluto, ninguno es sujeto. La realidad del otro mundo es la de este mundo pero con una esencia negativa, por lo que la positividad de la fe será simplemente un aspecto de la cultura vana enfrentado a otro. La positividad del objeto de la fe en la Iglesia solamente viene a culminar este alejamiento, fenómeno que la pura intelección vivirá como la característica corrupción eclesiástica, su necesaria relación con el poder y la riqueza, que le impide a las conciencias ser para sí. La autoconciencia de la fe no es universal, pues no pertenece al sujeto sino a un objeto absoluto ubicado en el más allá. El objeto de la fe deviene autoconciencia únicamente en cuanto sujeto *singular*, aún no se trata del sujeto universal que constituye la *comunidad religiosa*.

La comunidad alcanza ciertamente esta meta [la autoconciencia universal], pues es la autoconciencia universal; pero para la conciencia singular el reino del puro pensar sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad o, en tanto que éste ha entrado en la realidad por la enajenación de la esencia eterna, es una realidad sensible aconceptual. (Hegel, 1998:316)

El sujeto universal de la fe se presenta hasta el apartado de *La intelección, como mala comprensión de sí misma*. Mientras tanto, el objeto de la fe no tiene por contenido la institución religiosa en general sino cierta modalidad histórica de ella, comprendida con base en su relación particular con la cultura. El movimiento histórico al que nos referimos es la primera doctrina religiosa que busca una unión entre la fe y la cultura en sus manifestaciones políticas, a través de una unión entre la Iglesia y el poder del Estado, no sólo nominal, como la que tienen las naciones con Roma, sino efectiva institucionalmente. El *galicanismo* es la doctrina política del catolicismo en Francia durante el absolutismo. Pretendía restringir el poder de Roma en asuntos de religión ante el rey y el clero local, lucha emprendida bajo la premisa de que las reivindicaciones religiosas son *abiertamente* políticas.

El argumento central del galicanismo es que la Iglesia francesa conserva un principio del cristianismo primitivo que la Iglesia de Roma fue perdiendo con los siglos: en sus inicios, la Iglesia se regía por las leyes de la comunidad, lo cual implicaba su unión inmediata con el pueblo. Esta unidad adquiere bajo la Iglesia francesa una nueva forma, mas conservando siempre su naturalidad

originaria, al ser puesta en la voluntad concreta del monarca. El poder espiritual del Papa no debe prevalecer sobre el poder temporal. Así, la fe y el poder del Estado conformarán un reino absoluto, una *realidad común*, espiritual en esencia pero efectiva en el mundo de la cultura. Mediante la figura del monarca elegido por Dios, el pueblo recupera la espiritualidad que ya no encuentra en el poder del Estado por sí mismo. Roma impide tal desarrollo de la fe porque mantiene una relación vertical con los pueblos, separando la espiritualidad de la identidad nacional.

Podemos interpretar el galicanismo basándonos en Bossuet: la Persona del Hijo, momento de la negación en el movimiento de la fe, representa al objeto cultural de la Iglesia, el cual a su vez constituye un sujeto *perecedero* en la persona singular, aunque inmediatamente universal, del monarca. Los individuos se reconocen en esta doble representación que ha sido unificada: para el más allá son hijos del Dios y para el más acá son hijos del monarca paternal. El galicanismo fue el primer tipo de conciencia nacional que hubo en Francia, basada en la identidad que conformaban la religión católica y el gobierno en la institución monárquica, en la cual el pueblo conoció por primera vez su esencia. Ciertamente no es la conciencia de la libertad del pueblo en el Estado, la cual no llegará sino después de la Revolución, pero, si el pueblo inculto no tiene otra identidad que la fe, y ésta se somete en tanto institución al poder del Estado, la fe es ya para él una conciencia nacional, aunque ésta por el momento sólo radique en las autoconciencias cultas que median la relación.

A la luz de las *Lecciones de filosofía de la historia* podemos justificar la relación entre el galicanismo y el objeto de la fe de esta manera: El galicanismo pretende ser la realización del espíritu de la comunidad cristiana primitiva, fe originaria representada para Hegel por el reino del Padre, mediante la autoridad exterior de la Iglesia ligada al poder de Estado. Con ello solamente permite que la comunidad se relacione consigo misma mediante dichas instancias, de manera singular, como *comunidad creyente*: suma de conciencias alienadas. El galicanismo supera la existencia irreflexiva de la comunidad religiosa primitiva a exteriorizarla en el objeto de la fe, consciente de sí singularmente como voluntad de una persona absoluta, pero el espíritu de la comunidad permanece extrañado en este objeto y no puede devenir sujeto. El espíritu puesto en un objeto absoluto, el “reino del puro pensar” (Hegel, 1998:315), históricamente representado por el *reino del Hijo*, no alcanza la unidad interna como *comunidad religiosa*, aquella representada por el *reino del Espíritu*.

[3. La racionalidad de la pura intelección] Pascal

La esencia absoluta permanece como puro objeto, y de esta manera se opone a la autoconciencia subjetiva, el sujeto del mundo de la cultura. El puro pensamiento ha devenido ser positivo absoluto.

Pero en la pura conciencia subyace el movimiento subjetivo de la autoconciencia que la elevó sobre las determinaciones de la cultura: la *pura intelección (reine Einsicht)*, el lado negativo de la pura conciencia. La fe, que pone el contenido del espíritu en el más allá, se opone a la intelección, que reduce todo contenido a su propio ser de sujeto. El sujeto pensante se recupera como mediación universal y deviene intelección, *razón autoconsciente*, el *sí mismo* de la autoconciencia.

La pura conciencia deviene para sí como intelección universal y certera de sí, entendimiento autosuficiente y *sujeto absoluto*. La pura intelección convierte toda subsistencia externa, de lo real y lo ideal, del mundo y del otro mundo, en concepto *para ella*, dando así unidad a todas sus experiencias. La pura objetividad de la sustancia, su carácter ajeno al sujeto, es superada en el saber de la razón, inmanente al sujeto.

La pura intelección, antes movimiento negativo de la pura conciencia, ha devenido para sí. Sin embargo, la pura intelección no es la verdad acabada, *quieta* del ser en sí. Su existencia es el movimiento de convertir las subsistencias externas en ser para sí. Por eso necesariamente implica a la pura conciencia como su opuesto. Del mismo modo que el obrar de la fe eleva el mundo de la cultura a su esencia, el obrar de la pura intelección es elevar las esencias trascendentes al concepto, manifestar que su ser es solamente real para la conciencia. Comienza con ello la oposición interna entre la razón y la fe en la conciencia.

De formas opuestas, la fe y la pura intelección dan unidad a la totalidad de las autoconciencias que conforman el espíritu en tanto mundo de la cultura. La fe reconciliaba las diferencias (políticas y sociales) elevándolas a una esencia común; la pura intelección las supera *difundiendo* entre ellas el mismo concepto de racionalidad que todas tienen en su *interior*, diciéndoles: “*sed para vosotras mismas lo que todas sois en vosotras mismas: racionales*” (Hegel, 1998:317).

La pura intelección se realiza como el movimiento de combatir a la fe difundiendo su propia verdad a la totalidad de las autoconciencias. La conciencia concibe a la pura intelección positivamente, como la única “propiedad” común en el mundo de la cultura, el objeto cultural absoluto mediante el cual todas las conciencias se saben a sí mismas. Así, la pura intelección se opone por igual a las antiguas determinaciones culturales (nobleza, poder, riqueza, etc.), que hacen de las diferencias algo natural, y a la fe, que pretende reconciliar estas diferencias en el etéreo — usando una expresión típica de Hegel— mundo del pensamiento.

La unidad racional de los opuestos necesariamente niega la pureza de la fe, pues ésta también necesita de la racionalidad para universalizar su esencia espiritual. La fe, originalmente el puro pensamiento, que poniendo su esencia en otro mundo se desligaba por completo de la cultura, deviene forzosamente una realidad cultural. La fe nace como una relación inmediata y singular

entre el sujeto y su esencia, pero ahora concierne al todo del espíritu (natural, histórico, social, etc.). Busca extenderse a todas las conciencias, para lo cual necesita institucionalizarse y comunicarse por medio de la razón. La razón es mediación absoluta, de ella participan la fe y la pura intelección por igual. La Ilustración es el concepto que comprende al mundo de la cultura desde la oposición entre la fe y la pura intelección, y cuya unidad implica de manera todavía inconsciente.

El momento del *objeto de la fe* concluye con la idea de que lo verdadero, la esencia, radica en lo *interior*, representación de la intelección. Lo interior es lo que “permanece en la conciencia creyente” (Hegel, 1998:317), por eso todavía equivale a un modo del sujeto pensante individual, y no a la pura intelección efectiva como mundo. Lo interior es en *El objeto de la fe* un movimiento de la conciencia creyente hacia sí misma, motivado por la imposibilidad de devenir autoconciencia universal en la comunidad creyente alienada. Significa una fe que retorna a la subjetividad para independizarse de la realidad sensible de su objeto y adquirir así sustancialidad propia. Lo *interior* correspondería históricamente al *reino del Espíritu* en la Reforma. Sin embargo, Hegel solamente indica este movimiento, no lo desarrolla. *La racionalidad de la pura intelección* comienza con el concepto de pura intelección, lo *interior* no llega a ser tratado en su carácter de representación religiosa, pues directamente es abordado como puro pensamiento consciente de sí, despojado de toda representación y convertido en sujeto absoluto. Una interpretación completa del presente párrafo requiere abordar ambos sentidos de lo interior.

Hyppolite considera que la Reforma está presente en la *Fenomenología* de manera implícita, específicamente en *La fe y la pura intelección*, como primer momento del movimiento de la fe hacia la pura intelección, cuando la conciencia creyente intenta superar la limitación cultural la institución religiosa. La Reforma sería el primer momento de este desarrollo, el movimiento todavía negativo de la subjetividad hacia la autoconciencia, y que por eso sólo puede recibir la determinación de un movimiento *interno*, con la forma del sentimiento. La Ilustración sería la culminación de dicho movimiento, el espíritu devenido intelección universal, efectiva en el mundo.

La Reforma se opone a aquella fe que concilia los mundos del pensamiento y lo real en un objeto sensible y singular: el *esto* de la Iglesia Católica. La Iglesia es el objeto *exterior* de *adoración* al cual la Reforma opone una fe basada en el *corazón*, en la *interioridad* del sujeto.¹¹ El movimiento histórico que inicia la Reforma culmina para Hegel en la *Aufklärung* alemana, la Ilustración donde el subjetivismo del sentimiento y la razón se reconcilian como los aspectos del sujeto libre. Por eso la Ilustración en Alemania no tiene el carácter antirreligioso que tiene en Francia.

¹¹ Véase: *ibid.*, pp. 385 – 386

Ahora bien, en la *Fenomenología* el movimiento negativo de la interioridad culmina en una razón absoluta que representa la antítesis de la fe. Por eso aquí la interioridad no alcanza a “emerger” en sí misma como autoconciencia, se limita a ser una manifestación espontánea de la pura intelección racional, y de esta manera debe ser tratada. En *La fe y la pura intelección*, la relación entre subjetivismo y racionalismo es originaria de la pura intelección, y después desaparece por obra de la Ilustración, de manera inversa a lo que sucedió en Alemania. La Ilustración en la que la intelección se expande no se reconcilia en absoluto con la fe, lucha contra ella y se define por esta lucha. El movimiento interior de la fe hacia la pura intelección alude en general a los movimientos de Reforma que se han opuesto a la institucionalidad de la religión, pero más específicamente alude al movimiento por el que la subjetividad se desliga del objeto de la fe para comprenderse en la razón.

La pregunta es: ¿de qué modo la pura intelección contiene en su interioridad los principios del subjetivismo y la racionalidad, ya que parecieran ser contradictorios? Intelección es igual a la razón que reduce todos los fenómenos a la forma del sujeto. La pura intelección racional no admite ni una esencia trascendente ni una sustancia opuesta a ella, pues ella contiene en sí misma toda verdad. La pura intelección es la experiencia del racionalismo absoluto, un racionalismo que por ello puede proceder a su superación. Dicha superación es el rompimiento del subjetivismo con la razón. La intelección pura, al realizarse supera su calidad de sujeto individual determinante, ahora se extraña en un mundo racional, esclarecido, que es en y para sí mismo. Una vez realizado este movimiento hacia la sustancialidad, la subjetividad y la razón se separan: la primera, en cuanto choca con la objetividad institucional de la fe, permanece como el lado negativo del espíritu, un *puro anhelo*, y la segunda se convierte en una nueva objetividad absoluta que niega la subjetividad. Con ello llegamos al pensamiento de Pascal, que expresa el conflicto interno de la pura intelección entre subjetividad y racionalidad, por medio de un racionalismo absoluto que debe, según este autor, conducir a la fe.

Pascal retoma el principio cartesiano de que el pensamiento es lo propio del hombre, su esencia, y que por tanto el pensamiento en sí mismo deberá ser el punto de partida de la filosofía. Descartes no había llevado esta idea a sus últimas consecuencias —como tampoco lo habría hecho Malebranche—, por depender en última instancia de Dios, como factor externo al pensamiento, para fundamentar el conocimiento. Pascal en cambio propone un intelectualismo absoluto que pueda proceder a su propia superación. Que el pensamiento llegue a conocerse, por medio de la razón, en su calidad de positividad absoluta, de modo que se haga consciente de sus límites y pueda ser superado por la negatividad subyacente en él y conducir a la fe.

La reflexión de Pascal parte de la interpretación jansenista del pecado original, por el que el hombre está separado absolutamente de su esencia divina. Debido a su condición de arrojado, el hombre está solo en medio de la naturaleza y de sus semejantes. El extravío del hombre significa que todo su mundo es pensamiento. La conciencia estaba considerada por Descartes, y en general por el pensamiento del siglo XVII, separada del mundo (particularmente en cuanto individuo que es para sí), requiriendo para coincidir con él de una mediación especial, si no puesta por una voluntad divina sí por lo menos por una voluntad humana. Pascal hace de la conciencia una intelección absoluta de lo real. En cuanto intelección, todo se convierte en concepto para ella. De modo que el saber universal, perteneciente a un ser finito, es también finito.

Con estas premisas comienza la reflexión del pensamiento en su esencia. El pensamiento es el ser del hombre, la cosa pensante. Aquello que vivimos como la finitud de la criatura (la naturaleza y el hombre) es la finitud del pensamiento: el dominio de la inexactitud, la insatisfacción, el error moral, nuestra condición pecaminosa en general. Sin embargo, tal condición viene precisamente de la infinitud del pensamiento, de su propia espontaneidad que no encuentra límite para sus determinaciones en todos los órdenes. Finitud e infinitud constitutivas, sin mediación entre los extremos, la vileza y la nobleza del hombre tienen un origen común que se explica por el pensamiento.¹² El único saber universal al que el pensamiento puede aspirar es el saber de sí mismo, pues aquel de la naturaleza y la moral siempre será incompleto, inexacto y relativo.

El saber de sí, que conocemos como intelección, llega a la mediación absoluta entre el pensamiento y su objeto, que es el pensamiento mismo: la razón. Pascal divide las facultades del pensamiento en *razón lógica* y *razón de los efectos*. La primera es la razón de las inferencias lógicas y de los principios de la matemática. Constituye el despliegue del principio de no contradicción. La segunda es la razón de la inducción, la reflexión que para todo fenómeno demanda una causa. Es el despliegue del principio de razón suficiente.

La coexistencia en todo proceso de pensamiento de ambas razones es el origen de una serie de antinomias de la razón. Éstas se producen cuando el pensamiento llega a ciertas conclusiones que resultan inaceptables bajo las leyes de una razón, pero cuya negación a su vez no puede ser aceptada por la otra razón. Esto es, conclusiones de cuya negación no puede surgir la afirmación contraria. Pascal deduce que si tanto la tesis como la antítesis son inaceptables a la razón segmentada, se

¹² Pascal considera falsa la contraposición, característica del siglo XVII, entre razón y pasión, o entre reflexión e instintos. A estos extremos se les suele tratar como dos esencias entre las que simplemente se tendría que elegir para conducirse, o bien como dos facultades de entre las cuales una está destinada a gobernar a la otra. Más que de partes en pugna se trata de momentos del hombre en su proceso de autoconocimiento. Por ende deben comprenderse bajo un mismo concepto, aquel de la condición humana, la cual se nos muestra con la autoconciencia del pensamiento. Con Pascal, la autorreflexión del pensamiento encontrará una mediación interna en esta contradicción de ser en sí (pasión) y ser para sí (razón). Puede decirse que la razón y la pasión en sí mismas son pensamiento que no se sabe a sí mismo.

sostienen ante la razón en sí misma, pues el mismo pensamiento espontáneo subyace en ellas. En virtud de este pensamiento, se sostienen como ideas *incomprensibles*. Los *incomprensibles* son ideas de la razón pura con las que el pensamiento pretende ir más allá de sí mismo sin lograrlo. La única solución del conflicto será la aceptación, no de la relatividad, sino de la *incomprensibilidad* fundamental del saber.

En concreto, la teoría de los *incomprensibles* consiste en una confrontación de cuatro tesis con cuatro antítesis que versan sobre lo que en la época se entendía como los tres órdenes del ser: Dios, el mundo y el hombre. Todas se fundamentan en diferentes modos de entender la relación entre lo finito y lo infinito. Dentro de los límites de la reflexión pascaliana de la pura intelección, los tres órdenes del ser tienen el valor de representaciones sensibles de esta relación, y así los entendemos aquí. Las tesis son *incomprensibles* para la razón lógica y las antítesis lo son para la razón de los efectos. Las tesis son: 1º Dios existe; 2º El alma existe; 3º El mundo fue creado, 4º El pecado original existe.

El infinito es una proyección indeterminada de lo finito, la cual se plantea en los tres términos de número, espacio y tiempo. La primera consecuencia de tal indeterminación es la posibilidad de añadir o sustraer cantidades, y extender o reducir magnitudes y duraciones indefinidamente. Tal es el infinito físico – matemático. El infinito metafísico es la magnitud que el pensamiento postula como mayor a toda magnitud posible, en virtud de lo cual equivale al ente supremo y no a la posibilidad negativa de aumento y división. Descartes hace del infinito metafísico premisa para justificar el infinito físico - matemático. Sin la existencia (positiva) del ente infinito es imposible aplicar el concepto de infinitud (negativa), en cualquier sentido, a los entes finitos.

Pascal acepta el principio de que el infinito subyace en lo finito, mas no acepta que lo haga bajo la forma de un ente cuya idea es innata y de la cual se deduce su existencia. Esto se debe a que todas las determinaciones del infinito en sí, o sea, el infinito que correspondería a un ente, son ideas puras de la razón, no son correlativas a determinaciones físico-matemáticas (cantidad, extensión, duración, etc.). Cada vez que decimos algo del modo de ser infinito, deberemos establecer características susceptibles de contradicción, como la unidad y la multiplicidad, la eternidad y la temporalidad, el ser incondicionado y el ser condicionado, etc. De manera que *bajo la premisa de que lo infinito de alguna manera subyace en lo finito*, las tesis arriba mencionadas y sus antítesis resultan igualmente *incomprensibles*.

De todo lo anterior Pascal concluye que la unidad en esta contradicción, mediación en la relación de contrarios, no es la existencia del ente infinito, demostrada o intuita, sino la propia impotencia de la razón, su propia finitud. En el pensamiento, es decir, en el hombre, se sintetizan la infinitud, de lo posible a determinar, y la finitud resultante de la autocontradicción de la razón que

nos muestran las antinomias. La unidad de lo infinito y lo finito es el pensamiento mismo. Esto es, la esencia de lo incomprensible no radica en uno de los extremos de la relación entre lo finito y lo infinito, sino en la relación misma. En esta relación, la racionalidad de la pura intelección cobra conciencia de sí en su limitación, cediendo paso a la *interioridad* de la pura intelección.

El pensamiento sólo encuentra una solución a las antinomias con la proposición: “Todo lo que es incomprensible no deja de ser”. Es una solución provisoria porque, exitosa o no, encierra al pensamiento en sí mismo, en el terreno de la incomprensibilidad, que ahora es interna y no externa, subjetiva y no objetiva. La pura intelección, en cuanto absoluta, muestra ser su propia negación. La solución definitiva es la comprensión de lo incomprensible por revelación, superación de la intelección y de la finitud humana por la fe. De la objetividad de la razón limitada se pasa a la subjetividad ilimitada del sentimiento; del *orden de la inteligencia* al *orden del corazón*. A la intelección pura no le satisface la pura razón, que lleva a antinomias, ni tampoco la institucionalidad, representada para Pascal por la Iglesia católica. La razón llega a conocerse, en su propia limitación, en su impotencia para captar al objeto divino. La razón es mediación absoluta y por eso es limitada, determina al mundo como el reflejo de su propia finitud.

El concepto de corazón (*cœur*) en Pascal es confuso, en primer lugar porque el filósofo francés no hace de él un tratamiento riguroso que arroje una definición precisa, y en segundo lugar porque sus objetos de conocimiento son varios y contradictorios. La mejor vía para definirlo es a partir de su sentido esencialmente cristiano, el cual nuestro autor intentaba resaltar por encima de los demás. Descartes había aceptado dos modos de conocimiento: uno discursivo de las verdades por demostración y uno intuitivo de los principios y las verdades simples. Sin embargo, trataba de comprender ambos como modos distintos de racionalidad, relación desproporcionada para la intuición. El criterio de claridad y distinción hace de la deducción la continuación necesaria de la intuición, y por ende la justificación de ésta (pues sin ella es engañosa). Sólo así se conforma la evidencia. Pascal afirma la heterogeneidad de los modos de conocer. En los tres ordenes del ser que hemos estudiado arriba, la razón sólo obtiene resultados parciales, incompletos y relativos. Es el terreno de la ciencia. En cambio, los principios del ser sólo son aprensibles por la intuición, la cual si se intenta justificar por medio de la razón deriva en las antinomias que hemos visto. Lo más que puede hacer la razón ante la intuición es, una vez sabida su inadecuación con ella, separar correctamente el *espíritu de geometría*, cuyo ámbito es la ciencia, del *espíritu de fineza*, cuyos ámbitos son la antropología, la moral y la religión.

Para Pascal el término de “intuición” resulta muy vago y no puede superar el sentido de la sensibilidad complementaria a la reflexión. Él adopta el término agustiniano de *corazón*: la

aprehensión inmediata de la verdad por medio del sentimiento.¹³ El corazón es la captación de las verdades de Dios, el mundo y el hombre que la razón no puede alcanzar sin caer en antinomias. Lo más importante es que en Pascal el corazón no es igual a la fe, sino sólo la posibilidad de la fe. No es un conocimiento directo de Dios, es el único concepto bajo el que se podría comprender el fenómeno de la fe. Las connotaciones vivenciales del término hacen parecer al conocimiento cordial un modo de mística. No es así, en cuanto que la mística alude a una experiencia incommunicable (por lo menos de forma directa), y que se tiene fortuitamente. Además, la mística pretende ser una experiencia de su objeto tal como éste es en sí mismo. En cambio, el corazón es captación de su objeto precisamente en el saber de la imposibilidad de alcanzarlo. Es aprehensión inmediata del objeto en la negación de sí. Tal es la verdadera mediación entre el pensamiento de la fe y su objeto, la verdad negativa de la pura intelección que permanece en su negatividad. Por medio del corazón, el espíritu capta su esencia en su propia impotencia y alejamiento de lo positivo. La situación del hombre frente a los dos infinitos se vive como angustia del vacío, y en esta angustia radica la posibilidad de la fe.

El corazón es antirracional, mas no irracional, él mismo conduce a la superación de las determinaciones. La pura intelección no es un triunfo inevitable de la razón sobre el subjetivismo piadoso. El desgarramiento es de hecho afirmación de la fe, por medio de la conciencia creyente que sufre su ser racional, sobre todo en la relación con sus semejantes. El sujeto se supera así su condición de sujeto pensante y racional, la cual significa aquí destino, positividad limitante. El siglo XVII culmina con una fe que acentúa la condición trágica del hombre, pero haciendo del individuo pecador el responsable de su destino, y, a su vez, culmina con una noción de la razón como algo limitado, inmanente al mundo.

Finalmente, la teoría de los dos infinitos expresa para Pascal el fracaso del pensamiento en su pretensión de totalidad y de poseer principios inamovibles, verdad hecha patente en Francia hacia finales del siglo XVII, principalmente por Fontenelle. La filosofía como sistema no alcanza el infinito de la totalidad del saber, ni tampoco el infinito de los principios de las cosas. Ante esta situación se desarrollará una nueva filosofía, que mantiene a la razón en los límites de la experiencia inmediata donde ella se reconoce a sí misma. Pascal representa la superación del puro pensamiento infinito por parte de la intelección finita y, en un nivel más general, la superación del *yo* del mundo de la cultura, sujeto pensante autosuficiente y egoísta, para que el espíritu devenga

¹³ La diferencia es que para Agustín el corazón tiene el sentido platónico del pensamiento puro (*nous*) contrapuesto al pensamiento discursivo (*dianoia*). Pascal aceptaría la distinción sin más, si no fuera que para él el corazón, a pesar de tener su fundamento gnoseológico – ontológico en el pensamiento puro, debe conducir a la superación de todo pensamiento, o sea, de la condición humana en sí misma. La verdadera fe consiste en esta paradójica negación absoluta de sí. Es el radicalismo jansenista al que Pascal intenta dar expresión filosófica.

sujeto natural y social. Damos así paso a *La Ilustración*, correspondiente históricamente al espíritu del siglo XVIII.

II. LA ILUSTRACIÓN

Como consecuencia de la vanidad de la cultura, la conciencia de la inversión resulta ser el único objeto positivo y deviene conciencia pura. La conciencia pura es fe, conciencia de la esencia como lo absoluto, y finalmente es intelección, conciencia de sí como lo verdadero absoluto, el único principio de la realidad. Sin embargo la pura intelección no ha devenido la realidad universal de los individuos. La efectividad de la intelección es la de una autoconciencia singular entre otras autoconciencias singulares que mantienen un diálogo lleno de espíritu pero sin fin ni objeto propio. El espíritu es aquí un saber singular y momentáneo, que se enriquece y transforma continuamente mediante el intercambio de “discursos enjuiciadores”, agudos y elevados pero sin unidad, incapaces de conformar una reflexión crítica objetiva y seria. La conciencia pura es para sí la autoconciencia en igualdad consigo misma, su espíritu configura un mundo en armonía formal consigo mismo, con su propia negatividad, en autodefinition constante, incapaz de alcanzar una verdad definitiva. La intelección es todavía un *saber vano* del espíritu.

Se ha llegado al resultado de que no son las masas y los conceptos e individualidades determinados la esencia de esta realidad, sino que ésta tiene su sustancia y su base de sustentación solamente en el espíritu, que existe como juicio y discusión, y de que el interés en tener un contenido para este razonar y charlar es lo único que mantiene el todo y las masas de su estructuración. (Hegel, 1998:318)

Del concepto de la pura conciencia se derivan la fe y la pura intelección, las cuales hemos tratado ya en su idea abstracta. En el capítulo de Ilustración vemos su concreción como *imágenes del mundo* opuestas. El *saber vano* de la intelección se opone al *saber de la esencia* de la pura conciencia, pero la intelección supera su vacuidad cuando adquiere un objeto propio, cuando se convierte en reflexión sobre la esencia y las intenciones puras de la conciencia que ella niega. La intelección deviene para sí mediante su oposición a la fe, se realiza difundiendo en el mundo de la cultura, convirtiéndose en lo propio de todas las conciencias. En cuanto se opone a la fe, la intelección es para sí *pura intelección universal*. El pensamiento universal de la pura intelección, que supera a la conciencia singular de la vanidad de la cultura, es lo que en el extrañamiento del espíritu se entiende por Ilustración (*Aufklärung*). Ésta es el movimiento por el que la conciencia deviene pura intelección universal.

La pura intelección es la *autoconciencia racional*, difundida entre las conciencias para que éstas superen su alienación en la esencia suprasensible, un pensamiento mediador que superará al pensamiento puro. Sin embargo, la razón no es el universal propio de las conciencias de la manera

inmediata en que lo era para el sujeto pensante, ya sea en su forma (Descartes) o en su limitación (Malebranche, Pascal). La racionalidad no es algo dado de lo que el sujeto se pueda apropiarse por un acto simple de reflexión individual. En *El mundo de la cultura*, el término *Bildung* tiene un primer sentido general del *obrar* por el que el sujeto determina al objeto formándolo desde su puro pensamiento. Sin embargo, las limitaciones de la razón en tanto intelección implican la necesidad del *saber empírico*, relativo y nunca acabado, en el proceso de saber de sí. La *Ilustración* le da a la *Bildung* un sentido más preciso de *educación*, como el saber surgido de la experiencia en el mundo, por el que el sujeto se forma constantemente a sí mismo en relación con la sociedad, la historia, etc.

El sujeto ya no es la apercepción abstracta del *yo pienso* aislado del mundo, lo cual necesariamente se traduce en el individuo competidor que se aísla de los demás y les juzga. La conciencia se conoce como un producto de la cultura, de su relación con el mundo, reconciliándose así con éste. La intelección es un derecho de todas las conciencias a devenir autoconciencia mediante la educación. El saber surge del juicio comparativo, la discusión e incluso del consenso. La negatividad del espíritu se manifiesta ahora en la novedad y la innovación, la apetencia de la autoconciencia equivale aquí al deseo humano de alcanzar la mayor variedad e intensidad de experiencias, pues a partir de la recopilación y reflexión sobre éstas se va construyendo la estructura del saber de sí como un proceso. Con el perfeccionamiento de sus juicios, la intelección alcanza un saber universal y reconocido.

Como [...] la conciencia de toda esta charlatanería llena de espíritu de la vanidad, conciencia que aprehende tranquilamente, que colecciona las versiones más certeras y más tajantes, se va a pique en la vanidad restante de la existencia el alma que todavía mantiene el todo, la vanidad de los juicios plenos de espíritu. La colección muestra a los más un mejor ingenio o a todos, por lo menos, un ingenio más multiforme que el suyo y el mejor saber y el juzgar en general como algo universal y universalmente conocido; con lo cual se cancela el único interés todavía presente y la perspicacia singular se disuelve en la intelección universal. (Hegel, 1998:318)

De una racionalidad abstracta, geométrica, que configura el mundo en su aspecto meramente formal (como extensión), la Ilustración es una racionalidad concreta, capaz de comprender el mundo en sus transformaciones fenoménicas inherentes, para que el espíritu se conozca a sí mismo en este desarrollo, natural tanto como histórico y social. Tal es el significado de la dialéctica en la Ilustración y en el siglo XVIII, que seguiremos a lo largo de las figuras que Hegel nos presenta en el capítulo de Ilustración. El estudio hegeliano de la Ilustración comienza con la nueva idea de conciencia, subyacente en los acontecimientos concretos del siglo y en todas las formas de pensamiento, religioso y antirreligioso.¹⁴

¹⁴ Sobre el tratamiento de la Ilustración en la *Fenomenología* dice Hyppolite: “El racionalismo de la Aufklärung es considerado a la vez en su momento histórico y en su significación general. Se trata, desde

a. LA LUCHA DE LA ILUSTRACIÓN CONTRA LA SUPERSTICIÓN. El pensamiento ilustrado

[1. La actitud relativa de la pura intelección con respecto a la fe] La idea de conciencia

Como pura conciencia de la esencia del espíritu extrañado de sí, la fe y la pura intelección son lo mismo. La pura conciencia se divide en dos modos de acceso a la verdad opuestos: la revelación de la esencia absoluta, modo de certeza subjetiva, y la necesidad del concepto. La fe es el contenido dado de la pura conciencia y el concepto es su forma universal, la intelección en sí misma. El contenido de la fe permanece en sí, más allá de la conciencia; cuando ésta se conoce a sí misma a través de él, se convierte en indeterminación pura, sujeto de cualquier predicado. La fe no puede devenir autoconciencia si quiere conservar la pureza en su existir, negando lo propio de sí misma, y en cambio la intelección sabe dicha negación como lo verdadero y propio de sí misma. De este modo la intelección se contrapone a la fe: ésta permanece ajena a su contenido y aquélla, en tanto ser para sí formal, no tiene nada ajeno a ella. Pero la universalidad formal de la intelección requiere concretarse y expandirse en la Ilustración, superar la vacuidad de la cultura y su crítica negativa. Solamente así luchará contra la esencia revelada que le opone la fe.

[α) La difusión de la pura intelección] Transformaciones sociales, políticas y culturales

Este párrafo se divide en dos partes: los tres momentos del contenido de la falsa intelección y el concepto general de *difusión*. La actividad por la que se expande la pura intelección es la *comunicación* racional, esto es, la demostración de acuerdo con la forma del pensamiento consciente de sí, sin apelar a contenidos dados. La idea de un contenido dado en el pensamiento hace de la fe el “reino del error”, “trama de supersticiones”, etc. Así, la conciencia creyente se presenta como universal, pero al tratar de expandirse demuestra ser singular: lo que pudiera llamarse una falsa intelección. La fe se expande en tres momentos de la esencia absoluta, correspondientes a los tres antiguos estamentos del *mundo de la cultura*, elevados ahora a su concepto por y para la Ilustración: *masa general*, *sacerdocio* y *despotismo*. Hegel presenta aquí una dialéctica de estamentos, los “tres lados del enemigo” (Hegel, 1998:320), cuyo valor es relacionar los distintos momentos del concepto de intelección con el estamento concreto que cada lado representa, y mostrar mediante el movimiento dialéctico la experiencia histórica del conflicto entre ellos.

Masa es la conciencia inmediata, sustancia simple del pensamiento aún no devenida intelección. La falsa intelección desempeña el papel de una falsa autoconciencia de la masa,

luego, de una doctrina filosófica, pero de una doctrina que se extiende a través del todo el cuerpo social y se lanza a la conquista de todo un pueblo” (J. Hyppolite, op. cit., p. 389).

mediante la actividad del *sacerdocio* pretende reunir las conciencias singulares mediante el universal de la esencia absoluta, permaneciendo en realidad para sí misma y sus intereses. Finalmente, el *despotismo* es la falsa unidad sintética entre masa y sacerdocio, entre existencia y esencia del espíritu en un individuo concreto.

Con los términos de *masa*, *sacerdocio* y *despotismo*, Hegel a primera vista representa la conocida división de los Tres Estados durante el Antiguo Régimen: pueblo llano y burguesía, clero y aristocracia, a cuyas respectivos prejuicios la Ilustración se enfrentaría de distintas maneras. La interpretación es correcta, sin embargo nosotros encontramos un sentido histórico más particular de los tres conceptos, el cual representa la culminación de varias figuras vistas en *El mundo de la cultura*.

El sentido fenomenológico e histórico de la masa en el presente parágrafo se origina de las categorías de *eticidad* y *espíritu del pueblo*. La eticidad, extrañada en la Cultura, subsiste como la voluntad contradicha por el poder del Estado, y despojada de conciencia por la fe. La idea de masa asocia esta situación a la mera ignorancia, incapacidad de devenir conciencia, justificada por el sacerdocio e impuesta por el despotismo. Sin embargo, el juego de palabras de Hegel entre el concepto social y físico de masa no alude sólo a la estolidez del pueblo en analogía con la inercia de los cuerpos en el espacio. La masa es *terreno* y *material* de la falsa intelección, el objeto mundano que la fe necesita espiritualizar, pero también es la singularidad fija de los seres a la que se opone la conciencia universal, que reconoce una negatividad en todos ellos. La acepción ilustrada de masa progresa, la de la fe no. La sustancia del ser singular, cuya positividad física se limita en la cosmovisión del siglo XVII al concepto de *cuerpo*, evoluciona con el naturalismo del siglo XVIII en un nuevo concepto de *masa*: aquello que posee en sí mismo el origen de su movimiento y el principio de sus transformaciones. Y esta evolución también tiene su expresión social. Es el paso que veremos en la siguiente letra beta. Con el calificativo de masa Hegel no contradice la negatividad del pueblo, como parecía hacer en *El mundo de la cultura*, ya la afirma como su esencia.

El sacerdocio se presenta como voz de la masa, ya no de la esencia absoluta ni del poder del Estado ligado a ella. Hegel podría aludir con el sacerdocio a la actividad de los jesuitas, cuyo triunfo en Francia sobre las herejías, a raíz de la Declaración del Clero, tuvo el contradictorio efecto de conducirles en el siglo XVIII al predominio espiritual a la vez que a la disolución. La “mala intención” del sacerdocio es precisa en la doble actitud de los jesuitas franceses. Por un lado está la orientación social de la fe, sumada a cierta tolerancia de costumbres, elementos favorables al pueblo frente al individualismo y la rigidez jansenista, más acordes con la ideología burguesa. Por otro lado este espíritu de tolerancia deriva en la justificación abierta de la corrupción clerical, manifiesta por

ejemplo en el desarrollo de la casuística por los teóricos jesuitas. El poder que el sacerdocio jesuita alcanza en el siglo XVIII le granjea la enemistad general de los filósofos (modelos de intelección) y de la monarquía ilustrada (modelo de despotismo), provocando finalmente su expulsión de Francia.

Aunque el término no vuelve a figurar mucho a lo largo del capítulo de Ilustración, el despotismo también tiene un significado especial para Hegel. En las *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel veía en la aristocracia una mediación entre el monarca y el pueblo, indispensable en una monarquía absoluta para mantener el equilibrio del poder. El término “despotismo” expresa lo que sucede cuando la individualidad del monarca desaparece de la relación. El despotismo es la expansión de una conciencia vil absoluta, cuyo disfraz de nobleza resulta innecesario ante un monarca sin la presencia espiritual del monarca absoluto, quien ya no encarna el poder del Estado al cual temer sino sólo su riqueza. La categoría expresaría entonces el cambio del gobierno personal de Luis XIV al gobierno de favoritos de Luis XV, y de ahí a la nulidad de Luis XVI, degradación del poder del Estado que a su vez condiciona la desaparición de la riqueza nacional y el advenimiento de la Revolución.

Sin embargo, en tanto la Ilustración es conciencia universal, la conciencia singular del sacerdote y del déspota no le concierne; ella solamente denuncia una falsa comunicación con la masa para establecer la verdadera. El objeto de su crítica es la existencia inmediata del espíritu: su abstracción como masa única, ahora indiferenciada como pueblo ignorante. La ignorancia de la masa refleja la pura sustancialidad de la intelección, derivada de su superación como sujeto pensante individual. Denunciando el engaño de la fe, la Ilustración devuelve a la masa su subjetividad propia, para que pueda devenir intelección efectiva y libre.

Antes de atacar al sacerdocio y al despotismo, la Ilustración debe superar una noción antigua de racionalidad, cuyo carácter abstracto no ha proporcionado ningún conocimiento sobre el ser en sí: la razón pura de la metafísica. La autoconciencia racional abstracta, como el *yo pienso* cartesiano o la *visión en Dios* de Malebranche, hace de la intelección un mero postulado, incapaz de difundir el conocimiento de sí a la masa sin la mediación de una esencia más allá de ella. La efectividad de la intelección debe ser la masa, no el pensamiento puro, mas no podrá serlo mientras su esencia permanezca fuera de ella, determinando su contenido con base en entidades suprasensibles e ideas a priori. Para devenir autoconciencia real, la intelección debe asumir la coseidad de la masa, lo cual implica que la razón, su concepto mediador propio, no sobrepasará los límites de la experiencia inmediata de la masa.

Llegamos a la segunda parte del párrafo, el concepto de *difusión*. La Ilustración y la fe se disputan el mismo terreno: la masa, el ser en sí común del que proceden y que las escucha. La conciencia creyente necesita expandirse, comunicarse, con lo cual acepta el principio de la

conciencia universal, cuya forma proporciona la pura intelección. A cambio, la intelección autoconsciente conserva el ser en sí del contenido de la fe y la “deja hacer” (Hegel, 1998:320), pero deviniendo para sí en su lugar. Tal es la trampa de la Ilustración en la que cae la fe: comunicarse mediante la razón universal, devenir para sí y ser reconocida como intelección, todo para tener efectividad. Significa aceptar una racionalidad positiva que sustituya a la abstracta, así como una objetividad natural y social del creer que sustituya a la obediencia ciega a la institución y a la interioridad piadosa. El nuevo método de la fe es rechazar el pensamiento puro ateniéndose a la mediación del concepto.

La intelección y la fe recurren al mismo medio de comunicación racional. El filósofo ilustrado y el sacerdote se comunican de la misma manera entre sí y ante el mismo público, y además son beneficiados por los mismos déspotas. La diferencia es que la pura intelección, ser para sí, se comunica de manera directa con la masa, su propio ser en sí, construyendo en un “fluir mutuo ininterrumpido” (Hegel, 1998:320) el proceso dialéctico de la conciencia universal. La fe en cambio necesita convencer a la masa de un contenido extraño representándolo.

La conciencia universal adquiere una forma dialógica. Las individualidades que conforman la totalidad se conocen a sí mismas por medio de las demás. La burla escandalosa de la conciencia de la inversión madura en el diálogo cordial y sutil de la intelección ilustrada, cuya comunicación es por eso una “expansión tranquila o *difusión*” (Hegel, 1998:321). Hegel no explica el concepto de difusión sino desplegando el tropo de una “infección silenciosa” (Hegel, 1998:321) en la fe, la negatividad que la fe poco a poco descubre en sí misma para comprender su objeto. Mediante el tropo, Hegel parece indicar una propagación furtiva y ciertamente lúdica del pensamiento. La pura intelección se difunde integrando todos los contenidos opuestos en su universal abstracto, enriqueciendo su saber de sí. El aumento cuantitativo del saber será por ende expansión ilimitada de la intelección.

De aquí surgen dos ideas clave en el siglo XVIII: la noción de progreso como expansión ilimitada del saber, y la integración del pensamiento crítico a la cultura aceptada. La totalidad ya no es excluyente: el hombre no tiene que conformarse con encontrar su lugar en la armonía del universo y la sociedad. Su expansión aumenta el saber del alma y no sólo de la extensión como en el optimismo cartesiano. El optimismo del siglo XVIII parte de la capacidad esencial de la conciencia de salir de sí misma para retornar en un nuevo nivel de racionalidad, por medio de las experiencias más variadas y contradictorias, las ideas nuevas que siempre aportan algo. La unidad de este cúmulo de saberes, aquello que describe y da un orden a su aparición confusa, es la intelección, el hombre racional, que a su vez se convierte por este proceso en conciencia universal real. La emancipación del hombre es idéntica al progreso del saber, a la educación ilimitada.

La consecuencia de esto es el despotismo ilustrado. Cuando el despotismo acepta la Ilustración, a raíz del debilitamiento espiritual de la figura del monarca, la negatividad del pensamiento crítico se exterioriza en la positividad del régimen. La “infección” de la intelección penetra a la fe, pero también a la Ilustración. Francia vive en el siglo XVIII la integración neutralizante del pensamiento crítico a la cultura. Hyppolite había relacionado *La lucha de la Ilustración* con la figura de los *salons* de discusión. Éstos representan, junto a la *Enciclopedia* diderotiana, el inicio de la democratización del pensamiento en Europa, la integración del discurso crítico a las formas de cultura socialmente aceptadas, y la superación de la filosofía como puro elemento de ruptura. Hay una difusión de la verdad demasiado sutil, abstraída en el autoconocimiento de la totalidad, para que la intelección represente una oposición efectiva a la esencia. La negatividad de la dialéctica ilustrada deviene positividad, *ser natural* esencial: la coseidad de la pura intelección.

[β] La contraposición de la penetración intelectual a la fe] Diderot

Hemos descrito hasta ahora el conflicto entre fe e Ilustración como una disputa de doctrinas. La fe fracasaba cuando tenía que acoger para su difusión el mismo criterio de objetividad de la Ilustración: la racionalidad inmanente. Aceptar el principio de la razón es su negación como fe. Ahora bien, si la fe pierde el más allá como esencia, la Ilustración lo pierde como el opuesto. La esencia es el objeto de la fe que la misma intelección pone.

La intención de la pura intelección es difundir la racionalidad de su concepto para combatir la irracionalidad, el error de lo que ella no es y no puede comprender. Pero si la pura intelección es universalidad de su concepto, es decir de la razón, entonces lo irracional también es racional, no existe en sí mismo. La intención negativa de la Ilustración con respecto a la fe es en realidad negativa con respecto a sí misma. La negatividad esencial de la intelección se manifiesta como el actuar de ésta para poner su propia oposición.

La intelección es autoconciencia de la *categoría*, concepto absoluto de la *razón* que establece la forma de concebir al objeto y es condición de éste. Todo contenido se somete a la forma categorial. Pero el objeto necesita ser concebido independiente de la intelección, como una existencia real a combatir. La realidad del objeto de la fe está en la lucha de la Ilustración contra él. Mientras la intelección piense a su objeto ajeno a ella, permanecerá extrañada de sí misma, ignorante del hecho de que ella lo determina; y esto va tanto para la intelección ilustrada como para la intelección creyente. Si la pura intelección le concede realidad al objeto niega su carácter absoluto, y si no lo hace, permaneciendo autoconciencia determinante, tiene que negar toda alteridad, aquélla que enfrenta y aquella donde se puede reconocer. Estará condenada a carecer de

una esencia positiva y de un mundo fijo e invariable. Optar por lo segundo, permanecer autoconciencia sin contenido, implica que ésta se conoce a sí misma como único contenido real. Eso nos obliga a aceptar la impureza de las intenciones, el devenir de la naturaleza y de la eticidad y la relatividad de la verdad en general. El universal que en este caso establece la intelección para su objeto es la razón, comprensión de las diferencias y oposiciones bajo la forma de un pensamiento consciente de sí. El único sujeto de la conciencia será la actividad categorial negativa, la crítica del espíritu. La Ilustración sólo es real en cuanto lucha contra la fe.

Tal es la culminación de la difusión irreflexiva de la Ilustración. El obrar demoledor de verdades ajenas y propias corresponde al ejercicio continuo de una retórica satírica, devenida método para comprender el mundo: el llamado *espíritu de agudeza*. Lo que detesta la fe en la Ilustración es su carácter irónico, que ataca la impureza de los demás equiparándola a la propia. En la lucha de la fe contra la Ilustración, la primera experimenta a la segunda como “mentira”, “no razón” y “mala intención”, y la segunda a la primera como “error y prejuicio”. El triunfo de la intelección en su actividad mediadora es reconocer que ambas acusaciones son ciertas, afirmándose así como verdad de ambas. La culminación, vía la Ilustración, de la pura intelección es

... una intelección que conoce la absoluta negación de sí misma como su propia realidad, como el sí mismo, o su concepto que se reconoce a sí mismo, esta naturaleza de la lucha de la Ilustración contra los errores, que consiste en combatirse a sí misma en ellos y condenar en ellos lo que afirma, es *para nosotros* o es lo que ella misma y en su lucha son *en sí*. (Hegel, 1998:323)

Esta letra beta presenta la forma desarrollada de la *conciencia de la inversión*, que vimos en *La vacuidad de la cultura*, en la cual la inversión aparecía aún bajo la forma singular de la conciencia irreverente, “bohemia” (Hyppolite), que asume la contradicción como su único ser: la figura del sobrino de Rameau. La contradicción era entonces negativa. Ahora se nos presenta su positividad de doctrina y método. Así, concebimos en el presente párrafo un paso de la ejemplificación accidental de aquélla novela a la filosofía de su autor, Denis Diderot.

La razón de la Ilustración significa superación de la diversidad y las oposiciones en el obrar intelectual del escepticismo, donde radica la única positividad del ser. En la visión ilustrada, el vínculo categorial de los fenómenos, si bien tiene una función negativa, goza de existencia positiva, pues de lo contrario se reduciría al arbitrio de la autoconciencia, o supondría una esencia suprasensible. La pura intelección, esencia negativa, conserva un contenido entitativo por medio del cual es consciente de sí (como categoría, razón, lucha, etc.). Es la “determinada y patente existencia” (Hegel, 1998:322) de la razón, lo real para la Ilustración: el *ser natural* de la intelección

como existencia objetiva, aquello que conocemos como el dinamismo de la *naturaleza*.¹⁵ La intelección racional no es autoconciencia del sujeto racional, sino del aspecto formal de la naturaleza, del modo en que ésta crea la multiplicidad de los fenómenos y de nuestro pensamiento. La esencia negativa del espíritu será la variabilidad y el transformismo fundamentales de la naturaleza, verdad de aquellos opuestos a los que antes se consideraba sustancias separadas.

La filosofía de Diderot comienza con una crítica a la relación cartesiana entre materia y movimiento y al dualismo pensamiento – extensión. El movimiento no le viene a la materia de fuera por una causa primera, constituye su esencia junto con la extensión. La materia es realidad absoluta, por ende el pensamiento y la extensión no son atributos de dos sustancias separadas. Diderot coincide en esto con el monismo de Spinoza. La sustancia infinita proporciona unidad a los atributos opuestos, sin negar su distinción, reconociendo así la multiplicidad fundamental del ser.

El límite de la sustancia infinita es su falta de dinamismo. En ella el movimiento de los cuerpos, devenir concreto del ser, pertenece al conjunto fenoménico de modalidades de la existencia, no a la duración de la sustancia misma. No puede haber materia sin movimiento. Diderot encuentra una solución en la metafísica de Leibniz, cuyo principio es que sustancialidad debe ser igual no sólo a incondicionalidad sino también a indivisibilidad. Lo indivisible no se puede concebir extensamente, la proyección divisoria no se detiene en un ser único y total, sólo puede hacerlo en una fuerza múltiple, la cual será principio de toda existencia. Así, las nociones de fuerza y masa sustituyen a las de movimiento y cuerpo, pues las fundamentan. La sustancia es fuerza, su única entidad posible es el átomo espiritual, la mónada, unidad simple de idea y existencia. Basándose en la mónada de Leibniz, Diderot introduce su propio concepto de *molécula*. La molécula es el contenido de la materia, su principio activo, explicación material del movimiento y la transformación. Las cosas que conforman el mundo son el resultado de diversos modos y grados de organización de moléculas. La organización molecular no es armónica y preestablecida como la monádica, forzosamente sustituye o amplía formaciones previas, en un proceso ilimitado que produce formas siempre nuevas. Diderot afirma así la heterogeneidad de la materia. El ser material existe negándose a sí mismo; toda realidad es síntesis de una serie de contradicciones.

La idea de naturaleza mecánica, orden y movimiento de los cuerpos sujeto a leyes, es correcta pero insuficiente para explicar el dinamismo de la materia, pues depende, en Descartes y todavía en Newton, de una primera causa inmaterial. Según la teoría molecular, el dinamismo no tiene otra causa fuera de la materia, pues en cuanto fuerza es esencia misma de ésta. El mecanismo se transforma en organismo, el orden de los seres se transforma en *cadena de los seres*. El reposo y

¹⁵ El concepto de naturaleza en Hegel es muy complejo, pero en general significa aquella inmediatez de la existencia de la cual el espíritu sale negándose, para retornar como reflexión, es decir, como razón.

la identidad absoluta de un ser consigo mismo no existen; nada ha sido eternamente lo que es ahora. “Ninguna molécula que se parezca a una molécula, ninguna molécula que se asemeje a ella misma un instante” (Diderot, 2003:195). Todo ser tiene en sí su negación, no solamente la del no-ser abstracto, sino la negación de aquello que alguna vez fue o será, pero de lo cual participa de algún modo. La espontaneidad de la naturaleza sobrepasa por esencia su legalidad. Para Diderot existe una dialéctica en la naturaleza basada en la variabilidad y transformación infinitas de lo real. El universo es el “espectáculo”, más que el límite de dicha dialéctica.

Todos los seres circulan los unos en los otros, por consiguiente, todas las especies [...] Cualquier animal es más o menos hombre...; cualquier planta es más o menos animal [...] *Cualquier mineral es más o menos planta*. No hay nada preciso en la naturaleza. Toda cosa es más o menos una cosa cualquiera [...] Más o menos de un reino o de otro. (Diderot, 2003:195. Las cursivas son nuestras)

La implicación más importante de esta concepción cosmológica es que el pensamiento también participa de la espontaneidad de la naturaleza. El pensamiento en sí mismo es el espectáculo de la generación espontánea de ideas y oposiciones, afirmaciones y negaciones, mientras que su unidad es la razón, el saber de sí de la conciencia en esta su naturalidad. El pensamiento racional, consciente de sí en los individuos, debe tener tal forma que represente la espontaneidad de la naturaleza lo más fielmente posible. La pluralidad de los individuos que conforman una sociedad encarna tal espontaneidad. Para ello, la forma de las obras de la cultura debe ser la de una contradicción consciente de sí misma.

Diderot busca la verdad por medio de diálogos, donde la confusión de los personajes es el valor de su propia sinceridad. Los interlocutores son las dos partes de un sujeto que se desdobra en oposiciones para conocerse (*El sobrino de Rameau*), o bien la convergencia de opiniones diversas sobre un tema que recupera lo que éstas tienen de razonable para establecer una verdad (*El sueño de d’Alembert*). Tiene mucho que ver con la mayéutica socrática, pero más que llegar a una verdad superior, el objetivo es abrirse a todas las formas que puede revestir la verdad, sin aceptar completamente ninguna. El método es el surgimiento continuo de contradicciones que destruyen lo que una idea tiene de absoluta, conservar lo que tiene de relativa, y a partir de ahí descubrir ideas nuevas. Tiene más el sentido de un juego, consistente en explorar la máxima posibilidad de conceptualización del pensamiento, por medio de un proceso de afirmaciones y negaciones entre las infinitas perspectivas que puede adoptar la conciencia.

Finalmente, la estética diderotiana establece la autoconciencia de la contradictoriedad. Dice Diderot que el arte no copia la naturaleza, cuyo constante devenir no lo permite, lo que imita es su diversidad inherente. La originalidad depende de que el artista interiorice la espontaneidad de la naturaleza para crear. Así, el sujeto es origen de lo bello, en cuanto su intelecto reúne los elementos

dispersos que observa, no para confundirlos, sino para que su dispersión sea consciente. La máxima expresión de esta dispersión es la idea de la *distancia*, en el arte dramático, entre el actor y su actuar. La paradoja del comediante (tipificación clara de la ironía ilustrada, verdad de la conciencia de la inversión) consiste en que su arte será mejor mientras menos sensible sea, mientras más distancia mantenga consigo mismo. La exageración intencionada, la interacción con el público, muestran la fealdad complementaria a la belleza, la falsedad detrás de la verdad, la negación subyacente en la afirmación, así como su unidad formal: la ironía como principio de una cultura consciente de sí misma.

[γ) La intelección, como mala comprensión de sí misma] La respuesta del bajo clero: el abate Pluche

Llegamos ahora a la esencia de la crítica ilustrada a la fe. Lo primero de lo que se acusa a ésta es de deshonestidad y malicia. La conciencia creyente no reconoce que su esencia, el objeto que le da un ser superior sobrepuesto y un poder ilimitado sobre las otras conciencias, es su propio producto. La intelección no autoconsciente es deshonesto. Los “sacerdotes prestidigitadores” les imponen a las conciencias una esencia ajena, engañándolas para que la interioricen y la obedezcan como lo más propio e íntimo de su ser.¹⁶

Hay en el argumento ilustrado una contradicción: si la fe se impone *desde fuera* por un engaño, ¿cómo puede ser producida por las conciencias mediante la actividad *interna* de la intelección? ¿Cómo un objeto puede ser producido por el pensamiento y tener sustancialidad propia a la vez? La Ilustración no puede resolver esta contradicción, pues considera la esencia de la fe únicamente desde el punto de vista de la pura intelección, por un lado, y desde la individualidad del creyente por el otro. Desliga radicalmente el sentido externo del obrar de su origen interno, o bien, identifica irreflexivamente la carencia de positividad con la falsedad. La fe no niega la realidad de

¹⁶ Diderot opone literalmente la honestidad (*honnêteté*) del filósofo a la malicia (*malice*) del creyente. Similarmente, los jansenistas también oponían la honestidad del cristiano auténtico a la *laxitud* jesuita. Honesto es quien sabe su propia miseria y maldad, estado natural de pecador. En ambas concepciones de Diderot y los jansenistas, por opuestas que parezcan, honestidad significa el reconocerse en la no-verdad fundamental de la conciencia, el ser negativo del hombre. La *malicia* del jesuita, que busca la reconciliación de los dos mundos es entonces lo que ilustrados y jansenistas rechazan. Vemos una alianza inconsciente entre la Ilustración y la antigua fe (oficial, galicanista) en su combate al espíritu reformista del siglo XVIII. La inversión constante de lo bueno y lo malo por una dialéctica formal, basada en la autoidentidad del puro pensamiento, y representada por el sobrino de Rameau, es relacionada por Hegel en las *Lecciones sobre filosofía de la historia* directamente con la casuística jesuítica. “En esta dialéctica, que hacía vacilar todo lo particular, convirtiendo el mal en bien y el bien en mal, no quedó al fin para la conciencia, sino la forma de la universalidad, la pura actividad de la interioridad misma, lo abstracto del espíritu, el pensamiento” (Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, op. cit. p. 683). Además, la frase recogida por Hegel de *El sobrino de Rameau*, acerca del dios extranjero que derrumba al ídolo local, alude en el diálogo a la actividad misionera de los jesuitas en Oriente, estigmatizada por los jansenistas.

su objeto por saber que ella lo produce; se reconoce en su objeto en cuanto que es su propio obrar irreflexivo, al cual obedece. Pero para que ese *obrar y obedecer* no permanezca en el retorno a la pura intelección, es necesario que la esencia absoluta se objetive fuera del individuo, convirtiéndose en el ser en sí y para sí de la *comunidad creyente*. “La esencia absoluta de la fe no es esencialmente la esencia *abstracta* que se halle más allá de la conciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, la unidad de la esencia abstracta y de la autoconciencia” (Hegel, 1998:324).

La Ilustración trata de resolver la contradicción diciendo que la fe es una “*mentira consciente*” (Hegel, 1998:325), reproducida por la suma de individualidades que conforman la comunidad. El obrar y obedecer religioso obedece a fines egoístas por parte del sacerdocio, y al temor de la verdad por parte de la masa. Sin embargo, *la certeza de sí* que la conciencia creyente tiene de su obrar y obedecer dentro de la comunidad es un saber sin posibilidad de engaño, pues es la certeza de sí en algo real y tangible, no sólo en un acto de pensamiento. El espíritu de la comunidad no demuestra, testimonia la verdad de la fe. La comunidad es la efectividad cultural de la esencia absoluta. La fe no es una suma de falsas conciencias ni un autoengaño colectivo, es autoconciencia de la comunidad, según los actos de producir y obedecer que definen a la conciencia creyente. La Ilustración tiene razón en cuanto a la fe, pero no ve que en esa verdad expuesta la fe se afirma en lugar de negarse. Superando las abstracciones de la pura intelección y el individuo, la fe desemboca en la comunidad creadora, no en la estéril crítica negativa. Contando con lo anterior, podemos volver un poco atrás para transcribir la verdad de la fe sin que parezca confusa:

La *certeza de sí* mismo de aquel en quien confío es para mí la *certeza de mí* mismo; conozco mi ser para mí en él, conozco que él lo reconoce y que es para él fin y esencia. Y la confianza es la fe, porque la conciencia de ésta *se refiere* de modo *inmediato* a su objeto e intuye también, por tanto, que la conciencia forma una *unidad* con su objeto y es él. (Hegel, 1998:323)

Hasta cierto punto, la idea de comunidad creyente rescata el espíritu de la eticidad para trasladarlo al terreno de la fe. La unidad de la comunidad es cierto tipo de autoconciencia que aún reconoce una esencia, trascendente a los individuos pero realizada en el mundo. Con la Ilustración debemos acordar que es ésta una inmediatez contradictoria. En el párrafo sobre *La crítica de las posiciones de la fe*, que veremos más adelante, Hegel usa el término “simbólica” para referirse a la fe a medias, que según le convenga adopta la esencia de un mundo o de otro. Pero la fe-símbolo no concierne en sí a la conciencia corrupta que la sigue, sino a cierto tipo de culto, el culto meramente externo, es decir, aquel cuyo principio radica en el obrar representativo, y que de esta manera es simbólico. Aunque Hegel utilizará hasta entonces el término en su sentido ya despectivo de corrupción, en la presente letra gamma la idea de culto simbólico se puede usar para entender un concepto cuyo principio es el mismo.

En el antiguo régimen había una diferencia entre el catolicismo de las altas jerarquías, ligado al poder, y aquel vivido por la masa. El catolicismo irreflexivo, cuyo centro es la idea de comunidad, perduró sólo en el espíritu del bajo clero, cuya expresión es la oratoria, y cuyo sentido es la divulgación más que la especulación de la verdad cristiana. El representante más importante de la oratoria del bajo clero en el XVIII es el abate de Pluche. En su libro, *Le spectacle de la nature*, Pluche dice que la fe sencilla del pueblo sólo requiere de la reflexión al nivel del símbolo. En la comunidad creyente hay una *unidad simbólica* que se manifiesta en las fiestas y en la liturgia. El pueblo se asegura de su fe experimentando como comunidad su propia vida de trabajo y obediencia. No necesita para ello de argumentación racional ni pruebas de ningún tipo. El saber hace de la fe sencilla un concepto problemático, objeto de falsas antinomias, volviéndola individualista e incomunicable, como sucede con la fe protestante. La necesidad de pruebas es propia de la burguesía ilustrada y laica, no del pueblo, al cual, volviendo a Hegel, “es imposible engañar en esto” (Hegel, 1998:325).

La comunidad es certeza de sí por medio de una representación activa, vida antes que dogma, una representación tan inmediata y tangible como su objeto. La fe es representación del espíritu en tanto símbolo, no en tanto saber puro, por medio de la comunidad, viva y real para la Iglesia en sus obras y obediencia. Finalmente, según Pluche tal sentido simbólico le permite a la Iglesia ser la realidad social de la fe, divinidad encarnada en la vida de la comunidad. La Iglesia ligada al poder del Estado, a un individuo siempre ajeno, sería una objetivación de la esencia absoluta sin sujeto, en cambio, la comunidad es la efectividad cultural de la esencia donde la autoconciencia inmediatamente universal es la de toda la masa.

Ahora bien, si la fe se afirma como símbolo mientras se eleva al nivel del saber, se presenta entonces una contradicción, pues esta situación precaria y la necesidad de su permanencia es ya un saber, si no para la comunidad sí para la autoconciencia de la fe, “sacerdote prestidigitador” que comprende a la masa permaneciendo para sí en el nivel de la abstracción. El sacerdocio es el saber negativo de una representación absolutamente positiva que espíritu, en tanto pueblo, hace de sí mismo. La Ilustración acierta en el objetivo de su crítica pero no en el argumento. El sacerdote no le esconde la verdad al pueblo, pues él es la verdad que aún no se sabe a sí misma. Más tarde, la autoconciencia de esta fe-símbolo se convertirá en un pensamiento utilitario. La fe deviene forzosamente autoconciencia, no en la masa irreflexiva pero sí en la intelección individual que media la relación y con ello la supera. En tanto la verdad del pueblo se halla en el sacerdote, el pueblo en sí mismo no es real, es el suelo donde y por el que pelean sacerdotes e ilustrados. El espíritu del pueblo, extrañado en la benevolencia de déspotas absolutos, clericales e ilustrados, es lo verdadero del espíritu que se mostrará y volverá a sí mismo hasta el momento de la Revolución.

[2. La doctrina de la Ilustración] El sensualismo

Aquí se despliega la experiencia que la conciencia creyente tiene del pensamiento de la Ilustración en forma de una doctrina sistemática. Es un desarrollo de tres momentos, que se vive de manera distinta en tres apartados α), β) y γ), pero sin dejar de ser el mismo cada vez. Dichos momentos son, de la fe: la *esencia absoluta* pensada; el *fundamento* o justificación de su saber; y el obrar de la conciencia creyente o *culto*. A lo largo del desarrollo, lo que la Ilustración hace es mostrar la *desigualdad*, en el concepto que la fe tiene de sí misma, entre la conciencia de lo infinito y la conciencia de lo finito: la desigualdad entre el más allá y el mundo.

No se trata aquí del concepto absoluto de la realidad (materia, espíritu) como del modo de acceder a ella. En teoría del conocimiento lo predominante en Francia era el *sensualismo materialista*. El sensualismo francés se basa en Locke, pero, a diferencia de éste, identifica las sensaciones con la realidad objetiva. En Locke la unidad entre pensamiento y cosa que constituye el conocimiento es la experiencia, pero ésta resulta abstracta por dos motivos, concernientes al sujeto y al objeto. En primer lugar, Locke divide la conciencia en los géneros de ideas de sensación e ideas de reflexión. Las cosas son producto de la asociación de ideas de sensación que elabora la conciencia, pero ésta no es sensible en sí misma, pertenece solamente al género de ideas de reflexión. Para Locke la conciencia es una *tabula rasa*, sus ideas no son innatas sino proporcionadas por el entendimiento a partir de la experiencia. Sin embargo, la pura intelección, actividad del entendimiento que proporciona los contenidos, permanece presupuesta. Locke critica el innatismo de las ideas pero conserva el innatismo de las operaciones psíquicas (intelectivas). En segundo lugar, la distinción entre *cualidades primarias* (objetivas) y *cualidades secundarias* (subjetivas) hace de la certeza sensible un conocimiento dependiente de la reflexión, a pesar de ser aquella un saber inmediato y natural de las cosas. La conclusión general del sensualismo es el carácter mutuamente relativo de la cosa y la conciencia: la naturaleza y el hombre, en cuanto sensaciones, son en sí uno para el otro, o bien uno el no-ser del otro, relación armónica del espíritu consigo mismo. La derivación pragmática del sensualismo es el utilitarismo, cuya representación en Francia es la teoría económica fisiocrática.

[α) La inversión de la fe por la Ilustración] Condillac

Aunque Hegel no los clasifique con estos términos, los tres momentos de la letra α) corresponden, por su objeto, a tres áreas de la filosofía: teoría del conocimiento, filosofía de la historia y reflexión ética. Tal tratamiento seguiremos nosotros.

Primer momento. Teoría del conocimiento. La intelección, como mala comprensión de sí misma establece el modo de ser sensible de la esencia. La pura intelección, antes abstracta, ahora

deviene positiva. Se reconoce en el principio de la *certeza sensible*. La *esencia absoluta* tiene la objetividad de una *representación*, la cual designa ahora el saber de su objeto como una certeza sensible: la determinación primaria del *esto*, saber de lo singular sin necesidad de justificación más allá de la denotación empírica. La conciencia creyente ve la esencia fielmente reflejada en la Iglesia, en la comunidad, etc. Mientras, la pura intelección ve en la representación la objetividad de su propio pensamiento como mundo externo natural. Las determinaciones de lo sensible serán para la conciencia el único saber de cualquier objeto, del cual no quedará ninguna esencia suprasensible que la intelección no pueda determinar. La conciencia creyente ya no puede pensar su objeto por medio de representaciones, pues la intelección, universalizada, comprende la objetividad de éstas. Si no se puede tener una certeza sensible de la esencia absoluta, significa que ésta no existe. La pura intelección *invierte* a la fe, o la hace invertirse a sí misma, obligándola a aceptar lo absoluto sensible para tener efectividad.

Para la doctrina de la Ilustración, ser es igual a ser percibido; las cosas son en sí en tanto son para la conciencia que percibe. La Ilustración ve en el objeto de la fe una “*cosa ordinaria*”. Toda idea o símbolo es inmanente a la realidad sensible que representa. La actividad de la intelección será invertir y purificar cualquier idea que se presente como esencial, reducirla al ser sensible que la expresa.

Por eso dice [la pura intelección] de la fe que su esencia absoluta es un trozo de piedra o un pedazo de madera que tiene ojos y no ve, o también una masa de pan que, habiendo brotado de la tierra y habiendo sido elaborado por el hombre, es restituido a aquélla; o que, cualquiera que sea el modo como la fe antropomorfece la esencia, se la hace objetiva y representable. (Hegel, 1998:326)

Segundo momento. Filosofía de la historia. La conciencia creyente tiene otro modo de relacionarse con su objeto. Para conocer su objeto, la conciencia creyente necesita un fundamento que medie su relación con lo sensible y con la verdad trascendente que lo sensible representa. Con ello afirmará que su objeto es tanto carne como espíritu. Tal fundamento es la misma esencia absoluta en cuanto *espíritu absoluto* consciente de sí. La esencia ya no es un puro objeto ajeno, sino un espíritu, con un lado trascendente al mundo y un lado inmanente. En el espíritu absoluto, la conciencia que la fe tiene de la esencia es su propio saber de sí, pues ella misma es parte de lo absoluto, y lo realiza en el mundo. La esencia infinita realiza en la temporalidad finita como *historia sagrada*, aunque sigue siendo la representación del espíritu absoluto que hace la fe.¹⁷ La

¹⁷ La religión implica la encarnación de Dios y divinización del hombre en la historia. Pero para la fe la positividad de Dios en la historia sigue siendo una representación del más allá, negativa en dos sentidos: Para lo teológico, como finalidad ideal de los acontecimientos históricos (teleología). La confianza en la Providencia se postula para comprender el sentido del cambio en la humanidad, pero en sí misma es indemostrable. Para lo ontológico, como temporalidad de la existencia del Ser Supremo, único modo de

positividad de la doctrina cristiana es el testimonio del espíritu en la Historia, donde el hecho comprobable no se disocia de su sentido eterno no comprobable, o bien donde lo comprendido es un signo de lo incomprensible.¹⁸ Con base en ello hemos dicho que la fe personal (interna) se sabe en la fe de la comunidad (externa), conformando con ello la única justificación que la devoción necesita.

La Ilustración lo ve de manera inversa. La historia no tiene un sentido inmanente a la vez que trascendente. Igual que en el primer momento, la intelección ve en la supuesta autoconciencia del espíritu una realidad sensible que sabe de sí misma: la naturaleza, que mediante el hombre cobra conciencia de sí. La cosa sensible es representada bajo el mismo criterio de las demás cosas ordinarias. Lo ordinario de la historia, sagrada o no, es su completa positividad: no hay más que una sucesión de hechos; los testimonios del espíritu son testimonios históricos singulares, pueden demostrar si algo sucedió o no, pero no que tenga un sentido divino. Para la Ilustración, la pretendida negatividad espiritual en la positividad de la naturaleza es sólo la idea que el hombre tiene de Dios, o bien de sí mismo, como esencia infinita, cuando en realidad el único ser infinito es la naturaleza sensible.¹⁹

La fe normalmente considera la dimensión divina de la historia, mientras que en la de lo fáctico ve un mero símbolo. Cuando le da un peso igual o mayor a lo fáctico para demostrar su verdad, únicamente consigue traicionarse como fe. Abandona la espiritualidad trascendente de los fenómenos; se confía a otro fundamento que les permanece extraño a ella y a su objeto, y que por lo tanto no sirve de mediación. Ante este problema, la fe se queda vacía o se convierte en Ilustración. Toda *prueba* de la existencia de Dios es peligrosa para la fe y los creyentes. Cuando la fe pretende demostrarse apelando a hechos históricos “es que se deja seducir ya por la Ilustración; y sus esfuerzos por afianzarse de este modo no son más que otros tantos testimonios de que se ha contagiado” (Hegel, 1998:327).

Tercer momento. Eticidad de la conciencia creyente o relación de la conciencia creyente con la esencia en el obrar o *culto*. La conciencia creyente, en cuanto autoconciencia humana de la esencia divina, debe elevarse sobre todo aquello que la mantenga en la singularidad, encerrada en sí

concebir el devenir de lo inmutable. En ambos casos, la eternidad se conoce por la historicidad finita, permaneciendo, sin embargo, separada de ella como es en sí, en cuanto aquello que el hombre meramente representa.

¹⁸ Véase: J. Hyppolite, op. cit., p. 402.

¹⁹ Posteriormente, Ludwig Feuerbach considerará al hombre la verdadera esencia del mundo, que ha sido puesta históricamente en la idea de lo religioso, de manera que superar la religión significa ver en el hombre, en tanto género, al verdadero ser infinito. Sin embargo, para el pensamiento de la Ilustración la naturaleza es el único ser infinito, de modo que el hombre es sólo una manifestación finita y transitoria de lo natural. Hegel no aceparía, al menos sin reservas, el antropocentrismo de Feuerbach, pero es definitivo que rechaza aquella idea ilustrada, cuyas contradicciones internas aquí quiere descubrir. Véase: J. Hyppolite, op. cit., pp. 396-399.

misma. El culto tiene por objetivo encarnar individualmente la autoconciencia universal, mantener la fe ideal en la vida cotidiana real. El actuar que encierra al individuo en sí mismo, en la singularidad de su ser natural irreflexivo, es su existencia mundana, en un doble sentido biológico y social: la búsqueda del *goce* inmediato y de la *posesión* reconocida. Renunciar a tales objetivos es el *fin* de la conciencia creyente, y el culto es su *conformidad al fin*: existir conforme al universal de la esencia, negando la particularidad natural. La Ilustración niega que haya una adecuación entre las intenciones internas y el obrar externo por parte del individuo creyente. Igual que cualquier objeto de la experiencia, cualquier obrar se reduce para la doctrina de la Ilustración a la exterioridad del ser sensible, de modo que las intenciones espirituales esconden en el fondo un deseo mundano de goce o de posesión.

El momento del pensamiento sensualista abstracto es Condillac. La filosofía de Condillac es un intento de conciliar el estudio experimental y descriptivo del entendimiento, tomado de Locke, con un principio positivo del saber al que se reduzca la diversidad y heterogeneidad de los fenómenos de la conciencia. El fin es establecer el método definitivo del conocimiento.²⁰ Para Condillac el saber se fundamenta en la experiencia inmediata y no en la experiencia mediada por la razón, pues la intelección es también una síntesis de ideas de sensación. Los procesos cognitivos del entendimiento surgen de la experiencia, no son innatos, y el único principio de la experiencia es la sensibilidad, no la reflexión. Ésta conserva validez, pero cede la función fundamental a la sensación. La intelección, en cuanto es sensible, tiene por objeto la inmediatez de lo sensible. La reflexión es una continuación de la sensación en el proceso de la experiencia. El objeto es síntesis de una serie de sensaciones, todo lo que pretenda ser *esencia absoluta* suprasensible puede ser analizado y reducido al ser sensible, en medio de lo cual el sujeto es una abstracción.

Ahora seguimos la *génesis sensorial del pensamiento* según Condillac, de la cual se deduce el método sensualista. Nos interesa reproducirlo completo por el carácter dialéctico que tiene para su autor. La conciencia surge de la sensación según la forma en que ésta engendra las *operaciones del espíritu* y las *ideas generales del ser*. El entendimiento avanza por los siguientes niveles: *sensación presente, atención, memoria, comparación, juicio y raciocinio*. La materia de todas estas operaciones intelectivas es la sensación, y de ella surgen. No son facultades innatas que la

²⁰ En su aspecto formal, el método filosófico o natural del conocimiento es para Condillac resultado de la unión armónica de dos operaciones inversas del pensamiento: la descomposición de lo complejo y unitario en lo simple y plural, así como su síntesis o recomposición inversa. El método es entonces el *análisis*, que en sí mismo contiene el principio de la *síntesis*. La fuente del dogmatismo metafísico y religioso es separar la síntesis del análisis, error que conduce al entendimiento a peticiones de principio. El método exclusivamente sintético sería el sistema de demostración de verdades mediante razonamientos puramente lógico-deductivos, con base en ideas *a priori* (que Condillac identifica con las ideas innatas). Las ideas generales no son innatas, se las puede descomponer en aquellos elementos simples que sintetizan, demostrar su origen empírico. Es éste el que deben reflejar fielmente para aportar conocimiento, de lo contrario serán meros artificios.

conciencia podría haber desarrollado con independencia de las sensaciones. Sin éstas el entendimiento no es posible. La *sensación presente* es igual a la inmediatez de la certeza sensible, tan rica como abstracta. La *atención* es la sensación presente vuelta exclusiva (el *esto*, *aquí*, etc.). La atención por sí misma es contingente con respecto a su objeto presente, cuando se dirige a las sensaciones que ya no corresponden al presente se convierte en *memoria* y adquiere permanencia. De la doble atención sobre la sensación presente y la memoria surge la *comparación*, que relaciona tales extremos. La existencia de similitudes y diferencias entre sensaciones, necesarias para hacer comparaciones, da lugar al *juicio*. Finalmente, la vinculación de juicios establece regularidades en la sensación y géneros de sensaciones. De ello surge el *raciocinio*, el cual además da unidad a todo el proceso recorrido y permite comprenderlo.

Las ideas generales del ser surgen de las operaciones del intelecto sobre lo sensible. Lo *particular* y lo *general* derivan del juicio que la conciencia hace de su comparación entre sensaciones. El raciocinio ve que la sensación se presenta espontáneamente, y que pudo ser cierta sensación igual que otra, y así surgen la *posibilidad* y la *imposibilidad*. De la sucesión de sensaciones surge la *duración*, y de la imposibilidad fáctica de abarcar todas las sensaciones posibles surgen el *infinito* y la *eternidad*. Finalmente, de la atención al observador, único en medio de la multiplicidad de la sensación, surge el *yo*, idea que se imprime a su vez en la memoria para conformar la identidad de la conciencia. Así, las ideas que conforman el pensamiento de la pura conciencia muestran su origen sensible.

Sin embargo, el método no *justifica* el devenir de la sensación en reflexión. Condillac no presupone las operaciones psíquicas en la conciencia, pero sí presupone su necesidad, la naturalidad de las conexiones que el entendimiento hace en sus procesos de inferencia analítico-sintéticos. Cuando la objetividad de la intelección es idéntica a la certeza sensible, el principio del saber se vuelve subjetivo, las reflexiones posteriores sobre dicha certeza podrán coincidir coherentemente con el objeto, pero no podrán demostrar la necesidad del proceso que se siguió para llegar a él. Esto es porque Condillac trata la sensación como modificación de la conciencia únicamente. La sensibilidad en sí misma abstrae las representaciones de la pura intelección con respecto a la *trascendencia divina* del objeto, pero no demuestra la realidad del objeto al margen de la percepción. La exterioridad sensible es representación del sujeto, percepción inmanente, mientras, la realidad objetiva permanece desconocida. Más que un acceso al objeto, el sensualismo de Condillac es un desdoblamiento del sujeto como objeto. Aunque la intelección reduzca su acceso al objeto a la inmediatez de la certeza sensible, mantiene la división fundamental entre el pensamiento y la cosa al abstraer la mediación necesaria. Helvecio responderá a Condillac que la sensibilidad no

es el modo de ser del sujeto, sino que la subjetividad es un modo del ser sensible, de manera que éste es el objeto absoluto que se relaciona consigo mismo.

[β) Los principios positivos de la Ilustración] Helvecio

La letra α) de la *Doctrina de la Ilustración* describe la experiencia que la fe tiene de la actividad ilustrada de negar lo suprasensible. La letra β) trata los principios del saber de sí que quedan establecidos según dicha negación. Después de criticar la objetividad de la fe, la Ilustración establece la verdad de la autoconciencia en general. Tal verdad es la *finitud*, por la que toda cosa, esencia o idea no es más que objeto de la *representación humana*, y por la que ésta, a su vez, no es divinidad sino sensibilidad humana. La positividad de la Ilustración también se divide en tres momentos.

Primer momento. Vacuidad de la esencia, imposibilidad de determinar ningún objeto como “esencia”, demostrando que se trata de un concepto vacío. La intelección encuentra la claridad del mundo y del conocimiento en sí misma sin tener que acudir al ser infinito. Despojada de prejuicios, encuentra su lugar y plenitud en la singularidad y la finitud. “El no permitir que a la esencia absoluta le corresponda ni le sea atribuido nada semejante [a un contenido] es en lo que consiste el modo de vida pleno de intelección, que sabe colocar en su lugar a sí misma y a su riqueza de finitud y tratar como se debe a lo absoluto” (Hegel, 1998:329).

Segundo momento. Vida de la intelección, la *singularidad* general representada por la existencia pragmática del individuo ilustrado. La conciencia ilustrada tiene en la *certeza sensible* la verdad de sí misma y del mundo. Sólo que ahora la sensibilidad no es verdad inmediata, la conciencia la valida en función de su saber de sí misma como pura intelección sin esencia. Esto es, la sensibilidad vale en tanto no se la tome por esencialidad del mundo o verdad absoluta, mientras se mantenga la conciencia de su finitud, o sea su falibilidad y relatividad características, las cuales por ende se extienden al conocimiento. Es el único principio que la Ilustración reconoce: no hay principios absolutos del saber de sí, ni verdades innatas de la conciencia. La conciencia no es algo acabado. Por otro lado, con esta afirmación de la finitud de la intelección, es superada la división entre el intelecto y el ser sensible, todavía presente en la letra alfa. La fe encontraba su fundamento en su igualdad con la esencia absoluta, la intelección encuentra el suyo en su igualdad con lo sensible, singular y sin esencia. La fe deviene autoconciencia en tanto espíritu absoluto, y la intelección deviene autoconciencia en tanto sensibilidad absoluta. Por esta mediación, tanto la fe como la intelección superan la división entre el sujeto y el objeto.

Tercer momento. El devenir de la realidad sensible, de un ser *en sí* a un ser *para otro*, resultado del comportamiento de la pura intelección ante la esencia vacía. La intelección, como

parte de lo sensible, también es un objeto externo para sí misma. De su ser escindido en lo *en sí* y lo *para sí*, este último significa sólo la *forma* que determina al *contenido* como cosa sensible. En sí misma la forma es negativa con respecto al contenido, por tanto la intelección que pone la realidad es negativa con respecto a sí misma, y del mismo modo, la realidad sensible se muestra negativa ante una intelección que ella misma contiene. La referencia de lo absoluto sensible a sí mismo hace del *ser para otro* el verdadero absoluto: lo verdadero es el ser *en sí* en tanto se es *para otro*. En un sentido antropológico, la conclusión es que el hombre (la intelección) y la realidad sensible son en sí en tanto son para el otro, o bien, el hombre, ser para sí, tiene su ser en sí en el ser sensible, y éste cobra conciencia de sí en tanto hombre. Extendiéndose a la totalidad del espíritu, esta verdad se erige en principio de la relación entre las autoconciencias, en principio de la sociedad.

Este párrafo nos presenta la sensibilidad devenida objeto absoluto. Es el momento de la filosofía de Helvecio. Ante el sensualismo idealista de Locke y Condillac, Helvecio formula el sensualismo absoluto. Para Helvecio el principio de la sensación no es la receptividad, pues ésta idea presupone una separación de términos entre lo percibido y lo que percibe. Aun cuando el conocimiento sensible no requiere, para constituir una certeza, la mediación del universal incondicionado (Dios, la razón, etc.), depende de la oposición gnoseológica entre cosa y entendimiento. Y aun cuando las ideas del entendimiento se formen de una síntesis de sensaciones, ésta depende de la naturalidad formal de conexiones entre sensaciones (la objetividad de la pura intelección) a lo largo de todos los niveles del proceso cognitivo. El conocimiento se funda todavía en un principio ideal, incompatible con su presunta sensibilidad.

Para Helvecio la sensación es identidad entre pensamiento y cosa, de tal manera que los extremos puestos en la relación son superados por ella. La sensación es lo único real. No hay un entendimiento puro que asocie una serie de sensaciones simples para constituir la cosa, el entendimiento mismo es una sensación entre otras. A su vez, la cosa no es igual al ser absolutamente determinado que se transforma sin devenir nunca para sí. El mundo no es una sucesión de impresiones ante la cual somos un entendimiento pasivo. La realidad de la conciencia radica en su carácter de *afectividad*, y la racionalidad del devenir de lo sensible radica en su carácter *autoconsciente*.

La conciencia y la autoconciencia de lo sensible son comprendidas para Helvecio en el concepto general de *espíritu*. Helvecio maneja dos acepciones del término: 1. La facultad del entendimiento; 2. El conjunto de ideas de un hombre, un pueblo, una época, etc. El entendimiento a su vez se divide en dos facultades, que en realidad son dos niveles de una misma cualidad: la sensibilidad pura (*receptiva*) y el binomio memoria – juicio, que nosotros podríamos llamar *sensibilidad afectiva*. Todo se deriva de un concepto de sensación distinto al empirista. El

empirismo reduce las sensaciones a puros datos de la conciencia, sin un ser en sí, lo cual sería válido con respecto a la sensación del mundo, pero no a la sensación por la que la conciencia se conoce a sí misma. Ésta se experimenta a sí misma como pensamiento y *pasión*; respectivamente, ser para sí formal (lo subjetivo) y ser en sí contenido (lo objetivo). El pensamiento no es puro, es un modo especial de la sensibilidad; la pureza, incluso formal, del pensamiento ante la sensación es ilusoria. La memoria y el juicio, por ejemplo, no son reflexión sobre lo sentido, ellas mismas son sensaciones, en el modo de *afecciones*. “La memoria es sensación continuada”; “Juzgar es sentir” (Helvecio). En suma, lo que deviene para sí es la sensibilidad. La conciencia y las cosas son síntesis de una serie de sensaciones que el entendimiento asocia, pero la actividad de éste de reunir lo diverso es ya una sensación, en el modo de una pasión. La conciencia es pasión de sí misma, tal es el principio de la autoconciencia, similar a lo que Hegel llama *apetencia* (*Begierde*) en el capítulo de Autoconciencia.

Para Helvecio lo más importante de esta teoría es su sentido antropológico. La conciencia humana rectora de la naturaleza es una *representación humana* del universal sensible, no una entidad subsistente. Creer lo contrario es la “ficción del sujeto”. La idea del sujeto autónomo, dueño de sí mismo y del universo es representación de la *vanidad* o *amor propio* del hombre, pasión errada que nos lleva a buscar el reconocimiento de los demás para afirmarnos como autoconciencias individuales por medio de él. La ficción radica en confundir el reconocimiento con la libertad, tomar el poder como causa de sí mismo. De aquí que el individuo se considere esencia de las cosas, potencia ilimitada del conocer y el actuar. Es la ilusión metafísica de ver en la autoconciencia la esencia del mundo. La verdadera autoconciencia permanece como saber de la inesencialidad fundamental y del carácter sensible y singular del individuo. La verdad del hombre depende de aceptar la finitud de la autoconciencia, el hecho de que el saber de sí del hombre no es algo dado, sino que se forma a sí mismo constantemente. La conciencia es un proceso abierto de formación, de *educación*. El reconocimiento del prójimo es la contribución, favorable o desfavorable, del entorno a la educación de nuestra propia conciencia.

Criticando a Diderot, Helvecio desliga la sensibilidad de la idea de naturaleza, argumentando que la implicación mutua de estos conceptos no es necesaria. La totalidad de lo sensible autoconsciente es la *sociedad*, la cual condiciona al individuo como objetivo de sus pasiones. El origen de la sociedad es la pasión de los individuos por cambiar. El motor de la pasión es el aburrimiento, ausencia de afecciones. La ausencia de sensibilidad es el no-ser del hombre, la muerte, no como muerte biológica, sino como el origen de la negación de sí. Según Helvecio, la muerte es impulso de riesgo que vence al instinto de autoconservación: la negatividad del espíritu que posibilita la autoconciencia. El objeto concreto de la pasión individual es el placer, y la

sociedad, lugar de reconocimiento y goce del sí mismo, es el medio para experimentarlo. La diferencia entre los hombres radica en su pasión, de la apatía al máximo sentimiento, es decir, de la indiferencia a la individualidad plena, de la inmediatez ética al más elevado grado de formación (la intelección universal).

El Estado debe orientar las pasiones humanas al amor de sí, educando a los hombres en este sentido para sacarlos de su inmediatez infeliz. De igual manera, el ser en sí que alcanza la autoconciencia en la vida para la sociedad y el Estado es el placer. No me reconozco en el poder o la riqueza, saber de lo propio como algo ajeno, sino en ser para un objetivo sensible, para el placer que busco y al que subordino mi vida. El límite de Helvecio es lo abstracto de su idea de utilidad. El individualismo hedonista no puede conciliar los intereses particulares si la pasión de todos no tiene límites, sobre todo considerando el carácter irreflexivo del amor de sí. Es un hueco que vendrán a llenar el concepto ilustrado de utilidad y la teoría económica fisiocrática.

[γ) La utilidad como concepto fundamental de la Ilustración] Los fisiócratas

La cualidad de ser *en sí* en tanto se es *para un otro* es la *utilidad*. La utilidad es la verdad positiva de la Ilustración, mientras la verdad abstracta era la simple negación de la esencia. El ser sensible positivamente es *en y para sí* mismo, mientras que negativamente, puesto como determinación de la conciencia que lo comprende, es *para otro*. La naturaleza, a la que pertenecen el ser humano y su mundo, existe por sí misma, pero es *nuestro* objeto, de contemplación y del obrar. El individuo encuentra su propia naturaleza en los demás individuos, siendo en sí mismo lo que es para ellos, y a la inversa. La única ciencia es la natural y la única moral es la social; la verdad que expresan ambas es la utilidad.

Mientras el individuo, que sabe el sentido *en sí* y *para otro* que tienen las determinaciones, no lleva esa reflexión a sí mismo, actuará en el puro egoísmo de quien cree que todo y todos fueron puestos para él y su deleite. No tendrá un conocimiento positivo de sí mismo, pues considerará su ser, reducido a la negación, ajeno al mundo. Todo acceso de esta conciencia al mundo es un salir de sí misma de manera irreflexiva, pues no hay ninguna mediación entre su singularidad y la universalidad que enfrenta. De manera que el deleite del útil se puede convertir en su negación. Es necesario cosechar “los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal” (Hegel, 1998:331) para que la intelección universal se realice como mundo ilustrado. La razón universaliza la utilidad y fija el principio de ésta como concepto fundamental de la Ilustración.

La esencia negada es el útil universal, por encima de los útiles particulares que encuentra el individuo (Véase: letra beta, Helvecio). “La *relación* con la esencia absoluta o religión es [...], de todas las utilidades, la *utilidad suprema*; pues es la utilidad pura misma, en este subsistir de todas

las cosas o su *ser en y para sí*, y la caída de todas las cosas, o su *ser para otro*” (Hegel, 1998:331). A la esencia absoluta divina se opone la *naturaleza* como lo verdadero, pero que sólo vale como esencia negada o esencia que es para la intelección. La esencia negada, en su calidad de ser en sí (el ser sensible) que es para otro (para la intelección o el hombre) determina la realidad del espíritu como una sociedad que se rige por el principio de la utilidad entre sus miembros: cada quien es en sí en tanto es para demás. La utilidad es la unidad de las autoconciencias, la verdadera mediación espiritual. El individuo existe para los demás, para la humanidad, la *moral* que rige su actuar es el bien común, la *utilidad social*. La relación recíproca entre el hombre y la naturaleza en general se reproduce entre el individuo y la colectividad, realizándose así la verdadera *sociedad natural*.

Tenemos aquí el principio de la doctrina filosófico – económica de los fisiócratas. Tal como la presenta François Quesnay se resume en lo siguiente: las leyes físicas y morales del mundo son las mismas y son inmutables. Su unidad e inmutabilidad se puede basar sólo en que son para el hombre. La naturaleza y la moral deben servir al hombre y no al revés, y a su vez, la esencia del hombre radica en aquéllas. El hombre realiza su esencia apropiándose de la materia, por medio de fuerza física e intelectual, para adecuarla a sus propias necesidades y con el objetivo de mejorar su vida. Este esfuerzo debe hacerse conforme a la idea de justicia, correlativa a la idea de utilidad. La doctrina fisiocrática busca conciliar el interés individual del productor (la conciencia individual, que sabe las cosas para ella como útiles particulares) con la meta de una existencia natural, donde el hombre es social y bondadoso (ser en sí en cuanto se es para otro). El objetivo es elevar la utilidad individual simple a la utilidad universal, el interés social, donde el egoísmo desaparece.

Veamos la concreción de esta doctrina. La utilidad vuelta concepto absoluto implica una valoración de las cosas proporcionalmente directa a su uso. El principio económico de la fisiocracia es la materialidad absoluta de la riqueza, su calidad de útil sensible, frente a representaciones como los metales preciosos. Estas representaciones, igual que la fe, tienen su esencia en un valor puesto más allá del trabajo (la actividad donde el hombre pone su esencia), por tanto se hallan sujetas a fluctuaciones y son origen de numerosas injusticias; producen un extrañamiento del obrar. La riqueza material en sí misma es el ser natural universal, puesto para nuestro deleite: la tierra. A su vez, la riqueza deviene ser para nosotros mediante el trabajo productivo, entendido como aquel trabajo que multiplica los bienes o útiles particulares. Únicamente la agricultura logra cabalmente este objetivo. La industria, el comercio y el intercambio de servicios se limitan a transformar los bienes que proporciona la tierra, para convertirlos en valores contingentes y efímeros. Por tanto son actividades “estériles” (Quesnay), secundarias. Usando expresiones de Hegel, el hombre encuentra en la tierra el “jardín plantado para él” (Hegel, 1998:331), solamente un “exceso de deleite” (Hegel, 1998:331), de aprovechamiento de la naturaleza, le vuelve egoísta y le impulsa a aquellas

actividades estériles, así como a imponerle a la tierra las divisiones improductivas de los señoríos. La fisiocracia implica un intento de entender correctamente el concepto de utilidad, no como egoísmo individual sino como el ser en sí y para otro, recíprocos, de la naturaleza y del hombre.

Sin embargo, no ver el importante papel de la moneda para cualquier política económica, y calificar las actividades no agrícolas de estériles es mantener un enfoque ingenuo del funcionamiento de la economía. Posteriormente, la teoría económica liberal, que Hegel conoció por el modelo de Adam Smith, encontraría en la fisiocracia la contradicción de un sistema antifeudal basado en el mismo principio feudal de producción, a saber, la absolutización de la agricultura, política económica que no permite el desarrollo de los individuos.

[3. El derecho de la Ilustración] Filosofía política

La fe cuenta con un *derecho divino*, igualdad inmediata de la pura conciencia consigo misma, basada en la igualdad formal del puro pensamiento consigo mismo. Se trata del derecho del pensamiento puro sobre la mediación del concepto y del derecho de la esencia sobre la intelección. Hegel parece darle al término un doble sentido religioso y político. El derecho divino implica la existencia del pensamiento puro como una voluntad esencial puesta por encima de las voluntades particulares, que resulta inalienable e incuestionable por ser inmediatamente universal, lo cual se puede entender en el sentido de la voluntad divina, efectiva como voluntad del monarca ilimitado. La Ilustración "experimenta una total injusticia" (Hegel, 1998:332) en el derecho divino, al cual opone el *derecho humano* de la autoconciencia, el dominio de la razón negativa sobre la positividad religiosa y política de la esencia.

La pura intelección reúne la verdad de la autoconciencia y la racionalidad del concepto. Su conciencia del ser absoluto, de sí misma y de su conciencia opuesta, comprende a la fe en su verdad de pensamiento irreflexivo, sin objetividad. Así, la conciencia creyente es reducida al anhelo subjetivo del absoluto perdido. Sin embargo, el derecho humano de la intelección por sí mismo no supera las oposiciones, reduciéndose a la pura actividad de disolverlas en el pensamiento. La intelección es incapaz por sí misma de devenir una praxis transformadora, pues su ser de negación absoluta de lo determinado, de pura crítica, se lo impide. Este humanismo de la pura intelección resulta limitado. Es necesario que aquel librepensamiento se realice como mundo libre.

El derecho humano de la Ilustración deviene necesariamente el *derecho absoluto* de la *autoconciencia universal*, con lo cual supera ambas determinaciones de la fe e incluso la pura negatividad de la pura intelección, es decir, supera tanto el derecho divino, que mantiene la separación entre el mundo y su esencia, como el derecho humano, que limita a la intelección a una mera racionalidad negativa. Por eso la victoria de la Ilustración es también la pérdida de su

identidad ante la fe; y viceversa, la disolución de la fe en la verdad de la Ilustración es su superación como conciencia negada y dominada. Vía la Ilustración, la conciencia creyente y la conciencia ilustrada se identifican en la autoconciencia universal y el espíritu extrañado de sí llega a su culminación en el dominio de la *libertad absoluta*.

El derecho de la Ilustración implica el derecho del espíritu a la efectividad, a que la negación devenga real. En *La lucha de la Ilustración* y en *La inversión de la fe*, la negatividad era todavía abstracta en medio de las oposiciones, imperaba la unidad positiva del todo, primero en cuanto ser inteligible y luego en cuanto ser sensible. Ahora la negación es el derecho absoluto, que se irá conociendo a sí mismo como idea formal, movimiento y finalmente como sujeto. El derecho de la Ilustración es la búsqueda del lado activo del conocimiento, de que el hombre se apropie de su libertad por la praxis más que por el conocimiento de la naturaleza. Por eso nosotros tipificamos este momento en tres teorías filosóficas que revisten la forma de proyectos políticos.

[α] El automovimiento del pensamiento] Montesquieu

El argumento central de la Ilustración es que la conciencia creyente es, en el exterior y en su esencia, una Ilustración inconsciente. A partir de cada momento de la fe, la Ilustración ve el todo de ambas, media en la relación de cada una consigo misma. Pero si la Ilustración le aporta todo el contenido a la fe, sin reconocer su subjetividad, entonces lo que experimenta y juzga en ésta es su propio contenido y subjetividad. Esto significa que los conceptos de *fe* e *Ilustración*, así como la oposición entre ellos, son movimientos de un único espíritu, del cual la Ilustración es representación fiel y realización mas no *esencia*.

La intelección se reconoce en la Ilustración, ve en la fe *lo otro* que no es, o bien que sólo es para ella. Tendría entonces que reconocerse de algún modo en la fe, pues ésta pertenece a su propio pensamiento, pero no lo hace. Criticándola niega el momento negativo de sí misma. En consecuencia, la unidad de los momentos de la pura conciencia, el desarrollo del puro pensamiento, aparece para la intelección bajo la forma de un ser externo y dado (aunque ya no se trate de una esencia divina, sino, por ejemplo, de la idea de la *razón universal*). La intelección no es consciente de ser la “*potencia del concepto*” (Hegel, 1998:333), el despliegue inmediato del pensamiento que comprende sus propias determinaciones. “La Ilustración *es* solamente este movimiento, es la actividad todavía carente de conciencia del concepto puro, que aunque llega a sí misma como objeto, toma a éste por otro y no conoce tampoco la naturaleza del concepto, de que precisamente lo no diferenciado es lo que se separa absolutamente” (Hegel, 1998:333). De hecho, la fe saca ventaja de esta ignorancia de la Ilustración, participando conscientemente de la potencia del concepto como sujeto, mientras la Ilustración reduce a la pura intelección a aquella función negativa.

El paso de la potencia de la Ilustración a la potencia del concepto lo vemos en la caracterización teológica de la razón por parte de Montesquieu. La filosofía de Montesquieu es una crítica al contractualismo, corriente predominante de teoría política en Francia desde Hobbes, sobre todo mediante la interpretación absolutista de Bossuet. La teoría racionalista de Hobbes tiene un fallo fundamental: para explicar la formación de las organizaciones humanas no parte de la razón en sí misma, da por sentado el sentido que ésta tiene de razón instrumental, la aplicación del entendimiento en conformidad a los fines de la voluntad individual. En el sistema contractualista la voluntad particular es el principio, mientras que la racionalidad es un medio. Aunque el contractualismo explique el origen subjetivo del acto de asociación humana, no ofrece una justificación del poder por el que las sociedades se construyen y mantienen, ni el modo en que éstas podrían mejorar.²¹

Para Montesquieu la racionalidad de la sociedad subyace en el todo del Estado tal como se nos muestra, no en el acuerdo hipotético de voluntades individuales. Razón es la unidad de un solo *espíritu* que “anima” las costumbres e instituciones de una nación de diversas formas, a pesar de que éstas se muestren a veces contradictorias y adversas entre sí. El método de Montesquieu es un estudio del concepto de *ley*, universalidad y necesidad de aquel conjunto de formas. Las leyes son “relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas”. Hay en el mundo una *razón primitiva* subyacente, y las leyes son relaciones necesarias entre ella y los fenómenos naturales. Estableciendo órdenes y géneros de relación, las leyes comprenden la infinidad de casos reales y posibles de fenómenos en un sistema racional general. La legalidad natural deviene en el hombre un conjunto de *leyes positivas*, deseadas y hechas para garantizar la seguridad y la libertad, la vida conforme a una naturaleza. En el sistema racional humano se conjugan todos los elementos físicos e ideales del entorno, que por ende le conciernen en igual medida para formar leyes positivas: geografía, raza, religión, costumbres, economía, etc. Este conjunto de relaciones forma el *espíritu de las leyes*, y debe estar en armonía con la naturaleza y libertad humanas que le dieron origen, para lo cual tendrá derecho a transformarse si la razón lo exige. El espíritu tendrá derecho a negarse y superarse a sí mismo.

La lucha constante de voluntades particulares en el Estado evita que una de ellas venza y niegue la libertad de las demás, con lo cual estaría negando la universalidad de su propia libertad, y por ende su naturaleza. Pero la oposición debe estar mediada por el dominio de la ley, y además contribuir a su mantenimiento. La institucionalidad de este dominio radica en la división de poderes

²¹ Para Montesquieu la sociabilidad natural del hombre no tiene por fundamento la voluntad del individuo en su relación con los demás, por ende no significa oportunidad ni bondad. Las sociedades no se justifican por la conveniencia ni por el sentimiento. El único fundamento es la *razón humana* en sí misma, la universalidad y necesidad del pensamiento, a pesar de que la razón exista como voluntad individual.

del Estado, representación de la libertad política del pueblo. Del mismo modo, la lucha de ideologías formativas antagónicas (por extensión, la fe y la Ilustración) mantiene el equilibrio de fuerzas entre las conciencias individuales, impidiendo que una verdad se imponga como absoluta y niegue a las demás conciencias la participación en el universal de la sociedad. En cuanto la fe y la Ilustración realizan la negatividad esencial del espíritu de las leyes, ambas son racionales; la razón es entonces la unidad ideal que las fundamenta como momentos de la formación del Estado.²²

La contradicción de Montesquieu radica en el paso de su sistema de la teoría a la práctica. Es un paso imposible del juicio a la práctica, de la determinación a la construcción de una naturaleza humana. Si la razón no es inmanente a las intenciones de los individuos, si no comprende la subjetividad del obrar, y se limita a legislar la conducta externa con base en su observación, entonces dicha libertad realizada permanece ajena al sujeto. La razón, para devenir práctica, debe existir en la intelección legisladora, ser positiva en cuanto obrar consciente y no sólo como ley externa. El espíritu no es la idea pura, unidad dada y teleológica de los fenómenos, en este caso sociales; constituye el *movimiento* autónomo del pensamiento, el propio obrar de la intelección. La realidad de la razón es la negatividad del concepto, no la positividad de la ley.

La negatividad se aliena en el juego de fuerzas que la representa. El sistema de Montesquieu no es paternalista —a diferencia del de Voltaire—, pero sí puramente administrativo, sus métodos calculadores no dan una libertad que la conciencia se pueda apropiarse, sólo la representación de ella en la inmovilidad de la ley. El Estado no puede simplemente representar al pueblo mediante leyes, mientras éste desaparece en ellas. El espíritu se debe recuperar a sí mismo como razón actuante, saber que las leyes, por justas que sean, constituyen un mero *producto* de la conciencia.

[β] La crítica de las posiciones de la fe] Voltaire

El obrar de la fe es el culto, por el cual la fe configura su objeto como realidad cultural (la *cosa sensible* en cuanto es para ella: el *esto* sensible de la Iglesia). La fe separa conscientemente el culto del *ser en sí y para sí* de su objeto, el cual permanece *más allá* del mundo. La Ilustración en cambio reduce la fe al momento del culto, haciendo de ella un obrar del mundo de la cultura, sin sentido trascendente. La Ilustración abstrae los contenidos del obrar y así lo eleva a concepto universal. El *puro obrar* es el ser de la conciencia, no hay ninguna esencia más allá del obrar. La esencia es un *producto* del *obrar de la conciencia*, de la labor formativa por la que se expanden la fe y la

²² En términos de Montesquieu, si bien la Ilustración (reflexión crítica de la conciencia, acompañada de una visión científica del universo) contribuye en mayor medida al paso del despotismo a la monarquía constitucional, la fe también lo hace, pues promoviendo la conciencia moral en la gente, mantiene el orden social a lo largo de las transformaciones políticas.

Ilustración. La fe no es solamente un error, es un error culpable, pues produce todas aquellas representaciones en las que se extraña la conciencia, no las recibe “no se sabe cómo ni de dónde” (Hegel, 1998:334).

La esencialidad que produce el obrar puro no reviste ninguna característica de eternidad, infinitud o perfección. En cuanto obrar, la fe elabora una serie de figuras (*Gestalten*) de lo suprasensible arbitrarias y sin unidad, cuyo único movimiento es el acaecer (*geschehen*) de lo sensible. El obrar de la Ilustración muestra una realidad sin espíritu donde las determinaciones no esenciales, particulares, son relativas y están destinadas a desaparecer. El obrar puro es entonces negativo tanto para la fe como para la Ilustración. En cuanto fundamento del saber de sí, se vuelve demoledor de todas las verdades, religiosas e ilustradas.

Ahora, la Ilustración también cree equivocadamente que su realidad, el movimiento del concepto, es un modo de ser en sí y para sí y de la razón y no el producto del puro obrar intelectual. Habíamos visto que la intelección produce o “hace brotar” el concepto, unidad de los momentos de la conciencia. Sin embargo, cuando la intelección extraña su negatividad en la Ilustración, ésta, que no reconoce en lo negativo un modo de ser en sí sino sólo un ser para otro que requiere ser esclarecido, ve entonces en el concepto algo externo y dado a la conciencia, la unidad de las contradicciones que la *razón universal* proporciona por sí misma. No reconociendo la negatividad de la intelección, la Ilustración hace del movimiento del concepto en general el obrar trascendente de la razón, único ser en sí y para sí verdadero. La razón se ha objetivado y se ha hecho extraña al sujeto. Del mismo modo que la esencia desaparece de la relación de la conciencia consigo misma, también desaparece la subjetividad, el momento de lo negativo condenado a ser irracional, a no devenir autoconciencia. El obrar de la conciencia que reconoce la Ilustración es también un modo de culto, no hacia una esencia pero sí hacia una positividad absoluta de la intelección, al *derecho absoluto* del concepto. El culto a la esencia se convierte en culto a la razón.

Hegel señala dos consecuencias concretas del concepto de *obrar de la conciencia*. La primera es el reconocimiento por parte de la conciencia creyente de la realidad utilitaria en que vive, en la cual, fingiendo obedecer un fin espiritual, sólo obedece a fines particulares. Esta conciencia no se entrega totalmente a la Ilustración, nada más la reconoce sin unirse a su lucha, e incluso la conserva como enemiga aparente. El sacerdocio toma lo que necesita del mundo para que el miedo y la ingenuidad no lo alienen, y conserva lo que le conviene del más allá para gozar de un poder ilimitado sobre la masa. Hegel llama a esta falsa devoción fe *simbólica*, para lo cual el calificativo adquiere el sentido de lo corrupto y manipulador. “La conservación tiene lugar *junto* al culto; éste es solamente un *símbolo* que sólo lleva a cabo el sacrificio real en una pequeña parte y que, por tanto, se limita a representárselo” (Hegel, 1998:335).

La segunda consecuencia, más importante, es la de la *conformidad al fin*. El obrar es lo verdadero absoluto. En el desdoblamiento del obrar que se conoce a sí mismo en cuanto ser sensible, tenemos que el *rechazo* del ser sensible por un acto *externo y singular* (el sacrificio, el ascetismo, etc.) no implica la *liberación* con respecto al origen *interior y universal* que le corresponde. De aquí el fracaso del asceta, ejemplificado por la figura de Orígenes, en su intento de superar el extrañamiento en lo mundano mediante una negación efectiva de su ser sensible exterior, sin atender al origen interno del extrañamiento. La infinitud del espíritu, que significaba libertad mediante el pensamiento al comienzo de *El mundo de la cultura* y de *La Ilustración*, en este momento de finitud absoluta significa deseo natural e instinto. El deseo y el instinto representan, en el contexto de la Ilustración, la apetencia (*Begierde*) de la autoconciencia. La apetencia es retomada aquí como verdad originaria de la potencia del concepto, aquella espontaneidad esencial que la conciencia no puede negar y a la cual deberá retornar para realizar la verdadera libertad. El desarrollo de esta idea lo veremos ya en *La fe vacía de contenido*.

El obrar de la conciencia es la progresiva realización de la intelección como mundo propio. Con la Ilustración enciclopedista la crítica de las esencias no implicaba otra cosa que la espontánea e infinita expansión de la conciencia y el saber. Se hace necesario que esta actividad adquiera un objeto propio, una identidad y una misión histórica. Llegamos con ello al momento de Voltaire, negación de la *fe* y de la *inversión de la fe* por la síntesis de ambas: el *culto a la Razón*. La dialéctica del siglo XVIII muestra que la *fe* y la Ilustración en el fondo son lo mismo, la expansión ilimitada del puro pensamiento frente al mundo dado, no su negación real. En Diderot, por ejemplo, la Ilustración significa expansión ilimitada del espíritu ante las esencias que lo determinan, la conciencia de la inversión vuelta categoría universal. Para Voltaire en cambio, la Ilustración debe destruir la positividad de la *fe*, no limitarse a señalar su vacuidad. La dialéctica deviene un nuevo tipo de formación cultural. Es necesario volver a la *fe* no sólo errónea (como mentira) sino además odiosa (como mentira consciente), pasar de la parodia a la denuncia social, y de ahí a la educación de las conciencias.

El espíritu de encarnar la contradicción (*El sobrino de Rameau*) deviene en el pensamiento de Voltaire el obrar del concepto, reconciliación de las oposiciones en una idea común, desde la cual es posible identificar los universales falsos para combatirlos. El método de Voltaire es reducir a conceptos sensibles la abstracción de los dogmas políticos, religiosos y metafísicos, así como adjudicar correctamente la presunta incondicionalidad de éstos a una voluntad consciente de sí y no a un mero pensamiento alienado. Las ideas elevadas vueltas sensibles se tornan ridículas, muestran abiertamente su incongruencia y origen intencional, su carácter simbólico y utilitario.

La fe es para Voltaire un falso derecho opuesto al derecho de la razón, una pretensión de universalidad cuyo fundamento es contradictorio. La conciencia creyente, en las obras satíricas de Voltaire, vive de dos maneras la contradicción de su falsa legalidad. Puede ser la conciencia del poder, que engaña al pueblo para cometer crímenes en nombre del honor y la fe, con lo cual éstos desaparecen, o bien un modo de conciencia desventurada, que afirma el universal del más allá, en medio de constantes situaciones adversas resultantes de la inversión de su saber por conciencias esclarecidas (*Cándido*).

Para Voltaire el descubrimiento de estas contradicciones debe causar indignación. El objetivo es que las conciencias se reconozcan en una potencia del espíritu que durante siglos ha sido sometida. La naturaleza del espíritu es entonces la negatividad de donde proviene la crítica, antes que el ejercicio de ésta en sí misma. La racionalidad subyacente a la Ilustración que se apropia de las oposiciones, no es una esencia fija, del más allá o del mundo, es la propia existencia de la autoconciencia como lo absoluto. La apetencia fundamental es lo que Voltaire llama *pasión de la razón*.

Lo más importante de la pasión de la razón es que constituye el deseo de reivindicación, no de una verdad trascendente sino de la vida humana alienada. Se combate a la fe en cuanto lesiona los derechos de la humanidad. La razón es esencialmente praxis, busca la verdad en cuanto ésta conduce a la libertad. El espíritu significa para Voltaire solidaridad ante la injusticia, reconocimiento del otro en el derecho propio, mediante el universal de la razón. La pasión alude entonces al deseo de la autoconciencia por reconocerse en una totalidad, no de seres naturales sino de autoconciencias. La solidaridad moral, el reconocer como propio todo lo que acontece al género humano, es el modo de ser inmediato de la intelección universal. El enemigo será entonces aquel particular manipulador y corrupto cuyo reconocimiento en lo universal es sólo simbólico.

La Ilustración se convierte en el proyecto político de instaurar un *reino de la razón* que sustituya al de la irracionalidad y la injusticia. Voltaire propone literalmente la “religión de la razón”. El obrar del espíritu es la realización de tal reino. Ahora bien, el culto a la razón pasa en Voltaire de la metáfora edificante a la creencia auténtica. Su filosofía evoluciona del deísmo al *teísmo*, de la postulación de la primera causa, con respecto a la cual la legalidad del mundo se desliga más allá del acto de la creación, a la identificación del orden supremo del ser con la inmutabilidad de la ley natural. Voltaire critica las religiones positivas en general, pero afirma la existencia de una voluntad divina de la cual “emana” la sujeción de los fenómenos a leyes, en las cuales ella se realiza. No es el culto diderotiano a la espontaneidad de la naturaleza, pues la inmediatez de ésta desaparece en la legalidad que la razón le impone. Así, la razón resulta divinizada.

La potencia del concepto no puede salir de su ser racional, de una universalidad que no da cabida a manifestaciones singulares del espíritu. La Razón divinizada de Voltaire no acepta la subjetividad singular, la abstrae. Aquello no mediado por la razón es ridículo, no es nada. El derecho absoluto de la Ilustración deviene una nueva fe. Mientras tanto, la antigua fe negativa, singularidad relegada a la nada, pierde todo contenido, se convierte en el sentimiento de carencia del propio ser. La esencialidad negada es interiorizada como la naturaleza perdida del hombre.

[γ) La fe vacía de contenido] Rousseau

La Ilustración ha superado por completo la relación inmediata entre la conciencia creyente y su objeto. La conciencia creyente es irreflexiva, está *dormida*, susceptible de que la Ilustración la determine. El derecho de la Ilustración se ha impuesto por completo al derecho de la fe. Por otro lado, la fe es también conciencia *despierta*, relación sensible y no sólo intuitiva con su objeto. Tal es la reivindicación del aspecto vivencial y social de la fe visto en *La intelección, como mala comprensión de sí misma* (Pluche). La Ilustración ha refutado ambos lados intuitivo y sensible de la fe. Sin embargo, la conciencia creyente despierta sobrevive a la crítica, aunque ahora carece de justificación teórica y de un mundo propio. La Ilustración reduce a la fe a la negatividad de la autoconciencia como forma verdadera de la esencia absoluta. La *fe vacía de contenido* es la experiencia que tiene la conciencia creyente de su propia ineffectividad.

Se ha demostrado que la *ley natural* y la *razón humana* abarcan todo *contenido* de la conciencia, pero para la fe estos contenidos no son determinaciones esenciales y absolutas, sino sólo relativas. Si la conciencia, y no la esencia suprasensible, se determina a sí misma, lo hace como *esencia singular*, no puede apelar a ideas de ningún tipo en las cuales pueda reconocerse a sí misma y universalizarse. La fe está *insatisfecha* con el ser que le deja la Ilustración. Lo absoluto permanece en ella interiormente, como sentimiento. El pensamiento de la fe, que ha perdido la universalidad, retorna a la singularidad absoluta del sujeto; ahora es la fe como *puro anhelo* subjetivo.

La fe vacía de contenido es el retorno del espíritu al principio formal de la autoconciencia, su calidad de impulso o apetencia (*Begierde*). El espíritu no es entonces ni automovimiento del pensamiento ni obrar de la conciencia, y con ello su existir supera las representaciones respectivas de la observación de la ley natural y la práctica de la razón. Ya sin referentes externos, encontrará sus determinaciones exclusivamente en el propio *querer*. El derecho de la Ilustración culmina con la libertad del espíritu en la autodeterminación.

De acuerdo con lo anterior, el puro anhelo es principio formal de la autoconciencia, mientras que el único contenido posible de ésta es la *voluntad libre*. Llegamos así al momento de Rousseau, expuesto tal como lo entiende Hegel. Con Rousseau, por un lado, “se erige en principio

el sentimiento del derecho” (Hegel, 1955:399). El *sentimiento* es relación inmediata del espíritu consigo mismo, lo que arriba llamábamos puro anhelo del espíritu.²³ Por otro lado, la voluntad libre se erige en verdad del hombre, ya no es la legalidad mecánica de la naturaleza o la razón por sí misma. Rousseau establece el principio de la libertad de la voluntad como “derecho supremo” (Hegel, 1994:689). Ahora, el principio del sentimiento se presenta bajo la forma del pensamiento, pero el pensamiento en sí mismo no es su contenido, su contenido es la voluntad que anima al espíritu, el impulso de la subjetividad a la superación (*Aufhebung*), a que la existencia llegue a coincidir con la idea. La conjunción de libertad y voluntad, de pensamiento y sentimiento, será posible para Rousseau gracias a una nueva categoría: la *voluntad general*.

Para Rousseau, la *racionalidad natural* del espíritu de las leyes y el *obrar de la razón* significan una voluntad particular totalizada, no la voluntad en sí misma, la cual es esencia del Estado. Rousseau busca el paso de la exterioridad del derecho de la Ilustración a la interiorización subjetiva que mantiene a al sujeto *en y para sí* frente al objeto social, con el fin de que el espíritu se apropie de su determinabilidad, que permanecía en las objetivaciones de la ley y la razón, conociéndose como esencia. *Voluntad general* es la voluntad en sí del espíritu del pueblo, unidad conceptual de la vida ética y el saber de sí. En cuanto voluntad general, el espíritu es sentimiento y pensamiento, deseo y libertad. La existencia inmediata de la voluntad general es el *estado de naturaleza*, el cual sólo puede reconocerse a sí mismo porque en algún punto fue negado por la sociedad. La sociedad es a su vez objetivación de tal negación, coesencia necesaria para que la voluntad general se llegue a conocer a sí misma. El límite de la sociedad es la autoconciencia de ésta como sociedad civil, el contrato entre individuos basado en la obediencia a la ley y el respeto al derecho ajeno. La contradicción de la sociedad civil es que en ella el individuo es libre aislándose de los demás, permaneciendo para sí y relacionándose con la totalidad de manera exclusivamente formal. Rousseau estudia el proceso de negación y de síntesis por el que la sociedad civil podría regresar a su fundamento natural como sujeto libre.

El estado de naturaleza es la situación de dispersión entre los hombres. El hombre no es social por naturaleza; en su estado primitivo es independiente, está en armonía consigo mismo y con su entorno, no necesita la mediación de los demás para que su voluntad se cumpla. Ésta, al no tener otras trabas que las impuestas por la condición natural, es libre. El hombre es bueno en cuanto es

²³ La identidad de términos no es por mera analogía, obedece a circunstancias de la historia del pensamiento. La idea de la fe como puro anhelo (*reines Sehnen*), desde la interioridad, de lo absoluto perdido, es una representación tradicionalmente protestante de la apetencia del espíritu, mientras que la idea del sentimiento vuelto principio de la autoconciencia es el modo en que el término religioso es recuperado por el romanticismo y la filosofía del sujeto, desde el calvinista Rousseau hasta su culminación en Schelling. Por otro lado, el sentimiento en Rousseau también es anhelo de un “más allá vacío”, donde el calificativo alude al dominio de lo formal sobre la religiosidad concreta. Puede tratarse del más allá roussonianiano de la *religión civil*.

asocial y no antisocial, al no depender de los hombres, sus escasas relaciones con ellos son desinteresadas y cordiales.

Con la autoconciencia surge la individualidad, el universal de la naturaleza es negado y el hombre busca ahora lo propio de sí, la esencia singular. La nueva esencia del espíritu es el universal formal de individuos similares, relacionada con el momento del *estado de derecho*: la *voluntad de todos* en la que me reconozco. Surge entonces la necesidad de ayuda y reconocimiento. Las relaciones humanas se convierten en lucha por el reconocimiento. La actividad se extraña en obras que proporcionan aquella identidad ya no encontrada en la naturaleza, y aparece así la cultura. Finalmente, la sociedad espontánea se convierte en convención y surge el Estado, sistema que mantiene las diferencias y media la lucha. La voluntad ya no es libre, depende de los objetos externos que proporcionan el reconocimiento, o bien, sólo es libre mediante una segunda naturaleza creada.

Rousseau busca el retorno al universal negado o desintegrado del espíritu, la naturaleza perdida. Explicamos la idea de *retorno a la naturaleza* por medio de una distinción, ahora necesaria, entre los conceptos de *naturaleza*, o *naturaleza del hombre*, y *estado de naturaleza*. La segunda tiene el sentido antropológico de la vida pre-social del hombre que veíamos arriba, donde éste es independiente, bueno, inocente, etc. La primera es una categoría más bien abstracta para fundar la reflexión moral y jurídica. El *buen salvaje* y la armonía de la naturaleza son representaciones sensibles de un modo de ser esencial de la conciencia, en sí abstracto, donde el ser para sí es igual al ser en sí.²⁴ El retorno a la naturaleza es la demostración del derecho del hombre a la libertad absoluta, en cuanto ésta es de carácter pre-individual (no equivalente al egoísmo, condicionado por el individualismo antinatural del hombre en sociedad). Naturaleza es la universalidad originaria de las determinaciones del espíritu, frente a las cuales las determinaciones sociales de la cultura son singulares. A su vez, la figura del retorno en sí misma representa el anhelo espontáneo de libertad donde radica la esencia del hombre.

La cuestión es encontrar una sociedad en la que el hombre, sin dejar de ser individuo, es decir autoconciencia, recupere la libertad absoluta de su naturaleza. Ante el contrato utilitario entre individuos, o bien entre pueblo y gobernante, Rousseau propone la enajenación total de la libertad en el contrato social. Eso significa superar lo que éste tiene de extraño a la conciencia, una

²⁴ En la filosofía de Rousseau no desempeñan un papel de ideales éticos, son referentes históricos concretos para comprender el fundamento de la libertad. Aunque el mismo Rousseau duda de su autenticidad. Los iusnaturalistas de la época ya coincidían en el carácter hipotético del estado de naturaleza. La diferencia es que Rousseau hace de él un punto de partida para la formación del ser social del hombre, en oposición a las teorías que le adjudican a éste su carácter cívico como dado. En la libertad para educarse y perfeccionarse se realiza el derecho natural del hombre. La cultura es inevitable, pero podemos reorientarla recuperando su esencia espiritual, extrañada en la sociedad utilitaria.

enajenación de la libertad que comprenda toda la subjetividad del individuo. Cuando la sociedad transfiera el poder a la idea de comunidad, deviene el cuerpo moral y político llamado Estado. El Estado es realización de la voluntad general, un poder que no oprime al individuo pues implica la voluntad esencial de éste. Entregándose por entero a la comunidad, sin las mediaciones del reconocimiento y la utilidad, el individuo deviene universal, libre por sí mismo. La soberanía no radicará entonces en la necesidad contextual de las naciones, ni en la Razón puesta por encima de éstas, sino en la pura *voluntad del pueblo*. La esencialidad ética de ésta la vuelve inalienable, indivisible e infalible. El fin del Estado será el bien común, y el principio de todas las configuraciones culturales y políticas que él comprende (valores, leyes, forma de gobierno, etc.) será el interés general.

El límite de Rousseau es la imposibilidad de que el derecho natural devenga positivo. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, dice Hegel que el fallo de Rousseau es no considerar que al realizarse como Estado la voluntad general necesita devenir a su vez *voluntad racional*, y que así debe retornar al individuo.²⁵ La conciencia se experimenta en la voluntad general por un sentimiento de pertenencia, no por un saber racional de sí misma. Ya en la *Fenomenología*, el subjetivismo de la *fe vacía de contenido* fracasa, pues se limita al sentimiento, el puro anhelo o la voluntad esencial (tipificada como *voluntad general*). El sentimiento es el “espíritu práctico concreto” (Hegel, 1955:399), presenta la forma del pensamiento pero de manera inconsciente, como el puro pensamiento aconceptual, y, de esta manera, es para la conciencia lo más íntimo e inalienable, la igualdad inmediata del sujeto consigo mismo. En ese sentido el sentimiento es manifestación de la voluntad libre, el espíritu en su calidad de impulso o apetencia. Pero por sí mismo, vuelto esencia absoluta, el sentimiento no permite el movimiento del espíritu hacia una realidad propia, solamente puede establecerse como la esencia de una realidad previa, justificándola. Para ser voluntad libre real, el pensamiento debe coincidir consigo mismo por mediación de su objetividad, de la razón. La *voluntad racional* es la verdadera base del Estado libre, frente a ella la *voluntad general* es abstracta e indeterminada, capaz por ello de justificar cualquier arbitrariedad del *poder del Estado* en nombre del ideal de libertad.²⁶ De igual manera, el *puro*

²⁵ Véase: Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. F.C.E., México, p. 400

²⁶ La libertad de Rousseau es el mero retrotraerse de la conciencia a su fundamento subjetivo, al sentimiento de universalidad del propio actuar. El error de Rousseau sería específicamente confundir virtud con moralidad. Bajo esta identidad, la conciencia se limita, en la práctica, a la contingencia de la buena intención ciudadana, la aspiración siempre insatisfecha al bien común. La consecuencia principal de esta teoría es que la participación del individuo en la sociedad se limita a reconocer un poder impersonal mas dictatorial, cuya pertenencia recíproca a él es por su parte sólo abstracta e ideal, demagógica. Se erige así un Estado absoluto, vigilante de la libertad y la sociabilidad, que los ciudadanos no pueden vigilar por sí mismos. La desconfianza hacia el hombre, origen del extrañamiento, se institucionaliza. Hegel podría ver en Rousseau el defecto que verán después autores como Proudhon, de justificar la tiranía haciéndola voluntad del pueblo.

anhelo subjetivo debe objetivarse para constituir la esencia del mundo, pero ahora como un espíritu *inmanente* a éste. Sólo así puede la fe superar la objetividad absoluta del ser sensible y del derecho de la Ilustración para afirmar la libertad del sujeto.

Para unir los extremos del actuar y su derecho, de la praxis y la teoría ilustrada, es necesario retornar ahora a la realidad del espíritu, con el fin de comprenderla según los conceptos regulativos establecidos para ella por el derecho de la Ilustración (ley, razón y voluntad). Ir de la abstracción de la naturaleza a la naturaleza concreta. Establecidos el método (*doctrina*) y la justificación (*derecho*) de la Ilustración, abordamos ahora el mundo tal como es para ésta. Llegamos a *La verdad de la Ilustración*, realidad de un mundo sin fe donde la Ilustración no tiene límites.

b. LA VERDAD DE LA ILUSTRACIÓN. El mundo ilustrado

Para la Ilustración, el movimiento de la autoconciencia equivale a la sucesión de diferencias que ya no corresponden a órdenes separados de realidad, el mundo y el otro mundo, por no tener subsistencia separada, y cuya unidad es absoluta en la intelección. Esto implica que la pura intelección se opone a sí misma en su actividad de determinarlo todo y superar las diferencias; se distingue de su propia negatividad, abstraída en las determinaciones que ella establece. La pura intelección, *concepto absoluto* de la Ilustración, deviene objeto de sí misma.

La *intelección negativa* subyace como *esencia* del movimiento de autoconciencia en la totalidad del espíritu. En cuanto objeto que reúne en sí mismo todas las diferencias y oposiciones, ella es la *esencia absoluta*. Ésta se distingue de la esencia en la que creía la fe, pues no separa lo verdadero del mundo, sino que disuelve la oposición en un ser sustancial que es en sí y para sí. La *esencia absoluta* es el principio de la determinabilidad absoluta, la abstracción del puro pensamiento como *puro ser* u objeto absoluto: el ser *pura cosa*.

En cuanto intelección negativa, la autoconciencia es abstraída en la *coseidad*, su movimiento es ahora un movimiento de la cosa, el desarrollo de ésta como *espíritu* o su transformación como *materia*. Según esta noción, el pensamiento es un momento en el movimiento de la cosa, su origen (espiritualismo) o bien su máximo grado de desarrollo (materialismo). El ser y el pensamiento ocupan alternativamente el lugar de lo positivo y lo negativo de lo verdadero. Pero la conciencia ilustrada ve en ello una relación de determinación: un extremo es necesariamente esencia o principio y el otro es manifestación o resultado.

Extrañado en el absoluto *ser otro* que le impone la Ilustración, el espíritu no puede devenir sujeto. La identidad ser-pensamiento todavía no es consciente, se desarrolla en *La verdad de la Ilustración* como un triple conflicto entre opiniones que en realidad pertenecen a una misma conciencia, a la cual retornan sin saberlo: primero en la forma de *partidos* o doctrinas en polémica

(espiritualismo – materialismo), luego de un mundo donde cada conciencia es para las demás (*mundo de la utilidad*), y finalmente de una autoconciencia que se recupera en tanto objeto absoluto (*certeza de sí*).

[1. El puro pensamiento y la pura materia] Robinet y Holbach

La esencia ha devenido el *puro pensamiento*, posibilidad ilimitada de las determinaciones, subyacente en todo saber de sí y negativo para la conciencia. El “tejer inconsciente” del espíritu, lo que antes llamábamos *automovimiento del pensamiento*, adquiere ahora la forma del *ser*, la determinación simple, universal y carente de predicados. En cuanto se ha hecho manifiesto, el ser es referido a la autoconciencia como su *exterioridad*. El ser interior de la pura intelección ha sido superado por el *ser exterior* consciente de sí, ser objetivo e infinito donde no hay diferenciaciones, pero que posee también las determinaciones de lo finito y diferente: ser *esto* y *aquí*, ser *gustado*, *visto*, etc., todo sin dejar de ser la misma cosa. El ser exterior reúne en sí ambos principios de la *certeza sensible* y la *percepción*, inmediatez de la presencia y unidad de la diversidad en la experiencia. Dichos principios son ahora de la *pura cosa*, ya sin el movimiento del sujeto al objeto, de lo aparente a lo real, etc. Constituyen la esencia de la cosa y no sólo la relación epistémica con ella, la totalidad de sus determinaciones y no sólo su origen; lo verdadero en sí mismo. Ahora la cosa se reducirá al concepto radical de la determinabilidad pura, de cuyo contenido se ofrecen dos acepciones a la conciencia: *materia* y *espíritu*. Cada Ilustración encontrará su respectiva verdad en una de éstas:

Materia. – Haciendo abstracción de las relaciones concretas de la conciencia con lo sensible (tacto, vista, etc.), dejamos el *ser sensible* puro, posibilidad y límite de las sensaciones: la *materia*. Este concepto es la identidad del ser exterior sensible y el pensamiento puro, representación ilustrada de la identidad general del ser y el pensar. La Ilustración satisfecha se reconoce en el concepto de materia.

Espíritu. – La Ilustración insatisfecha, que conserva el “anhelo” de la fe, la esencia reducida a *voluntad subjetiva*, se exterioriza viendo en la identidad de pensamiento y ser una *voluntad objetiva*. Subordinado el principio de lo sensible al de la voluntad, entiende la identidad como existencia del pensamiento puro, o bien comprende la exterioridad del ser como realización inmediata de la esencia (ya sin trasmundos ni representaciones culturales). Entonces la llama *espíritu*, *esencia absoluta*, o *Dios*.

Sin embargo, materia y espíritu son abstracciones distintas para designar la misma sustancia natural sin subjetividad. El error de la oposición de conceptos se debe a no reconocer que la identidad es posible sólo por la implicación de lo negativo en lo positivo, y viceversa, en ambos

términos. La materia es lo absolutamente positivo del ser, cuya pureza radica en lo negativo del pensamiento en el que se refleja; y el espíritu es lo absolutamente negativo del ser, determinado por un pensamiento sin concepto, el cual, en tanto relación exclusiva consigo mismo, es ya positivo. “Lo positivo es *puramente* mediante la negación, y el *puro negativo*, en tanto que puro, es en sí mismo igual a sí y es, precisamente por ello, positivo” (Hegel, 1998:340). La identidad entre el ser y el pensar no es simple, está mediada por la dialéctica entre lo negativo y lo positivo de los términos. Siendo iguales, ambas determinabilidades resultan lo negativo de la autoconciencia; la única diferencia es que el espíritu es su exterioridad en el más allá y la materia su exterioridad en el mundo. La absolutización del espíritu y la materia manifiesta la identidad ser-pensar, pero no es consciente de ella.

Ni una ni otra Ilustración han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el *pensamiento* son lo mismo, al pensamiento de que el *ser*, el *puro ser*, no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, *ser y*, en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que *ser*; el *pensamiento* es *coseidad*, o la *coseidad* es *pensamiento*. (Hegel, 1998:340)

La tipificación de éste párrafo alfa es el debate filosófico entre las corrientes del *materialismo* y el *espiritualismo*. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel refiere este debate a la *dirección positiva de la filosofía francesa*, donde las dos corrientes son representadas, respectivamente, por Holbach y Robinet.

El *materialismo* francés se comprende mediante su distinción del *monismo* de Spinoza. En ambas teorías el pensamiento es el atributo de la sustancia por el que la materia es consciente de sí. Pero mientras que para Spinoza la materia se deduce del pensamiento mismo, para el materialismo es una abstracción de lo sensible que no puede surgir más que de la experiencia. El materialismo encuentra en la naturaleza la *forma* de la *materia*; cualquier fenómeno físico y espiritual es resultado de una transformación de la materia. El *espiritualismo* en cambio toma la naturaleza inmediata tal como es, pero le da un *primer fundamento* trascendente. Ya que el fundamento no puede tener ningún contenido no natural, se hace de él un pensamiento positivo únicamente en sí (incapaz de devenir conciencia) y en calidad de causa primera e impersonal del mundo. Dios es la incógnita irrepresentable en la fórmula de la legalidad natural, la esencia absoluta de la que se desliga el universo más allá del acto de la creación.

El espiritualismo también recibe los nombres de *religión natural* y *deísmo*, aunque su diferencia con estos dos conceptos es crucial para explicarlo en el marco de la *Fenomenología* y de la historia de la filosofía. En *La verdad de la Ilustración*, “Dios” es sólo uno de los nombres que puede tomar la identidad ser-pensamiento, en cuanto espíritu contrapuesto a la materia. El espíritu

se distingue de la materia sólo por el aspecto negativo de la *voluntad* (la pura *existencia* del pensamiento), esto es, el carácter negativo de su *presencia* en el objeto. Por lo demás, los aspectos positivos de la cosa en los que se manifiesta la esencia son los mismos de la materia (extensión, movimiento, etc.). El sentido abstracto que el espiritualismo le da a la esencia no es exactamente el mismo del deísmo. No es el primer impulso de un movimiento autónomo, sin efectividad en el ser sensible, por el contrario, se realiza constantemente en éste. Con esta concepción de la primera causa el espiritualismo intenta recuperar en la esencia, “el momento faltante de lo *presente*” (Hegel, 1998:340).

El espiritualismo, tal como lo entiende Hegel en la *Fenomenología* y en la *Historia de la filosofía*, mediante Robinet, se acerca más a la corriente del *hilozoísmo* que al puro deísmo.²⁷ El hilozoísmo sostiene que el principio de la materia es la vida, no la extensión y el movimiento en sí mismos, y que la sensibilidad es inherente a todas las cosas de la naturaleza, si bien en diferentes grados. Ahora abordamos a los representantes elegidos por Hegel de las dos corrientes opuestas.

Materialismo o principio de heterogeneidad absoluta de la materia. Holbach. – La filosofía de Holbach es un intento de superar el aspecto dualista de la distinción de Locke entre *cualidades primarias* y *cualidades secundarias*. Aunque la metafísica holbachiana es muy simplista, incluso falaz por presuponer la materia para demostrarla, esta simplicidad le dará a la luz de Hegel un significado especial para nuestra tipificación.

Holbach critica el intento previo del sensualismo de superar la distinción lockeana, intento limitado a deducir las cualidades primarias de las secundarias, lo cual implica la subjetivización del ser sensible. Holbach afirma que la naturaleza sólo es conocida como una secuencia de causas y efectos, cuyo sustrato consiste en la combinación de *materia* y *movimiento*. La distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias se mantiene, pero con una función teórica, sin corresponder a dos niveles objetivo y subjetivo de la experiencia. Los cuerpos no poseen cualidades secundarias subjetivas como consecuencia de cualidades primarias objetivas, ni tampoco a la inversa. Ambas son *propiedades* objetivas de la materia, ninguna es consecuencia de su contraria ni se deduce de ella. La única diferencia es que las propiedades primarias son comunes en todos los cuerpos y se presentan de la misma forma, mientras que las secundarias varían y se presentan de distintas formas. No tienen un estatus epistémico y metafísico diferente, como sí lo tienen en Locke, ambas son propiedades de la materia por sí mismas.

²⁷ *Deísmo* es un término más acorde con la concepción mecánica del universo, pues el espíritu que postula no interviene en la legalidad de la naturaleza sino como primera causa. Para la cosmología del siglo XVIII (Diderot, Helvecio, etc.), la esencia de la naturaleza es su espontaneidad, la cual supera la sujeción a la ley. La espiritualidad negativa de los fenómenos sería su vitalidad más que un primer impulso dejado atrás. Bajo la forma de hilozoísmo, el espiritualismo del siglo XVIII hace de la vida un sustrato permanentemente activo en lo sensible, oponiéndose así al carácter mecánico y “muerto” (Hegel) de la pura materia.

La materia es en Holbach la identidad cosa-pensamiento; equivale a la positividad absoluta de la cosa sólo en cuanto determinabilidad pura, abstracta del ser. Conciérne al género de propiedades comunes y particulares de los cuerpos. Es la identidad pensamiento-cosa en el universal abstracto, aún no en la realidad concreta. Holbach reconoce que la materia no designa la realidad en sí misma, sino una abstracción necesaria para comprender la objetividad de lo sensible. Lo contrario sería para él presuponer una sustancia suprasensible, o bien reconocer el puro orden de la percepción subjetiva.

El concepto de materia en Holbach es reduccionista y a la vez impreciso, lo cual quizá se deba a la consecuencia inevitable de su doctrina: la *heterogeneidad absoluta de la materia*. Las propiedades primarias y secundarias son distintas formalmente entre sí, pero indiferentes en la materia. La verdad de ésta es la heterogeneidad absoluta de las propiedades sensibles. No habiendo una distinción entre lo objetivo y lo subjetivo de los fenómenos, cada cualidad que percibamos en la cosa, en cualquier experiencia y desde cualquier perspectiva, designará una propiedad objetiva y esencial de la misma. Como unidad de las propiedades, absolutamente positivas, de la cosa, la materia es contradictoriamente negativa e hipotética: no posee un modo de ser propio, o bien carece de predicados en sí misma. La determinabilidad material pura significa que cualquier determinación de la cosa y del pensamiento es objetiva; no existe la falsedad, o bien lo verdadero es relativo a cada experiencia particular.

Espiritualismo o principio de organicidad absoluta de la materia. Robinet. – Robinet critica el principio abstracto de causalidad para comprender el universo. En su cosmología no hay una cadena de causas y efectos, sino seres que se suceden espacio-temporalmente. La acción que produce un fenómeno no es el movimiento ejercido sobre un cuerpo, en sí inerte, por otro que dejó de ser inerte por una causa anterior, la cual a su vez nos conduzca hacia atrás, hasta llegar al único ser móvil por sí mismo. El problema de la causalidad mecánica es que en ella tanto el movimiento como el ser de las cosas son negativos: nada tiene esencialidad por sí mismo. Con respecto a la causa primera, el movimiento no es parte de los cuerpos, y éstos no tienen por esencia más que la calidad relativa de ser “efectos”. Por otro lado, rechazando la causa primera el materialismo no resuelve el problema, pues si bien reconoce el ser en sí de la naturaleza no lo reconoce en los seres individuales. Según Robinet, cada ser debe tener esencia en sí y por sí. Para no sustituir la abstracción de la causa primera por la de la *materia absoluta*, es necesario concebir la efectividad de la causa primera como el ser inmediato de cada individuo.

Para Robinet, lo que llamamos Dios es en sí la *causa eterna*, causa formal y eficiente de todos los seres de la naturaleza. La causa eterna es el espíritu que anima las transformaciones de la materia y da unidad a los fenómenos. Por la acción de esta causa, la naturaleza significa

esencialmente *vida*. La distinción entre materia orgánica y materia inorgánica, junto con sus correspondientes reinos naturales, es falsa. En realidad toda la materia es orgánica. La organicidad es la positividad de la materia, de otro modo abstracta.

La positividad de la causa eterna radica en una serie de esencias individuales que conforman todos los seres. Son los átomos vivos que animan el movimiento de la materia, dándole así efectividad. Robinet les llama “animálculos”. Son similares a las mónadas de Leibniz, pero en vez de tener la categoría física y abstracta de *fuerzas*, tienen la categoría biológica y positiva de *gérmenes*. Todo es resultado de cierta organización de animálculos: el hombre, las plantas, los animales, los minerales, etc. Los animálculos son esenciales, es decir, negativos, en el sentido de que su tamaño se reduce al infinito conforme se analiza su organización. Dentro de cada cosa hay animálculos desarrollados, dentro de los cuales hay animálculos en estado embrionario, pudiendo ir siempre más adentro de ellos. Además, los gérmenes se nutren todo el tiempo de otros gérmenes para formar nuevos seres.

La contradicción de Robinet es su modo de extender la existencia de animálculos de la vida a los elementos. Si bien la observación empírica puede dar cuenta de la existencia de los gérmenes y de su función estructural en los seres vivos, cuando se trata de los seres inanimados Robinet compara simplemente la estructura del ser vivo con la del no vivo. Por ejemplo, si la piedra se conforma de *granos* indivisibles, de cuya organización surgen los elementos minerales, entonces esos granos equivalen a cierto tipo de *germen*. La demostración, por analogía de términos, de la vida en la piedra, hace del hipotético germen primigenio un sustrato espiritual negativo más allá de la comprobación empírica. Robinet hace la transición de lo finito a lo infinito que trataba de evitar. Hegel dice al respecto: “Robinet llama germen a la forma simple de suyo, a la forma sustancial, al concepto. Y, aunque intenta poner esto demasiado de manifiesto en lo sensible, parte, sin embargo, de principios concretos de suyo, de la forma en sí” (Hegel, 1955:396).

Holbach y Robinet fracasan en su intento de comprender la totalidad bajo un principio único. La heterogeneidad y la organicidad absolutas solamente representan la determinabilidad formal, irreflexiva, del ser. El concepto es la verdadera unidad de las determinaciones, y tiene por contenido verdadero aquello que es para la conciencia, lo que ésta determina, no el ser exterior en y para sí mismo. No hay conceptos dados como aquellos de materia y espíritu. La naturaleza, espontaneidad fundamental del ser, es el mero predicado utilitario de su autoconciencia negativa: el hombre. La identidad cosa-pensamiento no es el despliegue de la *sensibilidad exterior*, ni la *voluntad interior*; es el puro saber particular del hombre, relativo y sin trascendencia alguna.

[2. El mundo de la utilidad] El humanismo ilustrado

Las dos consideraciones materialista y espiritualista de la esencia se muestran limitadas, disolviéndose la una en la otra mediante la reflexión. En medio de ellas, la identidad cosa-pensamiento es el *concepto absoluto*, la verdad de la Ilustración. Despojados de los contenidos de “materia” y “espíritu”, el *puro ser* (positividad de la materia) y el *puro pensamiento* (momento negativo de la materia) se muestran esencialmente referidos el uno al otro. La identidad subyace en el movimiento “de rotación” que realiza la reflexión de un extremo a otro de la relación (del ser a la idea, de lo positivo a lo negativo, etc.), pero la conciencia ve la identidad sólo en su aspecto externo, como la realidad inmediata de esa referencia mutua o el puro *tránsito* de un extremo a otro. O sea, el movimiento del puro ser al puro pensamiento, aunque ha sido reconocido, todavía es visto como algo ajeno, como una verdad del mundo por sí mismo y no de la conciencia. El mundo así determinado es el *mundo de la utilidad*, el mundo ilustrado como es en realidad.

Los momentos formales de la conciencia, el ser *en sí*, el ser *para otro* y el ser *para sí*, son proyectados en el objeto. La conciencia sabe que las determinaciones contrarias (ser y pensamiento, etc.) son en sí sólo momentáneamente, ya que en su relación mutua cada una es para la otra. Pero también sabe que este ser para otro es igualmente momentáneo, ya que él mismo retorna a su esencialidad propia como ser para sí, colocándose por encima de la relación. Tal es el movimiento de la utilidad, que la conciencia ve como un proceso del mundo y aún no de sí misma. El mundo de la utilidad es así un *movimiento absoluto de conceptos*, de los que la pura intelección es ahora el momento negativo reconciliado con la positividad de la esencia. En tanto verdad del mundo, dicho movimiento esencial es la *intelección universal* que comprende a todos los individuos.

Ahora la intelección concreta e individual del individuo ilustrado se enfrenta a la intelección universal que conforma su mundo. El propio ser *en sí* de la autoconciencia individual es en realidad *para otro*, resultando abstraído en la intelección universal del mundo de la utilidad, la “potencia que lo absorbe” (Hegel, 1998:341). La autoconciencia se reconoce a sí misma en el mundo de la utilidad, pero éste le es ajeno. Con cada movimiento de autoconciencia, el individuo ilustrado supera el ser en sí (natural) y el ser para otro (social) a la vez que retorna a ellos. Dentro de este ciclo, las determinaciones que la conciencia hace de sí misma y de la cosa en el proceso de la cultura, los contenidos de su saber, se vuelven pensamientos *vacíos*: efímeros y siempre renovables, como meros *útiles*. Donde veíamos antes el ciclo de la naturaleza ahora vemos el artificial ciclo de la utilidad.

Sin embargo, tal movimiento es sólo la representación que la conciencia hace de sí misma. Los momentos separados no son contradicciones reales del mundo, sino pensamientos que se oponen entre sí formalmente de acuerdo con el esquema de la utilidad. Las escisiones son tan

radicales como conciliadoras, tan propias como ajenas al sujeto. El espíritu no es conciente de ésta contradicción interna, pues la conoce sólo por las representaciones externas de la cultura. En la cultura el espíritu se ve a sí mismo pero no se reconoce. La intelección es abstraída en su objeto absoluto sin poder conformar un sujeto real con él; concepto y ser permanecen separados a pesar de corresponderse para la conciencia. “La pura intelección tiene [...] en lo útil como objeto su propio concepto en sus momentos *puros*; es la conciencia de esta *metafísica*, pero no es todavía su concepción, no ha llegado a la *unidad del ser y del concepto mismo*” (Hegel, 1998:341-342).

La clave de este párrafo es el modo en que el automovimiento del pensamiento supera la "cáscara vacía" del ser para devenir *utilidad*, en tanto relatividad y transitoriedad de las determinaciones. Según Hyppolite, para Hegel el límite del materialismo y del espiritualismo es su incapacidad de constituir *sistemas* de la realidad. El concepto de materia no comprende el *devenir espontáneo* de la naturaleza, pues no sale de la positividad del puro ser, y el concepto de espíritu no contiene el momento de la *autoconciencia*, pues la abstrae en un más allá negativo. El sistema de la realidad que reúne ambos principios, espontaneidad del devenir y autoconciencia, ser en y para sí, en un concepto, será el mundo de la utilidad: armonía absoluta del hombre con la naturaleza, límite del humanismo del siglo XVIII.

El *derecho de la Ilustración* culmina en la idea del puro anhelo subjetivo como esencia de la autoconciencia cultural, anhelo objetivado como la constante autoformación de la humanidad. En el siglo XVIII, el anhelo equivale a la pasión pura del hombre por conocerse, eterna y siempre insatisfecha. El hombre ilustrado es la pasión de conocerse a sí mismo y a su mundo, de tener experiencias siempre nuevas, pero en cuanto éstas llevan en sí el momento de la autoconciencia, ya su carácter de verdad es relativo y transitorio. El principio utilitario de este mundo ilustrado es el ser para otro absoluto, el deseo de elevar toda forma de ser en sí, de naturaleza, a la autoconciencia humana (la intelección universal).

El humanismo del siglo XVIII rechaza la idea cartesiana de que el hombre es en su esencia un sujeto pensante. El hombre se forma su esencia a partir de la experiencia y el obrar. Sin la idea del pensamiento como esencia humana, el humanismo ilustrado niega en el hombre cualquier modo de ser en sí. La autoconciencia humana es pura en su movimiento de negación, carece de subsistencia. Entonces, el hombre es así siempre un ser para otro, lo que un universal ajeno hace de él: la sociedad, la historia, etc. Con ello, la relación se invierte: la autoconciencia supera todas las determinaciones, pero también es determinada por el mundo que ella conforma como intelección, la esencialidad ajena con la cual se ha reconciliado. En medio de la relación armónica entre el hombre y la naturaleza, su mutuo ser para otro, el sujeto desaparece. En el momento de *La utilidad, como concepto fundamental de la Ilustración*, la relación armónica de opuestos era el ser en sí donde el

espíritu se reconocía, mientras el momento del ser para otro era el momento negativo. Ahora el ser para otro es la positividad absoluta y la negatividad de la autoconciencia es lo que desaparece.

Como consecuencias concretas de este humanismo, tenemos que los dos grandes principios de la crítica a la fe se vuelven contra la Ilustración misma. La *ironía*, cuyo fin era unir los contrarios mediante la paradójica afirmación de ambos, no implica ningún ser de sujeto libre para la conciencia. La vacuidad del ser (que antes llamábamos en general vacuidad de la cultura) no permite ninguna verdad en el devenir de la negación. Todo en ella es representación, obra externa, incluido su combate a las esencias. La negatividad del pensamiento no subsiste en ningún lado, pues ella misma es una representación más. La burla se convierte en desesperación de un sujeto sin efectividad. La *sensibilidad* llevada al exceso despoja a las ideas de su valor real. La realidad sensible, epistémica y estéticamente pasa de la certeza sensible a la absoluta mediación, representación sin referente. La experiencia simple deviene con ello no-verdad, ya no sólo del mundo externo sino también de la intelección interna. “Esencia absoluta” y “pedazo de madera” son meras ideas, lo que representan no es en sí verdadero ni falso, positivo o negativo. Sólo son para un otro, a saber, el particular que las piensa y las interpreta a su manera. La sensación se convierte en mera *emoción* de la conciencia. La verdad se convierte en asunto de agrado o desagrado, y de esa manera es un *predicado de utilidad*.

El mundo de la utilidad es así el devenir armónico de ideas sin realidad en sí, donde cada pensamiento se halla determinado por su contrario. El sistema de la utilidad absorbe toda negatividad, atea o creyente, en su movimiento. Cuando la Ilustración provoca escándalo y la fe conmueve, solamente aportan emociones variadas a un público pasivo, la masa. Los “sacerdotes prestidigitadores” y las conciencias de la inversión contribuyen por igual a negar la realidad del espíritu, a volverla objeto de un falso debate entre ideologías encontradas. La realidad del espíritu es el movimiento de las autoconciencias hacia la superación del ser natural, pero, en tanto Ilustración, este movimiento culmina en una humanidad cada vez más ajena a sí misma, incapaz de reconocerse a sí misma como mediación sino sólo como producto u obra externa.²⁸

²⁸ La literatura de fines del siglo XVIII expresa el movimiento pasional de un espíritu que desespera de su intelección, cuyo realismo se vuelve cada vez más cínico y mórbido, conduciendo incluso al absurdo y al crimen. La conciencia no puede asirse a ninguna de las experiencias a las que le arrastra su autoconciencia, el movimiento del pensamiento que siempre proporciona nuevas oposiciones dentro de las cuales comprenderse. La falsa reconciliación entre individuos y clases sociales, punto del teatro de Beaumarchais, la codependencia psicológica de seres adversos en las novelas de Lanolos, expresan la realidad cruda del idealizado juego de fuerzas y contradicciones en la naturaleza. La dialéctica ilustrada, carente de una esencia que represente la mediación, no tiene ya superación posible, pues ésta de inmediato entrará al movimiento de la utilidad. Autoconciencia significa aquí incremento obsesivo de contenidos que no aportan nada, la proyección en el mundo del propio vacío de la pura intelección.

En el siglo XVIII, de las ideas de *moda* y *actualidad* como verdades de la cultura, se deriva la idea de *utilidad*. La sociedad francesa es consciente de la cultura utilitaria en la que vive, sin embargo, no le da a este concepto un sentido de dinamismo histórico a partir del cual su racionalidad la lleve a una transformación de sus condiciones de existencia. La utilidad representa para la Ilustración una nueva especie de quietismo amparado en una conciencia plácida del fin de la historia. El hombre es consciente de que la naturaleza se debe referir al él como ser histórico, y de que a su vez el hombre se objetiva, con todos sus deseos y espiritualidad, en la realidad natural inmediata, donde encuentra su placer y su lugar. Sin embargo, el siglo XVIII no tiene un concepto propio para designar esta identidad entre el yo y su mundo, solamente la llama *mode*, *actualité*, o *sensibilité*. Tales ideas son la conciencia espontánea de la identidad, todavía no su concepto.

Este mundo utilitario en armonía consigo mismo hace depender todo avance de dicha armonía. Cualquier conocimiento se integra forzosamente al todo del movimiento de ideas y conceptos, perdiendo la relación con el ser que capta. Concepto y ser no se identifican, porque el hombre y la naturaleza no pueden ser más que uno para el otro. Lo humano siempre tiene como telón de fondo su realidad natural inmanente. Se es libre de prejuicios y supersticiones para ser únicamente *lo que se es*: naturaleza. A su vez, la naturaleza y el mundo no pueden tener otro sentido que el de la humanidad presente cada momento; no se puede ver hacia delante o hacia atrás en la historia; lo único que existe es el presente, la actualidad totalizada. La Ilustración no permite que la libertad del hombre salga de su ser natural para crear un mundo distinto. Sólo existe el presente de las cosas, y si se piensa en cambios para el futuro, éstos tendrán que adoptar la forma del presente. Puede haber reformas, nunca revolución.

El sufrimiento de la impotencia humana deviene en el siglo XVIII, como en el mundo de la utilidad, un problema de *personalidad* de la intelección, la búsqueda imposible, aunque siempre renovada del sujeto real. Tal es la realidad de la negatividad ilustrada. La pasión pura de la *escisión*, el existir de la conciencia como crítica y deseo siempre insatisfechos, ya no cuenta con la salida esencialista del siglo XVII (la complicidad de la comedia, la dignidad moral del pesimismo, la superación de la fe, etc.). Negándose a sí mismo, el hombre sólo tiene una vivencia alterna de su positividad, en el sufrimiento se afirma sin saberlo. En ello consiste el desgarramiento real de la conciencia ilustrada, la imposibilidad de desesperar, la integración de la negatividad a la positividad del sistema utilitario.

El mundo de la utilidad culminará en una certeza de sí del espíritu como negación absoluta: el *ser para otro* de la utilidad devenido sujeto. La *certeza de sí* consiste en la práctica del sistema de la utilidad, el paso del ciclo utilitario en el pensamiento a su realidad como entramado de relaciones de negación y autonegación entre los individuos. La Ilustración llega a la *certeza de sí* en la

literatura del Marqués de Sade, donde el libertinaje es culminación de la cultura y prelude de la libertad.

[3. La certeza de sí] El marqués de Sade

El presente párrafo es una reflexión de la conciencia utilitaria en su pura objetividad. Lo que llamábamos vanidad de la cultura es en realidad la vanidad de la autoconciencia, el saber relativo, transitorio y por ende absolutamente *singular*, que retorna a sí una y otra vez en el ciclo de la utilidad. Lo vacuo no es el objeto sino el sujeto, la pura intelección negativa. A lo largo del proceso dialéctico de la Ilustración, las esencias positivas parecen paulatinamente, perdiendo poco a poco la realidad, el *momento del presente*. La realidad es recuperada con el concepto de utilidad, el cual retorna ahora al *concepto singular* de la autoconciencia, la vacuidad que constituye su fundamento, erigiéndose así en verdad de la intelección.

El *útil* es un objeto que contiene en sí mismo el momento de la negación, el obrar de la autoconciencia, el cual es ahora su verdad. Reúne la *certeza* del objeto, su transitorio ser para la conciencia en un devenir de determinaciones, y el *género* de éstas, su *verdad* o ser en sí. Así, la autoconciencia es mediación absoluta; su ser negativo de sujeto (la inversión, al crítica, etc.), actividad de determinar cualquier ser en sí positivo (la esencia, el ser sensible, la naturaleza, la materia, etc.) como un ser para otro (como útil), se ha convertido en lo verdadero. La negación pura es el ser en sí subjetivo de la autoconciencia, y ahora es objetivado como utilidad, pero ya no como una esencialidad fija que le resulte ajena a ella (en la forma de espíritu, materia o de existencia utilitaria en el mundo), sino como una negación absoluta, como libertad, en la cual ella se reconoce como sujeto. La conciencia tiene en el útil su verdad objetiva tanto como una experiencia o *certeza* subjetiva de sí misma. De este modo, la conciencia del útil, de la relatividad de éste, deviene autoconciencia, reconciliándose en ella lo positivo y lo negativo, el puro pensamiento y la intelección, la fe y la razón. “Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella” (Hegel, 1998:343).

El carácter mediato y vacuo de las determinaciones utilitarias constituye la *objetividad* absoluta de la *conciencia singular*. La verdad del útil pertenece a la *certeza singular* del sujeto, el saber incondicionado, que permanece en sí a lo largo de todas las configuraciones de la cultura y es su mediación. De ésta manera, la utilidad singular es la verdad de todo el proceso del punto *iii*, correspondiente a *La Ilustración* y al espíritu del siglo XVIII.

Pero ¿a qué tipo individual de conciencia corresponde la autoconciencia utilitaria en general? Ya se nos responde que adquiere la forma del útil singular: la referencia del sujeto a sí mismo por medio de un objeto que de algún modo le refleja, referencia vivida además como un

disfrute. Esta relación entre el sujeto y el objeto denota una libertad inconsciente como verdad del espíritu, cuya autoconciencia ya no eleva el mundo a una esencia ajena, sino que lo conserva en el acto de negarlo (determinarlo *en sí* en tanto *para otro*). La relación de la conciencia con el objeto es entonces la *negación pura* en cuanto *pura positividad*: la violencia, sin otra finalidad que el disfrute del sujeto en su saber de sí. Mientras, el objeto es negado, superado por el movimiento utilitario de la autoconciencia singular. En la Ilustración, la *formación universal* es la determinación de lo *útil* como verdad universal. La *certeza de sí* es entonces el reflejo de la conciencia en la utilidad universal, es decir, en la doble relación de ser sujeto que determina a otra conciencia y objeto determinado por otra conciencia. La conciencia solamente alcanza aquel sentido propio de la forma como resultado de su relación utilitaria con otra conciencia.

Dentro de la totalidad del espíritu, la *certeza de sí* es verdad de todas las autoconciencias singulares, de todos los individuos. Cada quien reconoce aquella subjetividad como verdadera en los demás, aceptando que los demás individuos son seres utilitarios, sujetos del disfrute (a diferencia del estado de derecho, donde los individuos se reconocían en tanto puros *sujetos pensantes*). Sin embargo, cada individuo se conoce ahora en su actividad de negar lo ajeno, de experimentarse como la reconciliación o lo absoluto encarnado, de manera que no puede ser cierto de sí sin negar la certeza de sí del otro, su subjetividad. La certeza de sí es conciencia de la negatividad utilitaria, traducida en la actividad de disfrutar del otro como de un útil, de suprimir su libertad convirtiéndolo en nuestro objeto. Llegamos finalmente a la forma utilitaria de la autoconciencia descrita en la literatura del marqués de Sade.

La literatura de Sade expresa la vida del espíritu en un mundo sin esencias donde todos son conscientes del carácter utilitario de los demás. La Ilustración deviene integral una vez que se despoja de figuras naturalistas y antropomórficas. Para Sade la razón no culmina en la universalidad de la norma (la ley natural y la ley moral), sino en la singularidad absoluta de un mundo sin normas. La relatividad utilitaria de lo interno y lo externo, del yo y su propiedad, y de los individuos en general, significa para Sade la *prostitución universal de los seres*. Esta figura representa la utilidad como verdad del espíritu en la cultura.

Confrontando el concepto biológico de la existencia con el iusnaturalismo de su tiempo, Sade expone en su literatura una nueva interpretación de la esencia natural del hombre. La Ilustración enseña que la naturaleza es la única esencia humana, pero, conservando elementos de la fe, erróneamente la vuelve sinónimo de bondad y felicidad. De acuerdo con Hobbes, dice Sade que la naturaleza es cruel y ávida, crea a los individuos de la misma forma sin sentido en que los destruye: mediante otros individuos. La legalidad de los fenómenos significa irracionalidad del ser singular; el ciclo de la vida es arbitrario en sus designios para el individuo, por lo cual se traduce en

un estado de lucha por la existencia. La diferencia es que para Sade el estado natural de guerra no desaparece con el advenimiento de la cultura, se realiza mediante ésta. Tampoco se resuelve por la difusión entre los hombres de una esencia común, que unifique a las conciencias en un Estado o en una comunidad religiosa. El poder del Estado, la fe y la razón son medios de la naturaleza para que los individuos se destruyan entre sí. La naturaleza es una esencia negativa, siempre amenazante, en el individuo y contra él.

De que la naturaleza sea cruel y absurda no se sigue para Sade que no debamos acatarla, ni tampoco que debamos sustraernos a su objetivación cultural. La única manera de superarla es llegar a las máximas consecuencias del egoísmo que nos ha impuesto. Acatar la naturaleza significa ultrajarla, negar su carácter negativo y fatídico para afirmarla en la máxima positividad: el goce absolutamente singular del útil, incomprensible para ambas instancias determinantes de lo humano y lo divino. Se trata de imitar lo que la naturaleza tiene de negativa e incomprensible, esto es, de arbitrario y cruel, para así ponernos por encima de ella. El disfrute (el ser para sí) debe ser antinatural e incommunicable para ser libre. A las figuras diderotiana de armonía y roussoniana de retorno, Sade opone la figura de *transgresión*: el acto por el que se conserva como útil el ser en sí sólo para negarlo como ser para otro, para nuestra singularidad. El desgarramiento ante la positividad armónica de la cultura desemboca en la ruptura violenta de la armonía: la *transgresión pura*.

Existen en Sade dos modos de transgresión: el *crimen* y la *perversión*. El primero significa la oposición absoluta del singular a los universales abstractos del espíritu: ley, justicia, virtud, nobleza, etc., pues en ellos radica la representación ético-cultural de la naturaleza que debemos rechazar. El movimiento de negación criminal no se realiza con un fin externo, como el poder o la riqueza. La conciencia singular se reconoce y se goza en el acto criminal en sí mismo, la negatividad pura y singular, encontrando su esencia en ésta. La perversión es el modo de representar la espontaneidad de la negación, tal como se manifiesta en el *disfrute* de una autoconciencia encerrada en sí misma. La perversión es un disfrute antinatural del útil, privado e incommunicable. Aunque el goce se proyecta en el objeto del deseo, éste es en realidad el mero útil de la conciencia individual para devenir autoconciencia y gozarse en sí misma. El acto perverso radica en un proceso de reflexión interior por medio del cual la conciencia hace del objeto un ser para ella, determinado de forma absolutamente singular, sin posibilidad de comprensión dentro de alguna naturaleza.

El fenómeno llamado, posteriormente a Sade, sadomasoquismo es una asimilación doble de lo útil, relación sujeto-objeto que reúne los dos modos criminal y perverso de la transgresión, la oposición al universal abstracto conservado y el disfrute de sí en la negación del objeto. En este

caso, el objeto utilizado por la conciencia para su autorreflexión es la otra conciencia, y el universal negado es el amor, aquella relación intersubjetiva que nos obliga a una reciprocidad con la otra conciencia para disfrutar y ser para sí. Los personajes de Sade buscan un disfrute reflexivo, pues el placer por sí mismo ratifica el dominio de la naturaleza.

El sadomasoquismo es una experiencia que pasa por los tres niveles de la conciencia utilitaria: ser *en sí* en cuanto se es *para otro*, y de esta manera devenir *para sí*. Sade dice que la realidad del singular es su corporalidad, el puro ser en sí exterior. En este nivel la relación con el otro aún no es utilitaria, la indiferencia carnal de los cuerpos confunde las conciencias de manera inmediata. En esta relación los sujetos se recuperan a sí mismos en el disfrute emotivo, unidad ambigua de subjetividad y pasividad en la conciencia. Tal sería el disfrute natural, sin necesidad de transgresión. Sade en cambio necesita mantener las oposiciones entre el espíritu y la carne, entre el yo y el otro, con el fin de reunir los extremos en la reflexión, donde radica el verdadero disfrute. La carnalidad vale en cuanto puede ser superada como reflexión, mediante la negación violenta. El objetivo del sádico es arrancar a la conciencia de su soledad natural (puro ser para sí) y al cuerpo de su indiferencia (puro ser en sí), con el fin de recuperar la singularidad de la relación proyectándola en el sujeto del disfrute. Con ello el ciclo de la utilidad deviene certeza de sí. Cuando el sádico tortura a su víctima siente placer porque recupera la carnalidad de ésta, que por naturaleza es la suya propia, como reflexión, absorbiéndola en su propia conciencia singular de sí. Deviene para sí por medio de la sumisión (ser para otro) de la víctima. El masoquismo es la inversión del mismo fenómeno: asumiéndose reflexivamente para otro, la conciencia recupera el ser en sí que, en tanto pura intelección, había perdido, recuperándolo con el momento de la negación implicado; así la conciencia que se quiere objeto también encuentra el disfrute de ser autoconciencia.

El límite de la transgresión es la necesidad de mantener la objetividad de lo externo (las instituciones corruptas, la resistencia del otro, etc.) para existir. La transgresión eleva el ser natural indiferente a la autoconciencia, pero ésta también culmina en la indiferencia del objeto. Las obras de Sade describen una *formación* del individuo desde la emotividad inocente hacia la máxima apatía de la transgresión, esto es, la total abstracción del disfrute reflexivo de la autoconciencia. El singular completa así el ciclo de la utilidad. Sin embargo, dentro del ciclo, el ser para sí retorna una y otra vez al ser en sí natural; por medio de su libertinaje no puede devenir sujeto real. La satisfacción de sí en la singularidad de la transgresión deviene angustia de no ser libertad efectiva.

Sin embargo, para el libertino las diferencias entre individuos y estamentos desaparecen. En el mundo del marqués de Sade todos son victimarios o víctimas por propia voluntad, no dependen de una situación social o de una naturaleza ajena, son responsables de sí mismos y por tanto son *libres*. La autoconciencia junta la verdad (puesta en la esencia trascendente) y la certeza (puesta en

el ser sensible) del espíritu. El lado de la verdad es lo positivo negado y sin embargo conservado como útil. El lado de la certeza es el disfrute subjetivo de sí mediante el útil, que sin embargo tiene objetividad en éste. La mediación es la negatividad real, la *libertad absoluta*. Podemos ver el tránsito de la *certeza de sí* a *La libertad absoluta y el terror* en un caso límite del sadismo: el asesinato como goce en sí, una transgresión de significado totalmente abstracto, a diferencia de los otros crímenes. El asesino rompe el esquema de la utilidad, pues no conserva al otro de ninguna forma, su placer se desliga de la utilización objetiva de éste por la riqueza y de la subjetiva por la tortura. Es entonces la negación absoluta del ser en sí, por la que el sujeto supera incluso la determinación del disfrute: un acto puro de libertinaje, sin esencia, existencia pura (ya no mero saber) de la negación. Por el asesinato la objetividad utilitaria devela el principio subjetivo de la libertad, condición de la transformación efectiva de lo dado. El libertinaje deviene libertad. De la actividad crítica y transgresora, es decir, siempre ideal, el espíritu procede a la actividad transformadora de la realidad. La Ilustración deviene Revolución.

III. LA LIBERTAD ABSOLUTA Y EL TERROR. Espíritu de la Revolución Francesa

[1. La libertad absoluta] Las asambleas revolucionarias

En el *mundo de la utilidad* la intelección ya era verdad del mundo, pero sólo formalmente. El espíritu seguía siendo “pura metafísica”; saber y ser permanecían separados. Ahora se unen en la autoconciencia, cuyo *ser allí* (modo de existir) es *saber* y *actividad* idénticos. El espíritu es ahora *libertad absoluta*. El desarrollo de este concepto corresponde a los tres modos de autoconciencia histórica que la Revolución alcanza antes del Terror, las tres Asambleas: Nacional, Constituyente y Legislativa. Tratamos el presente párrafo según esta última división.

La Asamblea Nacional. - La autoconciencia permanece extrañada en la utilidad, cuando el sujeto disfruta de sí siendo para otro y cuando se recupera a sí mismo por medio del otro. Sin embargo, la forma del *ser para sí*, el hecho de no coincidir nunca con el objeto, y por tanto de no hallarse determinado por nada, es el ser en sí del útil, independientemente del movimiento de lo *en sí / para otro* dentro de las relaciones concretas de utilidad. Suprimida la esencia absoluta, el ser en sí de la autoconciencia es la “inmediata y única realidad” del espíritu. “De esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad [sic], la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*” (Hegel, 1998:343).

El movimiento de la utilidad, del que la autoconciencia era unidad negativa, tiene por fundamento cierto modo de saber de sí inmediato y universal, del cual desaparece la necesidad de una cosa en sí para tener realidad. La objetividad del útil es sobrepasada en el acto de autoconciencia por el principio de la subjetividad actuante, inteligencia transformadora de su esfera

objetiva. El saber del objeto es saber de sí del sujeto, el cual supera entonces la figura de la pura intelección aislada. Ni *pensamiento puro* ni *concepto mediador* de contenidos ajenos, la libertad absoluta es el ser posible del espíritu, el sujeto en su concepto o *sujeto universal*; la capacidad inalienable de autodeterminación que posee el espíritu frente a la Cultura. Nace así la *Libertad*.

La libertad absoluta conserva el carácter de *sustancia* plural, lo permanente a lo largo del proceso de alienación del espíritu en las diversas esencias sensibles y suprasensibles, y cuya existencia ahora se recupera como conciencia universal. La existencia de la sustancia espiritual, sin las figuras de la masa y la pura intelección, respectivas a la totalidad y el individuo, es la *voluntad universal*, unión de aquellos modos de existir escindidos, vividos como voluntades opuestas. Hegel retoma con esta categoría, como hizo el ideario revolucionario, la “voluntad general” de Rousseau, pero la convierte en “voluntad universal” con la intención de superar su carácter meramente formal. Rousseau hace de la voluntad general una esencia negativa del pueblo, cuyo obrar obedecerá, para ser libre, a la conformidad con la naturaleza originaria del espíritu, no a las posibilidades que éste tiene de transformar su realidad.²⁹ El siguiente fragmento es muy representativo del concepto de voluntad universal y proporciona la pauta de nuestra tipificación. La voluntad universal

...no es, ciertamente, el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación, sino la voluntad realmente universal, la voluntad de todos los *individuos* como tales. En efecto, la voluntad es en sí la conciencia de la personalidad o de cada uno, y, como esta verdadera voluntad real debe ser, como esencia autoconsciente de todas y cada personalidad, de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de cada uno. (Hegel, 1998:334)

La identificación hegeliana entre libertad absoluta y voluntad universal expresa la conformación de la Asamblea Nacional, verdadera voluntad universal de la nación que deviene para sí, por encima de las autoconciencias singulares que imponen su voluntad particular. La Asamblea Nacional supera el “asentimiento tácito” a la monarquía absoluta y el asentimiento “por representación” de los Estados Generales.

La voluntad universal es la totalidad de las autoconciencias puesta en un obrar, el espíritu para sí y real, de cuya comunión los individuos participan inmediatamente, sin las mediaciones del poder del Estado, el objeto de la fe y la armonía natural. El sistema metafísico, cosmológico, político y económico que dividía a las autoconciencias en *masas* particulares y estamentos es

²⁹ El concepto roussoniano de *voluntad general* identifica el saber de sí con el sentimiento de pertenencia del individuo a la totalidad. Por eso se limita al anhelo de la fe vacía de contenido; su autoconciencia depende de la esencialidad negativa objetivada en un simple estado de cosas (el estado de naturaleza). En cambio la voluntad universal identifica el saber de sí con la acción, partiendo de la subjetividad incondicionada del obrar humano, independiente de la naturaleza; una libertad ligada a la praxis transformadora, no a la justificación reformista de lo dado.

“derrumbado” por la voluntad universal, donde las conciencias salen del lugar natural que les había sido asignado, y devienen iguales en el obrar del espíritu, por ser su voluntad inmediatamente la voluntad universal. A la Libertad se suma la *Igualdad*. “En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal” (Hegel, 1998:345).

La Asamblea Constituyente. – Para Aristóteles la libertad es la facultad humana de la mismidad. El hombre es tal en cuanto es libre, la libertad es su sustancia. Por otro lado, la libertad sólo es efectiva en los límites de la *polis*, quienes están excluidos de ella no son hombres, son esclavos o bárbaros. De aquí que para ser real la libertad deba ser *libertad política*, conciencia partícipe de la construcción y la vida del Estado. En las *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel retoma los conceptos aristotélicos de libertad en general y libertad política para comprender el significado político de la Revolución Francesa, mientras que en la *Fenomenología* los comprende, con el mismo fin, como *sustancia y efectividad* de la libertad absoluta. De acuerdo con esta idea, la Revolución es *realización* de la libertad absoluta.

El momento histórico específico correspondiente a este paso es la transformación de la Asamblea Nacional, pensamiento de la voluntad universal como sustancia, en Asamblea Constituyente, efectividad política de aquélla.³⁰ La Constituyente responde a la necesidad de que la *voluntad universal* retorne a la conciencia *personal* como voluntad singular libre.³¹ En el nivel formal, este paso significa la elevación del derecho natural, en sí abstracto, a ley universal, el conjunto de principios que rigen toda realización posible de la libertad absoluta, y que por tanto deben preceder a la Constitución misma. El primer acto de la Constituyente fue la redacción de la *Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano*. La *Declaración de derechos* es realización histórica del principio del derecho natural, idea regulativa de la voluntad libre en su actividad creadora. El dominio del derecho es, así, conciencia de la libertad como principio

³⁰ La transformación de la Asamblea Nacional en Asamblea Constituyente tiene su expresión teórica en la “metafísica de la nación” de Sieyès: el Tercer Estado conforma la verdadera *voluntad universal* en Francia, no sólo por ser mayoría, sino también por estar en relación directa con el rey, a diferencia del Primer y Segundo Estados que sólo representan mediaciones ajenas entre aquellos extremos. Cuando Luis XVI ordena a los diputados del clero y la nobleza ingresar a la Asamblea Nacional ésta cambia su nombre a “Constituyente”. Por lo demás, Sieyès sostiene que la soberanía de la nación no radica en el poder legislativo, en manos de las mayorías, ni en el ejecutivo por separado, del cual el rey es representante. La nación no celebra contratos con ninguna institución, la división de poderes no agota sus derechos. El poder efectivo de la nación, único que da cumplimiento a la voluntad universal, es la *voluntad constituyente*, la facultad de la nación de determinarse a sí misma y sus formas de gobierno mediante una Constitución. Fuera de ésta no hay derechos. Así, Sieyès llama a la creación del Estado un “arte social”, con el que el espíritu consciente de su poder realiza la idea de la libertad, doblegando a la naturaleza, la fe, las tradiciones, etc.

³¹ Véase: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 345

absoluto. Sin embargo, para Hegel la *Declaración* no es la esencia de la Revolución Francesa, sino más bien culminación del espíritu filosófico del siglo XVIII del que parte. No rompe propiamente con la Cultura, pues aún expresa el pensamiento humanista abstracto (el principio de la pura intelección), además de que conserva la mención del Ser Supremo, ese “insípido gas” (Hegel, 1998:345) ajeno a la libertad absoluta. La *Declaración*, limitada en su formalidad, debe realizarse en una serie de reformas.

Superadas las escisiones estamentales y las limitaciones formales del principio del derecho, la voluntad universal penetra en la conciencia singular y ésta le da cumplimiento. El movimiento de la autoconciencia deviene la actividad de “crear objetividad” (Hegel, 1998:345), de que la voluntad se plasme en una realidad capaz de imponer su ley, sabiendo que ésta es inmediatamente universal, sobre la individualidad del poder del Estado. El obrar de la libertad absoluta es la creación del Estado, primero como una serie de reformas concretas, políticas y económicas, aún comprensibles bajo las figuras del *poder del Estado* (nueva administración, declaración de la soberanía del pueblo, etc.) y la *riqueza* (nacionalización de los bienes del clero). Después, la objetividad revolucionaria se coloca por encima de éstas con la Constitución de 1791. Ésta busca conciliar las dos tendencias predominantes de filosofía del derecho en la época: la de Hobbes y Rousseau, que proporcionan un poder ilimitado al Estado frente al individuo, y la de Locke que limita el poder del Estado ante el derecho de propiedad, fundamento de la libertad individual. La Constitución revolucionaria, a pesar de sus transformaciones en 1792 y 1795, postula un Estado con poder absoluto, pero con el único fin de garantizar y proteger los derechos del hombre plasmados en la *Declaración*, para lo social y ante todo para lo individual, no reducidos al derecho de propiedad sino a todos los derivados de la esencia del hombre como ser racional.

La Asamblea Legislativa. – Una vez establecida con la Constitución la efectividad de la libertad absoluta, es necesario describir la experiencia *personal* de dicha libertad, la autoconciencia de las voluntades libres que se reconocen en ella y obran en su nombre. La efectividad de la libertad implica la experiencia inmediata del otro, la conciencia que reconozco como ser libre, participe de la sustancia de la libertad con el mismo derecho que yo. No niego al otro en mi movimiento de autoconciencia, él no es ni objeto natural ni sujeto superior ante mí, pues la libertad de ambos es inalienable. La autoconciencia excluye necesariamente al otro porque lo ha reconocido como *objeto libre*, como ser en y para sí.

Hegel describe la autoconciencia de la libertad positiva con un subjuntivo, manifestando que en la realidad histórica de la Revolución Francesa nunca se dio, dado que su realización institucional no pudo sostenerse ante el obrar negativo de la conciencia. Se refiere a la *monarquía*

constitucional, mejor sistema posible para Hegel en la *Filosofía del derecho*, pero cuyo experimento francés fracasa forzosamente debido a la irreflexión del momento histórico.

La Constitución establecía un sistema en el que la conciencia sería “objeto y ser permanente” (Hegel, 1998:345). La totalidad de las autoconciencias podría reconocerse en su *ser otro* de objeto libre sin perder la mismidad. Se trataba de recuperar la división del espíritu universal en masas y estamentos, pero en un nuevo nivel de igualdad donde éstos pudieran reconciliarse. Así, los individuos se dedicarían libremente a su *trabajo*, exclusivamente en virtud del cual podrían destacar para conformar “*estamentos más especiales*” (Hegel, 1998:346). A su vez, la individualidad del poder del Estado terminaría gracias a la diferenciación de sus tres poderes: ejecutivo (monarca), legislativo (asamblea de diputados) y judicial (magistrados de elección popular). Jurada la nueva Constitución, la Asamblea Constituyente deviene Asamblea Legislativa. Sin embargo, el rey sólo contaba con derecho a veto, y la elección de magistrados estaba reservada a la alta burguesía (*ciudadanos activos*). La Asamblea Legislativa era el verdadero poder, el cual con la destitución del monarca deviene absoluto.

La contradicción de la Constitución de 1791, ya señalada por Hegel,³² es que todo el poder del Estado pasa al poder legislativo, la voluntad universal es puesta absolutamente en una suma de voluntades singulares opuestas, cada una de las cuales decide en nombre de lo universal. Este poder es en realidad la fuerza de la mayoría sobre la minoría. La voluntad universal necesita negarse a sí misma atomizándose en autoconciencias opuestas para tener efectividad. Para Hegel esto no implica necesariamente que cada quien decide por sus propios intereses, sino más bien que cada voluntad singular tiene su propio proyecto de libertad, el cual, sin otro criterio que el de la mayoría, se puede convertir en expresión de la voluntad universal y, finalmente, en ley, sin importar su contenido. “Por ley se entendió todo” (Hegel, 1994:694). No hay una mediación efectiva (racional) entre la voluntad singular y la voluntad universal, sólo el derecho formal de la voluntad libre. Pero ninguna autoconciencia se deja “arrebatar fraudulentamente” (Hegel, 1998:346) su derecho a la autodeterminación por la representación legislativa, producto de un obrar universal vivido como singular, imposición que contradice el derecho natural y la universalidad de la voluntad.

Los *hechos* de la revolución son ahora movimientos espontáneos de negación. La libertad se convierte en “*furia del desaparecer*” (Hegel, 1998:346), efectividad de una voluntad del pueblo que sobrepasa las representaciones legales y deviene soberana por sí misma. Las conciencias libres divididas a su vez alcanzan su propia autoconciencia en las *facciones*, evolución de los clubes y salones de discusión, en las que rápidamente se dividió la Asamblea Legislativa. La *obra universal* de la autoconciencia es puesta en el cuerpo colectivo de la facción, en la cual se coordinan los actos

³² Véase: Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, op. cit. pp. 694 – 695

o manejos (*Handlungen*) políticos individuales, de otra forma aislados e impotentes. Superada la representación monárquica, la idea de la voluntad universal como acción de un cuerpo colectivo deviene principio de soberanía, frente a poderes particulares y exteriores. Francia se convierte en República. Finalmente, la soberanía de la República retorna al sí mismo como *autoconciencia singular*, aquél individuo que encarna la voluntad de la nación de realizar la libertad, y cuyo fin es eliminar cualquier autoconciencia singular libre, procedimiento justificado por la indivisibilidad del espíritu libre. La Asamblea Legislativa se disuelve y se establece la dictadura de la Convención Nacional, donde la facción jacobina impone su pensamiento.

[2. El terror] El jacobinismo

La libertad absoluta deviene real en el sujeto de la negación. La conciencia abandona la pura certeza de su ser libre, la cual la hacía un “objeto libre” entre otros, situación donde la universalidad de su voluntad era meramente ideal. En la sustancia de la voluntad universal se confundían la fuerza de la mayoría y el dominio de las representaciones formales, lo cual quitaba mismidad a la conciencia libre y efectividad a su voluntad.

Frente al objeto libre que constituye la autoconciencia singular, el sujeto de la libertad absoluta se reduce ahora al movimiento negativo contra aquella singularidad. En este movimiento radica la efectividad de la conciencia libre como universal, por él la voluntad universal tiene existencia, sobre la suma de voluntades discrepantes y la relación formal entre ellas. *Terror* es la efectividad de la *libertad universal*, puesta en un movimiento de negación de las libertades singulares, movimiento también singular mas en unidad inmediata con la idea de voluntad universal, de modo que ésta significa su justificación. En cuanto terror, el espíritu libre niega su calidad de ser indeterminado para reafirmar constantemente su *suprema realidad*. El movimiento negativo de la conciencia es así la “continuidad indivisa” (Hegel, 1998:347) de la Revolución, obrar radical que unifica a las autoconciencias revolucionarias, sobre la inefectiva impersonalidad del voto en las Asambleas. La conciencia del Terror reúne en su obrar la voluntad universal y la voluntad singular del pueblo, que existen a través de ella.

El Terror no es sólo una serie de acontecimientos de la Revolución Francesa, coincide con la ideología de todas las revoluciones que se han vuelto permanentes, que implican la dictadura como medio paradójico de defender la libertad. Sin embargo el *jacobinismo* es el primer movimiento ideológico que relaciona el Terror con la dialéctica de la libertad entre la conciencia individual y la conciencia social, tal como la trata Hegel, esto es, en calidad de fenómeno cultural más que ético y político.

Independientemente de sus prácticas vividas como algo absolutamente concreto, sin otro espíritu que el discurso político redundante, el jacobinismo es una ideología compleja, si bien nunca formulada sistemáticamente por sus representantes. Aparece como un intento de superar la decadencia general de la Ilustración, ya señalada por Rousseau, filósofo en el que principalmente se basan los autores jacobinos. Para Rousseau el volteriano “reino de la Razón” sólo culmina la marcha de la sociedad injusta hacia la “civilización artificial” del mundo de la Cultura, donde predominan el egoísmo y la existencia antinatural. Aunque un contrato social justo representa la solución teórica para este proceso de alienación de la humanidad, Rousseau no considera fácticamente posible su aplicación, pues el hombre se halla demasiado corrompido. Su pesimismo histórico, contraparte del de Voltaire, negaba cualquier oportunidad a los fenómenos donde la Ilustración había puesto sus esperanzas políticas: el despotismo ilustrado, la independencia norteamericana, el liberalismo inglés, etc. Consecuentemente, Rousseau rechazaba la vía revolucionaria misma.

Los jacobinos compartían el escepticismo de Rousseau hacia la razón por sí misma y su desconfianza hacia la humanidad, pero desmentían la imposibilidad de la revolución. Esta vía es posible y además necesaria para lograr una sociedad justa, porque no requiere la sanción de las ideas ilustradas para el obrar de la libertad. La revolución se basa en nuevos ideales de razón y humanidad, a los que da cumplimiento suplantando las costumbres e instituciones del mundo de la Cultura y la Ilustración con obras de orientación social auténtica. El fin del jacobinismo es que la racionalidad y la humanidad del ciudadano existan en la forma de la nación. Para ello, debe tratarse de un nuevo concepto de nación, que reconozca al movimiento revolucionario como único medio de cumplir la voluntad universal.

El jacobinismo comienza su proyecto con una crítica a la idea pura de nación, específicamente la atribuida a la *metafísica de la nación* de Sieyès. La voluntad universal constituida en nación sigue siendo la categoría clave, el fin de la revolución. Sin embargo “nación” es un concepto formal, no algo concreto. Es necesario que los derechos de la nación, los primeros principios incondicionados, sean puestos en un objeto consciente de sí que los defienda y los extienda a las conciencias libres. El objeto de la libertad absoluta es la *república*, categoría que sustituye a la de nación. En la interpretación jacobina, la república es más que la forma de gobierno, pues reúne el ser en y para sí de la libertad universal, esto es, la sustancia de la voluntad universal y la subjetividad de la voluntad singular. Se identifica con la sociedad, ser para otro de la conciencia libre, opuesta al individualismo del derecho natural donde el ser social es una mera abstracción. Por otro lado, es efectividad y fuente de la virtud, fuera de ella la libertad es puramente en sí, corrupta e inmoral, y por ende enemiga de la nación.

La ideología de la república se sustenta en una nueva *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano*, presentada por Robespierre. En ella “ciudadano” significa sujeto de la república, antes que hombre en sí mismo. Los derechos del hombre emanan de la república, realidad de la condición natural, y el ciudadano sólo es libre en cuanto participa de ella y contribuye a su existencia. Consecuentemente con esta doctrina, el sufragio deviene universal, hecho por el cual la voluntad universal negativa se identifica ahora con la voluntad positiva del pueblo. La soberanía del pueblo se ejerce sólo a través de la república, la cual impide el despotismo porque deposita el poder ejecutivo en un cuerpo singular pero reemplazable, resultado directo del sufragio universal, a la vez que impide la anarquía sometiendo las voluntades singulares a dicho cuerpo. La voluntad universal y la voluntad singular conforman un obrar individual en el ejercicio de la soberanía que realiza el *gobierno republicano*.

El problema teórico de la idea de república es que presupone un tipo doble de unidad, política y moral, del pueblo. La unidad política de la república implica la virtud moral de todos los ciudadanos. Por otro lado, para extender la virtud a los ciudadanos se necesita la política republicana. El fin del jacobinismo era entonces romper el círculo vicioso, alcanzar la moral política mediante una política moral que gobernase sobre todos los aspectos de la vida social. Este gobierno es lo que el jacobinismo llamó “república de la virtud”.

Al problema de la corrupción del hombre en sociedad, el jacobinismo responde con la doctrina de la *perfectibilidad del hombre*, la cual tiene un aspecto público, correspondiente a la formación del pueblo (conciencias libres), y uno privado, correspondiente a la moralidad del gobernante (autoconciencia libre). Ambos aspectos deben estar en una perfecta y visible armonía en la conciencia republicana para cumplir su objetivo. La imposibilidad de esta armonía, cuyos elementos a la larga se contradicen para la autoconciencia, condiciona el fracaso del jacobinismo y el fin del Terror. La premisa de la doctrina pública es que a lo largo del proceso revolucionario, mediante las instituciones republicanas, todos y cada uno de los ciudadanos se pueden elevar al nivel de la virtud ciudadana. Tal era el proyecto de Saint – Just, de la República como una institución formativa antes que coercitiva. La doctrina privada, extraída del discurso de Robespierre, es el fundamento de la doctrina pública. Consiste en el principio de que la virtud sólo existe en la minoría reflexiva que gobierna, mediante la cual la república de la virtud se realiza. La minoría virtuosa justifica el poder extraordinario del gobierno mientras dure la Revolución y permanezcan las amenazas externas. Según el jacobinismo, la voluntad del pueblo se pone a sí misma en la *minoría virtuosa*, que la encarna y no simplemente la representa, con el objetivo de transformar las conciencias individuales a partir de su modelo. Es la instauración de lo que Hegel

llama, para explicar la labor ideológica del Terror, el *principio de la virtud*,³³ criterio de la política y universalidad de la autoconciencia libre.

Este principio separa a la conciencia “en la simple fría universalidad inflexible y en la discreta y dura rigidez absoluta y en la meticulosa puntualidad de la autoconciencia real” (Hegel, 1998:347). Según el principio de la virtud, la conciencia se despoja de toda exterioridad. La única realidad es su subsistencia como sujeto de la libertad en acto, el sujeto de la negación encarnado en la personalidad virtuosa de la autoconciencia. Así, ésta equivale a la existencia *abstracta en general*, frente a la cual la existencia concreta de los particulares pertenece a la cosa. Para la conciencia universal revolucionaria lo singular de los seres, conforma la positividad no activa y no libre, la universalidad falsa de aquello externo a ella que pretende ser para sí. Al pensarse a sí misma según el principio de la virtud, la conciencia deviene negación absoluta (efectiva y no sólo pensada) de las voluntades singulares, los objetos libres particulares, negados por oponerse a la cosa pública. El obrar negativo, en nombre de la universalidad abstracta, de cualquier singularidad concreta es la *muerte*, expulsión del mundo del espíritu libre e integración total a la materia.

La única obra y el único acto de la libertad universal es [...] la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua. (Hegel, 1998:347)

La República es entonces un objeto cuyos lados, la voluntad universal y la voluntad singular, se niegan mutuamente en el proceso de devenir para sí como virtud de la conciencia, siendo esta negación su suprema realidad. Hegel llama a la Convención Nacional el gobierno “de la virtud y el terror” (Hegel, 1994:695).

La contradicción histórica del Terror surge en su modo de conservar dos conceptos de la Ilustración acerca de lo absoluto, los cuales demuestran la limitación de la libertad absoluta y de toda la cultura como forma exterior del espíritu libre. La república de la virtud descansaba en dos ideas fundamentales, en las que quería encontrar una sustancia independiente del negativo sujeto libre, para justificar el obrar irrestricto de la libertad. Una era el culto del Ser Supremo, introducido por Robespierre. La nación, como principio formal, permite crear leyes e instituciones públicas de modo puramente intelectual a partir de la interpretación racional de la Constitución. En cambio, la república de la virtud es un ideal moral, requiere un fundamento esencial para obrar acorde con él. La intención del culto al Ser Supremo es salvar la pureza de la idea de nación a pesar de su objetivación en la institución republicana. Paso análogo a la encarnación de la esencia absoluta en la Iglesia, la república de la virtud pretendía convertirse en un sistema fundamentalista, que uniera el

³³ Véase: *ibid.*, p. 695

poder del Estado a la fe como la monarquía absoluta no logró hacerlo. El culto al Ser Supremo es la contradicción interna del jacobinismo que propició el fin de la Convención. La reaparición de la esencia absoluta en una revolución cuestiona la radicalidad del obrar de la libertad, mostrando al pueblo la “insulsez de la sabiduría del gobierno” (Hegel, 1998:347).

El otro elemento contradictorio es el término de *tiranía de la libertad*, introducido por Marat y Robespierre para sintetizar la ideología de la Convención. La Ilustración había declarado la libertad —para nosotros el ser indeterminado del espíritu—, un valor absoluto, no mediado ni siquiera por la razón. La libertad absoluta, a pesar de ser efectiva en el ser social, no pudo desligarse por completo durante el Terror de ese carácter formal de la libertad. Se la plantea como necesidad ineludible para garantizar el cumplimiento de la Revolución. La tiranía de la libertad ejercida por el gobierno se convierte en categoría esencial de la República. De hecho, extendida a todo el pueblo, como quiso la Convención, convertía la relatividad de la libertad en valor absoluto. La libertad en sí de los otros, aun sin la forma republicana, era implícitamente válida a pesar de no ser reconocida. A la inversa, en cuanto la libertad podía por derecho convertirse en tiranía, siendo reprimida pasaba de ser valor absoluto a ser valor relativo.

Hyppolite encuentra en el Terror la identidad entre anarquía y dictadura como verdad hegeliana de la Revolución. El gobierno no supera la voluntad singular, y, por ende, *culpable*, de la *facción* victoriosa, la cual cuenta con los mismos derechos que las demás para suprimir al otro en nombre de la República. Por otro lado, la voluntad del pueblo es traicionada, pues el relativismo oficial la declara libre en su singularidad, o sea irreal, impotente como mera *intención* sospechosa. No se es culpable por no alcanzar la virtud de la autoconciencia republicana, o siquiera por actuar contra ella, se es culpable porque se es libre de una forma no externa. La intención sospechosa, como la única voluntad libre reconocida por la república al sujeto, implica la autocontradicción de la Revolución. La república es la *forma externa* absoluta de la voluntad libre. En cambio, ésta se muestra ahora como esencialmente *interior*. La autoconciencia supera la negatividad esencial cuando ésta, en tanto Revolución, resulta ser absolutamente positiva, no libre. La voluntad libre en sí misma es negativa, y se vive irreflexivamente, en cambio el sujeto del espíritu ahora reside en la voluntad *interior* consciente de sí. El derecho de la voluntad interior es el verdadero espíritu de la Revolución y la mismidad de la libertad.

[3. El despertar de la subjetividad libre] Maine de Biran y el límite del espíritu francés

La experiencia del terror muestra que la libertad no puede realizarse de forma inmediata, es necesaria la exteriorización. La alienación absoluta, que implica su propia superación, es alienación del espíritu en la interioridad y ya no en el ser externo, en la *voluntad* abstracta del sujeto, tal como

es en su concepto, la cual daba origen a todas las determinaciones de la cultura en la que la conciencia *se quería* a sí misma (honor, riqueza, esclarecimiento, libertad, etc.). La voluntad en su concepto supera la división entre lo universal y lo singular, origen de las diferencias políticas y la desconfianza. El espíritu es ahora la voluntad en sí misma, independientemente de su objeto y de su obrar. Sin objeto externo, la voluntad es sólo voluntad de sí misma, nada le es ajeno.

En medio de la destructiva interacción entre la voluntad universal y la voluntad singular, donde la primera siempre retorna a sí misma con la muerte de lo positivo, la libertad absoluta ha demostrado ser absolutamente negativa. El último nivel de abstracción de la voluntad universal es la muerte que impone el Terror, negación de la realidad objetiva y del extrañamiento en sí mismo. La *pura negatividad* del espíritu, en tanto voluntad libre, es la verdadera *sustancia*, categoría que no designa ya el objeto del extrañamiento (mundo de la cultura, esencia absoluta, materia, etc.) sino la forma pura e incondicionada de la subjetividad, ahora cierta de sí.

La voluntad es el *concepto interior* de la autoconciencia, la “negatividad del sí mismo no cumplida” (Hegel, 1998:350), que en la cultura sólo se manifestaba como intención culpable, y que ahora se convierte en positividad absoluta. El ser de la conciencia es su negación de sí en los modos positivos del *saber* y el *querer* de sí. La voluntad consciente de sí recoge ambos elementos de la libertad absoluta y del Terror: la universalidad inmediata de la autoconciencia y el obrar negativo. La voluntad universal deviene entonces *puro saber*, en cuanto actividad de la autoconciencia, y *pura voluntad*, en cuanto sustancia única. En los términos de la *Filosofía del derecho*, la voluntad es la pura existencia del pensamiento, es su propio objeto, y en cuanto tal es la esencia del espíritu cierto de sí, en su realidad propia. Es “lo puramente positivo, porque es lo puramente negativo” (Hegel, 1998:349-350). La existencia del espíritu como voluntad vale en su indeterminación, en su ser posible, no en la determinación de la *realidad objetiva*. La conciencia es entonces sujeto sin objeto. No equivale a la sustancialidad *determinada* del pensamiento, como el alma en Descartes o como la totalidad espiritual / material de la naturaleza en la Ilustración. Esa positividad de la negatividad como indeterminación fundamental constituye la cualidad de ser siempre *inmediatez superada*, constante reflexión y proyecto de sí.

La transición entre lo universal y lo singular de la voluntad solamente representaba la transición entre lo interior y lo exterior del espíritu. Las conciencias singulares han retornado a la inmediatez de su vida modesta y su obrar prudente, aunque en un nuevo nivel. La introspección es el movimiento concreto por el que el espíritu retorna a su inmediatez, sin la necesidad de renunciar a lo alcanzado por la Revolución. Esta introspección permite el *despertar de la subjetividad libre*, la certeza de sí del Espíritu en su máxima potencialidad subjetiva: la moral.

En *El despertar de la subjetividad libre*, la sustancia del espíritu autoconsciente es considerada en su contenido, la eticidad que retorna a sí misma después de la Revolución, tanto como en su forma pura de voluntad interior, la objetividad incondicionada del espíritu que da fundamento a la moralidad. En ese sentido, decimos que este parágrafo es representado por una realidad política tanto como por una aproximación filosófica a la idea de voluntad interior.

La experiencia del Terror es el límite de la Cultura, así como del sentido fenomenológico que puede alcanzar el *espíritu objetivo*. El momento de la *libertad absoluta y el terror*, como Hyppolite correctamente señala, significa la transición del *espíritu objetivo* al *espíritu subjetivo* en la *Fenomenología*, y la esperanza de Hegel en la Revolución Francesa a pesar de su necesaria decadencia en el Terror y la decepción del Imperio. Después de la Revolución el espíritu no retorna circularmente a la inercia de la eticidad o a la Restauración de la cultura, a partir de lo cual todo progreso sería aparente. El *espíritu del mundo*, como expresión del espíritu objetivo, que hasta ahora ha aportado la serie de figuras que hemos seguido para comprender el extrañamiento del espíritu en la Cultura, culmina en el espíritu moral, correspondiente al espíritu subjetivo.³⁴ El espíritu francés no es simplemente abandonado en la circularidad a la que pareciera condenarlo la Restauración monárquica —y los reaccionarios fenómenos concomitantes que Hegel ya no vivió, como el Segundo Imperio— Por lo contrario, contiene en sí mismo su propia transición al espíritu alemán que le supera. El triunfo de la Revolución es así para el espíritu subjetivo, apropiación del propio actuar y libertad para crear la historia.

La conciencia sabe la voluntad pura como sí misma y se sabe como esencia, pero no como la esencia *que inmediatamente es*, ni la sabe como el gobierno revolucionario o como la anarquía que aspira a constituirse como anarquía, ni se sabe como el punto medio de esta facción o de la facción opuesta a ella, sino que la *voluntad universal* es su *puro saber y querer*, y la *conciencia* es voluntad universal como este puro saber y querer. (Hegel: 1998:350)

El pensamiento de Maine de Biran representa en filosofía la transición del *espíritu francés* al *espíritu alemán*, del *sujeto pensante* al *sujeto moral* como principio del espíritu. En los medios filosóficos del Directorio y el Imperio existía un debate que parecía irresoluble, entre los partidarios de la metafísica cartesiana y los del sensualismo de Condillac, acerca de la naturaleza del alma. ¿Ésta es una sustancia o una mera síntesis de sensaciones? Influidos por el idealismo alemán, conocido en Francia a raíz de las conquistas napoleónicas, Maine de Biran pretende demostrar que ambas posturas de Descartes y Condillac están equivocadas, pues no consideran la autoconciencia sino negativamente.

³⁴ Véase: J. Hyppolite, *Génesis y estructura...*, op. cit., pp. 418-421

Maine de Biran busca el hecho primitivo que une la experiencia del cuerpo con la de la mente. El yo no es ni una sustancia opuesta al mundo ni una síntesis de sensaciones, es un *hecho psicológico primitivo*. Descartes y Condillac necesariamente llegan a conclusiones erróneas porque ambos comprenden el yo según la intuición, *forma pasiva de la exterioridad* que hace de él un objeto (sustancia o constructo) antes que un sujeto. La apercepción es la *forma de la interioridad*, el sentido interno que es activo. El sentido interno, en cuanto experiencia del pensamiento, no se puede referir a un modo de ser exterior a su propio acto de saber. El yo debe ser absolutamente interior para equivaler al sujeto del pensamiento.

La apercepción es esencialmente subjetiva, aunque su saber es inmediatamente objetivo. Es el origen y fundamento de los conceptos de *ser*, *sustancia* y *causa* que nos permiten concebir las cosas, incluido él mismo, de ahí su objetividad. El yo en sí mismo es una idea, a la que no corresponde propiamente ninguno de esos tres conceptos. Sin embargo, en cuanto es para sí, esto es, en cuanto apercepción interna, el yo es una *actividad*, modo de existir equivalente al saber. Tal es el significado psicológico del yo.

Veamos ahora la naturaleza de esta actividad. Existen dos órdenes de hechos que conforman la existencia humana: la *vida orgánica*, pasiva y no libre, y la *vida moral*, activa y libre. La primera tiene el modo de ser de la sensación y la segunda el del intelecto. La unidad entre los dos órdenes no es una idea a priori que resuelve la oposición abstractamente; tampoco es una experiencia determinada de la propia individualidad, saber particular idealizado como certeza de sí ajena a la razón (el *corazón* en Pascal). La unidad no es ni puramente material ni puramente espiritual. La oposición se resuelve en cambio “mediante la experiencia de un hecho *sui generis*, único en su clase, que abarca los dos elementos de la humanidad en una sola e idéntica relación indivisible, cuyos dos términos son siempre distintos, pero que nunca pueden concebirse separados, sin que el hecho primitivo, el sujeto mismo constituido por esa relación, quede destruido” (Maine de Biran, 1960:82).

La unidad es cierto *hecho originario* de la subjetividad, que produce al hombre como resultado de la relación entre aquellos lados, mediando entre ellos. La esencia de la subjetividad se descubre desde el resultado de la relación. Maine de Biran dice que lo físico tiene sus leyes, las cuales no se aplican a lo moral, de modo que no pueden determinar la conciencia. En cambio lo moral sí tiene influencia hasta cierto punto sobre la existencia física. La tiene como acción sobre las facultades orgánicas y como reacción ante los movimientos de éstas. Ahora bien, esta influencia de lo moral sobre lo físico no la puede ejercer el alma en cuanto pura apercepción del sujeto del conocimiento, sólo la puede ejercer en cuanto voluntad. La voluntad es la “sensibilidad del alma”, modo de ser pasivo y a la vez activo de la conciencia. Es una *fuerza actuante (force agissante)*, la

posibilidad de los actos y los movimientos, en sí misma sin objeto y sin fin, y que sólo se realiza en cuanto *esfuerzo*. Sólo así la apercepción es la esencia del espíritu, unidad del cuerpo y el alma. Experimentándose como voluntad y no como apercepción abstracta, el hombre se sabe la unidad auténtica de lo físico y lo moral. La voluntad es el hecho primitivo de la subjetividad, la verdadera unidad de lo positivo y lo negativo, el sujeto absoluto.

La voluntad es esencialmente libre. Según Maine de Biran esto es una certeza del sentido interno, imposible de demostrar por otras vías. La libertad no se basa en la pureza del pensamiento abstraída del sujeto que quiere, ni en el obrar que simplemente la comprueba. La libertad radica en el hecho psicológico del querer, inmediato y puro, que cuando se sabe a sí mismo no se refiere a ningún objeto ni a ningún fin. La voluntad libre sólo es voluntad de sí misma. La característica de ser libre hace de la voluntad algo tan inmediato como real para la conciencia. Ésta conoce su ser como un hecho puro, independiente de los extremos del alma y el cuerpo. La voluntad libre, esencia de la apercepción, es también la esencia del ser humano. El yo es verdadero en cuanto se quiere y se pone a sí mismo libremente, en cuanto es *subjetividad libre* “despierta” (Hegel), consciente de sí.

Según el sensualismo, el conocimiento del yo no es distinto de las sensaciones que éste experimenta como externas, por lo que el yo no es sino una síntesis de sensaciones. El sentido interno no nos revela una sustancia opuesta al mundo. Maine de Biran acepta que el yo no es una cosa pensante suprasensible, pero de eso no concluye que el yo no exista. El yo es una forma de actividad distinta de la sensibilidad, aunque tampoco es reducible al puro pensamiento.

El hombre tiene un sentido interno de su existencia individual, lo permanente en medio de las sensaciones y las representaciones del sujeto. La pura existencia es su propio saberse como unidad de éstas. El sentimiento de la existencia individual, antes que el pensamiento y la sensación, es entonces el fundamento de cualquier conocimiento de sí mismo, y de los objetos y sus modificaciones. Esto es la apercepción, el hecho primitivo del sentido interno, imposible de descomponer y que condiciona todo conocimiento sobre lo externo. El yo es consciente de sí como la fuerza hipersensible de la voluntad libre, que ejerce un poder sobre sí misma y “organiza” una serie de sensaciones e ideas, adjudicándoselas para determinarse. Al *yo pienso* de Descartes, Maine de Biran opone el *yo quiero*, como fundamento del saber y de la existencia humana. El sujeto no puede suprimir esta apercepción de sí mismo como voluntad, pues al hacerlo siempre presupone su propio actuar. La experiencia interna implica la voluntad libre del yo como causa. En cuanto voluntad libre, el yo es uno, indivisible e indestructible, no necesita más que de sí mismo para existir. El yo concilia en la apercepción la fuerza impersonal e inmediata, su *puro querer* experimentado en el esfuerzo, y la actividad mediadora del intelecto, su *puro saber* de sí mismo,

convirtiéndose entonces en *causa absoluta* de sí. Tal es para Maine de Biran la libertad de la subjetividad.

El problema en esta teoría es la necesidad de que la unidad entre fuerza e intelecto constituya una *sustancia*, para que la causalidad interna corresponda a la causalidad externa mediante un fundamento común. La causalidad de la naturaleza se fundamenta en la idea de fuerza, derivada a su vez de la conciencia que tiene el hombre de su propia fuerza, el esfuerzo que él mismo es. Según Maine de Biran este es el único argumento válido contra el escepticismo. Sabemos que hay causas y efectos en la naturaleza porque sabemos que nosotros somos por esencia una causa. La causalidad exterior se fundamenta en la causalidad interior de la autoconciencia. El hombre y la naturaleza son el resultado de una relación causal *del mismo orden*: evidente, inmediata e incondicionada.

Para que el hombre pueda proyectar en la naturaleza la idea que tiene de sí mismo, como fuerza activa, se deben conciliar dos elementos contradictorios en el concepto de la autoconciencia humana: la actividad del pensamiento y la pasividad de la sustancia. La fuerza activa del hombre se compone de estos dos elementos, que concretamente conocemos como el alma y el cuerpo. En su saber de sí como voluntad la conciencia encuentra lo pasivo de su existencia, lo que ofrece resistencia a su esfuerzo: el cuerpo. El yo no puede ser pura actividad, también es sustancia. El sujeto es la totalidad del alma y el cuerpo, realidad dual de la fuerza actuante, pasiva y activa a la vez. Ninguno de estos elementos puede faltar sin negar al sujeto.

La idea de apercepción en Maine de Biran necesariamente implica la de sustancia, por más que el filósofo haya tratado de demostrar la primacía de la voluntad como una causa libre y activa, más que como un elemento pasivo y sometido a algún tipo de necesidad (divina o corpórea, espiritual o material, etc.). Hegel trata la misma contradicción en el *despertar de la subjetividad libre*, donde la idea de *elemento de subsistencia* o sustancia resulta limitada para comprender al sujeto de la voluntad. En vez de una sustancia, el sujeto es una idea que “sacrifica” (Hegel) la efectividad por la abstracción para ser libre. El sujeto implica su propia oposición en tanto relación formal consigo mismo, no en tanto fuerza actuante. Maine de Biran no llegó a la idea de unidad de apercepción, el *yo pienso que acompaña a todas mis representaciones*, la cual podría haber resuelto sus confusiones acerca de la apercepción en el terreno moral. La filosofía práctica francesa nunca pudo alcanzar este nivel formal, porque parte del sujeto como algo dado, e incluso en el caso de Maine de Biran, que trata de ver en el hombre el resultado de una relación, necesita la mediación de una sustancia incondicionada para no caer en la absolutización escéptica de la experiencia subjetiva.

Volvamos a Hegel. El espíritu retorna a sí mismo bajo la *forma del sujeto*, la cual supera la figura de la pura intelección, aquel modo de autoconciencia que a pesar de ser abstracto y puro

requería reconocerse en lo positivo. El concepto de libertad absoluta es limitado para comprender el modo de ser del sujeto. En *El despertar de la subjetividad libre*, la pureza de la voluntad alude al carácter irrestricto de la voluntad individual, el cual se basa en la inmediatez de la sustancia como voluntad, aún no en la capacidad incondicionada del sujeto de hacer de su voluntad una determinación universal mediante la reflexión.

La autoconciencia del espíritu es la unidad del saber de sí y la autodeterminación. La esencia del espíritu es el deber ser que la conciencia establece para sí misma y no un modo de ser dado, inmediato en cuanto eticidad o externo en cuanto cultura. La unidad del puro saber y el puro querer supera entonces la indeterminación de la pura voluntad como sustancia, elevándose al nivel formal de la relación del sujeto consigo mismo. La conciencia es libre no simplemente en cuanto quiere, sino en cuanto reglamenta sus actos, es decir, en cuanto establece la reflexión como mediación entre el yo y el actuar. La *subjetividad libre* en sí, que conserva el modo de ser espontáneo e irrestricto de la libertad absoluta, debe ser también superada por el nuevo *espíritu moral*.

Como el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra región del espíritu autoconsciente, en la que vale en esta irrealidad como lo verdadero que *es* y permanece *pensamiento* y sabe como la esencia perfecta y completa este ser encerrado en la autoconciencia. Ha nacido la nueva figura del *espíritu moral*. (Hegel, 1998:350)

Este espíritu supera las figuras de la pura conciencia y la intelección, formas de la conciencia y la autoconciencia dentro de la Cultura. La cultura es el momento donde el espíritu se conoce como objeto absoluto, lo cual implica entender al yo como una sustancia determinada, ajena, en cuanto puramente exterior, a la voluntad del sujeto que se conoce a sí mismo. Esta idea implica la separación entre lo interno y lo externo como dos mundos opuestos. Por otro lado, la unidad de los opuestos significa aquí la total abstracción de un extremo por parte del otro, sin permitir que surja el sujeto que media la relación.

Hemos seguido este dualismo y sus intentos de solución a lo largo del extrañamiento del espíritu en la cultura en varios niveles. Empezamos con la idea de Descartes sobre el *yo pienso*, sujeto pensante individual que se realiza en una sociedad fragmentada y en conflicto consigo misma. Después pasamos a la reflexión sobre este conflicto en la lucha de la fe y la Ilustración, y finalmente a su solución efectiva en la libertad absoluta, la Revolución. La experiencia de la libertad absoluta muestra a la voluntad interior como fundamento de todo el movimiento, culminación representada por la idea de Maine de Biran sobre el *yo quiero*, sujeto volente. De uno a otro extremo, vemos la misma concepción del espíritu, en ambos niveles de lo individual y lo social, como una *forma externa* de la subjetividad, limitada a la serie de determinaciones positivas

donde el espíritu se encuentra pero no se reconoce (pues las considera ajenas a su voluntad interior, y por ende a su sí mismo). La sustancia del espíritu, exteriorizada como cultura, abstrae la negatividad interior del sujeto.

Esta tentativa es superada por la Moralidad, cuyo principio es que la negatividad del espíritu, donde radica la libertad, posee la forma del sujeto puro, sin contenidos. El conocimiento de sí, la experiencia interna, no lo es de un objeto determinado, sino de un ser posible, abierto en su determinabilidad. El espíritu es cierto de sí en la libertad subjetiva. En las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, la Cultura (*Bildung*) es la objetivación del espíritu libre de la Reforma en las formas externas de la cultura francesa, cuyo principio es el sujeto pensante cartesiano. La objetivación en lo externo es necesaria para que el espíritu libre supere su forma de sentimiento íntimo y se reconcilie consigo mismo como esencia de la humanidad. De igual manera, en la *Fenomenología* la Moralidad supera el extrañamiento y reconcilia la voluntad interior subjetiva con la objetividad en el sujeto moral: el espíritu cierto de sí, cuya autoconciencia es objetiva y universal no en tanto certeza o intuición de ciertos contenidos (como el yo pienso cartesiano, la esencia absoluta, lo sensible, etc.), sino en tanto reflexión del sujeto en su forma pura. Retrotrayéndose a lo subjetivo, sin realizarse inmediatamente en un objeto, la libertad del espíritu es ilimitada, “vale en esta irrealidad como lo verdadero” (Hegel, 1998:350).

El *sujeto pensante*, cuya esencia es el pensamiento en su inmediatez sustancial de ser en sí, da paso al *sujeto moral*, cuya esencia es el pensamiento para sí, autoconsciente en su pureza. El espíritu moral es la superación histórica que ve Hegel del pensamiento francés por parte del pensamiento alemán. La letra C del capítulo del Espíritu, *El espíritu cierto de sí mismo: la moralidad*, es una interpretación fenomenológica de la filosofía moral de Kant y de Fichte, así que en su aspecto histórico se relaciona con un espíritu del pueblo (*Volkgeist*) distinto: el *espíritu alemán*, superación del espíritu francés en las *Lecciones de filosofía de la historia* y en el capítulo sobre el Espíritu de la *Fenomenología*.

CONCLUSIONES

De nuestro seguimiento del tema de la historia en la *Fenomenología del espíritu*, en general y en la sección Cultura en particular, procuramos llegar a una síntesis concluyente seguida de una observación final:

El periodo de Hegel en Jena culmina en la tesis de que el espíritu, la subjetividad, es esencialmente historia. Así responde Hegel a sus preocupaciones juveniles de pensar la historia a través de la filosofía. La *Fenomenología del espíritu* es la comprensión de ambos lados abstracto y concreto del espíritu como distintos niveles de su verdad absoluta, ninguno más fundamental que el otro ni comprensible sin él.

La historia es el ámbito de lo concreto. Para Hegel, la esencia del hombre es el conjunto de manifestaciones del espíritu en la historia: las características éticas y religiosas de los diversos pueblos, las configuraciones socio – políticas, etc. La vida humana es temporalidad del ser, relatividad y devenir de las determinaciones por medio de la negación. El devenir de la vida orgánica, el paso de la vida a la muerte, es en cambio la manifestación cíclica de la eternidad, lo positivo absoluto. La negatividad es lo propiamente espiritual de la realidad, su posibilidad y necesidad de transformación. En la naturaleza no existe la negación sino como exterioridad, por eso identificarla con el espíritu implica hacer abstracción del tiempo y de lo espiritual mismo. La filosofía de la naturaleza de Schelling no reconoce la espiritualidad de los fenómenos concretos en su particularidad y sucesión efectiva, les impone una unidad previa que impide ver en su devenir el acontecer real de la humanidad. La identidad inmediata, trascendental con Fichte y absoluta con Schelling, del sujeto y el objeto permanece en la idea, no tiene expresión en los fenómenos que pretende comprender. Por eso la inmediatez del espíritu es para Hegel la historia y no la naturaleza.

El espíritu tiene dos momentos: la *sustancia* y el *sujeto*. El pasado histórico es la sustancia que determina al individuo, el *espíritu de un pueblo* asimilado inconscientemente en el proceso de formación o *cultura*. Pero el individuo también es sujeto: cobrando conciencia del pasado que lo formó puede transformar sus condiciones dadas de existencia y ser libre, universalizar su voluntad y realizarla en el mundo. A la reconciliación inmediata con lo dado que hace el idealismo mediante la identidad del objeto con el sujeto, Hegel opone una reconciliación mediada por el sujeto, relativa a su situación histórica, y por ende superable. La sustancia por sí misma es lo absoluto formal, y el individuo, en tanto sujeto histórico que conoce su sustancia como su propio ser, es lo absoluto efectivo. Para llegar a este resultado en lo concreto, el individuo requiere comprender la sustancia como el proceso histórico complejo que le formó, encontrar en la historia lo universal de su ser particular. Con base en lo anterior, justificamos las dos tesis fundamentales del hegelianismo, relacionándolas entre sí como los dos niveles de la verdad del espíritu: 1º *El espíritu es historia* (lado de la sustancia) y 2º *Lo Absoluto es sujeto* (lado del sujeto).

En la *Fenomenología* la historia constituye el *patrimonio* de la conciencia, el conjunto de saberes dispersos que ésta presupone en el conocimiento. El individuo explicita esos saberes, les da la unidad del concepto, y entonces los reconoce como suyos, se los apropia. El patrimonio disperso de la conciencia se manifiesta como una sucesión de figuras (*Gestalten*) de la conciencia, modos sucesivos de comprender lo externo y lo interno, la cosa y la conciencia misma. El individuo se apropia de las figuras reconociéndose en ellas y viendo la lógica o racionalidad de su relación y sucesión. La *cultura* (*Bildung*) es el proceso de apropiación del patrimonio de la conciencia por parte del individuo, y culmina en la conciencia de éste de ser la unidad de lo disperso. Entonces el saber de la cosa y el saber de la conciencia son superados, quedando el individuo como la mediación, el saber absoluto donde radica la verdad de los extremos. El saber absoluto es la identidad de los extremos en su pura forma lógica, la identidad del ser y el pensar, que supera las oposiciones anteriores de la conciencia y la cosa, el sujeto y el objeto, etc. Que el individuo conciba la necesidad de esta forma lógica, que la comprensión de lo concreto justifique el saber abstracto como lo absoluto, tal es el fin de la cultura.

La cultura tiene la doble función *propedéutica* de introducirnos al saber especulativo de la *Ciencia de la lógica*, y propiamente *científica* de entender el pasado histórico de la conciencia. El patrimonio de la conciencia tiene valor científico para Hegel porque no se reduce a los presupuestos de toda conciencia posible, como en Kant, sino al origen concreto de nuestras determinaciones sobre el mundo. Todo saber tiene su origen en la historia, en las visiones filosóficas, religiosas y éticas de los diversos pueblos, y su verdad espiritual surge de la relación dialéctica entre dichas visiones. Dentro del proceso histórico del espíritu, cada visión particular es verdad absoluta en su momento, absoluta porque es relativa a la totalidad del proceso. El saber no es previo a todas las conciencias ni independiente de ellas, surge como resultado de la relación entre las conciencias efectivas, históricas, que han existido. A su vez, la totalidad del proceso es relativa al sujeto en el que culmina.

La historia de la conciencia no es idéntica a la historia del mundo, constituye el proceso ideal de la conciencia en su puro concepto, pero no deja de tener concreción, ya que puede ser relacionada con los fenómenos concretos que recoge, para explicarlos en un sentido espiritual y para ser representada por ellos. Podemos ver en la *Fenomenología* un diálogo entre los conceptos abstractos de la filosofía y los acontecimientos y doctrinas concretos de la historia, donde los segundos ayudan a comprender los primeros y viceversa, aunque no designen exactamente los mismos fenómenos ni sigan el mismo orden más que en ciertos momentos.

El problema central del tema de la historia en la *Fenomenología del espíritu* es el de las *figuras tipificantes*, las representaciones históricas del desarrollo abstracto de la conciencia. La sucesión ordenada de figuras tipificantes es una representación temporal del desarrollo abstracto del espíritu, solamente justificable si se deduce de los contenidos históricos de cada figura de conciencia que representa. Las figuras tipificantes se deducen necesariamente de las figuras de

la conciencia, por lo cual no son sus meros ejemplos. No por eso la *Fenomenología* es una filosofía de la historia de la humanidad, al menos no en el sentido de reproducir abstractamente la historia de la humanidad completa. Sin embargo, tiene una relación esencial con la historia en general. En pocas palabras, la historia de la conciencia no habla de la historia de la humanidad, la historia de la humanidad habla de la historia de la conciencia.

Hay figuras tipificantes de la historia universal dispersas en toda la *Fenomenología*, pero es hasta Espíritu y Religión donde tienen *continuidad* dentro de todo un capítulo. En otras partes de la obra hay figuras históricas claras, pero que no cuentan con una continuidad que permita ver en ellas una representación, mediante un periodo histórico determinado, de toda la sección que las contiene. En cambio todas las secciones, subsecciones y párrafos de Espíritu y Religión pueden ser representados por una sucesión temporal, aunque ésta no constituya una historia completa de la humanidad en cada capítulo, pues fundamentan el desarrollo de la conciencia en el desarrollo espiritual de la humanidad y poseen la unidad de una historia efectiva.

La *razón* es la mediación de la *conciencia* y la *autoconciencia* en el concepto, el *espíritu* es la sustancia de los tres elementos, su realidad del espíritu en la forma objetiva. El principio de la sustancia espiritual es que la subjetividad tiene objetividad en la intersubjetividad, en la totalidad de individuos que se relacionan entre sí: el pueblo, la familia, la sociedad, la comunidad creyente, etc. Su obrar es realización de la voluntad pura en el mundo, la exteriorización (*Entäußerung*) de aquella subjetividad que produce dichas configuraciones y su transformación: gobierno, guerra, cultura, revolución, etc. Finalmente, la sustancia intersubjetiva deviene sujeto absoluto en la moralidad, reflexión que media entre los extremos de lo singular y lo plural para fundamentar la realidad espiritual del mundo.

El estadio inmediato de la sustancia espiritual es la *eticidad*, la cual deviene sujeto en tanto individuo reconocido, que *vale*: por sí mismo como *persona*, por su obrar y sus valores como *conciencia noble* o *vil*, por su esencia absoluta como *conciencia creyente* o por su pensamiento formal como *intelección* y, finalmente, por la determinación pura de sí mismo y de su actuar como *conciencia moral*.

La cultura corresponde a una realidad histórica más concreta que la “cultura occidental” (Hyppolite) y que el régimen feudal en general. Por ello, el *estado de derecho* no designa solamente al mundo romano, también alude al surgimiento del mundo moderno, cuya cultura se basa en el *sujeto pensante* y la universalidad de la *forma del pensamiento*, principios concebidos por Descartes. Sumado este elemento al de la Revolución Francesa en la *libertad absoluta* y el *terror*, tenemos que ambos representan los dos extremos de la realidad histórica de la Cultura: el *antiguo régimen francés*, desde la segunda mitad del siglo XVII hasta la Revolución de fines del XVIII, final específicamente representado por la filosofía de Maine de Biran, la cual es también

transición del espíritu francés al espíritu alemán. Finalmente éste retoma la marcha del espíritu fenoménico e histórico hasta llegar al momento de Hegel.

La cultura fenomenológica es representada por la *cultura formal del entendimiento*, específica del espíritu francés durante el periodo mencionado. Reconocer aquellos extremos supera la supuesta “laguna” que según Hyppolite queda entre la Eticidad y la Cultura. No hay un salto de la Antigüedad a la Modernidad que omita la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma, pues la misma Eticidad ya contiene el principio de la Modernidad.

El principio de la Edad Moderna es la Reforma, que fija la libertad del espíritu en la interioridad subjetiva, frente a la autoridad exterior de las instituciones. Pero la Reforma luterana tiene la limitación de reducir la subjetividad libre al sentimiento, no cuenta con la forma objetiva necesaria que haga de ella una libertad efectiva. La filosofía de Descartes objetiva la subjetividad libre en el sujeto pensante. Éste eleva el mundo externo a la forma de su pensamiento, reordenándolo desde su perspectiva individual. El sujeto se reconoce en la racionalidad del orden geométrico de los fenómenos y del autoexamen, exteriorizando su interioridad subjetiva en dichas *formas externas*. Así, la indeterminación del puro sentimiento es superada por la universalidad del sujeto pensante, que determina la totalidad interna y externa del espíritu como la objetividad de lo que es absolutamente externo.

En el *estado de derecho*, el sujeto pensante cartesiano es principio de la intersubjetividad moderna, división de la sustancia espiritual en una pluralidad de individuos que solamente se reconocen por su ser formal de *personas*. En tanto la persona tiene por esencia el *yo pienso*, corresponde al sujeto pensante moderno. La validez formal de la persona equivale a la universalidad de la forma del pensamiento, la idea de que ésta es el único criterio para determinar la realidad. El mundo moderno es la sociedad donde las conciencias solamente se reconocen por su racionalidad, la capacidad formal de devenir para sí. La eticidad consciente de sí tiene su realidad en la sociedad moderna alienada en la que históricamente se convierte. La cultura es la progresión de contenidos que adquiere la conciencia abstracta, proceso en el cual la negatividad del espíritu se manifiesta en su oposición consigo mismo, es decir, en una polémica con el aislamiento de la persona y con la misma filosofía de Descartes.

La cultura francesa deviene universal entre la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII, desde la filosofía de Descartes hasta la realización irreflexiva del pensamiento ilustrado en la Revolución Francesa. De aquí que la sección *El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura*, del capítulo Espíritu, requiera ser tipificada por el espíritu francés, con el cual mantiene una relación esencial, y que en este periodo se apropia de la marcha del *espíritu del mundo* y del espíritu fenoménico por igual.

El *mundo del espíritu extrañado de sí* es la totalidad del espíritu escindida en la conciencia real y la conciencia pura, figuras que sintetizan valores e ideologías opuestos. La oposición interna del espíritu se manifiesta primero como individualidades que compiten entre

sí en sociedad y luego como mundos o esferas de realidad separadas. Este fenómeno nos muestra las expresiones concretas del espíritu cartesiano en el mundo cultural, pero en una necesaria radicalización que redundará en la contradicción del principio mismo durante la segunda mitad del siglo XVII: 1º La sustancialidad propia del sujeto pensante frente al mundo sensible y su autonomía traducidas en la autosuficiencia moral del individuo moderno para obrar por sus propios fines y juzgar a los demás. 2º El problema del dualismo cartesiano traducido en una filosofía que trata de conciliar la esencia trascendente con el sujeto mediante una relación suprarrazional con la esencia, o bien mediante un nuevo concepto de lo esencial.

La cultura y su reino de la realidad es el lado de la conciencia real, nos muestra la estructura política, social y económica de Francia como nación, establecida en el siglo XVII. La cultura es exteriorización (*Entäußerung*) del ser natural del individuo, la voluntad, en el obrar. Para Hegel, la personalidad del hombre, idéntica formalmente a su voluntad, no es una naturaleza sin contradicciones. Es necesaria la exteriorización en la cultura, que le proporciona al hombre el ser plural y cambiante donde radica su efectividad. Con ello la formación cultural adquiere su sentido histórico concreto.

La cultura no se refiere al desarrollo armónico del individuo hacia el equilibrio con el todo (reconciliación irreflexiva con lo dado), ni a la acumulación de conocimientos que ensancha ilimitadamente los criterios de la reflexión sin hacernos perder el propio ser (idea de que el saber es un progreso simplemente acumulativo). La cultura implica negación de sí, asumir la coseidad del ser en nuestras obras, aceptar que éstas devengan ajenas: la necesaria impropiedad implicada en la propiedad. Bajo distintas pautas, esta es la idea que se tiene en Francia de la cultura entre los siglos XVII y XVIII: la humanidad como se muestra en las obras e ideas particulares, y contradictorias, de cada individuo, si bien teniendo siempre en cuenta la mediación del entendimiento formal. Pero la exteriorización del ser natural se convierte necesariamente en extrañamiento o alienación (*Entfremdung*), exterioridad absoluta del ser subjetivo y objetivo del individuo. La cultura llega a su contradicción cuando el sujeto ya no se reconoce en su obrar y el orden de cosas que éste mantiene se vuelve ajeno para él. La oposición del conflicto culminará en la libertad absoluta, la experiencia de la Revolución Francesa. Ésta será una solución necesariamente violenta, determinada por la exterioridad absoluta del espíritu, en virtud de la cual el obrar libre es irreflexivo y no reconoce ninguna limitación.

En lo que respecta a la tipificación que hemos realizado, en la especificidad de sus momentos, concluimos lo siguiente: La superación de la Eticidad, ser natural del espíritu, por parte de la Cultura posee en la *Fenomenología* un nivel *teórico* y un *práctico*. En nuestra tipificación, el nivel teórico corresponde a las doctrinas de la *historia de la filosofía* que hemos seguido, y en el nivel práctico corresponde a las figuras de la *historia concreta* de Francia, el contexto político, económico y social del mundo de la cultura, así como sus expresiones en la

literatura. Se trata de los dos niveles de formación del espíritu por los que éste deviene libertad absoluta y voluntad pura.

Nivel teórico. – El racionalismo postcartesiano se halla ligado a la fe católica que combate, pues mantiene la separación que hace el pensamiento de la fe entre lo esencial y lo no esencial. La fe es una relación entre el sujeto pensante y la esencia inmediata porque es suprarracional. Así lo vemos en Malebranche. La pura intelección, que carece de contenido a diferencia de la fe, es la conciencia de sí del sujeto pensante como lo absoluto y a la vez más vacío, sin esencia. Así lo vemos en Pascal. La intelección experimenta una vacuidad de su ser racional absoluto, que deberá ser superada por la Ilustración. Esta relación esencial entre *razón* y *fe* en la filosofía francesa del siglo XVII subyace *inconscientemente* en toda la Ilustración del siglo XVIII, de manera que para la conciencia los extremos se muestran como antagónicos, a diferencia de lo que sucedió en Alemania, cuya *Aufklärung* no entró en conflicto con la religión, porque sus representantes habían aceptado la reconciliación de lo temporal con lo eterno por parte de la Reforma.

La Ilustración es un intento de superar la alienación del espíritu mediante una comprensión del *ser natural*, el contenido de lo espiritual presente para el hombre e inmanente a él. Para ello, el pensamiento ilustrado se divide en dos vertientes: las consideraciones del ser natural como algo *externo* y como algo *interno*. En la primera vertiente encontraríamos las figuras basadas en la pura negación de una esencia ajena a la intelección. Aquí, la pura intelección recibe el contenido del ser sensible, de manera que el espíritu consciente de sí en su exterioridad es lo único verdadero. Tal vertiente de la Ilustración termina convirtiéndose en una nueva fe, en cuanto supera la negatividad puramente crítica de la intelección para exteriorizarla en una esencia universal de carácter racional que no admite la subjetividad interna. Los representantes son: Diderot, Condillac, Helvecio, Montesquieu, Voltaire, Holbach y Robinet. En la segunda vertiente tenemos las figuras que intentan conciliar las oposiciones, aquellas que representan el lado de la fe ya penetrada por la intelección. La esencia es de carácter espiritual, como anhelo o voluntad inalienable del individuo y el pueblo. El representante es Rousseau, crítico de toda la Ilustración.

La filosofía francesa de esta época está marcada entonces por el debate moderno general entre racionalismo y empirismo. En Francia, el primero está representado por la filosofía postcartesiana del siglo XVII, y el segundo por aquella consideración ilustrada del ser natural como algo externo, culminando en las doctrinas del sensualismo y el materialismo-espiritualismo.

Nivel práctico. – En el Antiguo Régimen, el conflicto interno de la sustancia espiritual se objetiva en la competitividad egoísta entre individuos dentro de una compleja jerarquía de valoraciones sociales y estamentos, en la desigualdad, el sometimiento a la necesidad y la desconfianza como contradictoria unidad. Las políticas de Colbert y el pensamiento de Bossuet

son las bases de este sistema absolutista y absoluto, por decirlo así, el cual determina no sólo la forma de gobierno y la economía sino todos los aspectos de la vida social.

Poder del Estado y riqueza, nobleza y vileza, etc., e incluso esclarecimiento e ignorancia, constituyen determinaciones de la existencia en las que los individuos alternativamente se encuentran, sin reconocerse en ninguna y sin poder crear nuevas configuraciones. Por eso, el individuo se sustrae del mundo alienado en tres formas posibles: la *crítica de la cultura*, la *fe* y la *transgresión*.

En el siglo XVII surge una *crítica negativa* de la cultura, en la que se encuentran Molière y Bayle. La crítica expresa las contradicciones de la sociedad moderna y el desgarramiento de sus individuos, pero no implica una solución, sino sólo el retrotraerse del sujeto pensante a la independencia del pensamiento con respecto a la masa alienada. Por otro lado, la Ilustración implica una *crítica positiva* de la cultura, que trata de superar la contradicción descubriendo la forma verdadera de los opuestos y estableciendo una armonía entre ellos como base de la vida social. Los representantes son los fisiócratas y el humanismo ilustrado. La crítica positiva tiene como verdad la integración de la negatividad al régimen, cuando éste acepta la Ilustración y se convierte en despotismo ilustrado.

La fe pretende reconciliar las diferencias en otro mundo, pero dándole a éste una efectividad cultural que le relaciona con el poder del Estado y la riqueza. Tal es el sentido del galicanismo y de la alianza entre el sacerdocio y el despotismo para impedirle a la masa ser para sí. Por otro lado, en el siglo XVIII, el bajo clero, representado por Pluche, intenta superar la duplicidad de la fe oficial, apelando a la fe inmediata del pueblo.

La única ruptura efectiva con este mundo es la transgresión del libertino, limitada a lo individual, una pura negación absolutamente singular, sin fines externos. El libertinaje establece una nueva igualdad formal entre las autoconciencias individuales, ciertas de sí, debido a lo cual, si bien no constituye la libertad absoluta del espíritu en su totalidad, ya apunta a ella. El marqués de Sade expresa el límite al que puede llegar la negatividad en el Antiguo Régimen.

La libertad absoluta es autoconciencia de la voluntad universal, la *totalidad del espíritu* elevada a la *forma del pensamiento*, extremos cuya unidad es real como terror: la negación absoluta en la muerte. El puro pensamiento adquiere la positividad insuperable del saber y el querer irreflexivos, de modo que la intersubjetividad moderna culmina en el puro obrar destructivo del individuo en nombre de lo universal.

La negatividad que desaparece en la voluntad universal es voluntad singular reprimida, no autoconsciente: la intención culpable. Ésta es voluntad pura, esencia negativa de toda la cultura. Como tal supera incluso la determinación del puro pensamiento, elemento formal de la autoconciencia. El *yo pienso*, principio de la cultura, culmina en el *yo quiero*, verdad de la cultura representada por Maine de Biran.

Sin embargo, la voluntad no es una nueva sustancia, que conduzca a una restauración del antiguo régimen atomizado de individuos del derecho y la razón. No es la cosa volente lo que supera a la cosa pensante, como creía Maine de Biran. La voluntad pura es reflexión del saber y del querer de sí, mediación entre la eticidad sin individualidad y la cultura sin esencialidad: sujeto puro, capaz de darse sus propios contenidos. La voluntad universal en identidad consigo misma es la sustancia de todos los momentos de la cultura, la decisión del espíritu sobre su ser y su obrar: el sujeto moral.

El despertar de la subjetividad libre es la culminación de la cultura formal del entendimiento en el impasse entre el terror y el retorno a la antigua eticidad fragmentada, entre dictadura o restauración, dos alienaciones de la intersubjetividad sin libertad alguna. Igualmente, el sujeto volente en sí mismo es libertad incompleta, pues conserva la sustancialidad de la voluntad universal. Tal es el límite histórico del espíritu, francés y fenomenológico, de la cultura, procesos que hemos entendido a lo largo de esta investigación en su relación esencial. La pureza de la Moralidad sobrepasa al espíritu francés, ligado a la exterioridad del espíritu en la cultura y en el *entendimiento formal*. En la perspectiva del espíritu francés, la cultura es el límite del entendimiento formal, concepto cuya verdad histórica y fenomenológica para Hegel ahora se nos hace clara.

El entendimiento corresponde históricamente a la razón como la conciben Descartes y la Ilustración: la elevación del objeto a la forma del pensamiento por parte del sujeto pensante. El entendimiento establece y mantiene las diferencias entre lo finito natural y lo infinito especulativo (lo que concilia las contradicciones con base en su oposición). Entonces reduce el espíritu al ser natural, del cual demanda la misma certeza que el yo tiene de sí mismo. Abstrae lo infinito en lo finito, ya sea para ponerlo en una esencia positiva, más allá o meramente alejada de todo, o para denunciarlo llanamente como error y mentira. Se considera natural lo exterior positivo (la vida en sociedad, el más allá, la materia, etc.) y lo interior negativo (la racionalidad del individuo, la honestidad, la fe personal, la libertad, etc.). El entendimiento no sobrepasa este ser natural, incluso cuando lo pone en un ser sobrenatural lo determina de forma finita y dada, separándolo absolutamente de lo infinito y lo posible.

La libertad no concierne al ser natural sino al ser posible, por eso no puede ser captada por el entendimiento formal, propio del espíritu francés. Su naturalidad es la negación absoluta, la revolución real pero irreflexiva que resulta contradictoria. Para realizarse como es en sí, sin extrañarse, la libertad requiere ser mediada por la reflexión pura, sin contenidos dados, propia del espíritu alemán. La sección de Moralidad en la *Fenomenología* comprende el pensar y el ser en una relación de términos abstractos dentro del concepto del puro sujeto, relación que determina para éste un deber ser incondicionado. Representante en la *Fenomenología* de la idea de moralidad, la filosofía de Kant y Fichte se basa en este concepto puro de la subjetividad.

El pensamiento alemán tiene por principio la *razón especulativa*, implicación, dentro del concepto, de la realidad en la idea y del ser en el pensar. En vez de mantener la separación de contrarios, negando o afirmando uno absolutamente, los concilia en una unidad racional, que conserva la oposición, sin embargo, como justificación de su verdad. Es desde el espíritu alemán que la intersubjetividad y el espíritu del pueblo se realizan como son en sí, sin alienarse en un sistema a la larga injusto. Toca a los alemanes realizar la “revolución operada en la forma del pensamiento” (Hegel, 1994:406), aquella que supera al movimiento irreflexivo francés, y que a su vez tendrá realidad histórica propia en el Estado prusiano. Tal es desde nuestra interpretación la solución que da Hegel al problema de la cultura en la *Fenomenología*.

El *entendimiento formal* y el *pensamiento especulativo*, considerados en su forma lógica en la *Ciencia de la Lógica* respectivamente como *entendimiento* y *saber*, participan en la *Fenomenología* de su misma necesidad y significación ontológica, en cuanto realidades y figuras de la conciencia. Su forma lógica es la verdad sobre la relación entre el espíritu francés y el espíritu alemán, en general, y sobre el paso de la conciencia cultural a la conciencia moral en lo particular; a través de ella podemos vislumbrar el punto más importante de la filosofía de Hegel: la identidad de lo suprahistórico con lo histórico, de lo absoluto con lo relativo.

La subsunción de la metafísica en la lógica debe tomar en cuenta el aspecto histórico de la identidad entre el ser y el pensar, en el cual descansa su carácter suprahistórico. Con Hegel, y más allá de él, creemos que la oposición tradicional de la filosofía entre lo histórico y lo ahistórico dejará de ser contradictoria cuando se piensen los extremos en una relación esencial, cuando cada uno sea visto como el lado negativo del otro.

Bibliografía

Arroyo Pomeda, Julián, 1997, *Bayle*. Ediciones del Orto, Madrid.

Barrière, Pierre, 1963, *La vida intelectual en Francia: desde el siglo XVI hasta la época contemporánea*. Partes Segunda y Tercera. Trad. de José López Pérez. Unión tipográfica editorial hispanoamericana, México.

Beauvoir, Simone de, 1974, *El marqués de Sade*. Trad. J. E. de la Sota. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.

Bermudo Ávila, J. M., 1987, *Helvétius y d'Holbach*. Horsori, Barcelona.

Ch. Coquelin Y Guillaumin (dir.), 1873, *Dictionnaire de l'économie politique, Tome Second : J-Z*. Librairie de Guillaumin et Cie., París.

D'Hondt, Jacques, 1971, *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Aníbal C. Leal. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Dedieu, Joseph. 1936, *Les philosophes du XVIIIe siècle (Extraits)*. Librairie A. Hatier. París.

Descartes, René, 1992a, *Discours de la méthode*. Flammarion, París.

_____, 1992b, *Méditations Métaphysiques*. Flammarion, París.

Diderot, Denis, 2003, *Le neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*. Gallimard, París.

Drevet, Antoinette, 1998, *Maine de Biran*. Presses Universitaires de France, París.

Fehér, Ferenc, 1989, *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo*. Trad. Mario García Aldonante. Siglo XXI, México.

Ginzo Fernández, Arsenio, 1985, *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Editorial Cincel, Madrid.

Gargallo, Gioacchino, 1997, *Hegel historiador*. Trad. Francesca Gargallo, Eduardo Lucio Molina y Vedia, Rosario G. Moya. Fontamara, México.

Goldschmidt, Arthur, 1973, *Molière ou la liberté mise à nu*. Julliard, París.

Groethuysen, Bernard, 1989, *Filosofía de la Revolución francesa*. Trad. Carlota Vallée. F.C.E., México.

_____, 1985, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. Trad. José Gaos. F.C.E., México.

Hegel, G.W.F., 1998, *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. F.C.E., México.

_____, 1994, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Alianza, Madrid.

_____, 1955, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. Trad. Wenceslao Roces. F.C.E., México.

_____, s. d., *Phänomenologie des Geistes*. Texto disponible en el sitio web Projekt Gutenberg-DE – Kultur- SPIEGEL ONLINE
<http://gutenberg.spiegel.de/hegel/phaenom/phaenom.htm>.

_____, 1975, *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. J.L. Vermaal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Hyppolite, Jean, 1946, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Éditions Montaigne, París.

_____, 1991, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Península, Barcelona.

_____, 1970, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Ediciones Calden, Buenos Aires.

Klossowski, Pierre, 1969, "Sade o el filósofo infame", en *El pensamiento de Sade*. Paidós, Buenos Aires.

Labarrière, Pierre Jean, 1985, *La Fenomenología del espíritu de Hegel: introducción a una lectura*. F.C.E, México.

Lerma Jasso, Héctor, 2003, *La subjetividad en Jean-Jacques Rousseau*. Universidad de Navarra, Navarra.

Luis XIV, 1947, *Memorias sobre el arte de gobernar*. Trad. Manuel Granell. Austral, Buenos Aires.

Luppol, I. K., 1985, *Diderot*. F. C. E., México.

Maine De Biran (Marie François Pierre Gonthier de Biran), 1960, *Autobiografía y otros escritos*. Trad. Juan Segura Ruiz y Armando Lázaro Ros. Aguilar, Buenos Aires.

Malebranche, Nicolas, 1972, *De la recherche de la vérité*. Librairies Associées, París.

Martínez Liébana, Ismael, 2000, *Condillac (1714 – 1780)* Ediciones del Orto, Madrid.

Mornet, Daniel, 1998, *El pensamiento francés en el siglo XVIII: El trasfondo intelectual de la revolución francesa*. Trad. Antonio Gabriel Roson. Ediciones Encuentro, Madrid.

Neuss, Wilhelm, 1962, *Historia de la Iglesia*. Vol. IV: "La Iglesia en la Edad Moderna y en la actualidad". Trad. Lucio García Ortega. Rialp, Madrid.

Pascal, Blaise, 2000, *Pensées*. Librairie Générale Française, París.

Perdomo, José, 1956, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana*. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid.

Pomeau, René, *Diderot*, 1967, Presses Universitaires de France, París.

_____, 1994, *La religion de Voltaire*. Librairie A. G. Nizet, París.

Quintanilla, Ignacio, 1997, *Malebranche*. Ediciones del Orto, Madrid.

Ritter, Joachim, 1982, *Hegel and the French revolution: Essays on the philosophy of right*. Trad. Richard Dien Winfield. Massachusetts Institute of Technology.

Rousseau, Jean-Jacques, 1996, *El contrato social*. Ediciones Alba, Madrid.

Saulnier, Verdun, 1951, *La littérature française du siècle classique (1610 – 1715)* Presses Universitaires de France, París.

Voltaire (François – Marie Arouet), s. d., *Œuvres complètes*. Textos disponibles en el sitio web Voltaire: Œuvres complètes en ligne: <http://www.voltaire-integral.com/index.html>.