

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**HEGEL: LA REPRESENTACIÓN RELIGIOSA EN EL DESARROLLO
DEL
ESPÍRITU HACIA EL SABER**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

MARÍA DE GUADALUPE ROSALES LÓPEZ

DIRECTOR DE TESIS:

MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA GÓMEZ



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.

En memoria de mi padre Jorge López Gutiérrez. El hombre que tenazmente me alentó a conquistar mi vida y la libertad. Sin él, nunca habría tenido fuerzas para afrontar el desgarramiento, el dolor, la confrontación. Y aunque habría merecido algo mejor, aun así, por todo su amor y fe depositados en mí, dedico esta tesis a mi padre, a él le pertenece.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se ha visto beneficiado de distintas maneras con el apoyo de varias personas y, por ello, esta tesis está dedicada a todos estos seres que tanto admiro, quiero y amo. Estoy en deuda por todo el cariño y confianza que me brindaron a lo largo de estos años.

Con devoción y humildad dedico este trabajo a Jorge López Vargas que ha sido más que un padre, porque ha sido el mejor que he tenido. Su ejemplo y enorme esfuerzo me impulsaron para lograr este sueño, que debo confesar que por un tiempo creí perdido y ahora es realidad. Le agradezco su infinita capacidad de dar sin recibir, su dar hasta que duela, hasta desdibujar la propia personalidad para dejar que el Otro florezca. También quiero agradecerle su infinita charla cotidiana que me permitió formarme un carácter y una individualidad.

A mi madre, Leticia López Vargas, a la que no puedo devolverle el magnífico regalo que me dio, pero que con gran amor y compañía me ha traído hasta aquí. Me faltan las palabras para nombrar el inmenso cariño y ternura que le profesó. Ella fue sin duda la que me otorgó la condición de posibilidad y la que con dolor padeció mi lucha de libertad. Sin ella no hubiese *pensando* ni *actuado* nunca en y desde la libertad.

También quedo en deuda con José Antonio López Vargas que más que un tío ha sido la inteligencia que me ha dirigido a estos caminos filosóficos y de vida. Sin su imagen no podría ser lo que hoy soy. Me enseñó que no se trata meramente de vivir, sino de saber (hacerlo) vivir.

A mi abuela Martha Vargas Zacatzi que me hizo creer que los milagros existen y que su continua fuerza de vida me impulsó a desafiar todos los obstáculos. Le agradezco haberme dado una de las lecciones más importantes de mi vida, la de buscar la felicidad.

He tenido la inmensa fortuna de tener una hermana maravillosa, que me ha acompañado durante toda la vida y de la que he recibido su afecto y amistad. Le agradezco

a Martha Leticia Rosales López, por ser mi hermana y por darme la oportunidad de compartir con ella su alegría de ser madre, y a Jesús Fernández Sánchez Coviza por hacerla feliz. A los dos les agradezco por esas dos criaturas maravillosas:

Jorgito, motivo de mi amor, que cada día lo veo crecer y sólo tiene para ofrecerme un <<desastre luminoso>>.

Nicolás Ian Carlo, misterio que no puedo concebir en palabras, tierno bebe que comienza a asomarse a esto llamado vida.

Para Alfonso, por ser cómplice de esta aventura y por mostrarme que el mañana siempre puede ser mejor; por tantas cosas hermosas que me ha dado y por el <<arduo aprendizaje del respeto>>.

A mis amigos que ahora tengo cerca y que de antemano saben que los quiero y respeto. Entre ellos Yeya, amiga fiel que estuvo en los momentos más difíciles aun cuando ella no se encontraba en las mejores circunstancias; y Ángel, por su risa y espontaneidad, amigo sincero y excitante.

Para mi asesor Mtro. José Ignacio Palencia Gómez, que me ha acompañado y aconsejado con infinita paciencia. Le agradezco haberme mostrado la filosofía de Hegel sólo como él puede enseñarla y manifestarla. Le agradezco además su infinita confianza puesta en mí y su infinito apoyo. He tenido la inmensa fortuna de conocerle y trabajar con él. La libertad y mi libertad no podría entenderlas sin él.

También quedo en deuda con mis sinodales: Dr. Alberto Constante López, Dra. Leticia Flores Farfán, Dr. Carlos Oliva Mendoza y al Dr. Pedro Enrique García Ruiz que sin ellos no hubiese sido posible la culminación de este trabajo.

Y por último dedico este trabajo a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras por todo lo que he obtenido de ellas y por el valor de la educación pública.

... Am Anfang war die Tat...

Johann Wolfgang Von Goethe

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN.....	7
I. AUTOCONCIENCIA.....	14
La certeza de sí.....	14
La autoconciencia de sí.....	15
La vida.....	18
El yo y la apetencia.....	21
Independencia y sujeción de la autoconciencia.....	24
La lucha de las autoconciencias contrapuestas.....	25
Señor y Siervo.....	27
El temor.....	29
La formación cultural.....	31
II. ESPÍRITU.....	34
i. El Espíritu verdadero, la eticidad.....	39
ii. El mundo ético, la ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer.....	40
<i>Pueblo y familia. La ley del día y el derecho de las sombras.....</i>	<i>40</i>
<i>α. La ley humana.....</i>	<i>43</i>
<i>β. La ley divina.....</i>	<i>45</i>

III. RELIGIÓN.....	52
A. Religión natural.....	59
a. La esencia absoluta.....	60
b. La planta y el animal.....	61
c. El artesano.....	61
B. La Religión del arte.....	63
a. La obra de arte abstracta.....	65
1. La imagen de los dioses.....	66
2. El himno.....	67
3. El culto.....	67
b. La obra de arte viviente.....	69
c. La obra de arte espiritual.....	69
C. La Religión revelada.....	71
IV. REFLEXIÓN CONCLUSIVA.....	84
CONCLUSIÓN.....	96
BIBLIOGRAFÍA	97

INTRODUCCIÓN

Leyendo a Hegel se tiene siempre la sensación de que el Absoluto ha dado sólo una pequeña muestra verbal de lo que encierra en su interior.

Eugenio Trías

El enfoque predominante en gran parte de las lecturas a que ha sido sometida la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, tiende a prescindir de un tratamiento directo y de una atención puntual a una serie de cuestiones que remiten a la temática religiosa; ya sea por evitar la tentación de compromisos teológicos, o ya sea por privilegiar otros aspectos del pensamiento hegeliano tales como la lógica, la epistemología o la política, el tema de la religión es abordado muchas veces de manera circunstancial y sin prestarle el cuidado necesario. Aunado a esto, es posible identificar dos enfoques interpretativos en el tratamiento de la temática religiosa en Hegel: o bien se limita el aspecto de la religión a un estadio menor en el desarrollo del espíritu hacia el saber, o bien se extrapola su significación y se convierte a la filosofía hegeliana en un tipo de misticismo racionalista. Consideramos, sin embargo, que la unilateralidad de estas lecturas restringe de manera decisiva la propia *significación sistemática* del pensamiento de Hegel toda vez que, ya sea por exceso o por defecto, estatifican el carácter dinámico que es inmanente al propio método hegeliano. Frente a estas lecturas, nuestro propósito general en este trabajo será llevar a cabo una *exposición* y un *análisis interpretativo* del pensamiento de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, con la finalidad de mostrar la relevancia de la religión en el camino del Espíritu hacia el saber. De manera particular, analizaremos los capítulos de la *Fenomenología* dedicados a la Autoconciencia, el Espíritu y la Religión, de acuerdo a las propias divisiones del texto hegeliano.

Ahora bien, la lectura que ofreceremos mostrará que el desarrollo de la propia dialéctica hegeliana no puede ser analizado en su totalidad sin los elementos decisivos que aporta al sistema la *representación religiosa*. Podríamos aventurarnos a decir que el propio Hegel no ve en la religión un accidente dentro de la historia del proceso propio del Espíritu, sino un estadio necesario para el desenvolvimiento de éste.

Por otra parte, es importante hacer hincapié en que nuestro interés en la presente investigación se centrará de manera particular en la dimensión ontológica del pensamiento de Hegel que subyace a los capítulos dedicados a la Autoconciencia, al Espíritu y a la Religión dentro de la *Fenomenología del Espíritu*. Este enfoque nos llevará a abordar de manera detenida los temas del *saber y la libertad*, mismos que serán problematizados desde su perspectiva ontológica y debido a ello será necesario prescindir de un tratamiento directo del primer capítulo de la fenomenología que trata de la formación de la conciencia. Esto último debido a que el desarrollo expositivo de este trabajo tendría que ofrecer y favorecer un análisis detenido de la cuestión abstracta y epistemológica de la *Fenomenología* y esto nos desviaría de nuestro interés ontológico y propiamente fenomenológico.

En términos generales, este trabajo estará dividido en tres capítulos: en el primero llevaremos a cabo una presentación expositiva de las líneas generales y más abstractas de la dialéctica hegeliana que presenta el movimiento de formación de la autoconciencia, representada ésta por las figuras tipificantes del Amo y Esclavo (corresponden a las figuras fenomenológicas).¹ Dialéctica que tiene como objetivo principal mostrar que sin *oposición* no hay *creación* de la conciencia autoconsciente, inaugurando así un juego de espejos mediante la manifestación de la vida como *negatividad*, es decir, como <<subjetividad>> del ser Sujeto. Por ello es que la autoconciencia se produce y a su vez se afirma a sí misma mediante la negación de objetos; puesto que su propio impulso de deseo, vale decir, su *apetencia* la lleva a la aniquilación de los objetos que ante ella se presentan como lo

¹ Cabe señalar aquí que nuestra intención argumentativa en este primer capítulo será exponer el texto de Hegel lo más íntegramente posible que el propio contexto interpretativo lo permita. Es por ello que se han recogido a lo largo de ésta exposición los términos en alemán que creemos fundamentales para así poder efectuar la recreación interpretativa que nos proponemos. Pues bien, siendo esto así, será más fácil notar los diferentes niveles y usos que Hegel aplica a los términos en el desarrollo de nuestro estudio sobre la *Fenomenología del Espíritu*.

independiente y lo enfrentado. En virtud de lo anterior nuestra exposición intentará mostrar cómo este momento de <<aniquilamiento>> posee tanto un carácter puramente destructivo, porque por una parte niega una realidad objetiva; y por otra parte tiene un carácter reconstructivo, puesto que afirma una realidad subjetiva. Por lo tanto, la autoconciencia produce su propia <<nulidad>> o aniquilamiento (de lo otro) deviniendo para sí misma como certeza de sí, por la razón de que se ha producido de modo objetivo. Esto es, el Sujeto pone su ser o su realidad en el objeto. Sin embargo, la autoconciencia tiene que superar este doble sentido de su <<ser otro>> y esto no será posible sino por medio del *reconocimiento*.

El reconocimiento como intentaremos mostrar a lo largo de este primer capítulo se encuentra constituido por dos significaciones, puesto que por una parte la autoconciencia puede *perderse* a sí misma pues ve a la otra como su esencia y por otra parte puede *superar* a la otra autoconciencia y verse a sí misma en la otra. Por lo tanto, la <<lucha>> de autoconciencias se produce de tal forma que ninguna reconoce a la otra. Y es al peligrar su vida que se vuelve la autoconciencia consciente de su *libertad* y por ello es que puede afirmarse como ser para sí. Ahora bien, la lucha se mantendrá hasta conseguir la muerte de alguna de estas dos o bien hasta que alguna de éstas se someta y reconozca a la otra. A partir de esto insistiremos en que Hegel presenta la dialéctica como lucha (conflicto), ya que solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad. Esto último nos obligará a exponer estos tres capítulos de la *Fenomenología* siempre dentro de un tamiz que promueve el tópico de la libertad como la aseveración más compleja y genuina de éste filósofo alemán (según nuestra lectura interpretativa acaso discutible).

De este modo, y a través de esta tesis develada ofreceremos en el segundo capítulo una lectura que incidirá en la noción más detallada y central de toda la entera *Fenomenología del Espíritu*, a saber la de <<espíritu>>. Es sin duda para nuestra lectura interpretativa el concepto más alto concebido por la *modernidad*, siendo éste la totalidad de autoconciencias en su relación entre ellas y con el mundo. Ahora bien, Hegel en la *Fenomenología* entendía al espíritu como un camino que busca y que quiere libertad, es por ello que mostraremos que la problemática hegeliana se vuelve más compleja. El problema de la libertad quedará planteado, en lo sucesivo, en términos nuevos, en este caso la libertad

será comprendida como *liberación*, es decir, como libertad de... <<negatividad>>. Solo que absoluta. Nosotros intentaremos evidenciar en este capítulo y en lo sucesivo que, mientras la libertad sea el elemento del espíritu, éste será la negación absoluta de toda alteridad, es pues entendido como *subjetividad* radical. Será desarrollado como el <<empeño más profundo y dramático por *desustancializar* el universo>>.² Cabe, pues mencionar aquí que la *Fenomenología* se propone una doble tarea. En un primer momento intentará llevar la conciencia ingenua hasta el saber filosófico y en un segundo momento obligará a salir a la conciencia singular de su <<aislamiento>>, y elevarla así a la categoría de espíritu. En este momento del desarrollo de la investigación, explicaremos el por qué es esencial al concepto de espíritu la existencia de la *duplicación* de las autoconciencias; puesto que la existencia de una autoconciencia sólo es posible mediante la existencia de otra autoconciencia que la reconozca. A partir de esto mostraremos que la cuestión medular de la dialéctica del espíritu es el desarrollo del proceso que surge siempre desde la sustancia hasta el sujeto. Realizaremos la construcción de cierta imagen que nos permita poder hablar, a partir de lo anterior, de un saber del espíritu por el espíritu. Y además será interesante notar que el proceso planteado por Hegel no sólo se configura en un nivel subjetivo, sino que se trasciende a sí mismo logrando la intersubjetividad. Mostraremos el paso de la relación ontológica a la relación ética.

Como un segundo apartado dentro del cuerpo de este segundo capítulo investigaremos el mundo ético que es representado a su vez por Hegel con la figura del <<mundo desgarrado en el más acá y más allá>>, en donde el espíritu se efectúe y en donde el hombre descubra en sí mismo lo objetivo, logrando mediante este descubrimiento la afirmación de sí mismo. Será fácil reconocer en este momento del desarrollo del espíritu hacia su saber, a la antigua Grecia, con las inolvidables páginas que presenta Sófocles en su *tragedia* Antígona como la escisión de la conciencia entre dos extremos de esa sustancialidad aparentemente íntegra de la ley divina y de la humana (como la presentación de dos totalidades espirituales). Por ello es que la autoconciencia ética, ya sea la de Antígona o Creonte, se someterá irremediabilmente a la acción. La propia acción y sólo la acción es lo que hará emerger al sí mismo en su independencia abstracta y le pondrá libre

² Eugenio, Trías., *El lenguaje del perdón*, Anagrama., Barcelona., pp. 91-92

de todo contenido concreto como *persona*. En efecto, el termino de esta dialéctica, como analizaremos, será la resolución de la <<bella vida ética>> en un mundo de personas que valen en sí y para sí. Por medio de esta tragedia mostraremos que para Hegel en la relación: hermana-hermano se alcanza el más alto presentimiento de la conciencia ética. Antígona será la figura que represente a la conciencia que se decide a actuar en nombre de la justicia y por honor o responsabilidad ética. Ella representa la acción ética por excelencia, la acción espiritual, es decir, la única acción verdadera.

En el tercer capítulo llevaremos a cabo una lectura más interpretativa sobre el tema de la religión en la *Fenomenología del Espíritu*, nos centraremos en integrar dentro de la especulación filosófica hegeliana, la problemática de la *efectividad* propia de la religión. Mostraremos que para Hegel la religión es una forma superior del espíritu, ya que es la autoconciencia del espíritu en el elemento de la <<representación>> y, justamente por ello, sin duda el arte es un momento de toda religión. Ésta, a su vez, presenta el conocimiento verdadero, pero, al estar dicho contenido en la forma de la representación, aparece en la comunidad religiosa como un contenido extraño a ella misma. Podemos aventurarnos a decir que no posee todavía la conciencia de lo que ella es, en virtud de que el espíritu se encuentra en la diferencia de la conciencia y a su vez de su autoconciencia, por lo tanto, su movimiento consistirá en darle forma de conciencia autoconsciente. Y es así como presentaremos en un primer estadio la dialéctica de toda la religión como campo original de la experiencia humana. Ahora bien, la dialéctica de la religión será examinada como positiva con respecto a las dialécticas anteriores, puesto que será el espíritu mismo el que, una vez alcanzado el saber de sí, busque una expresión adecuada a su propia esencia. Es por ello que, en la presente exposición, nos propondremos desentrañar los contenidos ontológicos que se encuentran traspuestos en un plano <<religioso>> y finalmente filosófico. Nuestra tarea consistirá en presentar como cuestión básica del desarrollo del espíritu la de elevar hasta el <<concepto>> el sentimiento de *desgarramiento* en tanto experiencia vivida de dolor y contradicción (como un elemento necesario para lograr la conciencia de libertad). Bajo esta perspectiva, mostraremos cómo la <<religión revelada>> con la figura de <<Jesús>> (i.e., el cristianismo) le permitirá a Hegel construir una concepción de la libertad mucho más compleja y rica. Lo anterior sólo resulta plenamente

inteligible bajo la tentativa hegeliana de la *particularidad*, esto es, la afirmación de la individualidad, el nacimiento del <<individuo>> enfrentado contra una totalidad concreta. Cuando Hegel plantea el contexto histórico de la afirmación del individuo (como una subjetividad como tal) nos conduce tanto al nacimiento como a la evolución del cristianismo.

A este respecto mostraremos que Hegel interpreta al universo cristiano como el de la <<conciencia desgraciada>>, en virtud de que en este universo, el espíritu vive la oposición de dos realidades; por una parte, la que representa al mundo de aquí y por otra parte, la que representa al mundo del más allá. Oposición que Hegel colocará en el interior del hombre y por ello se atreverá a demostrar que dentro de dicha dialéctica subsiste una ley necesaria que lleva en sí misma la desdicha como una etapa fundamental para alcanzar la felicidad.³ De esta forma expondremos el movimiento dentro del desarrollo mediante el cual, lo finito tendrá que superar, dada su naturaleza, lo que lleva en sí, es decir, su limitación, su propia muerte como el movimiento mismo de la vida en tanto totalidad. Y es por ello que presentaremos al Dios-hombre (del cristianismo) como la figura que representa toda realidad viviente que rechaza encerrarse en sí misma y que mediante la afirmación de su muerte logra la reconciliación de lo finito y lo infinito. La totalidad concreta de lo viviente, al transitar por un desgarramiento total logra la comprensión de la conciencia de su divinidad y restaura la unidad entre el espíritu finito y el espíritu infinito. En virtud de lo anterior trataremos a este movimiento, mediante el cual se descubre la presencia viva del todo en cada parte como el *espíritu* que ha superado el desgarramiento y la escisión, aunque lo deleve en la forma de la <representación>>. Cuando Hegel trata la cuestión antes mencionada intenta probar por medio de su dialéctica especulativa que el <<mundo>> es enteramente la obra del espíritu. Por ello intentaremos mostrar que el espíritu comprendido en tanto libertad será la clave para penetrar la conciencia de la religión como forma de la representación, en donde lo absoluto se desplaza de la objetividad a la interioridad del sujeto.

³ Téngase en cuenta que en cierto sentido esta cuestión fue un tema fundamental tanto en la obra de Hölderlin como también en la obra de Goethe.

En este último capítulo como un segundo apartado, nos detendremos a reflexionar sobre la afirmación más terrible y más severa que según nuestra consideración, Hegel nos presenta a lo largo de la entera *Fenomenología*, a saber: la de la muerte de Dios. Esta muerte es presentada como un momento fundamental del despliegue del espíritu. Con la afirmación de que *Dios ha muerto*, Hegel desarrolla la idea más sublime del *espíritu*, esta muerte no es sino la muerte de la muerte en la cual se da el desenvolvimiento total del mundo real. Ahora bien, este punto merecerá un análisis específico, puesto que para Hegel la <<conciencia desventurada>> será una etapa crucial del *saber absoluto*. Ya que si la religión no es el momento superior del desarrollo del espíritu hacia el saber, no es a causa de su contenido, sino de su forma, pues ésta no es aún más que una representación o prefiguración de la <<verdad>> absoluta que tiene su expresión adecuada solamente en el pensamiento especulativo.

Es preciso dar cuenta aquí de que la relación entre estos capítulos estará condicionada por la propia naturaleza de la temática a tratar, es decir, dado que la dialéctica hegeliana implica varios niveles internos que configuran la significación de la totalidad del sistema, éstos se implican y remiten de manera decisiva unos a otros en una constante relación; es por ello que resulta insatisfactorio el tratamiento estático a partir de capítulos netamente divididos, los cuales, se mantienen a lo largo de éste trabajo por razones metodológicas y de exposición de la presente investigación. Sabiéndose empero que es imposible un tratamiento lineal cuando en sí misma la *Fenomenología* se presenta como un círculo de círculos.

I

AUTOCONCIENCIA

La certeza de sí mismo

(*Gewissheit:*

das Sich-selbt-Wissens als Wissens)

Ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores una certeza que es igual a su verdad [*<<die zur Wahrheit gewordene Gewissheit>>*], pues la certeza es ella misma su objeto [*<<Selbst der Gegenstand und Gegenständlichkeit zu sein>>*] y la conciencia es ella misma lo verdadero.¹

La *<<conciencia>>* (*Bewusstsein*) se presenta (*Darstellung*) como un *ser otro* (*Anderen Wessen*), esto es, la conciencia tiene frente a sí algo que para ella es algo que se distingue de sí, por ello, al distinguir los tiempos, es la *<<conciencia>>*² que se ve a sí misma; por lo tanto, la conciencia es el *en sí* (*an sich*) y es también aquello *para lo que es otro* (*für das Anderen*), aquí se da la igualdad del ser en sí y del ser para otro, puesto que el *<<yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo>>*³ es decir, este ser contra otro es el

¹ G.W.F., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, en el apartado titulado [la certeza de sí mismo] p.107. La traducción utilizada es la de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, FCE., México, 2002.

² Es preciso dar cuenta aquí, en este contexto, de la distinción del concepto hegeliano de *<<conciencia>>* (*Bewusstsein*) y el concepto fichteano de *<<intuición intelectual>>* expuesto en 1794 en la llamada *Doctrina de la Ciencia*. Cf. Fichte., J.G., *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. Trad. José María Quintana Cabanas, Tecnos, Madrid, 1997.

³*Ibid.*, en el apartado [la autoconciencia en sí] p.107 (subrayado nuestro).

mismo enfrentado o bien confrontado (*Auseinandersetzung*) con otro al mismo tiempo que sobrepasa (*Aufheben*) a éste.⁴

[La autoconciencia en sí]
(*der Schritt zum Bewusstsein*
als Selbstbewusstsein)

Para Hegel <<con la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) entramos en el reino propio de la verdad>>,⁵ a la manifestación de ésta. Pues ella es la *figura del saber* (*Gestalt der Wissen*) como saber de sí mismo, relacionado a su vez con el saber de otro que ha desaparecido conservando (*Sicherhalten*) en su pérdida los momentos (*Moment*) que están presentes aquí, de tal forma y como son en sí. A saber, son ahora momentos de la autoconciencia presentados como abstracciones (*Abstraktion*) o diferencias (*Differenz*), que para la conciencia son *esencias que tienden a desaparecer*. Ya que son en tanto que son para la conciencia.

Por ello, la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), <<es la *reflexión*, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno a sí desde el ser otro>>.⁶ La autoconciencia es movimiento (*Bewegung*) pero sólo cuando se distingue solamente <<a sí mismo como el *sí mismo* de sí>>⁷ por ello se resuelve la diferencia de un modo inmediato,

⁴ Cf. G.W.F., HEGEL, *op. cit.* en [señorío y servidumbre] p.113 <<la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) es en y para sí (*an sich /für sich*) en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo en cuanto se le <reconoce> (*Anerkennung*). El concepto (*Begriff*) de esta unidad de la autoconciencia es su duplicación [el doble sentido de lo diferenciado (*Unterscheidung*) se halla en la esencia (*Wesen*) de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad (*Bestimmung*) en la que es puesta]. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento (*Anerkennung-bewegung*)>>. Ahora bien, el reconocimiento se encuentra constituido por dos significaciones: puesto que por una parte. *i.*] la autoconciencia puede *perders*e a sí misma (*Entfremdung*) pues ve a la otra como su esencia; puede por otro lado, *ii.*] la autoconciencia superar y verse a sí misma en la otra (*setllt sich vor*). En la superación (*Aufhebung*) de la otra autoconciencia deviene (*Werden*) ella misma certeza (*Gewissheit*) de sí como esencia pero al mismo tiempo se supera a ella misma al ser este otro ella misma.

⁵ G.W.F., Hegel, *op. cit.*, p.107 (el primer subrayado es mío).

⁶ Con una mayor precisión debería señalarse que Hegel con el concepto de <<*reflexión*>> (*Reflexion*) introduce el concepto de <<*contraposición*>> (*Gegensatz*).

⁷ Entendiendo el concepto de <<*sí mismo*>> (*Selbst*) como <<*Sujeto*>> (*Subjekt*), ya que el concepto hegeliano de <<*Sujeto*>> se realiza como el construir-se como la actividad autoconsciente transformadora de la realidad.

superándola como un ser otro, y por lo tanto la diferencia no es. <<Der *Unterschied* ist absolute *Negativität*, sofern er das Unterschiedene als das Andere in seiner Zugehörigkeit zum Einen gerade *bejaht* und so das Eine selbst erst zum Anderen macht>>. ⁸ Por consiguiente, si la autoconciencia es <<solamente tautología sin movimiento del *yo soy yo*, en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia>>. ⁹

La certeza (*Gewissheit*) de la conciencia se da en la experiencia (*Erfahrung*) inmediata, [pero como ésta se encuentra condicionada por el sí mismo (*Selbst*) no puede devenir verdad] porque, *i.*) la conciencia se da como contemplación del mundo en la cual se ve absorbida por su objeto al no lograr distinguirse, y por ende, *ii.*) al descubrir al objeto se <<enajena>> (*Entäuserung*) y degrada y somete su condición propia de sí misma a ese objeto (*Objekt*). Pero al <<poseionarse>> ¹⁰ (*Besitz ergreifen von*) o bien *transformarse* (*Wandlung*) en la figura (*Gestalt*) de la autoconciencia se encuentra bajo la identificación (*Gleiche*) de certeza y verdad (*Gewissheit und Wahrheit*), pues en virtud de que al ser producto (*Produkt*), su verdad, de la experiencia inmediata mediada (*Vermittung*) por la reflexión, no se encuentra ya ella condicionada, como sí mismo, por el en sí del objeto.

La <<conciencia>> ¹¹ (*Bewusstsein*) tiene ahora [en su acción (*Tat*) de relacionarse (*Beziehung*) como autoconciencia] un <<doble (*Doppel/zweideutig*) objeto>>. ¹²

i. El objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla <<señalado>> ¹³ para ella con el carácter de lo negativo (*Negative*).

⁸ Escribe Heidegger: <<Esta *diferencia* es *negatividad* absoluta, en tanto justamente *afirma* lo diferente como lo otro en su pertenencia a lo uno y de este modo convierte lo uno mismo en lo otro>> (subrayado en el original). En Martin Heidegger. *Hegel.*, Trad. de Dina V. Picotti C., Edición Bilingüe., Biblioteca Internacional Martin Heidegger., Prometeo libros, Buenos Aires, 2007.

⁹ *Ibid.*, p.108 (subrayado en el original).

¹⁰ Hay que matizar ésta expresión: *poseionarse* es manifestar (*zeigen*) ante el objeto o cosa, la grandeza de la voluntad del sujeto. Podría hablarse, a partir de esta <<voluntad del sujeto>>, de cierta: <<voluntad de poder ((*Wille zur Macht*) >>, <<vida>> (*leben*) de la subjetividad (*Subjektivität*). Téngase en cuenta que lo anterior es sólo una propuesta de interpretación.

¹¹ La *conciencia* es objeto de sí misma en la figura de la autoconciencia.

¹² Por una parte, *i.*) es el que ve a la cosa; y por otra parte, *ii.*) el que se ve viendo a la cosa.

ii. Y como doble objeto precisamente ella misma, que es la verdadera esencia (*Wesen*) y que de momento sólo está presente en la contraposición (*Gegensatz*) del primero.

La autoconciencia se presenta (*sich darstellen*) aquí como el movimiento en que esta contraposición (*Gegensatz*) se ha superado (*Aufheben*) y en que deviene (*Werden*) igualdad (*Gleiche*) de sí misma consigo misma.¹⁴

La autoconciencia coloca al objeto frente a sí como lo <<negativo>> (*Negative*), por lo tanto el objeto se presenta como algo *retornado* (*Rückkehr*) a sí mismo; por ello la autoconciencia se <<refleja>> (*zurückgeistraht*)¹⁵ en sí misma y se afirma a través de la negación del objeto de la <<apetencia>> (*Begierde*),¹⁶ del *deseo* (*Wunsch*) de sí mismo, y en ello, a su vez, el objeto deviene vida (*leben*) propia.

¹³ Con <<señalado>> podríamos observar, que esta noción hegeliana es comprendida casi <<naturalmente>> como aquello a lo que se dirige la atención.

¹⁴ G.W.F., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. p.108

Cf. Hegel., *op. cit.*, p.114 <<esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente un retorno a sí misma de doble sentido, pues en primer lugar, [a] se recobra a sí misma mediante esta superación pues deviene de nuevo a sí por la superación de su ser otro, pero, en segundo lugar, [b] restituye también a sí misma la otra conciencia, que era en lo otro y la hace, así, que de nuevo libra a lo otro>>. Este es, el movimiento (*Bewegung*) de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) en relación (*Beziehung*) con otra autoconciencia, donde se representa (*Vorstellen*) el *hacer* (*Thun*) de la una, pero con *doble significación*: puesto que es tanto 1) su hacer, como 2) el hacer de la otra [ya que la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay nada que no sea por sí misma]. De modo que se produce un movimiento duplicado de ambas autoconciencias.

¹⁵ La autoconciencia se refleja (*zurückgestraht*) puesto que <<cada una de ellas [autoconciencias respectivamente] ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por lo tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción (*Tat*) de ambas [...] el hacer tiene pues un doble (*Doppel*) sentido en cuanto que es un hacer tanto hacia sí como hacia lo otro y es tanto el hacer de lo uno como el de lo otro>>, [podríamos decir entonces que se inaugura un juego de espejos] en G.W.F., Hegel, *op. cit.*, pp.114-115

¹⁶ La *apetencia* (*Begierde*) es lo otro de la esencia (*Wesen*) [lo primero que se da], es el aparecer (*erscheinen*), la manifestación (*Erklärung*). Ahora bien la autoconciencia en su <<esencia>> es apetencia. Por lo tanto, como apetencia, la autoconciencia es meramente vida [organicidad de la materia].

[La vida]
(*Leben*)

El comportamiento del entendimiento (*Verstand*) sobre el interior de las cosas es la <<diferenciación (*Unterscheidung*) de lo diferenciable (*Unterschieden*) o la unidad (*Einheit*) de lo diferenciado>>¹⁷ Sin embargo, esa unidad es asimismo el repelerse de sí misma, por tanto, se da el concepto (*Begriff*) escindido en la contraposición (*Gegensatz*) entre la autoconciencia y la <<vida>>¹⁸ en virtud de que <<aquella es la unidad *para la que* es la unidad infinita de las diferencias (*Differenz*); pero ésta *es* solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo *para sí misma* (*seiender*). Tan independiente, por tanto, como la conciencia lo es en sí su objeto>>¹⁹.

La <<autoconciencia>>²⁰ que es simplemente para sí (*für sich*), sólo se ve como sujeto que marca de un modo inmediato su objeto como objeto de su <<apetencia>>²¹ con el carácter de lo *negativo*, es decir, pone al *objeto* como algo extraño para luego reconocer que ha puesto en el *objeto* su sí mismo (*Selbst*) o bien su yo.²²

El *ciclo de la vida* se cierra con los siguientes momentos <<la esencia es la infinitud absolutamente inquieta>>, la independencia misma en la que se resuelven todas las <<diferencias>>²³ (*Differenz*) del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio. <<Pero, en este *médium*

¹⁷ Como entendimiento y comportamiento de la realidad.

¹⁸ Aquí entendiendo vida <<como el movimiento del sí mismo por el sí mismo>>.

La <<vida>> (*Leben*) es la primera forma (*Gestalt*) en que la autoconciencia se manifiesta como negatividad (*Negativität*), i.e., como subjetividad (*Subjektivität*) del ser Sujeto (*Subjekt*).

Posteriormente en el mismo proceso <<del ciclo de la vida>>, la autoconciencia pretenderá deslindarse de la vida.

¹⁹ G.W.F., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. p. 109 (subrayado en el original).

²⁰ Se presenta en la conciencia, aunque no se efectúe en ese momento del desarrollo, la reflexión consciente de su experiencia como autoconciencia.

²¹ La *apetencia* es el impulso que lleva a la negación, a la apropiación de la cosa y/o de lo otro.

²² Es la espontaneidad de quererse en sí. Queda pues atrás la vida como determinabilidad (*Bestimmtheit*) fija, ahora es actuante.

La vida se quiere a sí [mediante la actividad negativa de lo otro]. Es la *vida como lo vivo*.

²³ Las formas de la sensibilidad como lo son el <<tiempo>> y el <<espacio>> es ahí donde se dan todas las diferencias.

simple y universal,²⁴ las diferencias son también como diferencias, pues esta fluidez universal sólo tiene su naturaleza negativa en cuanto es constante superación (*Aufhebung*) de ellas; pero no puede superar las diferencias si éstas no tienen subsistencia>>.²⁵

Por consiguiente, se dan dos momentos cruciales en el ciclo de la vida o bien en el movimiento del proceso (*Entwicklung*) de la vida:

i. En un primer momento, se da la subsistencia de las figuras independientes bajo la *represión* (*Unterdrückung*) de lo que es diferenciación (*Unterscheidung*) en sí [puesto que la fluidez universal supera las diferencias, las partes que son para sí como subsistencia, como sustancia de las diferencias].

ii. En un segundo momento, se desarrolla la *sujeción* (*Bezwingung*) de aquella subsistencia bajo la infinitud de la diferencia (*Differenz*) [Hegel es explícito en este respecto, las figuras independientes, devoran la esencia manteniéndose así las individualidades (*einzelne*) a costa de lo universal (*allgemeinen*), cerrándose así el proceso de vida].²⁶

La unidad (*Einheit*) de la vida como proceso se ha *desdoblado* (*auseinanderfalten*) como algo absolutamente negativo e infinito, por el hecho de ser *subsistencia* (*Lebensunterhalt*), puesto que la diferencia de lo vivo sólo tiene la independencia de la vida. Por lo tanto, la independencia de la figura aparece como algo determinado (*Bestimmung*) y es por lo anterior que la superación (*Aufhebung*) de la escisión (*Entzweiung*) sólo se da a partir de lo <<otro>> (*das Anderen*).²⁷ Por ende la subsistencia misma, es la figura misma del desdoblamiento o la superación de su ser para sí.

²⁴ Refiere Hegel a la <<igualdad>> y a la <<verdad>> que están en la reflexión, i.e., en la determinabilidad (*Bestimmtheit*). [Trad. propuesta por Roces, sin embargo para Ramón Vals Plana la interpretación correcta del concepto es *Determinidad*].

²⁵ (i.e., si ellas no se mantienen en sí mismas), en G.W.F., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 109 (subrayado en el original). Es interesante anotar que el concepto de *subsistencia*, es tratado aquí como la figura del desdoblamiento y la superación del ser para sí.

²⁶ Cf., *ibíd.*, p.110 (subrayado mío).

²⁷ Esto es, lo enfrentado (*gegenüberstellen*).

La vida (*leben*) es el todo que se desarrolla (*Entwicklung*), disuelve su desarrollo y se mantiene en ese movimiento (*Bewegung*). Y a su vez se cierra el ciclo de vida cuando la unidad por fin deviene unidad de lo diferenciado, es decir, como superación (*Aufhebung*) de todos los momentos en una unidad universal.²⁸

En la fluidez (*Fiessen*) de la vida, [o en este movimiento (*Moment*)] la autoconciencia deviene ella misma por medio de lo otro, de esta diferencia. La fluidez simple y universal es el en sí de la vida y la diferencia entre las figuras (*Gestalten*) lo otro (*das Anderen*). Ahora la vida es para la diferencia (*Differenz*), que es a su vez en sí (*an sich*) y para sí misma (*Seiender*), al mismo tiempo que es el movimiento infinito que ha devorado al <<medio (*Mittel/medium*) quieto>>,²⁹ por consiguiente *ha devenido la vida como lo vivo* (i.e., pensar la inmanencia de lo viviente del todo en cada parte).

Por lo anterior, se da una inversión (*Umkehrung*) que es en sí misma, en virtud de que lo devorado es la *esencia*; como individualidad (*Individualität*) que se mantiene a costa de lo universal y se da una unidad consigo misma que supera por ello la oposición (*Gegensatz*) que se mantenía con respecto a lo otro, mediante la cual es para sí, produciendo la unidad consigo misma que da la fluidez (*Fiessen*) de las diferencias o bien la disolución universal. Sin embargo, a la inversa, el superar la subsistencia individual genera su <<producción>> (*Produktion*). *Perece para que otra nazca*; situando lo que es para sí como sustancia (*Gattung*) simple, ya que al poner en sí lo otro logra así superar la simplicidad y también su esencia, pues la desdobra y este <<desdoblamiento de la fluidez indiferenciada es precisamente el *poner* (*das Setzen*) de la individualidad (*Individualität/Einzelnheit*)>>.³⁰ *No hay pues vida fuera de lo vivo.*³¹

La autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) es, sólo cuando es reconocida (*Anerkennung*) y es, sólo para esa otra autoconciencia que la reconoce.

²⁸ En tanto que el nivel de la vida del espíritu será el movimiento propio del concepto (*Begriff*).

²⁹ i.e., como negación (*Verneinung/Negation*) actuante y constante superación (*Aufhebung*) que ya no es el quiero estar aquí. El *medio quieto* es efectivo como concepto estructural.

³⁰ G.W.F., Hegel, *loc. cit* (subrayado en el original).

³¹ Cf. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. "Cinco ensayos hermenéuticos"*. Catedra, Madrid, 2000. p.72 <<la verdadera realidad es la de la vida, que se mueve de suyo a sí misma [...] lo viviente se comporta como autoidentidad y autodiferenciación>>. El modo de ser de lo viviente corresponde, en este respecto, al modo de ser del saber mismo, que tiende a comprender a lo viviente.

Todo este ciclo constituye la vida, que no es lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de ellos, ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el *todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento*.³²

[El yo y la apetencia]
(*das Selbst und die Begierde*)

Por lo cual, la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) se afirma a sí misma mediante la *negación* de los objetos como *mediaciones* (*Vermittlung*) en lugar de su sí mismo. Pues esta <<apetencia>> vale decir, <<este impulso de deseo>> (*Begierde*)³³ de sí mismo lleva a la aniquilación del objeto independiente mediante su negación como lo otro. Y este <<aniquilamiento>> (*zerstören*) no solamente tiene el carácter de lo puramente destructivo, porque por una parte *i.*) niega una realidad objetiva; y por otra parte *ii.*) afirma una realidad subjetiva. Por lo tanto, el aniquilamiento o nulidad (*Nichtigkeit*) de lo otro *iii.*) deviene para la autoconciencia como certeza de sí mismo, puesto que se ha *producido* para sí misma de modo objetivo. Ahora bien, tanto la certeza de sí misma como su apetencia, alcanzadas en su satisfacción (*Zufriedenheit*), se encuentran siempre condicionadas por el objeto (*Objekt*) que funge como mediador entre la autoconciencia y su verdad (*Wahrheit*). Por lo cual, la negación (*Verneinung/Negation*) del objeto no implica una tal superación absoluta, ya que la *autoconciencia reproduce constantemente su objeto en tanto que reproduce su apetencia*.

³² G.W.F., Hegel, *loc. cit* (subrayado en el original).

³³ Entendiendo <<impulso>> como aquello que cabe señalar como la manifestación de la <<apetencia>>.

La primera mediación del <<impulso>> es la apropiación [es decir, el saber actuante]. El <<impulso>> es el primer momento de la *objetivación*, puesto que, pone su ser <<en otra cosa>> y esto implica el salir-de-sí [El Sujeto pone su ser o su realidad en el objeto].

El *impulso de deseo*, es el movimiento de autoafirmación donde lo opuesto es lo otro [i.e., el objeto].

En cuanto que, partiendo de la primera unidad inmediata y pasando por los momentos de la configuración (*Gestaltugen*) y del proceso de retorno a la unidad de estos dos momentos y, con ello, a la primera sustancia simple, es que esta *unidad reflejada* es otra que la primera. Frente a aquella unidad *inmediata* o expresada como un *ser*, esta segunda es la unidad *universal*, que tiene en ella, como superados, todos estos momentos. Es el *género simple*, que en el movimiento de la vida misma *no existe para sí* (*Seiender*) como esto *simple*, sino que en este *resultado* la vida remite a otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia para la que la vida es como esta unidad o como género.³⁴

Por lo anterior, la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) sólo comienza siendo para sí como esencia (*Wesen*) simple y se tiene como objeto, y por medio de la experiencia (*Erfahrung*) este objeto abstracto (*abstrakte*) se enriquecerá para ella y adquirirá el despliegue (*Entwicklung*) en el ciclo de la vida. Entonces la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación (*Aufhebung*) de lo otro (*das Anderen*), que aparece (*erscheinen*) frente a ella como vida independiente, es una apetencia (*Begierde*). Ya que la autoconciencia, que se encuentra cierta en el aniquilamiento (*zerstören*) de este otro, pone (*das setzen*) para sí dicha nulidad (*Nichtigkeit*) de aquél como su verdad, porque al aniquilar al objeto independiente deviene con ello la certeza (*Gewissheit*) de sí misma, como <<verdadera certeza>> como una certeza que ha devenido para sí misma de modo objetivo.

Siendo momentos (*Momenten*) de la autoconciencia, la apetencia y la certeza de sí que fue alcanzada por su satisfacción (*Zufriedenheit*), se hallan necesariamente condicionadas por el *objeto* (*Objekt*), puesto que la satisfacción sólo se ha obtenido mediante la *superación* (*Aufhebung*) de este otro, y para que esta superación sea tiene que ser este otro.³⁵ Puesto que la autoconciencia es absolutamente para sí, y solamente lo es mediante (*Vermittlung*) la superación del objeto y éste a su vez tiene que ser su satisfacción, pues éste es su verdad, ya que el objeto es en sí lo negativo (*Negative*) y tiene que ser para

³⁴ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu.*, p.111 (subrayado en el original).

³⁵ Para el Mtro. José Ignacio Palencia Gómez, hasta aquí se trata de la <<apetencia>> esto es, lo otro es <<apropiado>>. Pero lo que sigue ya trata de la <<autoconciencia>> es decir, lo *otro* es como ella [i.e., conciencia-autoconciencia].

otro lo que él es. <<La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción (*Zufriedenheit*) en otra autoconciencia>> [En la contraposición (*Gegensatz*)].³⁶

El objeto que ha de ser mediación (*Vermittlung*) del para sí, de la autoconciencia, es primero negación (*Verneinung*) de sí mismo para luego ser para otro lo que él es, por ello el objeto mediador es independiente; es <<conciencia>> (*Bewusstsein*) en cuanto que la autoconciencia se reconoce (*Anerkennung*) a sí misma en tanto que otra, y por tanto lo diferenciado e independiente la reconoce a partir de la acción de relacionarse, (*Beziehung*). Puesto que, la unidad de sí misma es la unidad (*Einheit*) de lo diferenciado, sólo alcanza su satisfacción (*Zufriedenheit*), *la autoconciencia, en otra autoconciencia*.³⁷

Para Hegel solamente en estos tres momentos se ha cumplido el concepto de la autoconciencia de sí:

i. El puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato.

ii. Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión (*Reflexion*) de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido (*Werden*) verdad.

iii. Pero la verdad de dicha certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. Se trata de un objeto para la conciencia, que pone en sí mismo su ser otro o la diferencia como algo nulo, siendo así independiente.³⁸

³⁶ G.W.F., p.111

³⁷ No olvidemos que para Hegel el término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos, y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad (*Bestimmtheit*) y el tránsito absoluto al extremo opuesto. Por tanto, cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo. <<Se reconocen como reconociéndose mutuamente>>. Por ende, las autoconciencias se encuentran en una *relación de simetría* pues cada una depende de la otra y sólo en conjunción llegan al reconocimiento (*Anerkennung*), por lo anterior, se considera el puro concepto, del reconocimiento de la duplicación de la autoconciencia, en su unidad, encontramos que el proceso se da, primeramente como desigualdad entre ambas autoconciencias, es decir, los extremos se contraponen siendo sólo uno el reconocido y el otro solamente el que reconoce.

³⁸ *ibíd.*, (el subrayado es mío).

La figura (*Gestalt*) diferenciada solamente viva es la superación indudable de su propia independencia, dentro del proceso (*Entwicklung*) de la vida misma, sin embargo al superar esta diferencia ella también deja de ser lo que es; a la inversa, el objeto (*Objekt*) de la autoconciencia sigue siendo tan independiente dentro de la negatividad (*Negativität*) como sí mismo, así como también en la peculiaridad de su propia distinción, es una autoconciencia viva. <<*Es una autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad (*Wirklichkeit*), pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; *el yo (Selbst)*, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; y solamente el objeto de la apetencia es independiente, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la [vida como espíritu (*Geist*)] esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto>>. ³⁹

Independencia y sujeción (*Bezwingung*)
de la autoconciencia.

[Señorío y Servidumbre]⁴⁰
(*Herrschaft und zurückgedrängtes Bewusstsein*)

La autoconciencia es en y para sí (*an sich und für es*) en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se le reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, [...] el doble (*Doppel*) sentido de lo diferenciado (*Unterscheidung*), se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad (*Bestimmtheit*) en la que es puesta. El desdoblamiento (*auseinanderfalten*) del concepto (*Begriff*) de esta unidad

³⁹ G.W.F., Hegel, *op. cit.*, p.113 (subrayado en el original).

⁴⁰ El [señorío y la servidumbre] (*Herrschaft und zurückgedrängtes Bewusstsein*) son figuras (*Gestalten*) tipificantes a las que recurre Hegel para exponer la fluidificación de los momentos en el desarrollo del dinamismo del Espíritu.

espiritual en su duplicación presenta ante nosotros (*für uns*) el movimiento del reconocimiento (*Anerkennung*).⁴¹

El <<reconocimiento>> (*Anerkennung*) se encuentra constituido por dos significaciones, puesto que por una parte *i.*) la autoconciencia puede <<perderse>> (*Entfremdung*) a sí misma pues ve a la otra como su esencia, y por otra parte *ii.*) puede <<superar>> (*Aufhebung*) a la otra autoconciencia y verse a sí misma en la otra.

Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente un retorno a sí misma de doble sentido, pues en primer lugar, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, en segundo lugar, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este su ser en lo otro.⁴²

[La lucha (*Kampf*) de las autoconciencias contrapuestas (*Gegensatz*)]

Ahora bien, la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo (*Selbst*) y, en esta inmediatez o en este ser su ser para sí es singular. Lo que para ella es otro, como objeto, no ese esencial (*Unterschied*), se encuentra marcado con el carácter de lo negativo (*Negative*).⁴³

Al principio, ambas autoconciencias tienen certeza de sí mismas mas no de la que se presenta como la otra. Sin embargo, la propia certeza de sí no implica ninguna verdad ya que es necesario el reconocimiento de su objeto como independiente, correspondiente a la otra autoconciencia, para que así su propio ser para sí se le revele como pura certeza de sí

⁴¹ G.W.F., Hegel., p.113

⁴² G.W.F., Hegel., p.116

⁴³ Pero lo otro es también autoconciencia, cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad.

mismo. Es decir, que para que una certeza sea verdadera debe ser confrontada por una realidad objetiva fuera y enfrentada a la propia autoconciencia.

El comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que *se comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entrar a esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. *Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad.*⁴⁴

Por lo tanto, la <<lucha>> (*Kampf*) de autoconciencias se produce cuando la relación entre dos autoconciencias se da de tal modo que ninguna reconoce a la otra, de manera que se quedan encerradas cada una en sí misma hasta que deciden arriesgar la vida en virtud de ganar el reconocimiento de la otra. Al peligrar su vida la autoconciencia se vuelve consciente de su libertad (*Freiheit*),⁴⁵ entonces se afirma como ser para sí. Ahora bien la lucha se mantiene hasta que acontece la muerte del otro o bien hasta que alguna de las dos se somete y reconoce a la otra.

La disolución de aquella unidad simple de la conciencia en su sí mismo (*Selbst*) es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir como conciencia que es o como conciencia en la figura (*Gestalt*) de la <<coseidad>>.⁴⁶

Ambos momentos son esenciales, pero como son en un principio desiguales y opuestos, su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, lo que significa que estos dos momentos son como figuras contrapuestas de la conciencia:

⁴⁴ *Ibid.*, p. 116 (subrayado en el original, el último subrayado es mío).

⁴⁵ Por ello es que en esta lucha cada cual debe tender a la muerte (*Geworden -Sein*) del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo. Por lo tanto, <<la muerte es la negación (*Negation der Negation*) natural>> de la misma conciencia, la negación sin la independencia, por ello es que de esta experiencia resulta para la autoconciencia que la *vida* es para ella algo tan *esencial* como la pura autoconciencia.

⁴⁶ La <<coseidad>> no es una cosa [la cosa es para nosotros]. La cosa se define no como lo que es para ella, sino lo que es para nosotros. Interpretando aquí a la cosa como el aparecer de lo existente para el sujeto. Cf. en *La Ciencia de la Lógica.*, Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo., Ediciones Solar., Sexta edición., Buenos Aires., 1993 p.114

i. Una es la conciencia independiente, que tiene por esencia el ser para sí.

ii. Otra es la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro.

La primera: *i.* es la figura tipificante del <<señor>>, y la segunda *ii.* es la figura del <<siervo>>. [Corresponden a las *figuras fenomenológicas*].

Señor y Siervo

[El señorío]

El <<señor>> es la conciencia que es para sí, por medio de una *mediación* (*Vermittlung*) consigo a través de otra conciencia, no simplemente como el concepto de ella, pues es una conciencia cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el *ser independiente* o la *coesidad*. Es por ello que la figura (*Gestalt*) del señor se relaciona con los siguientes dos momentos a saber: << [i.] con una cosa (*Ding*) como tal, objeto de las apetencias (*Begierde*), y [ii.] con la conciencia para la que la coesidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto (*Begriff*) de la autoconciencia, es relación (*Beziehung*) inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de otro, se relaciona a) de un modo *inmediato*, con ambos momentos y b) de un modo *mediato* (*Vermittlung*), a cada uno de ellos por medio (*Mittel*) del otro>>.⁴⁷

Por lo tanto, la <<figura del señor>> (*Herrschaft*), constituyente de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) en general, se relaciona (*Beziehung*) con la <<figura del siervo>> (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) de un modo inmediato y esto a través del ser independiente;⁴⁸ y es aquí donde se halla sujeto (*Bezwungung*) el siervo en ésta lucha,⁴⁹

⁴⁷ G.W.F., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p.117 (el primer subrayado es mío).

⁴⁸ Más aun, en sentido estricto para ser sí mismo depende del otro.

fungiendo como dependiente (*abhängig*) a la vez que tiene su independencia (*selbständig*) en la *coseidad*.

El señor (*Herrschaft*) se presenta como la <<potencia>> (*Macht*) sobre el siervo (*zurückgedrängtes Bewusstsein*), esto es, como potencia colocada encima del otro. En tanto que su relación (*Beziehung*) con la cosa está mediada (*Mittel*) a través del siervo es ésta una relación de carácter negativo (*Negative*), ya que la cosa es para él algo independiente (*selbständig*) que tiene que superar (*Aufheben*). Precisamente, porque la cosa (*Ding*) es independiente, la figura del señor en la autoconciencia no sólo puede consumir mediante la negación (*Verneinung*) su destrucción, y sólo se puede conformar para su <<transformación>> (*umsetzen*) por el trabajo desempeñado por el siervo.⁵⁰

Por consiguiente, el señor, dentro de esta relación inmediata con la cosa (*sache*),⁵¹ se convierte así en pura negatividad (*Negativität*) de la misma pues la enfoca al <<goce>> (*Genuss*), ya que intenta lograr él lo que la apetencia (*Begierde*) no logró, es decir, acabar con aquello y encontrar la satisfacción (*Befriedigung*) en el goce. En estos momentos es pues que deviene (*Werden*) para el señor su ser reconocido (*Anerkennung*) por medio de otra conciencia, la de la figura del siervo; puesto que lo que hace éste es un acto propiamente del señor, ya que solamente para ese es el ser para sí, la esencia (*Wesen*); *es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada, y por tanto, la acción (Tat)*⁵² *esencial pura*⁵³ *en este comportamiento, y el siervo por su parte, una acción no pura, sino inesencial.*⁵⁴

⁴⁹ Ahora bien, por otra parte, si se diera el caso en que la lucha de las autoconciencias culminara en la muerte de alguna de éstas, sucedería por consecuencia que la vida no es vencedora, puesto que no cumple lo apetecido, ya que no puede ser reconocida por la otra muerta y no cumple su propio proceso (*Entwicklung*). Pero si es el caso de que termine el proceso con el logro de una sumisión por parte de un dominio sobre la otra, deviene en una relación Amo y Esclavo [i.e., señor-siervo].

⁵⁰ Esta transformación (*Wandlung*) se refiere a la de la misma autoconciencia otra de sujeto en objeto.

⁵¹ Es necesario señalar que se está ya en otra relación, no con la conciencia sino con la cosa objeto de la apetencia.

⁵² Recuérdese que a Hegel le preocupa la <<acción>> (*Tat*).

⁵³ Lo <<puro>> es la ausencia de determinación (*Bestimmung*) [en sentido epistémico] o la ausencia de mancha, de falta [en sentido moral y/o ético].

⁵⁴ Sin embargo Hegel comenta que para el reconocimiento (*Anerkennung*) en sentido estricto falta otro momento [el del reflejo (*zurückgestraht*)] en el cual lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo, así como también, que lo que el siervo hace contra sí lo haga contra el otro. Por lo cual Hegel concluye que se ha dado un *reconocimiento unilateral y desigual*. Hay que mencionar que la transformación

Para el señor (*Herrschaft*) no es él una conciencia tal, sino una conciencia dependiente (*a abhängig Bewusstsein*); pero por ello el señor no tiene la certeza de ser para sí como la verdad, pues su verdad es la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella.⁵⁵ Por ende, se transforma (*Wandlung*) la verdad de la conciencia independiente (*selbständig*) en la configuración (*Gestaltung*) de la conciencia servil (*zurückgedrängtes Bewusstsein*), aunque en un principio ésta aparezca fuera de sí, es decir; no como la verdad de la autoconciencia.⁵⁶ En virtud de que la esencia que revela el señorío (*Herrschaft*) es lo inverso de aquello que quiere ser, el momento (*Moment*) de la servidumbre devendrá en verdadera independencia, puesto que la conciencia servil retorna a sí como conciencia repelida sobre sí misma. Y esto es lo que la servidumbre es en el comportamiento del señorío.

[El temor]

(*Furcht*)

La servidumbre (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) es autoconciencia (*Selbstbewusstsein*)⁵⁷ pero, ¿cómo es en y para sí misma? se pregunta Hegel en este apartado. En primer lugar, el señor es la esencia (*Wesen*) para el siervo, por consiguiente la verdad (*Wahrheit*) es, para el siervo, la conciencia independiente (*selbständig*) y que es para sí, [aunque su verdad para ella no es ella todavía en este momento]. Sin embargo, en

(*Wandlung*) sólo es realizada por el siervo, ya que éste es el que tiene una relación directa con la naturaleza, y a través de su trabajo deviene libre y transformador de la naturaleza. Esto responde a la necesidad de la acción transformadora de la realidad, donde el Sujeto también se transforma.

⁵⁵Por la razón de que no puede alcanzar la <<libertad>> (*Freiheit*).

⁵⁶ Es lícito observar minuciosamente la relación entre libertad (*Freiheit*) y verdad (*Wahrheit*) que configura Hegel, ya que dentro de ésta relación no basta el reconocimiento que lucha por la verdad, es decir, para alcanzar el reino de la verdad; puesto que es necesario un siguiente momento, este es: el de devenir (*Werden*) en libertad.

De modo que la realización del concepto (*Begriff*) será, para Hegel, la libertad (*Freiheit*). Recuérdese que la Historia (*Geschichte*) es el advenimiento de la libertad, aunque, esta verdad de la libertad, Hegel la pondrá en el Estado (*Staat*) y su racionalidad [i.e., la toma de conciencia de la necesidad, e.d., la conciencia de la contradicción, de su racionalidad y de la posibilidad de su superación].

⁵⁷ Escribe E. Trías: <<la vida (*Leben*) [la vida por ende el amor (*Liebe*)] es algo que hunde a la autoconciencia en la servidumbre>>. En Trías, Eugenio. *El Lenguaje del Perdón*. Anagrama, Barcelona, p.99

ella se encuentra esta verdad como pura negatividad (*Negativität*), experimentando a su vez en ella misma esta esencia (*Wesen*).⁵⁸

Es conveniente observar que la figura (*Gestalt*) del señor funge como la conciencia que es para sí. Ahora bien, la certeza (*Gewissheit*) de sí misma es objetivada por medio del reconocimiento (*Anerkennung*) que le otorga la otra autoconciencia, representada (*Vorstellen*) en la figura del siervo. Sin embargo, aunque el señor sea la conciencia que es para sí, no es totalmente independiente pues se encuentra condicionada por lo negación (*Negation*) de ella; esto es, por el reconocimiento (*Anerkennung*) del siervo. Por lo tanto, depende del otro para su ser, puesto que no ha conseguido la autonomía, ya que sigue siendo <<el señor>> siervo de la naturaleza.⁵⁹ Por ello es que su reconocimiento depende de la otra autoconciencia que se le enfrenta (*gegenüberstellen*), es decir, la figura del siervo. Ya que éste ha adoptado la sumisión (*Bezwingung*) por la <<angustia>>,⁶⁰ por el miedo a la muerte: *ha preferido ser sometido a ser muerto*.⁶¹

⁵⁸ Esta esencia es la conciencia que ha sentido o padecido la <<angustia>> (*Beklemmung*) por la razón de que ha sentido el <<miedo a la muerte>> i.e., del señor absoluto [*der absolute Herr*].

⁵⁹ Para Hegel la condición de servicio es solamente la disolución en sí, y aunque a través del terror o bien de la angustia ante el señor, ante la amenaza de ser muerto, es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en el señor esto para ella misma y no el ser para sí. Pero a través del trabajo llega a sí misma. Puesto que el señor se sabe como pura negación o pura negatividad, sin embargo sólo se sabe, no se vive como libre, ya que consume lo que el otro le presenta.

⁶⁰ <<[La experiencia de la angustia es] un alumbrar la posibilidad de un (poder ser) propio>>. (la asignación de corchetes es mía). Martín Heidegger, *El Ser y el Tiempo*. Trad., de José Gaos, México. FCE. 1980 §68, p.372

<<La experiencia de la angustia>>: Es el miedo y la amenaza a desintegrarse [...] <<Es el miedo y la amenaza lo que determina (*Bestimmung*) la <dialéctica del sentimiento> y del <impulso>, del <deseo> y la <satisfacción>>. En Trías, E. *El Lenguaje del Perdón*. p.99

Según Trías <<la libertad sólo se consume plenamente en el acto de la absoluta negación, en la muerte>>. Cf. Trías, E. *op. cit.*, p.99

⁶¹ Entonces el temor es *i.*) la significación negativa que lleva a la formación, dando movilidad al desarrollo. Por otra parte *ii.*) la significación positiva la dará el trabajo formativo como apetencia reprimida y desaparición contenida. La relación negativa que mantiene el siervo con el objeto se transformará en la forma de éste, <<precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia>>. Por lo tanto, la conciencia que trabaja, llega a la intuición del ser independiente como de sí misma, en virtud de que ha puesto su ser en el objeto. Se va a reconocer como actuante en cuanto a la forma que le da al objeto (i.e., ve su actuar puesto en la cosa).

<<El único señor: la muerte como instancia suprema, como poder supremo>>. Cf. Trías, Eugenio, *op.cit.*, p.101

[La formación cultural]
(*Bildung*)

La formación (*Bildung*) tiene una doble (*Doppel*) significación, *i.*) primeramente una *negativa*, que corresponde a su primer momento, que es el del *temor*, y *ii.*) la otra significación, que corresponde al segundo momento, es *positiva*, a través de la cual la conciencia servil se convierte como puro ser para sí, en lo que es, ya que supera la forma contrapuesta que es, por medio de la pura destrucción. De esta manera logra superar la esencia extraña ante la que temblaba y al destruir lo anterior, deviene para sí misma en algo que es para sí.

Pues si <<todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen esta conciencia pertenece aún en sí al ser determinado; el sentido propio, es *obstinación*>>,⁶² [una libertad (*Freiheit*) que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre].⁶³ Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir, esencia (*Wesen*), tampoco esta forma puede ser considerada como <<formación universal, concepto absoluto (*Offenbarung der Tiefe*), sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia (*Macht*) universal y la esencia objetiva como tal>>.⁶⁴ Es claro que Hegel disocia *i.*) el sentido propio [como un sujeto encerrado en sí mismo] y *ii.*) la formación.

Se puede concluir que la relación (*Beziehung*) dada entre las dos autoconciencias representadas (*Vorstellen*)⁶⁵ por las figuras (*Gestalten*): a) del señor y b) el siervo, se

⁶² G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu*., p.121 (subrayado en el original) En éste pasaje, parece que Hegel está jugando.

⁶³ Es por ello, que mediante el trabajo ya no se enfrenta sólo a la naturaleza, sino que se enfrenta también a la naturaleza humanizada. Es decir, se enfrenta a la naturaleza, la humaniza (pone su ser o forma en ella) se recupera a sí (en su humanidad) de su haber humanizado la naturaleza [i.e., se encuentra a sí mismo humanizado en y por su acción]. Pero para lo anterior era necesario pasar por el temor absoluto, en el cual pudo experimentar la fuerza de carácter negativo que corresponde al momento del ser cosificado. Al experimentar a fondo la negatividad, es decir, al jugarse la vida, pone su ser en la fuerza de la acción.

⁶⁴ G.W.F., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p.121

⁶⁵ Cf. El concepto de <<representación>> (*Vorstellung*) pensamiento y acción en inmediatez [i.e. *poner el propio ser en otro*]. Para el Mtro. José Ignacio Palencia Gómez, poco habría que matizar esto último: más que <<representación>> (*Vorstellung*) es <<enajenación>> (*Entäusserung*). En virtud de que la representación si incluye la inmediatez, esto es la no mediación por la reflexión, y por lo tanto al no saber-se en su acción (sino sólo experimentarse en la acción).

describe como una relación en donde cada autoconciencia ve por sí misma. En donde a) el señor busca su propio reconocimiento mediante la sumisión de la otra para, a través de ésta, lograr la satisfacción y el goce de su apetencia. b) El siervo, a su vez, otorga el reconocimiento al señor desde una significación negativa, es decir por miedo a la muerte y también reconoce a la otra autoconciencia por mor de una significación positiva, como afirmación de su propia vida. Sin embargo, no logra el reconocimiento propio; aunque alcance la libertad por medio del el trabajo [pues éste es la transformación de la naturaleza, la apropiación de la cosa] ya que, éste le dará la posibilidad de un nuevo movimiento que lo impulsará en el curso de la Historia y, retomará la lucha por obtener su propio reconocimiento.⁶⁶

Ahora bien, podemos concluir que la verdad de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) es el proceso (*Entwicklung*) mismo; es el ir de un extremo al otro, el ir de una autoconciencia hacia la otra, esto es, el movimiento del en sí y del para sí. Por ello, como constitutivo del proceso es, todo ser que determinamos actuante en cuanto al objeto. Por lo tanto, la verdad es lo actuado ahí en tanto comprendido [verdad esencial en lo actuado].⁶⁷ <<Verdad verdadera>> en tanto comprendida. Y esta verdad es ver desde un lado y desde otro. Es decir, es el movimiento en que la <<dialéctica>> (*Dialektik*) se hace presente.⁶⁸

⁶⁶ Es necesario distinguir el *reconocimiento* de la <<posesión>>. El *reconocimiento* es el movimiento para obtener la libertad. La <<posesión>> es la *satisfacción* de un impulso y/o apetencia; sin embargo, el <<poseedor>> no logra reconocerse por sí mismo, ni es reconocido por aquello a lo que se <<contrapone>> a su oposición, i.e., lo <<poseído>> de posesión.

⁶⁷ Sin embargo para que se dé el desarrollo de lo anterior, es necesaria la superación de los momentos, de la contradicción, ya que la verdad se encuentra en el movimiento del concepto, en la determinación de la *acción*. Por ello, Hegel formula la afirmación siguiente: <<el saber de sí en el saber de lo otro>>. Puesto que la autoconciencia sólo es reconocida en su verdad en cuanto es reconocida por otra autoconciencia, produciendo un desarrollo a partir de su apetencia, es decir, busca el reconocimiento, reconoce y quiere reconocer [recuérdese que si no se da este reconocimiento se cae en la <<utilidad>>]. En la utilidad (*Nützlichkeit*) las cosas no tienen sentido si no son *para otro*.

⁶⁸ Cf. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. "Cinco ensayos hermenéuticos"*. Catedra, Madrid, 2000, p.12 <<La dialéctica: se trata de una progresión inmanente, que no pretende partir de ninguna tesis impuesta, sino más bien seguir el automovimiento de los conceptos, y exponer, prescindiendo por entero de toda transición designada desde fuera, la conciencia inmanente del pensamiento en continua progresión>>.

<<La dialéctica hegeliana querrá ser objetiva y no una mera dialéctica del pensar, sino de lo pensado, del concepto mismo. Y como tal dialéctica del concepto, tendrá que contemplar la evolución hasta desarrollarse en concepto del concepto, en concepto del espíritu mismo>> p.17

Dialéctica entendida *loc. cit.*, como mediación.

En la relación *señor-siervo* se da la verdad de la certeza de sí, mediante la lucha que emprende frente a otras conciencias por afirmar cada una su propia libertad. Ahora bien, la libertad de la autoconciencia no se encuentra ni en el mero pensamiento, ni en la mera acción, sino en la relación entre <<el *querer* y el *poder*>>. ⁶⁹ La verdad de la autoconciencia está en su relación en el espacio y en el tiempo, así como también ella, es decir, la autoconciencia en su realización, es el <<*espíritu*>>. ⁷⁰

⁶⁹ El <<querer>> se presenta como desgarramiento de la conciencia que se enfrenta a la limitación, es decir, al momento en que vive.

⁷⁰ Hegel menciona que en este momento está presente ya *para nosotros*, el concepto de <<espíritu>>. Aunque sea más tarde cuando venga para la conciencia la experiencia de que el espíritu es, la sustancia absoluta en su perfecta libertad e independencia de su contraposición [como las distintas conciencias de sí que son para sí] formando la unidad de las mismas; <<el yo es el nosotros y el nosotros es el yo>>: por consiguiente la conciencia sólo tiene en la autoconciencia el concepto de espíritu como postulado a partir del cual se aparta del <<más acá>> sensible y del vacío del <<más allá>>suprasensible, para así poder marchar hacia *el día espiritual del presente*. Interpretando el concepto de espíritu como <<totalidad autoconsciente>>, esto implica: por una parte 1) la actitud espontánea del impulso, por otra parte 2) el despliegue de la conciencia y el desarrollo de la autoconciencia, y por último 3) el saber y la mediación tanto de la actividad como de la representación.

II ESPÍRITU

(su realización concreta en la eticidad inmediata)

... para los que sufren a conciencia
porque no serán consolados...

Rubén Bonifaz Nuño

Hegel dedica a la noción de <<Espíritu>> (*Geist*) el más detallado y extenso capítulo, de la *Fenomenología del Espíritu (Phänomenologie des Geistes)*.¹ Antes de atender a sus posibles concepciones o, a la concatenación de niveles de que le dote el contexto interpretativo, es lícito observar, como ya Eugenio Trías señalaba, que Hegel reconoce el concepto (*Begriff*) de Espíritu (*Geist*) como el más alto concebido por la <<modernidad>>.² Espíritu que constituye y también se forma (*Form*) por la totalidad de autoconciencias [*Selbstbewusstsein*] en su relación entre ellas y en su relación con el mundo (*Welt*). Podría cuestionarse —escribe Trías— a partir de esto: <<¿Qué busca, qué desea, qué quiere el espíritu, cuál es su voluntad, su objetivo, su finalidad y su propósito, cuál su esencia y su sustancia>>. Las lecciones de la filosofía de la historia dieron a Trías la respuesta: el espíritu es <<libertad en su esencia, busca y quiere libertad, la libertad es su fin y su propósito, *espíritu (Geist)* y *libertad (Freiheit)* son términos *convertibles*>>.³ Ahora bien, para Trías, Hegel en la *Fenomenología* entendía por libertad (*Freiheit*): <<la Odisea del espíritu y por consiguiente de la libertad. Un camino (*Gang*) difícil, espinoso, un calvario, un vía crucis, camino de desesperanza, camino de devastación>>.⁴ En este caso, la libertad

¹ Escribe G.W.F., Hegel: << El conocimiento del espíritu (*Geist*) es el más concreto de los conocimientos y, por lo mismo, el más alto y difícil>>. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.*, §377, p.267., Juan Pablos Editor., México., D.F., 1974

² En Trías, Eugenio., *El lenguaje del perdón.*, Anagrama., Barcelona., p.90

³ Eugenio Trías., *op. cit.*, (subrayado en el original).

⁴ *Ibid.*

Cf. Martin Heidegger da cuenta de que: <<El curso de la experiencia es un <camino de la desesperación> y por ello la experiencia es esencialmente una <dolorosa experiencia>. Hegel piensa, pues, también el dolor

es entendida como *liberación, emancipación, libertad de...*, <<negatividad>> (*Negativität*).⁵ Sólo que absoluta.⁶ <<La libertad es la negación absoluta de toda alteridad, idealismo absoluto (*Idealism Absolute*), subjetividad (*Subjetivität*) radical. El empeño más profundo y dramático por *desustancializar* el universo>>.⁷

El espíritu es definido como ésta sustancia absoluta (*Absolutes Wesen*) que existe en la perfecta libertad e independencia de su contraposición (*Gegensatz*) [...] El espíritu no es una cosa abstracta sino algo enteramente individual (*Einzelne*), activo (*aktiv*), absolutamente vivo (*a lebending*): es una conciencia (*Bewusstsein*), pero también su objeto (*Objekt*).⁸

Desde ya podemos anticipar que la <<existencia>> (*Existenz*) del espíritu (*Geist*) consiste en tenerse a sí mismo por objeto (*Objekt*), el espíritu es pues *pensante*, se hace (*Tun*) su propio objeto; vale decir, que el espíritu existe para sí mismo (*beisich*). Es el devenir (*Werden*) que sabe de sí mismo (*Selbst*).⁹ Su realización (*Vollendung*) no se

siempre de modo metafísico, es decir, como un tipo de <conciencia>, la conciencia del ser otro, del desgarrar, de la negatividad. La experiencia de la conciencia es, como experiencia trascendental-dialéctica, siempre la <mala> experiencia, en la que lo respectivamente conciente resulta de otro modo que como respectivamente aparece en primer lugar. La experiencia es el dolor trascendental de la conciencia. La experiencia de la conciencia es en tanto <el dolor> al mismo tiempo el pasar-por el sentido de poner de relieve las figuras esenciales de la autoconciencia que aparece>> en *Hegel.*, Trad. de Dina V. Picotti C., Biblioteca internacional Martin Heidegger., Prometeo libros., Buenos Aires., 2005. pp.205-207

⁵Martin Heidegger escribe con relación a esto: <<La <negatividad> es la <energía> del pensar incondicionado, porque desde un comienzo ha aportado ya todo lo negativo, *noedor* (*Die >Negativität< ist die >Energie< des unbedingten Denkens, weil sie von Anfang an alles Negative, Nichthafte schon darangegeben hat*) [...] La negatividad es lo incuestionable: negatividad como la esencia de la subjetividad (*Die Negativität ist das Fraglose: Negativität als Wesen der Subjetivität*)>> en *Hegel.*, Trad. de Dina V. Picotti C., Biblioteca internacional Martin Heidegger., Prometeo libros., Buenos Aires., 2005., p.35 (subrayado en el original).

⁶ Cf. Martin., Heidegger., *op. cit.*, p. 55 << La negatividad como desgarramiento y separación es la <muerte>—el señor absoluto, y <vida del espíritu absoluto> no significa otra cosa que *soportar y solventar la muerte* (*Die Negativität als die Zerrissenheit und Trennung ist der >Tod<—der absolute Herr; un >Leben des absoluten Geistes< heisst nichts anderes als den Tod ertragen und austragen*)>>(subrayado en el original). A este respecto, veáse el capítulo I., aparatado sobre la Independencia y sujeción de la autoconciencia [Señorío y Servidumbre (*Herrschaft und zurückgedrängtes Bewusstsein*)] de ésta Tesis.

⁷ Eugenio Trías., p.91-92. Cfr. *infra*. <<Esta idea de que la *Fenomenología* es <del espíritu> (*Geist*) en tanto éste es <libertad> (*Freiheit*) [...] progresiva elevación del espíritu a la libertad, que es su elemento>>.

⁸ Eugenio Trías, p.101

⁹ Dicho de otro modo: el saber como saber-se <<*Das Wissen als Sich-Wissen*>>.

encuentra ni en el mero pensamiento (*Gedanke*), ni en la mera acción (*Tat*), sino en la relación (*Beziehung*) entre el *querer* (*wollen*) y el *poder* (*Macht*).¹⁰

Retomando ahora lo señalado por Hyppolite con relación al capítulo y la figura (*Gestalt*) del <<Espíritu>> (*Geist*), es necesario precisar interpretativamente el horizonte de comprensión designado a la problemática correspondiente. Cabe, pues, recordar aquí que <<la *Fenomenología* se propone una doble tarea (*arbeiten Doppel*). Por una parte, [I] llevar la conciencia (*Bewusstsein*) ingenua hasta el saber (*Wissen*) filosófico y, por otra, [II]obligar a salir (*erscheinen*) a la conciencia singular de su pretendido aislamiento (*verenzekung*), de su ser para sí exclusivo, y elevarla a la categoría (*Kategorien*) de espíritu>>.¹¹ En efecto, cada <<autoconciencia>> (*Selbstbewusstsein*) es para sí y al mismo tiempo es para otra; cada una de éstas autoconciencias exige el reconocimiento (*Anerkennung*) de la otra [para afirmarse a sí misma] y a su vez debe reconocer a la otra en igualdad. El conflicto (*Gegensatz*) que las hace existir es conservado y se asciende en ese mismo movimiento (*bewegung*) al nivel del espíritu. Ahora bien, para Hyppolite <<lo que Hegel llama espíritu (*Geist*) en la *Fenomenología* es la experiencia (*Erfahrung*) del espíritu objetivo (*objektiver Geist*) que se convierte en espíritu absoluto (*Absolut Geist*)>>.¹²

Es esencial al concepto de espíritu que exista la <<duplicación>> (*auseinanderfallen*) de las autoconciencias (*Selbstbewusstsein*); es decir, la existencia (*Existenz*) de una autoconciencia sólo es posible mediante la existencia de otra autoconciencia que la reconozca (*Anerkennung*). La condición de posibilidad (*Möglichkeit*) del ser (*Sein*) de cierta autoconciencia es que sea para sí (*für sich*) misma y para otra, por lo tanto, sólo se es para sí cuando se deviene objeto (*Objekt*) para otra autoconciencia. A este respecto, el saber de sí, siempre supone a otra autoconciencia a la que reconoce al mismo tiempo que pone (*setzen*) y excluye.

¹⁰ Este punto merecería un análisis específico de la <<acción>> (*Tat*) sin <<mediación>> (*Vermittlung*), [i.e., la actividad no vuelta a la conciencia, *la experiencia sin reconocimiento*, la <<Religión>> (*Religion*)].

¹¹ Jean Hyppolite. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Trad. de Francisco Fernández Buey. Ediciones Península, Barcelona, 1991, p. 291. Continúa Hyppolite: <<Hay que desvelar en el seno mismo de su ser para sí su relación ontológica con otros seres para sí>>., *loc. cit.*

¹² J. Hyppolite., *op. cit.*, p.291 (subrayado en el original).

Ahora bien, la cuestión medular de la dialéctica del Espíritu (*Dialektik des Geistes*) es el desarrollo (*das verläuft*) del proceso (*Entwicklung*) que surge siempre desde la sustancia (*Substanz*) hasta el <<sujeto>> (*Subjekt*). Aquí subyace implícita la tesis (*Thesis*) de que <<Lo Absoluto es sujeto>>¹³. Podría a partir de esto, hablarse de un saber (*Wissen*) del espíritu por el espíritu (*Geist*). Es interesante notar que el <<proceso>> (*Entwicklung*) no sólo se configura (*Gestaltungen*) en un nivel subjetivo (*subjektive*), sino que se trasciende a sí mismo logrando la intersubjetividad. Nos referimos con ello, a lo siguiente: el espíritu es pues un <<nosotros>> (*für uns*). Hyppolite propone que se debe partir <<del <Cogitamus> y no del <Cogito>; [puesto que] el espíritu es historia (*Geschichte*), sólo pasa a ser lo que es en un desarrollo histórico, porque cada uno de sus momentos (*Moment*), al hacerse esencia (*Wesen*), debe realizarse (*Vollendung*) como un mundo (*Welt*) original, o porque su ser no es distinto de la operación por medio de la cual se pone. Finalmente, el espíritu es saber de sí mismo (*Selbst Wissen*) en su historia, retorno (*Rückkehr*) a sí mismo a través y por medio de esta historia, de manera que ya no subsiste nada extraño (*entfremdete*) en él y para él, se sabe como es y como se sabe: el ser del espíritu es su operación propia>>.¹⁴

Queda de manifiesto a partir de esto que para Hegel el espíritu es la <<racionalidad>> que se desarrolla (*Entwicklung*) a sí misma como <<historia>> (*Geschichte*); y es el reino del sí mismo (*Selbst*) como espíritu, el cual se engendra a sí mismo al tiempo que se descubre. Es decir, la condición de posibilidad para la existencia (*Existenz*) del sí mismo (*Selbst*) es que se afirme en su saber (*Wissen*) como sí mismo. Por lo tanto el espíritu es historia (*Geschichte*).

Según Hyppolite lo <<que nos ofrece la *Fenomenología del espíritu* es el tránsito de la sustancia (*Substanz*) al sujeto (*Subjekt*), del espíritu verdadero al espíritu cierto de sí mismo. [...] La toma de conciencia es una historia>>¹⁵. El espíritu (*Geist*) es, así, la esencia

¹³ Cf. G.W.F. Hegel <<La sustancia es sujeto>> en *Fenomenología del Espíritu*. p. 15. II, 1

¹⁴ J. Hyppolite., p.292. <<Es menester que la verdad (*Wahrheit*) se muestre como la sustancia espiritual, obra (*Tat*) de cada uno, y por eso la fenomenología de la razón (*Phänomenologie des Vernunft*) conduce a la fenomenología del espíritu (*Phänomenologie des Geistes*) propiamente dicho>> (subrayado en el original).

¹⁵ Hyppolite, pp. 298,300

real absoluta (*absolutes Wesen*) que se sostiene a sí misma [que se asume como tal]. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones (*Abstraktion*) de este espíritu.

El espíritu (*Geist*) es la *realidad (Wirklichkeit) ética*. Es el *sí mismo (Selbst)* de la conciencia real (*Wirkliche-Bewusstsein*), a la que se enfrenta (*gegenüberstellen*), o que más bien se enfrenta a sí misma, como *mundo* real objetivo, el cual, sin embargo, ha perdido para sí mismo toda significación de algo extraño (*entfremdete*), del mismo modo que el *sí mismo (Selbst)* ha perdido toda significación de un ser para sí, separado, dependiente o independiente, de aquel mundo (*Welt*). El espíritu es la *sustancia (Gattung)* y la esencia universal (*Wesen Allgemeinheit*), igual a sí misma y permanente —el incommovible e irreductible *fundamento (Grund)* y *punto de partida* del obrar de todos— y su *fin* y su *meta*, como el *en sí (an sich)* pensado de toda autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal (*Allgemeinheit Werk*), que se engendra (*Entstehen*) como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el *sí mismo*, el obrar.¹⁶

Téngase en cuenta que el espíritu (*Geist*) es la <<*vida ética*>> de un *pueblo (Volk)* en tanto que es su <<*verdad inmediata*>>; esto es, el individuo (*Individuum*) que es un mundo (*Welt*). El espíritu en su desarrollo (*das verläuft*) tiene que progresar (*Fortgang*) hasta la conciencia de lo que realmente es, pero lo tiene que hacer de un modo inmediato. Por lo tanto, el punto de partida será la superación (*Aufhebung*) de la <<*bella vida ética*>> para así poder alcanzar mediante una serie de figuras (*Gestalten*), el saber (*Wissen*) de sí mismo. Pero estas figuras se distinguen de las anteriores porque son auténticas realidades, i.e., espíritus reales [*reale*]. Dejaron de ser solamente figuras de la conciencia (*das Gestaltigen Bewusstsein*), para desarrollarse (*Entwicklung*) como figuras (*Gestalten*) de un mundo (*Welt*).

Como escribe Hegel <<el mundo *ético* viviente es el espíritu en su *verdad*; tan pronto como el espíritu llega al saber abstracto (*abstrakte Wissen*) de su esencia (*Wesen*), la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho. El espíritu, de ahora en adelante

¹⁶ G.W.F., Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. pp.259-260 (subrayado en el original).

desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, *reino de la cultura (Bildung)*, y frente a él, en el elemento del pensamiento (*das Gedanke*), el mundo de la fe (*Glauben*), *reino de la esencia*>>. ¹⁷ Cabe recordar que el mundo ético (*sittlich Welt*), es representado por Hegel con la figura (*Gestalt*) del <<mundo desgarrado (*Welt Zerrissenheit*) en el más acá y más allá>>, en donde, por una parte, el espíritu se hará efectivamente real (*Wirkllichkeit des Geist*) y por otro lado, el <<hombre>> descubrirá <<en sí mismo>> lo objetivo, y lo afirmará y se afirmará a sí mismo.

i. EL ESPÍRITU VERDADERO, LA ETICIDAD

El espíritu (*Geist*) [en su verdad (*Wahrheit*) simple] es conciencia (*Bewusstsein*) y desdobla (*auseinanderfalten*) sus momentos (*Moment*). <<En este desdoblamiento de la conciencia, la sustancia (*Substanz*) simple adquiere, 1) de una parte, la contraposición (*Gegensatz*) frente a la autoconciencia y, 2) de otra parte, presenta en ella misma la naturaleza de la conciencia, consistente en diferenciarse (*Unterschieden*) en sí misma como un mundo estructurado en masas (*Massen*). La sustancia se escinde, pues, en una sustancia ética diferenciada, en una *ley humana y otra divina*>>. ¹⁸ La sustancia ética se ha hundido en la <<eticidad>> porque se convirtió en algo que es *en y para sí (an sich und für sich)*. El espíritu universal abstracto, deviene efectivo y viviente en la acción (*Tat*) ética. Así se realiza <<la unidad (*Einheit*) del sí mismo (*Selbst*) y la sustancia (*Substanz*)>>.

¹⁷ G.W.F., Hegel. *op. cit.*, p.261 (subrayado en el original).

¹⁸ G.W.F., Hegel . pp. 261-262 (subrayado en el original).

ii. EL MUNDO ÉTICO, LA LEY HUMANA Y LA LEY DIVINA,
EL HOMBRE Y LA MUJER

[1. *Pueblo y familia. La ley del día y el derecho de las sombras*]

La sustancia (*Substanz*) simple en el desarrollo (*verläuft*) del Espíritu se dividirá (*Entweining*) como conciencia (*Bewusstsein*). Y, en otras palabras, <<así como la conciencia del ser abstracto (*Wesen abstrakte*), del ser sensible (*Wesen sinnliche*), pasa a la percepción, así también la certeza inmediata (*Unmittelbarkeit Gewissheit*) del ser ético real; y como para la percepción sensible el ser (*Sein*) simple deviene una cosa de múltiples propiedades, para la percepción ética el caso del actuar (*Tat*) deviene una realidad de múltiples relaciones (*Beziehung*) éticas. Pero la primera concentra la inútil multiplicidad de las propiedades en la esencial (*Unterschied*) oposición (*Gegensatz*) de la singularidad y la universalidad (*Allgemeinheit*); y más aún la segunda, que es la conciencia purificada, sustancial, y en la que la multiplicidad de los momentos éticos se convierte en la dualidad de una ley de la singularidad y una ley de universalidad>>. ¹⁹ [Pero cada una de estas masas (*Massen*) de la sustancia sigue siendo el espíritu total].

Sólo a partir de este momento (*Moment*) del desarrollo (*verläuft*) del Espíritu hacia su *saber* (*Wissen*) comienzan a unificarse los rasgos *esenciales* de la experiencia (*Erfahrung*) de esta conciencia [que se asume en el saber de su espiritualidad] en su devenir histórico. Recuérdese que la conciencia se encuentra inmersa en una vida comunitaria (la *eticidad*), que es la <<verdad>> (*Wahrheit*) del Espíritu, única vía por la que puede producirse como <<sustancia espiritual>>, i.e., una sustancia *ética*, y ya no natural.<<Es fácil reconocer aquí a la antigua Grecia, con inolvidables páginas sobre Antígona²⁰ y

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Es preciso dar cuenta aquí, en otro concepto que <<En su *Introducción a la metafísica*, Martin Heidegger observa <el hombre no sólo carece de salidas frente a la muerte cuando llega su hora sino de modo constante y esencial. Es cuando *es*, se halla en el camino sin salidas frente a l muerte. En este sentido, la existencia humana es el acontecer mismo de lo pavoroso>. Y todavía agrega ahí mismo, entre paréntesis: <Este acontecer de lo pavoroso inicialmente tiene que ser fundado para nosotros como la existencia>.

Edipo²¹ que presentan la tragedia (*Traverspiel*) de la escisión (*Entzweining*) de la conciencia (*Bewusstsein*) entre dos <masas> (*Massen*) o extremos de esa sustancialidad aparentemente íntegra: la ley de la sangre, de la familia, y la ley del día, o sea: del Estado [...] Lo que caracteriza al primer momento del espíritu, el momento de la inmediatez (*Unmittelbarkeit*), es que el sí mismo no aparece todavía como la potencia (*Macht*) de lo negativo (*Negative*) que se opone a su ser (*Entgegenstetens Wesen*); la autoconciencia ética, la de Antígona o Creonte, se adhiere inmediatamente a su acción (*Handlung*), al contenido que se propone actualizar. El sí mismo (*Selbst*) es una *naturalidad* ética, un *carácter* (*Charakter*). Es precisamente la propia acción (*Tat*) y sólo la acción lo que hará emerger al sí mismo en su independencia abstracta y le pondrá libre de todo contenido concreto como

La ecuación Dasein-como-ser-pavoroso la encuentra Heidegger justificada en la traducción que realizará Hölderlin de *Antígona*, la tragedia de Sófocles. en efecto, en el primer coro de la *Antígona*, de Sófocles, se encuentran estos versos significativos: <Muchas cosas son pavorosas: nada sin embargo,/ sobrepasa al hombre en pavor>. Transcribo el pertinente comentario de Heidegger al respecto: <En estos dos primeros versos se anticipa a todo el canto siguiente lo que éste trata de alcanzar en lo particular de su discurso y que debe someter a la articulación de palabras. Expresando en una palabra: el hombre es to deinotaton, lo más pavoroso. Este decir capta al hombre desde los límites más extremos y desde los escarpados abismo de su ser>>. [Lo anterior citado merecería un análisis específico] Escrito por Evodio Escalante en *EL MAL, Diálogo entre filosofía ,literatura y psicoanálisis.*, Ediciones Arlequín., Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores Monterrey, Campus Ciudad de México., Lunarena., México., 2006., pp.75-76

²¹ Escribe Simone Weil: <<En cada uno de estos dramas el personaje principal es un ser valiente y orgulloso que lucha completamente solo contra una situación intolerablemente dolorosa; se dobla bajo el peso de la soledad, de la miseria, de la humillación, de la injusticia; su coraje se quiebra por momentos; pero aguanta y no se deja degradar jamás por la desdicha. Por eso estos dramas aunque dolorosos, no dejan nunca una impresión de tristeza. Más bien se guarda de ellos una impresión de serenidad [...] *Antígona* es el título de uno de esos dramas. El tema del drama es la historia de un ser humano, que completamente solo, sin ningún apoyo, entra en oposición con su propio [propia ciudad] país, con las leyes de su país, con el jefe de Estado, y que por supuesto es condenada a muerte en seguida [...] esto sucede en una ciudad griega llamada Tebas. Dos hermanos, tras la muerte de su padre, se disputan el trono; uno de ellos ha llegado a exiliar al otro y se ha convertido en rey. El exiliado ha encontrado apoyo en el extranjero; vuelve para atacar su ciudad natal, con un ejército extranjero y con la esperanza de recuperar el poder. Ha habido batalla; los extranjeros han sido puestos en fuga; pero los dos hermanos se han enfrentado en el campo de batalla y se han matado mutuamente. Su tío se convierte en rey. Decide que los dos cadáveres no sean tratados de la misma forma. Uno de los hermanos ha muerto por defender a la patria, por tanto merece todos los honores que puede brindarle la ciudad; el otro por el contrario, murió atacando su patria, por ello su cuerpo será abandonado en el suelo, dejado como presa para las bestias y los cuervos. Hay que saber que, para la mentalidad griega, no había peor desdicha ni humillación que ser tratado así tras la muerte. El rey hace saber lo anterior y advierte que cualquier ciudadano que trate de sepultar el cadáver maldito será castigado con la muerte. Los dos hermanos muertos han dejado dos hermanas que aún son dos muchachas. Una de ellas, Ismene, es una niña tímida y dulce como puede verse en cualquier sitio; la otra, Antígona, tiene un corazón amante y un valor heroico. No puede soportar la idea de que el cuerpo de su hermano vaya a ser tratado tan vergonzosamente. Entre dos deberes de fidelidad, la fidelidad a su hermano vencido y la fidelidad a su patria victoriosa, no titubea ni un instante. Se niega a abandonar a su hermano, ese hermano cuya memoria está maldita por le pueblo y por el Estado. Decide sepultar el cadáver a pesar de la prohibición de Creonte, el rey, y de la amenaza de muerte>>. en *La fuente griega.*, Editorial Trotta., Trad. de José Luis Escartín y Ma. Teresa Escartín., Colección Estructuras y procesos., Serie Religión, Madrid, 2005., pp. 57-58

<<persona>>. En efecto, el término de esta dialéctica (*Dialektik*) será la resolución de la <bella vida ética> en un mundo de personas abstractas que valen en sí y para sí (*an sich und für sich*)>>²².

La presentación de este espíritu ético en la *Fenomenología* implica la presentación de dos totalidades espirituales²³, (a) la de la familia y (b) la de la ciudad, que contrastan como (a) la sombra y (b) la luz. La importante oposición que encontramos en Esquilo y, sobre todo, en la *Antígona* de Sófocles, la de (b) la ley humana y (a) la ley divina. Esta oposición es la misma que existe entre la (b) naturaleza masculina y la (a) naturaleza femenina.²⁴

En el Estado (*Staats*) antiguo, comenta Kojève, el individuo (*Individuum*) no tiene realidad (*Realität*) en tanto que individuo sino en el plano de (a) la << ley divina >>, es decir, de la Familia. En el plano real o político de (b) las <<leyes humanas>>, es sólo un individuo no particularizado (*Vereinzelung*), que carece de valor por sí mismo.²⁵ El mundo ético se encuentra constituido por dos esencias universales, es decir que, tienen, por tanto, cierta individualidad (*Individualität*) determinada (*Bestimmen*) en autoconciencias (*Selbstbewusstsein*) singulares que difieren según la misma naturaleza, aunque se encuentran en la unidad inmediata de la sustancia (*Gattung*) y de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). Esta inmediatez (*Unmittelbarkeit*) se manifiesta en la realidad (*Realität*) distinguiéndose como el ser ahí (*Das Sein*) de su forma natural. Y esta diferencia (*Differenz*) de naturaleza se ha convertido en una <<diferencia del espíritu>>.

²² Félix, Duque., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica.*, Ediciones Alka., Madrid, España., p.521 Cfr. Hyppolite. pp. 303-304 (subrayado en el original).

²³ Es lícito observar que ésta oposición dialéctica entre las dos totalidades espirituales, no se resuelve, siempre surge amenazante, i.e., la tensión no se disuelve [en todo caso es una resolución trágica] siempre se encuentra latente. nunca vence o se impone ninguna de las oposiciones, no es concebible una síntesis dialéctica.

²⁴ Hyppolite. p.307 (subrayado en el original, la asignación de letras es mía).

²⁵ Alexandre., Kojève., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.* Editorial Pleyade. Buenos Aires., p.115 (subrayado mío).

La singularidad tiene, en la esencia (*Wesen*) que aquí consideramos, la significación de la *autoconciencia* (*Selbstbewusstsein*) en general, y no la de una conciencia fortuita singular. La sustancia ética es, por tanto, en esta determinación (*Bestimmung*), la sustancia *real*, el espíritu absoluto (*absolute Geist*), *realizado* (*realisiert*) en la multiplicidad de la *conciencia* existente; el espíritu absoluto es la comunidad (*communitas*) que, *para nosotros* (*für uns*), al entrar a la configuración (*Gestalten*) práctica de la razón en general, era la esencia absoluta (*absolute Wesen*) y que aquí, en su verdad *para sí misma*, ha surgido como esencia ética consciente y como la esencia para la conciencia que tenemos como objeto (*Objekt*).²⁶

La comunidad (*Gemeinwesen*) que se mantiene en el nivel de los individuos (*Individuum*) representa (*Vorstellen*) el espíritu que es para sí (*seiender*) y que <<es en sí *sustancia real*, es un *pueblo* (*Volk*), como *conciencia real*, ciudadano del *pueblo*>>. Por lo tanto, esta conciencia (*Bewusstsein*) tiene su *esencia* en el espíritu simple, y la certeza de sí misma en la <<*realidad*>> (*Realität*) de este espíritu, i.e., en el pueblo (*Volk*). Es así como de un modo inmediato halla su <<*verdad*>> en ello, en un espíritu que tiene *existencia* (*Existenz*) y *validez*. Como bien escribe Hegel, a este espíritu (*Geist*) puede llamarse (b) ley humana, en virtud de que es esencialmente en la forma de la *realidad consciente de sí misma*. Esto es, representa (*Vorstellen*) la forma de la universalidad (*allgemeinen*), es la <<ley conocida, la costumbre *presente*; en la forma de la singularidad, es la certeza real de sí misma en el *individuo* (*Individuum*) en general, y la certeza de sí como *individualidad* (*Individualität*) simple lo que es como gobierno; su verdad es la validez manifiesta, puesta, a la luz del día; una *existencia* que surge para la certeza inmediata en la forma de la existencia puesta en libertad>>.²⁷

²⁶ G.W.F., Hegel., *op.cit.*, p.263 (subrayado en el original).

²⁷ *Ibíd.*, (subrayado en el original).

Creonte es (b) el hombre, el representante de la ley humana, cuya ley es positiva; edifica la ciudad y halla en ella su esencia autoconsciente. El Estado (*Staat*) es obra de los ciudadanos; todavía no ha pasado a ser en su necesidad abstracta destino de aquéllos. <<Puesto que la costumbre y el hábito constituyen la forma bajo la cual se quiere (*wollen*) y se hace lo justo (*das Rechte*), ésta es el elemento sólido y no contiene todavía en sí misma el enemigo de la inmediatez (*Unmittelbarkeit*), la reflexión (*Reflexion*) y la subjetividad (*Subjektivität*) de la voluntad (*Wille*)>>.²⁸ Es por ello, que la constitución democrática es la única configuración posible; puesto que los ciudadanos todavía no tienen conciencia de lo particular ni, por consiguiente, tampoco <<del mal>>; por lo tanto no se ha dado la ruptura de la <<voluntad objetiva>>. En el mundo griego el individuo como tal, no existe, no hay una singularidad absoluta, más que la <<*polis*>>. Existe solamente la noción de <<ciudadano>> de un pueblo libre <<ese pueblo es una individualidad (*Individualität/Einzelheit*)>>.²⁹ Por consiguiente, la muerte (*Tod*) del ciudadano es valorada como un hecho (*Tat*) natural dentro del devenir universal (*allgemeinen Werden*), pero esa muerte aparece, como una contingencia.

La ley de la ciudad es pública, es conocida de todos y se manifiesta al exterior como la expresión de la voluntad (*Wille*) común de los ciudadanos. Es el hombre —leemos en *Antígona*— quien ha dado leyes a las ciudades. La ley humana (b) corresponde a las leyes explícitas de la ciudad, a la vida social y política de un pueblo (*Volk*); la ley humana expresa la operación efectiva de la autoconciencia efectiva del pueblo [o de la ciudad]. Así, el espíritu de un pueblo sale a la luz del día; aparece ya como una posición de sí mismo y, por consiguiente, se opone a lo que es su otro. La ley humana (b) expresa la operación efectiva de la autoconciencia, (a) la ley divina tiene la forma de la sustancia inmediata o de la sustancia puesta solamente en el elemento del ser; (b) la una es ya operación, (a) la otra es el fondo sobre el que se destaca y de donde emerge dicha operación.³⁰

²⁸ Jean., Hyppolite., op. cit., p. 306

²⁹ *Ibíd*

³⁰ Jean., Hyppolite. op. cit., pp.304- 305 (subrayado nuestro).

En la dialéctica hegeliana (*Hegelschen Dialektik*), a la potencia (*Macht*) ética del Estado (*Staat*) se le contrapone (*Gegensatz*) esta otra potencia, denominada la *ley divina*. En efecto la comunidad (*Gemeinwesen*) es la sustancia ética (*sittliche Gattung*) como el obrar real consciente de sí, el otro lado tiene la forma (*Form*) de la sustancia inmediata o que es. Ésta es así, de una parte, el concepto (*Begriff*) interior o la posibilidad universal de la eticidad en general, pero, de otra parte, tiene también en ella el momento de la autoconciencia. Este momento, expresando la <<eticidad>> en ese elemento de la *inmediatez* (*Unmittelbarkeit*) o del *ser* (*Sein*), o expresando una conciencia (*Bewusstsein*) *inmediata* de sí tanto como esencia cuanto como este sí mismo en otro, es decir, una comunidad *ética natural*, es la *familia*.³¹

Lo que subyace a este concepto (*Begriff*) [de familia] es el concepto *no consciente* y todavía interior de la realidad consciente de sí. Como —señala Hegel— el *elemento* de la realidad del pueblo, se enfrenta al pueblo mismo; como *ser ético inmediato*, se enfrenta a la eticidad que se forma y se mantiene laborando en pro de lo universal (*allgemeinen*) —los penates se enfrentan al espíritu universal (*Weltgeist*). Lo ético (*sittlich*) parece que debe plantearse como el comportamiento de un determinado miembro *singular* de la familia hacia la familia en su *totalidad* como la sustancia. De tal forma que en su obrar (*Tun*) y en su realidad (*Realität*) sólo tenga como <<fin y contenido>> a la familia. Pero el fin consciente que tiene el *obrar* de este todo es, lo singular. Por ende, lo singular como tal, es el fin positivo de la familia. Ahora bien, <<si el *ser ético* de la familia se determina como el *ser inmediato*, la familia se halla dentro de su esencia *ética*, no en tanto que es el comportamiento *natural* de sus miembros *singulares reales*; lo ético es, en efecto, algo en sí *universal* (*allgemeinen*) y este comportamiento natural es también esencialmente un espíritu (*Geist*) y solamente es ético como esencia espiritual. Hay que ver en qué consiste su peculiar eticidad. Ante todo, siendo lo ético (*sittlich*) lo en sí (*an sich*) universal, la relación (*Beziehung*) ética entre los miembros de la familia no es la relación de la

³¹ G.W.F., Hegel. *op. cit.* p.264 (subrayado en el original).

sensibilidad ni el comportamiento del amor (*Pietät*)>>.³² En cierto sentido el contenido de la acción ética (*Handlung*) debe ser un contenido sustancial, es decir, total y universal. Por ello es que la <<acción ética>> se relaciona con <<lo singular *total*>> o con <<lo singular como universal>>. La *acción real* (*wirklich Tat*) ahora tendrá solamente un contenido limitado; esto es, como acción inmediata y real. Su actuar (*Tun*) será totalmente contingente, en el marco de una realidad (*Realität*) cualquiera, que puede ser o no ser.

Por tanto, la acción (*Handlung*) que abarca la existencia (*Existenz*) toda del consanguíneo y que tiene a éste por objeto (*Objekt*) y contenido –a él, y no al ciudadano pues éste no pertenece a la familia, ni al que debe llegar a ser *ciudadano* y *dejar* de valer así como este *singular*–, sino a él, a *este* singular perteneciente a la familia como una esencia *universal* (*allgemeinen Wesen*), sustraída a la realidad sensible (*sinnlichen Wirklichkeit*), es decir, singular, no afecta ya al *vivo* (*lebenden*), sino al *muerto* (*toten-sein*), que saliendo de la larga serie de su existencia dispersa, se concentra en una acabada configuración (*Gestalt*) y se ha elevado de la inquietud de la vida (*Leben*) contingente a la quietud de la universalidad simple. Por ser *real* y *sustancial* solamente como ciudadano, el singular, en tanto no es ciudadano y pertenece a la familia, es solamente la sombra *irreal* que se borra.³³

La <<familia>> es la sustancia (*Gattung*) de la vida ética como pura y simple inmediatez (*Unmittelbarkeit*), es decir, como naturaleza. <<El espíritu (*Geist*) sale de las profundidades de la naturaleza>> y el espíritu ético, el espíritu de la ciudad, sale de las profundidades de la vida familiar. La ley divina, la familia, es el germen que posibilita la estructura del mundo (*Struktur der Welt*) humano, i.e., del mundo ético. Antígona es la mujer,³⁴ que representa (*Vorstellen*) la ley divina [ley que no está escrita y cuyo origen se

³² *Ibid.* (subrayado en el original).

³³ G.W.F., Hegel. p.265 (subrayado en el original).

³⁴ Es preciso dar cuenta aquí, en otro contexto de, lo que subyace a esta concepción griega de <<mujer>>. Leticia Flores Farfán señala que: <<Las mujeres son un mal, [el mal lleva el nombre de <mujer> (*gyne*)] son la trampa profunda y sin salida de la que los varones deberán huir con recelo. Esto, sin embargo, no es un empresa sencilla. Pandora es un regalo envenenado, una alteridad apetecible y detestable; dadora de bienes y males, dádiva de los dioses, aparece en escena cuando declina el esplendor de la Edad de Oro. Es la primera de la raza de las mujeres, <raza maldita, terrible calamidad instalada entre los hombres mortales> que al hacer

desconoce]. El papel de la familia, de la *ley divina*, es precisamente arrebatarse la muerte (*Tot*) a la naturaleza y hacer de ella esencialmente (*Wesenlich*) <<una operación del espíritu>>³⁵. La función ética de la familia es cargar con la muerte.³⁶

su aparición obliga a que los hombres ya no sean designados como *anthropoi*, sino como *ándres*, varones viriles que a partir de ahora constituirán una de las dos mitades de la humanidad. Siendo solamente una mitad, los varones no podrán resistirse, por más que luchen, a los encantos femeninos porque sin las mujeres no podrán procrear hijos que continúen su estirpe. Cuando Epimeteo desposó a Pandora no sólo introdujo la raza de mujeres en la humanidad por medio del matrimonio, sino que otorgo a la esfera femenina sentido: la mujer conjura su condición de <regalo envenenado> cuando se le inscribe en el papel de esposa y madre que toda buena mujer debería cumplir para el bien de la ciudad.

Las mujeres fueron excluidas de la vida política ateniense de los tiempos inmemoriales en que Atenea compitió y venció a Poseidón por los honores del Ática. Desde ese momento quedaría establecido que las mujeres no tendrían derecho al voto, sus hijos no llevarían su nombre y ellas no podrían ser llamadas ateneas. Con el triunfo de Atenea se instaura la sinonimia entre virilidad y vida cívica en virtud de que ella es la diosa <que no nació de las tinieblas de la matriz> (*Euménides* 665), sino de la cabeza de Zeus en una clara alusión a la primacía de la ascendencia patrilineal en la conformación del cuerpo de ciudadanos [...] Atenea, como afirma Esquilo (*Euménides* 736-738), es la diosa <cuyo corazón es muy adicto a los hombres, salvo para el himeneo>; al renunciar a la condición femenina que la destinaría al cumplimiento del papel de esposa y madre, Atenea ratifica su alianza con los varones y fortalece de manera indiscutible los valores guerreros del orden masculino tejidos en la identidad ciudadano-soldado que condensa la visión de la ciudadanía aún en la edad clásica ateniense [...] Ciudad y cuerpo cívico son sinónimos. Tucídides (VII, 77, 7) afirma que <los hombres [son] los que constituyen la ciudad>; [...] la virtud cívica debía obligar también a las mujeres porque aunque no fueran ciudadanas eran madres de ciudadanos. La maternidad tiene así un rango de actividad cívica [...] les <ordenaron [a las mujeres] no lamentarse, sino llevar la desgracia en silencio>. ¿Por qué es necesario apagar el llanto de las mujeres, sobre todo el de las madres; madres antes que mujeres; madres antes que hijas de ciudadanos. para una madre el vínculo afectivo pesa más que los lazos sociales. por ello, el duelo de una madre enlutada, el dolor gimiente de las mujeres que han sido despojadas de su <tesoro más preciado>, es un peligro para cualquier comunidad política que considere que entregarse a la queja y las lamentaciones es una conducta que debilita el arrojo viril necesario para la vida ciudadana, política guerrera [...] es fundamental que nada perturbe la paz de la ciudad; ninguna pasión debe ser permitida si hace zozobrar la armonía y la calma de los ciudadanos. Las manifestaciones de duelos deben darse en los márgenes permitidos por las instituciones políticas. La legislación sobre los rituales funerarios se previene, fundamentalmente, contra la afectividad y los excesos femeninos [...] Mujer y duelo, casi una tautología [...] las mujeres lloran a sus muertos, se lamentan y mantienen vivos en la memoria a aquellos que se han ido. El duelo femenino comparece como un exceso afectivo que la ciudad no puede darse el lujo de tolerar [...] Las mujeres, reducidas por el pensamiento cívico a su función de matriz, parecen estar condenadas a la esfera anti-política, de la venganza y el desprecio a las instituciones de justicia. Pero, ¿no era justicia lo que pedía Antígona cuando reclamaba el derecho de cumplir con la ley ancestral de honrar el cuerpo muerto de su hermano Polínice? >> en *EL MAL, Diálogo entre filosofía, literatura y psicoanálisis.*, Ediciones Arlequín., Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México., Lunarena., México., 2006., pp.83-91. (subrayado en el original, la asignación de corchetes es mía).

³⁵ Cf. Derrida., *Adiós a Emmanuel Lévinas.*, p.16 <<Lévinas habla de la *responsabilidad* confiada, y confiada en un momento en que la muerte es la ex-cepcción absoluta. [Lévinas define la muerte como <ex-cepcción> de la siguiente manera] La relación con la muerte de otro no es un *saber* sobre la muerte de otro, ni la experiencia de esta muerte en su misma forma de aniquilar el ser (si, como suele pensar, el hecho de esa muerte se reduce al aniquilamiento. no existe ningún saber de esa relación excepcional (ex-cepcción: aprehender y sacar de la serie)>>. [Adiós fue una alocución pronunciada en el cementerio de Pantin con motivo de la muerte de Emmanuel Lévinas el 27 de diciembre de 1995, fue editado en Atenas por Vanghélis Bistoris].

Ver Emmanuel Lévinas., *Dios, la muerte y el tiempo.*, p.57 <<Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte. Esto se ve mejor en otra proposición más aceptable: <soy responsable del otro en cuanto que es mortal>. La muerte del otro es la primera muerte>>.

<<El fin de la familia es el individuo (*Individuum*) como tal>>³⁷, pero la relación (*Beziehung*) ética es en sí (*un sich*) universal (*allgemeinen*) y, por tanto, no puede apuntar a la individualidad (*Individualität*) contingente (*Zufälligkeit*), sino a la particularidad (*Besonderheit*), lo que pasa a ser como sombra cuando queda liberada de todos los accidentes de la vida. Esta acción (*Handlung*) no afecta ya al ser vivo (*lebenden*) sino al muerto (*toten-sein*) que, fuera de la larga sucesión (*Aufeinanderfolge*) de su ser ahí (*Das sein*) disperso, se concentra en una figura acabada (*Gestalt*) y, al margen de la inquietud de la vida contingente, se ha elevado a la paz de una universalidad simple. La muerte (*Tot*) es negación (*Verneinung*) natural: <<es la negatividad natural y el movimiento (*Bewegung*) de lo singular como lo que es, movimiento en cuyo transcurso la conciencia no vuelve a sí misma ni deviene autoconciencia (*Selbstbewusstsein*)>>.³⁸

La <<familia>> se opone (*Gegensatz*) a manejar la <<muerte>> (*Tot*) como un hecho (*Getan*) puramente natural.³⁹ Se opone a considerar al muerto (*Tote*) como una pura cosa (*Ding*), a dejarlo presa de la individualidad (*Vereinzelung*) elemental [de la tierra, o de otros seres vivos]. La comunidad (*Gemeinwesen*) familiar se presenta en éste mundo ético, dando un sentido a la muerte. <<Es la vida (*Leben*) justamente la que lleva en sí (*an sich*) la muerte y se <<mantiene>> (*erhalten*) en la muerte misma, que es la vida del espíritu>>.⁴⁰

Cf. *ibid.*, p.138 <<Esta pregunta —pregunta sobre la muerte— es, en sí misma, su propia respuesta: es mi responsabilidad por la muerte del otro. El paso del plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta>>.

³⁶ Cf. Malinovsky en *Estudios de psicología primitiva*. <<La muerte, por desgracia, no es vana ni abstracta, ni difícil de concebir para ningún ser humano. Es frecuentemente demasiado real, demasiado concreta y fácil de comprender para quien la ha sentido de cerca en sus allegados más íntimos>>.

Cf. Lévinas, Emmanuel., *Totalidad e Infinito*., p. 245 <<la muerte se interpreta en toda la tradición metafísica y religiosa como paso a la nada, o como paso a otra existencia que se prolonga en un nuevo decorado>>.

³⁷ G.W.F., Hegel. *Filosofía del Derecho*., §§ 158 a 160., Introducción de Carlos Marx., Ediciones Casa Juan Pablos. México, 2004., pp. 156-57

³⁸ Jean., Hyppolite., op. cit., p. 311

³⁹ Este sentimiento que padece la familia ante la muerte de uno de sus miembros, nos conduce a el nivel de la ética, en virtud de que, ya no es el mero sentimiento o conocimiento de la muerte que penetraba en la mente de los familiares. Es el momento, desarrollando la figura, — de Thomas Mann —, en el que el sentido de la individualidad, que anteriormente había estado abierto hacia atrás, se cerró y el conocimiento de la muerte llega a lo más vivo del hombre. Es *la vida tomada en el momento de la muerte*.

⁴⁰ Jean., Hyppolite. p. 311

En el seno de (a) la Familia, la acción real y humana (*Handlung*) va de lo particular (*das Einzelne*) a lo particular, siendo tomado éste como un Todo. De ahí el culto a los muertos. Porque la muerte es una <<totalidad>> acabada [individualización (*Vereinzelung*)], por la muerte; no es la particularidad natural animal (el cadáver) que es honrado, sino una particularidad que está — por la muerte— más allá del Deseo (*Wunsch*) y del *hic et nunc*; una totalidad que trasciende el instinto y lo natural [...] la Familia [el Estado (*Staat*) se interesa en el *Tun*, en la acción del individuo (*Handlung*)] atribuye un valor a su <<Sein>>, a su ser puro y simple, es decir, a su nada (*Nichts*) y a su muerte (*Tod*). Pues el hombre que no actúa es como si estuviera muerto. El muerto <<tiene un poder>> (*Macht*), aunque no exista y no actúe. El conjunto de los muertos constituye a la Tradición, todo lo que es divino.

Para Kojève en esta Triple relación en la Familia:⁴¹ Hombre-Mujer, Padres-Hijos, Hermano-Hermana:

I La primera no es humana: el <<reconocimiento>> (*Anerkennung*) mutuo del Hombre y de la Mujer es puramente natural (sexualidad elemental). Ellos no se realizan (*Vollzug*) humanamente sino por la educación del hijo y el trabajo en común (patrimonio familiar).

II La segunda relación es insuficiente: el padre experimenta una emoción o estremecimiento (*Rührung*) al observar el crecimiento de la conciencia del hijo y éste ve que obtiene su <<en sí>> (*an sich*), su [<<naturaleza>>, su <<carácter>> (*Charakter*)] de una conciencia evanescente, y ve otra que es la suya.

III Tercera relación: la del hermano y la hermana. Son de la misma sangre, pero no hay Deseo (*Wunsch*) entre ellos (por lo menos lo superan, lo niegan, de ahí el carácter

Cf. Derrida, Adiós a Emmanuel Lévinas., p.14 <<Sí, es la ética antes y más allá de la ontología, del Estado o la política, pero la ética también más allá de la ética [...]Es ser más fuerte que la muerte, actuar con rectitud extrema hacia el prójimo que se encuentra sin defensa a la exposición de la muerte>>.

⁴¹ Es explícita esta triple relación en la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel.

verdaderamente humano de su relación (*Beziehung*). La hermana, en tanto que tal, alcanza el más alto presentimiento de la <<conciencia moral>> (*Gewissen*): ella representa (*Vorstellen*) la cúspide de la existencia familiar, su actitud es la menos <<natural>> de todas.⁴²

Pues bien, siendo esto así, es evidente que si bien la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa (*Schuld*) más pura si conoce previamente la ley y la potencia (*Macht*) a las que se enfrenta (*gegenüberstellen*), si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética, comete el delito a sabiendas, como la *Antígona* de Sófocles.

Para Hegel la figura (*Gestalt*) de Antígona es aquella que *proclama la superioridad de la Idea no escrita sobre las leyes*, la figura que representa (*Vorstellen*) el libre examen, la que constituye su mundo a través del desgarramiento (*Zerrissenheit*), i.e., del sentimiento (*Empfindung*) del sufrimiento (*Schmerz*), en virtud de que el destino (*Schicksal*) se impone como necesidad a la conciencia individual.. Sin embargo, ya no representa el <<pathos>> del pueblo griego, sino la libertad (*Freiheit*) de su propia elección para su acción (*Tat*). El actuar (*Handlung*) de una hermana [mujer] en contra de las leyes del Estado, que alcanza su más noble expresión cuando ésta eleva su acción individual (*Einzelne*) a un plano universal (*allgemeinen*), esto es, al verdadero reino de lo ético: a la responsabilidad para con el otro, sin importar el sacrificio de sí misma (su propia muerte). Es pertinente observar que Antígona no es indiferente a la muerte (*Tot*), sin embargo, se ha decidido a actuar en honor de sus hermano muerto, ella es principio de movimiento (*bewegung*), desde ella es que se explica la acción, y no desde un mero momento *Moment*).

Antígona es la figura (*Gestalt*) que representa (*Vorstellen*) a la conciencia (*Bewusstsein*) que se decide a actuar: en nombre de la justicia (*das Rechte*) y, por honor o responsabilidad ética asume transgredir la norma propuesta; sabiendo muy bien que su comportamiento es un desafío, siendo libre de no hacerlo, elige dar su vida por quien merece su honor.

⁴² Alexander., Kojève., op. cit. pp. 115-116

La conciencia (*Gewissen*) ética debe, en virtud de esta realidad y de su obrar (*Tun*), reconocer lo contrapuesto (*Gegensatz*) a ella como realidad suya, debe reconocer (*Anerkennung*) su culpa (*Schuld*): <<porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal>>. ⁴³

El <<pueblo>> (*Volk*), que en el culto de la religión del arte se aproxima a su dios, es el pueblo ético que sabe a su Estado (*Staat*) y a los actos de éste como la voluntad (*Wille*) y el cumplimiento de sí mismo. El resultado del culto es la inmediata unidad (*Einheit*) de lo humano y lo divino. La obra de arte (*Kunswerk*) deja de ser una obra abstracta para convertirse en una obra viviente. Es el hombre mismo quien se presenta al hombre, se *siente* uno con la esencia divina.

⁴³ G.W.F., Hegel. *Fenomenología del Espíritu.*, p.278

III RELIGIÓN

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ella algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por ultimo, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.

G.W.F. HEGEL

Hegel dedica a la <<religión>> (*Religion*) un extenso capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*. La religión no es lo que era para la (*Aufklärung*), o lo que era para el <<idealismo crítico>>, una prolongación de la vida moral, o bien postulado de la razón práctica. Según Hyppolite,¹ Kant intenta purificar la religión de todo elemento *positivo* o histórico y conservar lo esencial de ella en una filosofía práctica, viendo por ejemplo en la figura de Jesús un modelo de la *moralidad pura*; Hegel intenta integrar en la especulación filosófica

¹ Escribe Jean Hyppolite: << [*Introducción histórica*] Es justamente a propósito de la religión cuando [Hegel] habla del arte, considerando como un momento del desarrollo de la religión una religión del arte (*Kunstreligion*) que corresponde a Grecia antigua. Sólo mucho más tarde separará el arte de la religión y mantendrá la concepción del espíritu absoluto en sus tres estadios: el arte, la religión y la filosofía. La religión precede al saber absoluto; es ya la presentación de la verdad especulativa, pero en un elemento particular el de la representación (*Vorstellung*). Para Hegel la religión no era lo que era para la *Aufklärung*, un deísmo abstracto, o lo que era para Kant e incluso para Fichte, una prolongación de la vida moral, un postulado de la razón práctica. El idealismo moral de Kant y Fichte fue ampliamente superado por los filósofos de su época>> en *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel.*, Traducción de Francisco Fernández Buey., Ediciones Península., Barcelona., 1991., p.479

la verdad. la <<efectividad>> (*Wirklichkell*) de la religión. Puesto que la religión es específicamente diferente a la moral.²

Como religión de un pueblo (*Volk*), traduce una cierta concepción original del mundo; y lo que hay de contingente y de histórico no debe ser despreciado. El hombre vincula necesariamente su pensamiento de lo eterno a la contingencia de su pensamiento.³

Para Hegel, la religión abstracta de la (*Aufklärung*) o la religión <<en los límites de la pura razón>> de Kant, no dan cuenta de la originalidad que se manifiesta en la religión, de la genialidad que se expresa en la autoconciencia del espíritu. Según Jean Hyppolite se podría resumir todo el problema planteado por Hegel en sus *Trabajos de juventud* con la siguiente fórmula: ¿cuál es el valor que conviene atribuir a la *positividad* (*Positivität*), es decir, a la historia, a la experiencia? Esta positividad, que es una sombra de luminosidad de la razón de la naturaleza humana, la considera unas veces como determinación (*Bestimmung*) externa, un obstáculo para la libertad (*Freiheit*), y otras veces como un momento esencial de la vida (*Leben*).

En la religión, Hegel descubre una *forma superior* del espíritu (*Geist*). La religión es la <<autoconciencia>> (*Selbstbewusstsein*) del espíritu, sin embargo, todavía no es el <<saber absoluto>> (*Absolute Wissen*), puesto que el conocimiento del espíritu por el espíritu es en ella un conocimiento en el elemento de la <<representación>> (*Vorstellung*) y, justamente por ello, sin duda, el <<arte>> (*Kunst*) es un momento de toda religión. Por lo tanto, Hegel sólo ve en la religión, como en el arte, una representación anticipada del pensamiento filosófico, el saber absoluto se eleva por encima de la religión. Ésta presenta,

² Jean Hyppolite ha puesto de relieve a éste respecto que: <<Para Hegel, la religión es específicamente diferente de la moral. Como religión de un pueblo, traduce una cierta concepción original del mundo; y lo que hay de contingente y de histórico en esta religión no debe ser despreciado. <El hombre vincula necesariamente su pensamiento de lo eterno a la contingencia de su pensamiento>. La conciencia que sobre sí mismo toma un pueblo en la historia es justamente lo que puede expresar una religión; y, como tal, supera las circunstancias temporales que han dado lugar a su nacimiento. Para el joven Hegel la religión es ya tanto un pensamiento especulativo como una ética. Hay un *espíritu del helenismo*, un *espíritu del judaísmo*, un *espíritu del cristianismo*, y a esos distintos espíritus corresponden en la historia religiones diferentes>> en *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel.*, pp.479-480. (subrayado en el original).

³ Jean Hyppolite., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.*, p.479

desde luego, el <<conocimiento verdadero>>, pero dicho contenido, al estar en la forma de la representación, aparece en la comunidad religiosa como un contenido <<ajeno, extraño>>. *No posee todavía la conciencia de lo que ella es.*

La filosofía está enriquecida por toda la aportación de la religión, y particularmente del cristianismo, del que en aquella Hegel se pretende intérprete; sin embargo, al elevar el saber por encima de la religión (como representación), el concepto (*Begriff*) por encima de la representación religiosa, cabe preguntarse si <<¿no está reduciendo singularmente Hegel el alcance de la religión, no abre él mismo el camino a una interpretación de la religión que, como la de Feuerbach, sólo conserva la religión para negar lo esencial de ella?>>. ⁴

La religión en la *Fenomenología del Espíritu*, se ha presentado ya en las anteriores figuras (*Gestalten*) de la conciencia (*Bewusstsein*), hasta aquí se ha abordado la religión desde el punto de vista de la conciencia, y esto no es la <<esencia absoluta>> en sí y para sí (*an sich und für sich*) misma, no es la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) del espíritu (*Geist*) la que se ha manifestado en estas formas. Puesto que, *el espíritu que se sabe como espíritu, es autoconciencia y conciencia al mismo tiempo; es decir, se representa a sí mismo (Selbst) en sí mismo*, y esta representación (*Vorstellen*) de sí mismo es susceptible de transformarse en la religión hasta que sea perfectamente adecuada a lo que pretende expresar. El <<objeto>> (*Objekt*) que la conciencia contempla sigue siendo el <<espíritu>> (*Geist*) y no ya un <<mundo extraño>> (en este sentido, justamente, la religión es autoconciencia del espíritu), pero al mismo tiempo es un <<objeto de conciencia>>, un objeto cuya forma no es inmediatamente la completa <<revelación>> de la esencia.

Es por ello que la religión se presenta como la configuración del espíritu, como despliegue de <<la esencia absoluta>> (*Absolut Wesen*), sólo desde el punto de vista de la conciencia, consciente de la esencia absoluta; sin manifestarse bajo aquellas formas, la esencia en sí y para sí misma, es decir *todavía no se ha manifestado la autoconciencia del espíritu*. <<La conciencia, en cuanto es *entendimiento (Verstand)*, deviene necesariamente conciencia de lo *suprasensible* o de lo interior del ser allí objetivo. Lo

⁴ Jean Hyppolite., *op. cit.*, p.482

suprasensible o carente de sí mismo, es solamente, lo *universal*, que dista todavía mucho de ser el espíritu que se sabe como espíritu>>.⁵

El <<espíritu>> (*Geist*) se encuentra en la <<diferencia>> (*Differenz*) de la conciencia y de su autoconciencia, su movimiento tiene el objetivo de suprimir esta diferencia y dar a la figura que es objeto de la conciencia la forma de la <<autoconciencia>> (*Selbstbewusstsein*). Esta será la dialéctica de todo el capítulo sobre la religión, como campo original de la experiencia humana. El propio espíritu se representa a sí mismo en lugar de ser solamente la conciencia de su mundo (*Welt*), como ocurría en las experiencias anteriores. *La unidad inmediata del espíritu consigo mismo es el fundamento o la pura conciencia en cuyo interior la conciencia se descompone*. Ahora su esencia es este saber de sí que constituye el <<espíritu absoluto>>, pues el espíritu sólo es absoluto en tanto que se sabe a sí mismo; pero su manifestación es todavía imperfecta en tanto aparece bajo el velo de una forma inadecuada a esta esencia.

La dialéctica de la religión es *positiva* con respecto a las dialécticas anteriores, es el espíritu mismo el que, una vez alcanzado el saber de sí, busca una expresión adecuada a su esencia. <<Además sólo esta historia es realmente una historia, puesto que <sólo el todo es en el tiempo>. Este espíritu, precisamente, es el que como totalidad se eleva al saber absoluto de sí mismo, y este movimiento, como devenir del todo, es un movimiento temporal>>.⁶ Este desarrollo histórico corresponde a la relación entre el <<espíritu efectivo>> y el <<espíritu de la religión>>.

Como en la religión la determinación de la conciencia propiamente dicha del espíritu no tiene la forma del libre ser otro, su ser allí es diferente de su autoconciencia y su realidad propiamente dicha cae fuera de la religión; es, evidentemente, un espíritu para ambas, pero su conciencia no abarca a ambas a la vez, y la religión se manifiesta como una parte del ser allí y del obrar y del actuar cuya otra parte es la vida en su mundo real. El espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu en la religión son lo mismo, la plenitud de

⁵ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu*., p.395 (el subrayado es mío).

⁶ Jean Hyppolite., *op. cit.*, p.486

la religión consiste en que ambos se igualen recíprocamente, no sólo en que su realidad se ha abarcado por la religión, sino, a la inversa, en que él, como espíritu consciente de sí mismo, devenga real y objeto de su conciencia.⁷

En la medida que el <<espíritu>> (*Geist*) se <<representa>> (*Vorstellen*) en la religión a él mismo, es ciertamente <<conciencia>> (*Bewusstsein*) y la <<realidad>> (*Realität*) encerrada en la religión es la <<figura>> (*Gestalt*) y <<ropaje>> de la <<representación>> (*Vorstellung*). Pero la realidad no experimenta de nuevo en esta representación su pleno derecho, el de no ser solamente <<ropaje>>, sino ser allí independiente y libre; y a la inversa, al faltarle la perfección en ella misma, la religión (*Religion*) es una figura determinada (*Gestalt*) que no alcanza aquello que debe presentar (*Darstellen*), es decir, el espíritu autoconsciente mismo.

La religión presupone todo el curso de las <<configuraciones>> (*Gestaltungen*) y es la simple totalidad o el absoluto sí mismo de ellas. Por lo que a la religión se refiere, su ocurrir no puede representarse en el tiempo (*Zeit*). Solamente el espíritu en su <<totalidad>> es en el <<tiempo>>, y sus figuras, son <<figuras>> (*Gestalten*) del <<Espíritu Total>> como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la <<forma de la pura libertad>> (*Freiheit*) frente a lo otro que se expresa como tiempo. Los momentos del todo (conciencia, autoconciencia, razón, espíritu) no tienen, por ser momentos, ningún ser allí distinto los unos con respecto a los otros.

El <<espíritu>> (*Geist*) se diferencia de sus momentos, por consiguiente es menester diferenciar de estos momentos su <<determinación>> singularizada; pues el espíritu desciende desde su universalidad (*Allgemeinheit*) a la singularidad (*Eigentümlichkeit*) por medio de la determinación (*Bestimmung*), sin embargo la singularidad la constituyen las figuras (*Gestalten*) de estos momentos (y estos presentan el espíritu en su singularidad o realidad y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que el siguiente retiene en él a los anteriores).

⁷ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu.*, p.397

El <<Espíritu Total>>, el espíritu de la religión: es el movimiento que consiste en llegar partiendo de su <<inmediatez>> (*Unmittelbarkeit*), al saber de lo que él es en sí o de un modo inmediato y, conseguir que en la figura en la que el espíritu se manifiesta para su conciencia sea completamente igual a su esencia y, se intuya tal y como es. Si al espíritu que se sabe, en general: <<conciencia>>, <<autoconciencia>>, <<razón>> y <<espíritu>> y a las figuras determinadas del espíritu que se sabe pertenecen las formas determinadas que se desarrollan dentro de cada una de ellas en particular; la <<unidad inmediata>> del espíritu consigo mismo es la base o conciencia pura, dentro de la cual la conciencia se *descompone*; el espíritu encerrado en su pura autoconciencia, no existe en la religión como el creador de la naturaleza en general, sino lo que él hace surgir en este movimiento son, por lo contrario, *sus figuras como espíritus* que todos juntos constituyen el acabamiento de su manifestación.

La dialéctica de la religión responde a dos exigencias diferentes que deben unificarse. Por una parte, es el desarrollo (*Entwicklung*) interno de un saber de sí del espíritu que se representa a sí mismo lo que es como espíritu y, sabiéndose en un principio inmediatamente, debe progresar hasta dar a su expresión de sí mismo la forma de sí mismo. *El espíritu sólo es realmente saber de sí haciéndose lo que es.* Por otra parte, es el reflejo (*zurückgestraht*) de un cierto espíritu del mundo que encuentra en su religión una expresión ideal de sí mismo. Éstas dos dialécticas se reunifican. Por consiguiente la dialéctica general de la religión constituye una <<revelación progresiva>> del espíritu en sí mismo.

El primer momento de dicha revelación es: *i.* el concepto de la religión misma o la religión como religión inmediata y, por tanto, <<religión natural>>, el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata, el objeto que le sirve para representarse a sí mismo tiene la forma de ser en general, la conciencia, o <<la del Amo en oposición a la del Esclavo (autoconciencia inmediata)>>.⁸

⁸ Jean Hyppolite., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.*, p.489

La segunda realidad del espíritu es: *ii.* el saberse necesariamente en la figura de la naturalidad superada o de sí mismo. Es la <<religión artística>>, la figura se eleva aquí a la forma del sí mismo gracias a la producción de la conciencia [contempla en su objeto su obrar] o el sí mismo. En forma autoconsciente. El <<espíritu del mundo>> que se refleja en dicha religión es el espíritu de la ciudad antigua, el espíritu griego.

La tercera realidad es: *iii.* la <<religión revelada>> (*die offenbare Religion*) donde se supera el carácter de unilateralidad [de las dos primeras]. Es en la forma de la unidad de ambas; tiene la figura de ser en sí. Si bien el espíritu alcanza su <<figura verdadera>>, la figura misma y la representación son todavía el lado no sobrepasado del que el espíritu debe pasar al concepto, para resolver en él enteramente la forma de objetividad, en la que encierra en sí mismo también este su contrario. Se presenta <<en la figura del Dios cristiano, verdadero hombre y verdadero Dios, cuya historia es real. Entonces el espíritu se sabe como en sí y para sí mismo, y puesto que es representado como es en sí y para sí mismo, tenemos la religión revelada. Este devenir (*Werden*) de la religión, es el devenir de la autoconciencia absoluta del espíritu, que empieza siendo inmediata y se eleva luego hasta sí misma por el movimiento de su propia mediación o se revela en su profundidad>>.⁹

El devenir de la religión representa en su conjunto la evolución general de la *Fenomenología del espíritu*. La religión natural corresponde *i.* a la <<conciencia>>, el espíritu aparece en ella con la forma de ser inmediato; la religión del arte corresponde *ii.* a la <<autoconciencia>>, el espíritu se manifiesta en ella en la forma de <<obra de arte>>, la religión revelada corresponde *iii.* a la <<razón>>, en virtud de que el espíritu aparece en ella como en sí y para sí. Es por ello, que cada uno de estos momentos coinciden con un espíritu real en la historia.

⁹ Jean Hyppolite., *op. cit.*, p.489

A. RELIGIÓN NATURAL

El espíritu que sabe al espíritu, es conciencia de sí mismo y es ante sí en la forma de lo objetivo; este espíritu es, y es al mismo tiempo, el ser para sí. Es decir, es para sí, en el lado de la autoconciencia, en su conciencia es la contraposición, con ello, la determinabilidad de la figura en la que se manifiesta y se sabe.¹⁰

En la <<religión natural>> el espíritu diviniza los objetos naturales. Es la religión de la luz, la de las plantas y, los animales, es el espíritu actuando todavía instintivamente: construye pirámides y obeliscos. Es artesano antes de ser artista, pero la figura de lo divino empieza a perder el carácter de inmediatez natural que tenía en su origen, aunque inconscientemente, la naturaleza ya es superada, y el espíritu empieza *a encontrarse a sí mismo en su obra*. Bajo su forma inmediata el espíritu se aparece a sí mismo como la luz de sol naciente.

El <<espíritu>> (*Geist*) no es la <<existencia>> (*Existenz*) dada en la conciencia sensible, sino que ésta le sirve de símbolo, un símbolo que no es el resultado de una reflexión. La <<certeza inmediata>> que el espíritu tiene de su ser se confunde aquí con la certeza no menos inmediata de la conciencia sensible. Si la <<autoconciencia>> (*Selbstbewusstsein*) es en su profundidad la noche de su esencia, en su revelación es la manifestación inmediata de la conciencia sensible en las formas creadas por la luz naciente. Lo infinito y lo finito se <<oponen>> sin poder <<reconciliarse>> (*versöhnensich*); <<es lo absoluto lo que tiene la omnipotencia del amo, mientras que la del hombre tiene la del esclavo>>.¹¹

¹⁰ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu.*, p.401

¹¹ Jean Hyppolite., *op. cit.*, p.493

a. La esencia absoluta

El <<espíritu>> (*Geist*), como la esencia que es autoconsciente o <<la esencia autoconsciente que es toda verdad y sabe toda realidad como sí misma, sólo es, frente a la realidad que se da en el movimiento de su conciencia, por el momento, su concepto>>.¹² El <<concepto>> (*Begriff*) es frente al día de este despliegue, la noche de su esencia frente al ser allí de sus momentos como figuras independientes, el secreto creador de su nacimiento (secreto que tiene en sí mismo su revelación el ser allí tiene en este concepto su necesidad) pues este concepto es el espíritu que sabe y tiene en su esencia el momento de ser conciencia y de representarse objetivamente.

Este ser pleno del <<concepto del espíritu>> es la figura de la relación simple del espíritu consigo o la figura carente de figura es, gracias a esta determinación, la pura esencia luminosa de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y se mantiene en su sustancialidad carente de forma. Su ser otro es lo negativo igualmente simple, las tinieblas; los movimientos de su propia enajenación, sus creaciones en el elemento sin resistencia de su ser otro. Son derrames de luz, son en su simplicidad, su devenir, para sí y el retorno de su ser allí, *ríos de fuego que devoran la configuración*. Se configura en las formas de la naturaleza, pero la simplicidad esencial de su pensamiento vaga en ella sin consistencia e ininteligible, amplía sus límites hasta lo desmedido y disuelve en su sublimidad su belleza exaltada hasta el esplendor.

El contenido que este puro ser desarrolla o su percibir es un jugar carente de esencia con aquella sustancia que sólo surge sin llegar a ahondar en sí misma sin llegar a ser sujeto y consolidar sus diferencias por sí mismo. Para Hegel esto se halla *vestido* como un *ornamento* carente de sí mismo con las múltiples fuerzas del ser allí y las figuras de la realidad; esas fuerzas son solamente mensajeros de su poder carentes de voluntad propia, intuiciones de su señorío y voces de su alabanza.

¹² G.W.F., Hegel., *op. cit.*, p.402

Pero esta vida estremecida debe determinarse como ser para sí y dar consistencia a sus figuras que tienden a desaparecer. El ser inmediato que se pone frente a su conciencia es por sí mismo el <<poder negativo>> que disuelve sus diferencias. Lo singular toma la subsistencia de su <<sustancia>>. Esta <<vida tumultuosa>> que todo lo absorbe es, en sí la negatividad, y como tal debe aparecer en el seno de lo finito que toma subsistencia de su sustancia. La certeza espiritual inmediata queda sustituida por la percepción de las formas naturales, que entonces son divinizadas en su ser para sí mismo inmediato. Este ser para sí en las figuras naturales no es todavía el sí mismo espiritual, pues para ello es necesario que el espíritu se eleve por encima de la naturaleza y trascienda en el trabajo.

b. La planta y el animal.

<<El espíritu autoconsciente que ha entrado en sí partiendo de la esencia carente de figura o ha elevado su inmediatez al sí mismo en general determina su simplicidad como una multiplicidad del ser para sí y es la religión de la *percepción* espiritual, en la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres, [No son otra cosa que espíritus animales, vidas animales que se disocian]>>.¹³

c. El artesano

Por encima de esos espíritus animales que no hacen más que desgarrarse entre sí, el artesano, cuyo <<obrar>> no es solamente <<negativo>>, sino también pacífico y <<positivo>>, obtiene la superioridad. <<El sí mismo se produce y se elabora en la cosa producida, pero esta producción de sí mismo empieza siendo inconsciente, del mismo modo que el entendimiento se concebía a sí mismo en la naturaleza y lo ignora aún. Este momento es el del espíritu artesano que todavía no es artista porque no ha recogido el

¹³ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu.*, p.404 (subrayado en el original).

pensamiento de sí mismo. Es un tipo de trabajo instintivo como el de las abejas que construyen sus celdillas>>.¹⁴

Según Hegel la primera forma, por ser la inmediata, es la <<forma abstracta del entendimiento>>, y la obra no se halla aún en sí misma llena por el espíritu. Por razón de la mera ininteligibilidad de la forma no es su significación en ella misma, no es el sí mismo espiritual. Las <<obras>> sólo reciben, el espíritu: bien en sí, como un espíritu extraño ya muerto, que ha abandonado su compenetración viva con la <<realidad>> y que entra, él mismo muerto en sus cristales desprovistos de vida; o bien se refieren exteriormente a <<él como a algo exterior al sí mismo y que no existe como espíritu —como a la luz del sol naciente que proyecta sobre ella su significación>>.

Por cuanto la obra se acerca a sí misma en sus lados, ocurre con ello, al mismo tiempo, también lo otro, a saber, que se acerca a la autoconciencia que trabaja y ésta al saber de sí en la obra como es en sí y para sí. Pero, de este modo, sólo constituye el lado abstracto de la actividad del espíritu, que no sabe su contenido en sí mismo, sino en su obra, que es una cosa. El artesano mismo, el espíritu entero, no se ha manifestado aún, sino que es todavía la esencia interior aún oculta que, que como un todo, sólo se escinde en la autoconciencia activa en el objeto hecho surgir de ella.¹⁵

El artesano unifica, ambas cosas en la mezcla de la figura natural y de la figura autoconsciente, y estas esencias ambiguas y enigmáticas ante sí mismas: lo consciente pugnado con lo no consciente, lo interior simple con lo multiforme exterior, la oscuridad del pensamiento emparejándose con la claridad de la exteriorización, irrumpen en el lenguaje de una sabiduría profunda y de difícil comprensión.

En esta <<obra>> cesa el modo de <<trabajo>> instintivo que, frente a la autoconciencia, engendraba la obra no consciente; pues en ella se enfrenta a la actividad del artesano, que constituye la autoconciencia, un interior igualmente autoconsciente y que se

¹⁴ G.W.F., Hegel., *op., cit.*, p.405

¹⁵ G.W.F., Hegel., *op., cit.*, p.405

expresa. Se ha ido remontando trabajosamente en ello hasta el <<desdoblamiento>> de su conciencia, en el que <<el espíritu se encuentra con el espíritu>>.¹⁶ En esta unidad del espíritu autoconsciente mismo, en la medida en que el espíritu es figura y objeto de su conciencia, se purifican, por tanto, sus mezclas con el modo no consciente de la figura natural inmediata. Este interior y exterior deben juntarse en una obra que sea hija del espíritu, del espíritu artista.

B. LA RELIGIÓN DEL ARTE

El espíritu ha elevado su <<figura>> (*Gestalt*), en la que el espíritu es para su <<conciencia>> (*Bewusstsein*), a la forma de la conciencia misma y hace surgir ante sí esta forma. El artesano ha abandonado el trabajo sintético, las mezclas de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconsciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual. << [...] si nos preguntamos cuál es el espíritu real que tiene con la religión del arte la conciencia de su esencia absoluta, llegamos al resultado de que es el espíritu ético o el espíritu verdadero. La sustancia dotada de individuación es sabida por aquél como su propia esencia y su propia obra>>.¹⁷

La <<religión del arte>> es el <<saber>> (*Wissen*) de sí del <<espíritu ético>> o <<espíritu verdadero>>, es decir, es el espíritu sustancial de una ciudad humana (*polis*) que ha superado el estado inmediato de la naturaleza y que todavía no ha alcanzado la abstracción y el <<dolor>> (*Schmerz*) de la <<subjetividad>> (*Subjektivität*). Es el <<momento>> (*Moment*) de la bella <<individualidad>> (*Individualität*). La ciudad (*polis*) aparece como una <<obra>> consciente de sí, como un espíritu universal individualizado y concreto. La <<religión del arte>> surge como la <<autoconciencia>> del <<espíritu>> como humanidad finita, pero ésta autoconciencia del espíritu ético está ya más allá de dicho espíritu, en su culminación al mismo tiempo que su declive. Saberse a sí mismo, tomar

¹⁶ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu.*, p.406 (el subrayado es mío).

¹⁷ G.W.F., Hegel., *op., cit.*, p.408

conciencia de sí mismo, es elevarse por encima de su ser ahí. El espíritu verdadero u objetivo al saberse a sí mismo, ya no es tal.

La belleza del arte antiguo aparece cuando el espíritu se ha elevado por encima de su realidad, cuando ha retornado de su realidad, cuando ha retornado de su verdad objetiva al saber de sí mismo. La conciencia de sí es el espíritu que tiene dentro de sí su <<certeza>> (*Gewissheit*), que se lamenta de la *pérdida de su mundo* y que ahora, a partir de la pureza de sí mismo, produce su esencia (produce reproduciéndola) o se eleva por encima de la efectividad.

La evolución de la <<religión del arte>> es su tránsito a la <<subjetividad abstracta>>, el puro concepto, que en la creación artística todavía no es más que la forma que crea. <<Una forma tal es la noche en la que la sustancia fue traicionada y se transformó en sujeto. De esta noche de la certeza pura de sí mismo del espíritu ético resurge para él mismo como la figura liberada de la naturaleza y del ser ahí inmediato del espíritu [esta noche es la actividad creadora del sujeto que desaparece en primer lugar en su obra y todavía no se representa como tal ante sí mismo]. Esta pura actividad, consciente de su fuerza inalienable, lucha con la esencia sin figura (su *pathos*). Haciéndose dueña de ella, ha convertido ese *pathos* en su materia, en su contenido; y esta unidad emerge como obra, como el espíritu universal individualizado y representado>>.¹⁸

La <<verdad>> (*Wahrheit*) del <<espíritu ético>> sigue siendo, primeramente, esta <<esencia>> (*Wesen*) y esta confianza sustanciales en las que el sí mismo no se sabe como libre singularidad y que, por tanto, se va a pique en esta interioridad o en el librarse de sí mismo (en este quebrantarse la autoconciencia se capta como esencia). Esta <<conciencia>> (*Bewusstsein*) es el espíritu cierto de sí, que se duele de la pérdida de su mundo y que ahora hace surgir su esencia, elevada por sobre la realidad, desde la pureza del sí mismo. El espíritu griego es el espíritu que se manifiesta al exterior, pero que sólo conoce del espíritu esta manifestación. Después, el espíritu va más allá del arte para alcanzar su más alta presentación, que es la de ser no solamente la <<sustancia>> nacida

¹⁸ Jean., Hyppolite., *op. cit.*, p.496 (subrayado en el original)

del sí mismo, sino también, en su presentación como <<objeto>> (*Objekt*) ser este sí mismo; no sólo alumbrarse desde su concepto, sino tener su concepto mismo como figura, de tal modo que el concepto y la obra de arte creada se saben correlativamente como uno y lo mismo. Esta pura actividad, lucha con la esencia no configurada; haciéndole dueña de ella, ha convertido el *pathos* en su materia y se ha dado su contenido, y esta unidad surge como obra, como espíritu universal individualizado y representado.

Está dialéctica va de la obra objetiva y trascendente a la <<subjetividad>> (*Subjetivität*), de la naturaleza al espíritu, de la coseidad al sí mismo, de la sustancia al objeto. Los tres momentos de este devenir son: la obra de arte abstracta donde el espíritu ético aparece en la forma de puras figuras divinas, la obra de arte viviente, donde el hombre pasa a ser la figura elaborada de lo divino en las fiestas y juegos, la obra de arte espiritual donde el espíritu reside en el lenguaje de la epopeya, la tragedia y la comedia. <<Este lenguaje reproduce en su evolución el devenir de la sustancia disolviéndose en la pura certeza de sí. la epopeya reproduce las figuras plásticas de los dioses, la tragedia continúa la obra de arte viviente; finalmente en la comedia, el hombre se sabe como destino de los dioses, absorbe en él todo la sustancia divina, es la conciencia dichosa, pero es también la conciencia desgraciada que todavía se ignora>>. ¹⁹

a. La obra de arte abstracta

La primera obra de arte es, como la inmediata, la obra abstracta y singular. a su vez, tiene que moverse, partiendo del modo inmediato y objetivo, hacia la autoconciencia y, de otra parte, esta autoconciencia para sí, tiende al culto, a superar la diferencia que primero se da frente a su espíritu y a producir con ello la obra de arte vivificada en ella misma. ²⁰

La <<obra de arte>> abstracta en sus dos formas externas, la plástica en la <<representación>> (*Vorstellung*) de los dioses olímpicos y el puro lirismo del himno. La imagen plástica de los dioses hace abstracción de la individualidad artista, triunfa en su

¹⁹ Jean., Hyppolite., *op., cit.*, p.497

²⁰ G.W.F., Hegel., *op., cit.*, p. 410

majestad serena más allá de la inquietud del devenir humano; en esto consiste su grandeza y su luminosidad.

[1. La imagen de los dioses]

Para Hegel el primer modo en que el espíritu artístico aleja más una de otra su figura y su conciencia activa es el modo inmediato en que aquélla es allí en general como <<cosa>> (*Ding*). Ya que se escinde en él la diferencia entre la singularidad (que tiene en ella la figura del sí mismo) y la universalidad (que presenta la esencia inorgánica con respecto a la figura, con su medio ambiente y su morada). Ésta adquiere, mediante la elevación del todo al <<puro concepto>>, su forma pura, perteneciente al espíritu; por consiguiente, el concepto se despoja de lo que aún queda adherido a las formas, de tal modo que la animación de lo orgánico es asumida por la forma abstracta del <<entendimiento>> (*Verstand*) y, al mismo tiempo, se mantiene para el entendimiento su esencia, la inconmensurabilidad.

La esencia del dios, es la unidad del ser allí universal de la naturaleza y del espíritu autoconsciente que en su realidad se manifiesta como contrapuesta a aquél. Siendo primeramente una figura singular, su ser allí es uno de los elementos de la naturaleza, del mismo modo que su realidad autoconsciente es un <<espíritu del pueblo>> (*Volkgeist*) singular.

Lo común a la <<obra de arte>>, el ser creada en la conciencia y elaborada por manos humanas, es el momento del concepto existente como concepto, que se contrapone. <<Pero este momento se contrapone a la obra, porque en esta su primera escisión del concepto da a los dos lados sus determinaciones abstractas del obrar y del ser de la cosa, de tal modo que enfrenten la una a la otra; y su retorno a la unidad, de la que emanan, no se ha llevado a cabo aún. El artista experimenta en su obra el no haber creado una esencia igual a él, aun sabiéndose como dueño y señor de la misma>>.²¹

²¹ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu*, p.412

[2. El himno]

La <<obra de arte>> requiere, para Hegel, otro elemento de su <<existencia>> (*Existenz*), este elemento superior es el <<lenguaje>> (*Sprache*), un ser allí que es inmediatamente existencia autoconsciente. Como en el lenguaje es la autoconciencia singular, es también inmediatamente como un contagio universal; la plena particularización del ser para sí. Es al mismo tiempo fluidez y la unidad universalmente comunicada de los muchos sí mismos; es el alma existente.

El himno retiene en él la singularidad de la autoconciencia y, al ser escuchada, es allí al mismo tiempo como universal; devoción encendida en todos, es la corriente espiritual que, en la multiplicidad de la autoconciencia, <<es consciente de sí como de un igual obrar de todos como ser simple; el espíritu, como esta universal autoconciencia de todos, tiene en una unidad tanto su pura interioridad como el ser para otros y el ser para sí de los singulares [...] en la medida en que este momento reside solamente en su concepto y no se ha realizado aún en la religión, el lenguaje es, para la autoconciencia religiosa, el lenguaje de una autoconciencia extraña. Pero las verdades universales, al ser sabidas como lo que es en sí, son vinculadas por el pensamiento que sabe y, el lenguaje de ellas ya no es un lenguaje extraño, sino un lenguaje propio>>.²²

[3. El culto]

[En el culto] se da el sí mismo la conciencia del descender de la esencia divina de su más allá a él y ésta, que anteriormente era lo irreal y solamente objetivo, adquiere de este modo la realidad propiamente dicha de la autoconciencia [...] en el *culto abstracto* eleva, por tanto, al sí mismo al ser este puro *elemento divino*.²³

En un principio el culto era solamente una actuación secreta (actuación solamente representada, irreal) y al contrario debe ser acción real, por la razón de que, en una acción

²² G.W.F., Hegel., *op., cit.*, p.414

²³ G.W.F., Hegel., *op., cit.*, p.415

irreal se contradice a sí misma. Y es así como la conciencia propiamente dicha se eleva de este modo a su pura conciencia. La <<acción>> (*Tat*) del culto mismo comienza con la pura entrega de una posesión que el propietario aparentemente olvida como algo totalmente inútil para él. Ante la esencia de su conciencia pura renuncia a la posesión y al derecho de propiedad y de goce de la misma; renuncia a la personalidad y al retorno del obrar, al sí mismo y reflejo de la acción más bien en lo universal o en la esencia dentro de sí. Pero se va a pique la esencia que es. El sacrificio de la sustancia divina pertenece, en la medida en que es obrar, el lado autoconsciente; y para que este obrar real sea posible, es necesario que la esencia misma se haya sacrificado ya en sí. El que sacrifica retiene en aquel primer sacrificio la mayor parte y, en ella, lo que le es útil para su propio goce. <<Este goce es la potencia negativa que supera tanto la esencia como la singularidad y es, al mismo tiempo, la realidad positiva, donde la existencia objetiva de la esencia se ha transformado autoconsciente y el sí mismo tiene la conciencia de su unidad con la esencia>>.²⁴

Aunque en el culto sea ciertamente una <<acción real>> su significado ya sólo reside en la devoción, dándole a ésta su existencia objetiva, al ser el culto el trabajo común o singular que cada cual pueda realizar, <<trabajo>> que hace surgir de la morada y el ornamento del dios, para honrarlo.

El culto conduce a la <<vida>> (*Leben*), unidad de lo divino y lo humano, de la esencia y de la autoconciencia. En el culto, la <<autoconciencia>> (*Selbstbewusstsein*) humana se acerca al dios olímpico que manifiesta su triunfo más allá de ella y, a la inversa, el dios abstracto obtiene del hombre la conciencia de él mismo. Lo divino sólo llega a la consumación con la ayuda del hombre y el hombre sólo se encuentra a sí mismo elevándose hasta lo divino.

Con el sacrificio el hombre renuncia a su <<particularidad>> (*Einzelheit*) y, a la inversa, la esencia objetiva desaparece por la misma razón. <<El animal sacrificado es el signo de un dios, los frutos consumidos son Ceres y Baco>>, y así el sacrificio del hombre es recíprocamente el sacrificio de los dioses que se dan al hombre. Aquéllos renuncian a su

²⁴ G.W.F., Hegel., *op., cit.*, p.417

universalidad abstracta y conquistan la conciencia humana, ésta renuncia a su particularidad. Ello no obstante, todavía no estamos ante el auténtico sacrificio (el cristiano, en el cual el espíritu se sacrifica como tal al espíritu y en el cual el misterio del pan y del vino se convierte en el de la carne y la sangre.²⁵

b. La obra de arte viviente.

<<El pueblo (*Volk*) que en el culto de la religión del arte se aproxima a su dios es el pueblo ético que sabe a su Estado y a los actos de éste como voluntad y el cumplimiento de sí mismo>>.²⁶ El resultado del culto es la inmediata unidad de lo humano y de lo divino. La obra de arte deja de ser una obra abstracta para convertirse en una obra viviente. Es el hombre mismo quien se presenta al hombre, se sabe uno con la esencia divina.

c. La obra de arte espiritual.

La obra de arte espiritual, va a recoger, en el elemento del lenguaje, todos los momentos anteriores. Con esto, toda la <<sustancia>> se habrá disuelto en el sí mismo humano. Por ello, lo divino ya no está realizado en el mármol, sino en el lenguaje de un pueblo que ha sabido elevarse a la universalidad y, así es como obtiene su más adecuada representación.

Según Hegel, la <<tragedia>> (*Traverspiel*) antigua empieza a realizar la unidad de los dioses reclamada por los filósofos de la antigüedad. Se da la <<determinabilidad>> (*Bestimmtheit*) de lo individual regida por el <<concepto>> (*Begriff*). El actor trágico se confundía con su <<máscara>> (*Maske*) y se eleva por encima de sí mismo. Ahora en la <<comedia>> (*Komödie*) se afirma la vanidad de sus elementos sustanciales y los reduce a los que son propiamente: momentos finitos que sólo tienen su significado en el sí mismo.

²⁵ Jean, Hyppolite., *op., cit.*, p.503

²⁶ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu.*, p. 418

<<Los héroes dejan de ser héroes y se transforman en hombres ordinarios; el actor arroja su máscara y aparece en carne y hueso sobre la escena. Lo divino y lo humano se unifican ahora completamente, pero de tal manera que lo único que subsiste es lo humano y contingente y el sí mismo puede ironizar sobre su pretensión de ser las potencias éticas en su universalidad>>.²⁷

En el desenmascaramiento de la no esencialidad de la individualidad de lo divino, se muestra la esencialidad de la naturaleza y es ahí donde el sacrificio tomó otro sentido, es decir, devolver a la tierra lo que es suyo. Volver a la tierra y encontrarse en la tierra.

En la comedia antigua la risa es algo propio de los actores, según Hyppolite, es el sí mismo del actor quien afirma la vanidad de todas las potencias divinas y humanas. Manifestando su constante disolución y, también la vanidad de las fórmulas éticas que, reducidas a ellas mismas, no son sino nubes, mientras que los pensamientos abstractos del bien y de lo bello, liberados de la contingencia de su contenido, se dejan llenar con cualquier apariencia.

El mundo ético (*sittlich Welt*) ha perdido su sustancia, ha terminado su movimiento y se ha disuelto completamente en el sí mismo cierto de sí mismo. Es la conciencia dichosa, <<el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo y, ésta certeza es, la total ausencia de la esencia de todo lo que es extraño, un bienestar un apaciguamiento de la conciencia tales como no se encontrarán nunca ya fuera de la conciencia>>. La <<verdad>> de esta absoluta <<certeza>> de sí es ser lo inverso de sí misma, pretende ser conciencia dichosa y debe aprender que es la conciencia desgraciada, la conciencia para la cual <<el propio Dios ha muerto>>. Pues el hombre es la verdad de lo divino, pero cada vez que reduce a lo divino a sí mismo, cada vez que pierde su movimiento trascendente se pierde a sí mismo. De ahí estas duras palabras: *Dios ha muerto*.

²⁷ Jean Hyppolite., *op., cit.*, p.503

C. LA RELIGIÓN REVELADA

Esta religión, según la interpreta Jean Hyppolite, se caracteriza por el *temor y temblor*. Dios, si se le puede dar ese nombre, —comenta con Hegel—, y que de hecho ya es un sujeto, está más allá de lo finito, es el en sí abstracto. La esencia se hace autoconciencia, mientras la autoconciencia se hace esencia. Este doble movimiento es lo que expresa la presencia histórica de Jesús, —dios-hombre—, en él. Así el dios como esencia abstracta, se realiza como la individualidad concreta, no por mediación de una producción de la conciencia, sino inmediatamente de acuerdo con una efectividad sensible que revela que las dos naturalezas: *la naturaleza humana y la naturaleza divina, son idénticas*.

El momento de la <<positividad>> (*Positivität*) histórica está contenido en la naturaleza del concepto, que es lo que se aliena y se hace ser ahí, al tiempo que sigue siendo concepto en su ser ahí. Una vez que el <<espíritu real del mundo>> ha llegado al saber de la unidad inmediata de la naturaleza humana y de la naturaleza divina, todavía se necesita que dicha unidad se haga positiva para la conciencia. Esta positividad es la presencia positiva de Jesús: <<quién me ha visto a mi ha visto a mi Padre>>. La religión absoluta es una religión positiva en el sentido de que todo lo que es para la conciencia es una realidad objetiva, todo debe llegar de un modo externo. El dios inmediatamente presente debe desaparecer, no es ya, pero ha sido y este haber sido debe devenir, en la interioridad del recuerdo común, una presencia espiritual. El <<espíritu>> (*Geist*) permanece entonces no como el sí mismo inmediato de la <<efectividad>> (*Wirklichkeit*) sino como autoconciencia universal de la comunidad. La conciencia creyente ve, toca y oye a esta divinidad; puesto que ve una autoconciencia humana, pero al mismo tiempo ve a dios; en virtud de que en esta autoconciencia la esencia está tan presente como el ser ahí sensible. Ahora bien, lo finito es a su vez lo supremo y es por ello que la esencia suprema es vista y escuchada como una autoconciencia en el elemento del ser y constituye en realidad la perfección de su concepto; gracias a esta perfección, la esencia es inmediatamente ahí en el tiempo. <<El espíritu en esta religión se ha revelado completamente a sí mismo>>.²⁸ Por lo tanto, el concepto llega a ser para sí mismo como

²⁸ Roger Garaudy., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, pp. 94-95

concepto; esto es, se da en la intuición como la unidad de la sustancia y del sujeto, de lo sensible y de lo espiritual, de lo individual o particular y lo universal, de lo finito y de lo infinito. Es por ello que la figura de dios es representada como espíritu, esta figura constituye al dios-hombre.

La figura de dios se revela tal cual es, es ahí como es en sí, es decir, es ahí como espíritu. Hegel desarrollará los distintos momentos del saber especulativo de la comunidad cristiana en la unión de las naturalezas tanto divina como humana. El dios-hombre debe desaparecer en el tiempo, lo mismo que todo esto sensible e histórico, pero resucita transfigurado. De este modo el sí mismo singular se aliena y se eleva a la esencia divina y, a la inversa, la esencia abstracta de dios muere y se convierte en el sí mismo singular. Esta unidad se expresa en el espíritu, en la autoconciencia singular de la comunidad de la religión.²⁹

La <<conciencia>> (*Bewusstsein*) religiosa no es todavía en lo absoluto saber de sí, sino que traduce, con la forma aún extraña de la representación, el espíritu que ella misma es sin tener todavía plenamente conciencia de sí misma. Hegel realiza la distinción entre el reino del padre, del hijo y del espíritu. << [Es decir] el *logos*, la naturaleza, el sí mismo finito y, finalmente, el sí mismo universal, el espíritu en la comunidad>>. El saber de la comunidad se traduce en el lenguaje del concepto y no ya en el de la representación. Sin embargo el espíritu que en el pasado se ha hecho viviente, es mediatizado en la comunidad, por medio de la historia y la tradición de ésta misma. <<No sólo es la repetición, sino una revelación continua [...] lo que constituye la totalidad de este espíritu no es el singular para sí (Cristo) sino aquél conjuntamente con la conciencia de la comunidad>>.³⁰ El saber de la comunidad se traduce en el lenguaje del concepto y no ya en el de la representación.

Para Hegel esta <<comunidad>> (*Gemeinwesen*) es más bien la primera forma imperfecta de la razón, de la autoconciencia universal que en ella se elabora. El saber de la comunidad es a la vez su <<sustancia>> y su <<certeza>> (*Gewissheit*) de ella misma;

²⁹ Jean, Hyppolite., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.*, p. 505

³⁰ Jean Hyppolite., *op.*, *cit.*, p.509. Nótese que Hyppolite con la expresión <<Cristo>> pretende señalar la figura usada por Hegel de <<Jesús>>, ya que éste último nunca utiliza ese término en la *Fenomenología del Espíritu*.

dicho saber junta los dos momentos que se habían presentado en el trascurso del itinerario de la conciencia en su separación: el de la subjetividad de la conciencia desgarrada, que corresponde a la certeza de sí de la comunidad y, el de la objetividad a partir de la fe en el mundo de la cultura, que corresponde a su sustancia. La comunidad posee una verdad que al mismo tiempo es certeza. La verdad no es para esta comunidad un contenido ajeno a ella, sino que ella misma es esta verdad y esta verdad es su saber de sí misma.

El <<espíritu>> (*Geist*) no es efectivo sino se niega efectivamente, sólo es sí mismo en esta negación o mediación que, como <<negatividad absoluta>>, lo instaure de nuevo. El <<mundo>> (*Welt*) no se puede concebir como en sí, sino que siempre está puesto como momento. Para que sea, de hecho sí mismo y espíritu, debe ante todo, devenir para sí mismo otro, lo mismo que la esencia eterna se presenta como movimiento de ser igual a sí misma en su ser otro. Y esta alteridad de la esencia eterna es el <<desgarramiento>> (*Zerrissenheit*) de la conciencia en éste ser otro. El espíritu se sabe, en sí mismo, como <<absoluto>>, divino como esencia, pero, para sí mismo, como no absoluto, como ser en el mundo. Y por esta <<contradicción>> (*Gegensatz*) se hace sí mismo y espíritu, aunque todavía no lo sabe.

La encarnación efectiva de dios, su muerte y su resurrección en la comunidad serán el propio ser ahí del espíritu que se sabe tal y como es. y en este preciso momento el espíritu del mundo o finito se habrá reconciliado con el espíritu infinito; dicha reconciliación, precisamente, se convertirá en el objeto de la conciencia, que en el punto de partida de esta dialéctica era solamente objeto nuestro. Al final el espíritu efectivo debe hacerse idéntico al espíritu absoluto y, el espíritu absoluto debe saberse en el espíritu efectivo como espíritu absoluto.³¹

Dios se ha revelado como espíritu, la esencia divina se rebaja hasta el ser ahí que le es extraño, pero en el sacrificio y la muerte del mediador ha suprimido su ser ahí extraño y lo ha elevado a ella. Por lo tanto, la muerte del hombre divino, como muerte es la negatividad abstracta, pero pierde esta significación natural en la autoconciencia de la comunidad, que es la única que ha conocido la <<resurrección>>, *la muerte de la muerte*.

³¹ Jean Hyppolite., *op., cit.*, p.488

Es por ello que, con el cristianismo, la <<conciencia>> (*Bewusstsein*) ha conocido un <<doble desgarramiento>>: la oposición de dos mundos, el del más allá y el del más acá. Es así como se traslada la oposición interior del hombre. Siendo pues el universo cristiano el de la <<conciencia infeliz>> (*unglückliches Bewusstsein*). Según Roger Garaudy, Hegel no ve en ello un accidente de la historia sino una necesaria ley de desarrollo: de ahora en adelante, para *alcanzar la felicidad hace falta transitar a través de la desdicha*:

[Hegel escribirá al respecto]: << el individuo orgánico se produce a sí mismo, llega a ser lo que es en sí [...] esta evolución se produce de manera inmediata, sin obstáculo ni oposición. Nada puede mezclarse entre el concepto y su realización, la naturaleza del germen determinado en sí y la existencia que le corresponde. En el espíritu es diferente. El tránsito de su determinación a su realización tiene lugar merced a la conciencia y a la voluntad, las que al comienzo están sumergidas por completo en su vida natural inmediata: como objeto y fin, ellas tienen en primer término la determinación natural como tal, la que por el hecho de ser el espíritu lo que la anima es ella misma infinita en cuanto a su ambición, su potencia y su riqueza. De este modo el espíritu en sí se opone a sí mismo; es para sí mismo el verdadero obstáculo hostil que debe vencer; la evolución, la serena producción en la naturaleza, constituye para el espíritu una dura lucha, infinita, contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto, pero éste se le oculta y en esta alienación de sí mismo, se siente confiado y pleno de alegría. De este modo, la evolución no es una simple manifestación, sin esfuerzo y sin lucha, como la vida de la vida orgánica, sino el trabajo forzado y duro sobre sí mismo>>.³²

Es oportuno señalar que Hegel intentó realizar una <<síntesis>> (*Synthesis*) entre el helenismo y el cristianismo. Por parte, del helenismo Hegel interpreta al hombre como la unidad viviente de la ciudad, sin embargo, éste no ha tomado conciencia de su desdicha; y por otro parte, del cristianismo interpreta al hombre, como aquél que ha alcanzado la autoconciencia más afinada a través del desgarramiento y la desesperación, por lo tanto, no

³² Hegel citado por Roger Garaudy., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel.*, Siglo XX., p.46

puede tomar conciencia de su felicidad. Por consiguiente, Hegel concluye que la filosofía nos deja presos en la <<contradicción>> y el <<desgarramiento>> (*Zerrissenheit*). Es por ello que se agudiza la necesidad de superarlos. La religión sólo *promete* la <<superación>> (*Aufhebung*). Es necesario que la filosofía, al igual que el filósofo, asuman al mundo en su totalidad, inclusive la desgracia y el mal (como uno de sus momentos) que forman parte de la realidad espiritual. En virtud de lo anterior, la tarea de la filosofía consiste, entonces, en elevar el concepto hasta el sentimiento de desgarramiento, es decir, *hasta la experiencia vivida de la contradicción y del dolor*.

[Este es el quehacer de la religión]: En la religión cristiana la necesidad de reconciliación se hace sentir más aún que en otras religiones, porque ella comienza con la escisión absoluta y la necesidad sólo aparece cuando la conciencia está dividida [...] la religión cristiana no ofrece la alegría, la unidad del hombre y la naturaleza, destruye la paz natural.³³

La relación que establece Hegel entre la religión y el designio de la filosofía consiste en elevar ese contenido <<absoluto>> (*Absolute*) que se halla en la <<representación>> (*Vorstellung*) religiosa a la forma de <<pensamiento>> (*Gedanke*); puesto que, según Hegel, el <<contenido>> de la religión y el de la filosofía no pueden ser diferentes. En virtud de que no existen dos autoconciencias del <<espíritu absoluto>> (*Absolute Geist*) que puedan tener un contenido diverso y opuesto; allí no existen entonces más que diferencias formales.

Hegel propone <<pensar la vida>> como <<pensar la inmanencia de lo viviente>>, del todo, en cada parte, en cada individuo. Pues bien, siendo esto así, podríamos decir entonces que el espíritu es la conciencia de lo que constituye la unidad de una totalidad orgánica. La toma de conciencia de su pertenencia a un todo por parte de un individuo, afirma Hegel, en primer término se realiza por amor. Por amor, el hombre en cierta manera

³³ Roger Garaudy., *op., cit.*, p.92

reposa sobre la vida universal, la vida genérica que está en él, transcurre en él y lo supera. Más aun, en sentido estricto, es así como se accede a una forma de ser; vale decir, a la existencia propiamente dicha. Efectuando el acto de participación del individuo en lo absoluto y a su vez la manifestación de lo absoluto en el individuo. Es en este sentido que Roger Garaudy puede señalar que: <<la tarea de la filosofía, la tarea de pensar la vida, consiste entonces en descubrir en sí mismo la unidad de la vida universal [...] la filosofía no es ya el amor por la sabiduría sino la sabiduría del amor>>. ³⁴

Para Hegel el dios hombre del cristianismo es el prototipo concreto de toda realidad viva, es decir, de toda realidad que rechaza encerrarse en sí misma, que acepta *morir para devenir* otra distinta de sí y de ese modo <<efectuar>> mediante su muerte y su resurrección el pasaje de lo finito a lo infinito. Es pues, interesante señalar que cuando Jean Hyppolite trata la cuestión, vale decir que para él, la muerte de <<Cristo>> no es sólo la muerte del dios-hombre sino también la muerte del dios abstracto cuya trascendencia separa radicalmente la existencia humana de la esencia divina. En cierto sentido esta problemática exige hacer explícita la siguiente cuestión: ¿qué significan la vida y la muerte de este dios-hombre (Jesús, como figura y representación de toda realidad viva)? Podríamos intentar responder de acuerdo con la argumentación de Hegel, que la vida y muerte de Jesús significan o representan al espíritu puro del mero pensamiento efectuándose, es decir, desarrollándose como un espíritu hecho efectivo. Ya que lo que muere es la abstracción de la esencia divina que no está puesta como sí mismo; el dios ha devenido como espíritu autoconsciente (universal de la comunidad) y ha elevado su particularidad a la universalidad, que en la mediación de su historia hace de ésta una universalidad concreta y movable. Es preciso dar cuenta de que en esta muerte la *sustancia se transforma por completo en sujeto*.

Cabe recordar aquí que esta particularidad [que si bien, la muerte de ésta permite la trascendencia a la universalidad, la transformación de la sustancia en el <<sujeto>> (*Subjekt*)] es lo que le permite al hombre ser hombre. *Sólo el hombre es espíritu*, es decir, para sí mismo (*Selbst*). Sin embargo; esta existencia para sí, esta conciencia, representa la

³⁴ Roger Garaudy., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel.*, p.94

división frente al espíritu divino universal. Es pertinente concluir que el despliegue o desarrollo del espíritu es el saber que suprime la unidad natural. Nada pues tiene de contingente, ya que es la eterna historia del espíritu. Y es por ello que Hegel considera tarea de la filosofía el restaurar la unidad y totalidad originales del universo (que según Garaudy se encuentran desgarrados por el pecado y la caída). En el momento del desgarramiento o bien de separación, el espíritu efectúa el movimiento de regreso, es decir, se efectúa el despliegue del espíritu hacia la unidad o totalidad, adquiriendo una plenitud viva en su diversidad buscando la integración en la totalidad.

Podríamos decir entonces que esta <<tragedia>>, es la ley de la vida, la ley del espíritu en su totalidad; ya que, lo absoluto representa eternamente esta tragedia consigo mismo. En virtud de que el espíritu se engendra en la objetividad, en la imagen concreta de sí mismo y en su desarrollo se entrega a la <<pasión>>, a la <<muerte>> y a la <<resurrección>>. Dicho de otro modo: la encarnación de dios (dios hecho hombre) en donde éste se limita a sí mismo y a su vez se afirma en su limitación, es decir, es llevado a su muerte, renace (trasciende toda expresión limitada), es núcleo medular de la interpretación hegeliana del mundo que, por consiguiente, es una visión trágica. Conforme a esto puede leerse la <<figura>> de Jesús (como dios-hombre) como la <<representación>> de la imagen y símbolo del destino del hombre.

[El hombre] no existe sino como opuesto; antes bien, todo lo que se opone es a la vez condición y condicionado, pues el hombre debe pensarse fuera de su conciencia. No hay determinante sin determinado y viceversa; nadie está condicionado, nadie lleva consigo la raíz de su ser, cada uno posee sólo una necesidad relativa, el uno no es para el otro y por consiguiente para sí mismo, sino por virtud de una potencia extraña. Lo otro sólo le es acordado merced a la gracia de su poder; en definitiva no hay existencia independiente sino en un ser extraño del que todo debe recibir el hombre en forma de presentes y de quien es

deudor por su ser y su inmortalidad y al que debe mendigar con temor y temblor.³⁵

Ahora bien, la <<totalidad>> concreta (viva) sólo puede alcanzarse por medio del <<desgarramiento>> (*Zerrissenheit*) [la separación (*Auseinandertrag*), el dolor]. Este desgarramiento es una necesidad y un momento crucial para el desarrollo del espíritu, es pues la problemática de Hegel y es el cristianismo el que le proporciona una justificación, puesto que, el cristianismo es la religión de la infelicidad: <<porque en la desdicha está presente la superación. En ella nosotros mismos nos sentimos como objetos y debemos refugiarnos en quien nos determina>>.³⁶ Conocida es la postura de Hegel a este respecto, ya que la posibilidad de serenidad plena después de un desgarramiento total, constituye lo esencial en la religión, esencial también en la filosofía y en la vida del espíritu.

Según Roger Garaudy hay tres figuras religiosas que parecen referirse constantemente en el pensamiento de Hegel: <<la Creación y la Encarnación en primer término, luego el Pecado. las tres representaciones significan en él la misma idea, lo divino participa de la suerte de lo finito. La creación del mundo y la encarnación del hijo son metáforas para expresar el tránsito de lo infinito a lo finito. El pecado no es más que el descenso de lo infinito en lo finito>>.³⁷ Por lo tanto, es la religión cristiana, la que aporta el consuelo más completo, en virtud de que ésta se desarrolla en la experiencia vivida del más profundo desgarramiento (dolor): el de <<la muerte de dios>>.

En otro contexto podría decirse que el pecado ha sido redimido por la <<muerte>> de dios (por la muerte de un dios que se hizo hombre), de un dios encarnado que entregado a su pasión (experiencia intensa del dolor, del desgarramiento) carga con todos los dolores del mundo. Para Garaudy <<Jesús tuvo la conciencia de la necesidad de la muerte de su individualidad y procuró convencer de ello a sus discípulos; más no podía separar su esencia de su persona [...] sólo cuando el individuo Jesús se alejara de ellos podrían dejar

³⁵ Roger, Garaudy., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel.*, p.96

³⁶ Roger, Garaudy., *Ibíd*

³⁷ Roger, Garaudy., *op., cit.*, p.97

de depender de él, cuando existiera en ellos un espíritu autónomo o espíritu divino. El Cristo está muerto, muerto ha ascendido a los cielos, se ha sentado a la diestra de Dios porque sólo así es espíritu. Él mismo expresa: cuando yo no esté más con vosotros, el espíritu os conducirá en toda verdad. Sólo en Pentecostés los apóstoles fueron colmados por el Espíritu Santo. El Cristo viviente no es para los apóstoles lo que más tarde fue para éstos como espíritu de la comunidad: únicamente en ella Cristo devino su verdadera conciencia espiritual>>.³⁸ Nuevamente aquí se efectúa el tránsito de la representación evangélica a la idea especulativa. Con esta *muerte de dios* se abre el paradigma de la vida que debe integrar en ella, la muerte misma, como uno más de sus momentos.

Se podría decir entonces que como individuo cada ser viviente no es el todo; ya que, experimente en sí la particularización (que es la suerte de todo lo que se encuentra en la realidad objetiva). Es por ello, que no es más que una expresión limitada de la <<vida>> (*Leben*), sólo en la medida en que el individuo asuma la <<autoconciencia>> (*Selbstbewusstsein*), podrá <<superarse>> a sí mismo (morirá para devenir otro) superando la vida individual, superando toda situación limitada y participe verdaderamente en la vida de lo infinito y de la totalidad. Ahora bien, según Roger Garaudy, Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, a partir de la dialéctica del amo y del esclavo, proporciona un desarrollo nuevo sobre el tema: <<Muere y deviene>>.³⁹

Más aun, en sentido estricto, la <<muerte>> es la figura misma de la <<negatividad>> (*Negativität*), ya que, la muerte de dios le otorga significación propia a la idea de la muerte, un significado universal. La muerte de dios representa la <<resurrección>>, ésta entonces representa la <<superación>> (*Aufhebung*). Y es en este sentido en que Hegel explica el estremecimiento de Lutero al afirmar <<Dios ha muerto>>⁴⁰. Por consiguiente, la muerte es la negación de la finitud, la síntesis por

³⁸ Roger, Garaudy., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, p.98

³⁹ *Ibíd*

⁴⁰ Es preciso dar cuenta aquí, en otro contexto de, lo que subyace a esta concepción de la <<muerte de Dios>>. Paulina Rivero Weber señala que: <<El nombre de Friedrich Nietzsche va asociado con un rompimiento, nos remite de inmediato a pensamientos abismales que parecen fracturar toda una tradición filosófica. De todos sus pensamientos, quizá el más terrible sea el que se refiere a la muerte de la verdad, de la cual habla este filósofo en más de un texto. La muerte de la verdad —que se anuncia a través de la muerte de Dios—. El párrafo 125 de *La ciencia jovial (La gaya scienza)* marca el primer anuncio de la muerte de

excelencia de la infinitud del espíritu con la singularidad (finitud) del hombre, o bien, con el hombre singular. A partir de esto queda de manifiesto que *la muerte es el comienzo de la vida*.⁴¹

Ahora bien, la estrategia argumentativa que Roger Garaudy propone es que a través del dogma cristiano de la encarnación, Hegel desarrolla esa idea fundamental según la cual: lo histórico y lo contingente no son sino la manifestación de lo necesario y <<absoluto>>.⁴² Dios puede morir, esta muerte en la naturaleza, es el nacimiento y desarrollo del espíritu (es por la muerte que aflora de la naturaleza), en el movimiento en que cada ser particular alcanza su término, su fin y, se desarrolla a partir de esa misma desaparición, más allá de él, hacia la totalidad que lo sustenta y contiene. Es el despliegue del espíritu en su sentido y en su realidad verdadera.

Dios. <Si Dios no existe, entonces todo está permitido>, había dicho Dostoievski; Nietzsche tiene otra respuesta ante la muerte de Dios: quien la anuncia en este primer momento es un hombre loco que, a plena luz de día, no puede ver y enciende farolas para con ellas alumbrarse el camino y gritar: <¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!>. Nietzsche distingue con claridad entre el loco y los ateos que simplemente no creen en Dios. El hombre loco está desquiciado por la muerte de Dios, al grado de que lo busca incluso cuando sabe que está muerto. La oscuridad en que ha quedado sumergido es tal, que ni la luz del día lo ilumina y por eso tiene que encender farolas a plena luz para busca a Dios. En contraste con el dolor y la locura de este hombre. Nietzsche nos presenta a un grupo de ateos que se burlan de él y de su búsqueda. Los ateos no saben de la muerte de Dios porque no saben de Dios. Al hombre loco, según el mismo lo expone, lo ha enloquecido el hecho de ser un asesino de Dios; porque no se trata de que Dios haya muerto, sino de que nosotros lo hemos asesinado. en nuestra ansia por saber, en nuestra sed de verdad, hemos encontrado que la verdad es que ese Dios ya no puede tener el lugar de un valor absoluto ni ser una explicación para todas nuestras dudas, como era antaño. Nuestro amor por la verdad nos ha llevado a comprender que la vida no puede explicarse por un principio que le es ajeno y hostil: Dios —entendido como el Dios cristiano— es metáfora no sólo de las religiones que desprecian esta vida a cambio de otra celeste y eterna, sino sobre todo de las metafísicas adversas a la vida. Dios es pues el concepto que funge como salvoconducto de todas las metafísicas y morales hostiles a la vida, su muerte pretende iniciar una nueva metafísica y una nueva moral amante de la vida. En este sentido podríamos decir que el parágrafo 125 expone el lado oscuro de la muerte de Dios; y es que esta idea encierra un lado oscuro y uno luminoso. El mismo parágrafo 125 deja como de paso una sugerencia fundamental: <¿qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar?>. Algo tendremos que crear después de la muerte de Dios. como lo ha señalado Heidegger, la muerte de Dios en Nietzsche implica el fin del esquema <mundo celeste - mundo terreno>. El nuevo valor absoluto lo va encontrar en este mundo, es un valor inmanente: la vida.

El Dios que muere, pues, es el Dios celeste, de otro mundo, el Dios transmundano. Ese Dios no explica esta vida ni la defiende, le es hostil. El nuevo Dios —la vida— es un Dios terrestre y requiere, en ese sentido, de que inventemos nuevas fiestas expiatorias; el arte es una nueva fiesta expiatoria y la filosofía puede serlo también: en la creación, en el ejercicio de la capacidad de crear, es en donde se encuentra la redención. La muerte de Dios devuelve al hombre la patente de sus propias creaciones>>. En Nietzsche, Friedrich., *La muerte de Dios*, UNAM., Colección: Pequeños Grandes Ensayos., 2004., pp. 6-10

⁴¹ Poco habría que matizar esto último: la muerte es el comienzo de la vida y sin embargo, no es esta vida la que retrocede ante el horror de la muerte (la que se preserva <<pura>> de la destrucción), sino es la vida que <<lleva>> la muerte y se <<conserva>> en la muerte. Es la *vida del espíritu*.

⁴² Conforme a esto, se da la posibilidad de que el absoluto se encarne, y por consiguiente, el absoluto mismo se somete a la ley de la muerte.

Podría hablarse, a partir de esto de una dialéctica de la vida o del espíritu, en donde se descubre mediante su propio movimiento la presencia viva del todo en cada parte y más allá de ésta. Y es por ello que mediante la negación de lo finito se accede a lo infinito que lo supera. Es interesante señalar que Hegel ha visto la imagen de esta mediación en la figura del <<mediador>>. El acto por el que lo absoluto se torna inmanente en la naturaleza y, se manifiesta y se revela en un ser finito; es la justificación del devenir de la naturaleza y de la propia historia (de los hombres). Según Garaudy la <<encarnación>> es la expresión, metafórica y simbólica, de la relación entre la realidad sensible y el espíritu que la anima, la fundamenta y se le otorga. Es la paradoja viva de lo universal concreto: <<dios <aparece> y, porque surge en lo sensible necesariamente es distinto de lo que él es>>. ⁴³

La muerte de dios es el símbolo de esta metáfora que es la vida. Dios se encuentra (vivo) presente en la muerte de cada ser finito (ya que este dios se revela por la muerte misma, en un mundo en el que el <<desgarramiento>> (*Zerrissenheit*) es la ley; en virtud de que, el absoluto no puede revelarse como tal y sólo puede ser entrevisto a través de la muerte y la superación mediante el devenir de cada cosa). La presencia de la unidad del todo, necesita del desgarramiento y de la superación de éste, para ser real.

El movimiento y el tormento de las cosas son la imagen visible de la invisible y constante génesis del espíritu: <<Lo divino debe [...] estar concebido como espíritu y en lo que se halla incluido debe ser concreto y haber tenido en sí el momento de la negación [...] ésta misma, es el momento de dios; esto es, momento de la naturaleza, la muerte cuyo culto consiste en el dolor. Es en la ceremonia de la muerte y la resurrección cuando lo concreto llega a la conciencia>>. ⁴⁴

Ahora bien, no hay espíritu (*Geist*) que no se niegue ni se despliegue por la naturaleza —comenta Hegel—, no hay naturaleza, que en su dispersión, no trabaje por la unidad y no aspire a esta unidad que su dolor reclama y su actividad sugiere. La naturaleza

⁴³ Roger, Garaudy. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel.*, p.99

⁴⁴ Roger, Garaudy., *op., cit.*, p.100

es la negatividad de dios y, a su vez dios es la negatividad de la naturaleza. Lo individual no existe sino porque en él está presente lo universal y, lo universal sólo existe mediante la multiplicidad móvil de los individuos.⁴⁵

Es por ello que, para Hegel la tarea de la filosofía no es distinta que la de la religión, es decir, superar el desgarramiento y la superación. Y es en este contexto que Roger Garaudy señala que: <<la filosofía [...] merced a la identidad absoluta eleva a la vida los frutos muertos de la escisión y por la razón aglutina en ellos los dos términos y, al colocar a ambos de manera igualmente natural, dirige sus esfuerzos hacia la conciencia de esta identidad de lo finito y lo infinito, vale decir, el saber y la verdad>>.⁴⁶ Por consiguiente lo que expresa la religión bajo las formas de la revelación y la trascendencia, la filosofía lo traduce en pensamiento especulativo y de manera puramente inmanente. <<Todo es en dios, dios está en todo>>.⁴⁷ A través de la religión y la teología Hegel transita a la filosofía especulativa.

La religión se halla a la vez negada y realizada en la autoconciencia. Todo el desarrollo de la filosofía especulativa por la cual el espíritu engendra, a partir de sí mismo, de concepto en concepto, como un organismo viviente que crea sus propios órganos y su sustancia, la realidad íntegra es un proceso divino. En la representación religiosa dios es el <<sujeto absoluto>> que se exterioriza y que adquiere conciencia de él mismo al término de su exteriorización.

[Para Garaudy el pensamiento especulativo no es más que un comentario y un desarrollo del misterio de la trinidad] en la *Fenomenología del Espíritu*, la Biblia hegeliana, el libro, los individuos son transformados primero en <conciencia> y el mundo en <objeto>, por lo cual la diversidad de la vida y de la historia se reducen a una relación diferente de la <conciencia> con el <objeto> [...] Ese paralelismo entre la Trinidad y los momentos del desarrollo de la idea estaba, además, sugerido por Hegel desde el comienzo: El espíritu que no se manifiesta,

⁴⁵ De este modo, el espíritu está en movimiento, en actividad en génesis.

⁴⁶ Roger, Garaudy., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel.*, p.101

⁴⁷ *Ibíd*

que no se revela, está muerto. Manifestarse significa devenir otro. En ese devenir, él se opone, se diferencia; es la finitud del espíritu. Así deviene en segundo término el espíritu que se manifiesta, que se determina, que accede a la existencia, que se da la finitud. En el tercer momento el espíritu se manifiesta según su concepto, retoma en él su primera, manifestación, la suprime y la conserva, retorna a sí, deviene y es para sí tal como es en sí.⁴⁸

La religión, afirma Hegel, es ella misma el punto de vista de la conciencia de lo verdadero, de lo que es en sí y para sí; ella es pues, ese grado del espíritu en que existe de un modo general para la conciencia el contenido especulativo (aunque en la mera forma de la representación). Por consiguiente el punto de vista de la religión se identifica con el punto de vista especulativo. Hegel al trasponer en términos religioso su problema inicial, ha pensado hallar en el esclarecimiento especulativo de los símbolos teológicos la dialéctica del movimiento del espíritu. Sin embargo, también es cierto que Hegel afirma y tiene el propósito de que la verdadera figura en que existe la verdad, no puede ser sino el sistema científico de ella. Establecido esto se debe <<contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia —a la meta en la que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria de todo esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. En cuanto a la necesidad externa, concebida de un modo universal, prescindiendo de lo que haya de contingente en la persona y en las motivaciones individuales, es lo mismo que la necesidad interna, pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos>>.⁴⁹ Demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia <<la meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino>>.⁵⁰

⁴⁸ Roger, Garaudy., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel.*, Siglo XX., p.102-103

⁴⁹ G.W.F., Hegel., *Fenomenología del Espíritu.*, p.9

⁵⁰ G.W.F., Hegel., *op., cit.*, p.473

REFLEXIÓN CONCLUSIVA

El personaje que se nos dibuja (paradoja): sabe sin saber, no sabe sabiendo acaso, sabe sin querer, quiere sin saber qué, sabe que quiere sin saber que es lo que quiere y a veces duda también de que quiera o de que sepa lo que quiera, vive sin vivir y finalmente muere sin morir. Ese personaje no es, por fortuna o infortunio, literario. Es cualquier yo, cualquier tú, cualquier nosotros o vosotros. Yo mismo soy así.: ¿Yo, quién soy yo, este que lee, este que escribe, este que ahora deja de escribir o de leer?

Eugenio Trías

La fenomenología es la <<ciencia>> que investiga la *acción* espontánea de la conciencia que se desarrolla hasta el saber absoluto de una manera gradual y determinada. La filosofía hegeliana no es sólo la simple racionalización de la experiencia de la conciencia, es además el movimiento de ésta a través de la superación de su propio *desgarramiento* dentro de su relación con la totalidad. Es por ello que, el objeto de la fenomenología es el espíritu viviente, que produce y se produce, es decir, que se forma como una conciencia autoconsciente y que a su vez constituye su <<realidad>>, su <<historia>>. Para Hegel la labor del filósofo es la de captar los momentos necesarios y el sentido real del desarrollo del espíritu y así poder superar las contradicciones: <<La necesidad de la filosofía en un *mundo desgarrado*, es la tentativa necesaria para suprimir la *oposición* de la subjetividad y de la objetividad ya fijadas, y concebir el ser-devenido del mundo intelectual y real como un devenir, y concebir al ser de ese mundo, en tanto que producto, como producción>>. ¹ Probablemente sea este el punto donde se genere la necesidad de conciliar y superar estas contradicciones (nacidas de la subjetividad y de la objetividad) dentro de la <<realidad>>

¹ G.W.F., Hegel., *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling.*, p.88 (subrayado mío)

humana, esto es, de los esfuerzos realizados a lo largo de la propia historia de la humanidad. Hegel presenta al <<Sujeto>> como aquel que toma plena conciencia de su racionalidad, puesto que éste es capaz de producir la racionalización acerca de la totalidad de lo real. Sólo entonces puede tomar a su vez conciencia de la contradicción que subyace a ese planteamiento. Esta afirmación de la <<subjetividad>>,² nos condujo a lo largo de esta investigación a esclarecer el proceso y dinamismo del *espíritu* representado como aquella interioridad absoluta que pugna por conquistar su <<libertad>>. Nos propusimos por lo tanto, exponer el desarrollo del *espíritu* desde los planteamientos más abstractos y más complejos de la dialéctica hegeliana hasta la construcción especulativa que progresa de la negatividad a la propia superación de ésta. Sin embargo, por la complejidad de la problemática, fue necesario exponer el desarrollo de la sustancia que está inmanente como espíritu dentro de lo viviente (i.e., dentro de la totalidad de lo real) y la lucha de éste, en tanto libertad y por su libertad. En este sentido, es imposible penetrar el desarrollo del espíritu, sin antes <<pensar la vida>>. Por la razón de que la idea de devenir, del propio desarrollo, no es más que la vida en su realización. Ahora bien, concebir lo que es, es el propósito perseguido por Hegel, puesto que: >>*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*<<.³ Empero, si bien, a lo largo de este trabajo, intentamos mostrar que el propósito perseguido por Hegel en toda su obra no es meramente el de plantear la cuestión epistemológica de la *subjetividad*, es decir, la de la construcción <<metafísica del sujeto>>, consideramos desde nuestra *recreación interpretativa* pensar el planteamiento hegeliano desde la <<superación>> de la filosofía que sólo intenta interpretar su mundo en una lucha que subyace a ésta, a partir de una lucha como exigencia ontológica espiritual y con ello la pensamos como una lucha por la libertad que transforma tanto a la conciencia autoconsciente que vive y piensa su mundo como la transformación de éste.

² Poco habría que matizar esto último: para Hegel no se puede partir de los objetos, (lo <<objetivo>>), para deducir a partir de éstos a la conciencia autoconsciente, así como tampoco se puede partir de la conciencia (la subjetividad) para obtener mediante ésta los objetos. Y sin embargo, Hegel se propone en su quehacer filosófico captar la totalidad de lo real.

³ Léase como: <<Lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional>> en G.W.F., Hegel., *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*, Prefacio. WW, p. XIX., ed. Hoffmeister p. 14., *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho.*, trad. castellana de J.L. Verma!, Edhasa, Barcelona, 1988.

Ahora bien, sugerimos que después de Hegel, las filosofías posteriores renunciaron a las pretensiones tanto de <<sistema>> como de <<sistema cerrado>>. Estas filosofías criticaron la idea hegeliana de totalidad final y leyeron la obra hegeliana como la propuesta sistemática de un cierto <<fin de la historia>>. Sin embargo desde nuestro planteamiento, lo anterior se convierte en una contradicción fundamental a la concepción hegeliana del espíritu, puesto que el espíritu ha sido definido, por oposición a la naturaleza, como acto (*acción*), como *camino* de creación espiritual, esto es, como productor de sí y de su propia historia de <<liberación>>. Por ello es que, en este desenvolvimiento verdaderamente racional que conforma al espíritu y que es planteado a lo largo de la entera *Fenomenología del Espíritu*, Hegel plantea la cuestión de que la filosofía (y con ella la historia) sólo puede ser concluida (i.e., como cerrada o acabada) si el espíritu se ha realizado plenamente; sin embargo cabe recordar que durante toda nuestra investigación hicimos evidente que al menos en la *Fenomenología*, Hegel apunta su sistema hacia el <<saber absoluto>> y sin embargo tiene como mostramos el cumplimiento de dicho *saber* como proceso o desarrollo de la libertad, es decir, como la creación de la conciencia autoconsciente y la creación y transformación de su mundo como totalidad viviente. Es por ello que preferimos alejarnos a lo largo de nuestra lectura interpretativa de un tratamiento edificante o meramente epistemológico que pretendiera cerrar todo lo real en un sistema muerto.

Nuestra atención puntual siguió una serie de cuestiones que nos remitieron a la problemática religiosa como parte fundamental del desarrollo del espíritu hacia el saber (entendido éste no en un nivel epistemológico sino en un nivel ontológico-ético) es decir, como el dinamismo que es inmanente no sólo al mero pensamiento sino a la construcción y conformación de la nombrada <<realidad>>. Todo esto es asaz conocido. Sin embargo, nos propusimos considerar la posibilidad y pertinencia de rebasar el marco clauso de la problemática de la *subjetividad* (i.e., aquella que se fundamenta desde la noción de sujeto —apelando a la famosa distinción kantiana—) que se convirtió en moneda corriente en la discusión filosófica contemporánea; para, nosotros, poder analizar, a partir de nuestra propia recreación filosófica, los compromisos ontológicos que subyacen a esta problemática.

Ahora bien, nuestra investigación se propuso mostrar cómo es que está distinción epistemológica entre sujeto trascendental y sujeto empírico, tan cara a la filosofía kantiana, es superada en la filosofía hegeliana con la noción de <<espíritu efectivo>>, ya que según Hegel esta distinción posee una estructura dialéctica que se encuentra a su vez fundamentada en la *acción* (exigencia ontológica de la propia constitución del dinamismo). Por ello es que pudimos interpretar la superación de la distinción kantiana de los modos de subjetividad como el espíritu que se tiene a sí mismo como objeto, es pues, éste, pensante (se hace su propio objeto, vale decir, que el espíritu existe para sí mismo). Es el devenir que sabe de sí mismo, su realización no se encuentra ni en el mero pensamiento, ni en la mera acción, sino en *soportar* y solventar la absoluta negatividad representada por la <<muerte>>. Esto es, para Hegel, el tránsito de la sustancia al sujeto. Sujeto que nosotros interpretamos como un espíritu efectivo, efectuado y efectuante. En el itinerario construido en esta recreación filosófica intenté ofrecer como eje rector a este respecto una lectura de la *Fenomenología* que mostrase que la labor de la filosofía no es distinta a la de la religión, dentro de su propio contexto interpretativo, pues, las dos tratan, según Hegel de superar el desgarramiento tanto como la escisión (la religión como figura de la representación y la filosofía como pensamiento especulativo).

En términos generales, la presente tesis se constituye de tres capítulos: en el primero llevé a cabo la exposición de las líneas más generales y más abstractas de la dialéctica hegeliana que conforma el movimiento de autogestación y conformación de la autoconciencia (suponiendo previamente y a groso modo el desarrollo de la conciencia ingenua hasta su constitución plena como conciencia autoconsciente). Dialéctica que siguiendo el propio desarrollo expositivo de Hegel fue representada por las figuras fenomenológicas del Amo y el Esclavo. Con ello nos enfrentamos primeramente a mostrar la siguiente afirmación, a saber i) que sin *oposición* no hay *creación* de la conciencia autoconsciente y en un segundo momento a ii) mostrar la vida como *negatividad*, vale decir, como subjetividad. Ya en el texto de la fenomenología, comenta a este respecto Eugenio Trías, <<la filosofía de la *vida* y del *amor* apunta más allá de sí misma e insinúa la filosofía del *saber* y del *concepto* [es bien sabido que] en este texto [en la *Fenomenología*] el contexto se halla anticipado en la figura de la autoconciencia. De esta manera comparece

en el curso fenomenológico por vez primera, como su inmediata prefiguración ante la conciencia sin formar. Ahora bien, a la autoconciencia se llega a través de la necesaria mediación de la vida y del género. En obras posteriores, sin embargo, parece como si el conocimiento se tragara la vida, como si la razón diera jaque mate al amor, como si el saber devorara al ser. La reducción que entonces opera del contenido vital parece justipreciarse mediante el recurso de la *Aufhebung*. Pero se trata de una coartada que deja pendiente la cuestión de si el concepto o en el saber no queda la vida desvirtuada. Con remate de la jugada, Hegel identifica el *saber* y el *ser*, el *concepto* y la *cosa en sí*>>. ⁴

Cabe pues preguntarnos con respecto a lo anterior si la vida es <<aniquilada>> por el desarrollo fenomenológico que lleva a cabo la autoconciencia como realizadora de la racionalidad de la totalidad de lo real. Si esto resulta verdadero, entonces la vida no será más el espacio en el cual el espíritu se desarrolle. Es preciso dar cuenta aquí que lecturas como las de Trías evidencian el planteamiento anterior. Sin embargo nuestra lectura intentó seguir un hilo conductor que pudiera adentrarnos al propio desarrollo hegeliano y nos condujera al propósito inicial de éste, a saber, el de <<pensar la vida>>. Y esto supone necesariamente pensar las irreductibles contradicciones que se nos presenta dentro de este desarrollo; es pues, pensar la vida con el trabajo del concepto, el trabajo de la absoluta negatividad, el trabajo que exige la mediación y la superación. Más aun, en sentido estricto pensar este desarrollo a partir de un código <<lógico-ontológico>>. Según Eugenio Trías en ese tipo de filosofía el problema que se plantea continuamente se prefigura en la forma de *drama*, es por ello, la <<Filosofía del Drama>>.

[Para Trías] todo drama, en efecto, se cumple en el desenlace, apunta a una satisfacción. Ésta se alcanza en la determinación o decisión. Sabe el héroe del drama que toda decisión implica siempre renuncia. Sabe, con Fausto-Mefistófeles, con Hegel, que sólo a través de la negación, de la delimitación, se puede alcanzar el todo o el infinito. Sabe que la contradicción exige mediación, superación *Aufhebung*. Decía Hegel que lo negativo y lo contradictorio es el Mal. Mefistófeles se define como espíritu de la contradicción [aunque hay que

⁴ Eugenio Trías., *Drama e Identidad.*, Ediciones Destino., Colección Destino libro., Segunda edición., España., Mayo 2002., p.168 (subrayado nuestro)

mencionar] que Fausto mantiene a Mefistófeles como <<momento>>, sólo como momento. De hecho, al final Fausto <<supera>> también ese momento.⁵

Según el planteamiento anterior la cuestión continuamente expuesta en esta especie de <<drama>> es en cierto sentido un problema de *identidad*, en el cual mostramos a lo largo de nuestro primer capítulo cómo es que se inaugura una especie de juego de espejos, en el cual la autoconciencia se produce y a su vez se afirma a sí misma mediante la negación de objetos, ya que la autoconciencia obedece su propio impulso de deseo que consiste en aniquilar lo enfrentado a ella como independiente de sí. Sin embargo, es a bien señalar que si la autoconciencia se mantiene en cierta <<identidad>> imposibilita el desenvolvimiento o despliegue de su desarrollo, en virtud de que se mantendría como *lo que es* y no existiría la posibilidad de <<acción>> y mucho menos habría posibilidad para el desarrollo de la acción *efectiva*. Por ello es que Trías puede plantear lo siguiente: <<El sujeto conoce o actúa porque previamente padece. O alcanza nuevo conocimiento, nueva acción, porque previamente ha padecido. O bien *produce* conocimiento y acción porque algo ha pasado por su alma, porque algo *le ha pasado*. Es, pues, lo que pasa, <lo que nos pasa>, la base empírica del conocimiento racional y de lo que hoy se llama Acción o Praxis. Es, pues, la pasión la condición de posibilidad de que haya producción, que es siempre producción pasional de acción y de conocimiento>>.⁶

Permítaseme indicar, a modo de observación metodológica, que nuestra relectura interpretativa de estos pasajes de la *Fenomenología*, se propuso como tarea explicitar sus contenidos ontológicos y por ello teleológicos del saber del espíritu pero siempre bajo el tamiz de la libertad como término convertible del propio espíritu. Es decir, como camino de *liberación...* de continua elevación y progreso, más que una investigación detallada y detenida de las implicaciones epistemológicas de que el propio contexto nos dotara. Nosotros mismos, por exigencia explícita del propio Hegel en la *Fenomenología*, tendríamos que captar el desenvolvimiento fenomenológico de las distintas figuras que representan al espíritu. Todo lector atento de Hegel podría confirmar esta exigencia, esta

⁵ Eugenio Trías., *op. cit.*, p.139

⁶ Eugenio Trías., *Tratado de la pasión.*, Prólogo de Lourdes Ortiz., DeBolsillo., Barcelona., 2006., pp. 89-90 (subrayado en el original).

apelación reiterada a la necesidad del progreso dialéctico del espíritu hacia el saber, vale decir, hacia su saber. Es pues, necesario tener bien presente el tema capital con el que pretendimos adentrarnos al pensamiento hegeliano a saber: <<tratar la autoconciencia, la síntesis de la apercepción según Kant, no como algo previamente dado, sino como algo que ha de ser propiamente demostrado, lo cual quiere decir: demostrado como la verdad en toda conciencia. Toda conciencia es autoconciencia>>. ⁷ En el caso de nuestra lectura, mostramos por tanto, que la conciencia autoconsciente o el sí mismo de sí funge como autoidentidad así como también, como autodiferenciación, es solamente el primer paso del procedimiento fenomenológico inmanente a la propia dialéctica del espíritu que trascenderá las figuras del espíritu subjetivo, como lo son la conciencia y la autoconciencia para llegar al saber de sí como: *Espíritu*.

De este modo, y a través de la tesis mostrada en toda la exposición de nuestro segundo capítulo sugerimos una nueva cuestión dentro de la propia exigencia dialéctica: a saber la de clarificar la noción de *Espíritu* como el concepto más alto concebido por la *modernidad*, siendo éste la totalidad de manifestaciones que las autoconciencias construyen a partir de relación, entre ellas y con su mundo. Ahora bien, nuestra interpretación de ésta noción la sustentamos en la interpretación expuesta por Eugenio Trías en su obra *El lenguaje del perdón* en donde concibe al espíritu como libertad, <<la libertad es su fin y su propósito [y por lo tanto, la libertad es entendida como] la Odisea del espíritu y por consiguiente de la libertad. un camino difícil, espinoso, un calvario, un vía crucis, camino de desesperanza, camino de devastación>>. ⁸ Es por ello que nosotros presentamos al espíritu no como una cosa abstracta sino como la actividad que subyace y a su vez genera el movimiento de lo absolutamente vivo. Actividad que en esencia es *emancipación, libertad de...* es pues absoluta <<negatividad>>. Presentamos la concepción de espíritu como el intento más profundo y dramático de la filosofía de Hegel por desustancializar el universo, vale decir, la apuesta por la *subjetividad* más radical. Es pues la transformación del devenir como saber de sí mismo (en el sentido más complejo, el ontológico). Para Hegel el espíritu no es un mero concepto, es una realidad viva que no puede reducirse al

⁷ Hans Georg Gadamer., *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos.*, Catedra., Colección Teorema., Madrid., 2000., pp. 51-52

⁸ Eugenio Trías., *El lenguaje del perdón.*, Anagrama., Barcelona., p.90

mero pensamiento sino que se inscribe siempre en la experiencia. Su realización es un proceso histórico en el que se lucha por el reconocimiento del Absoluto en tanto sujeto. Sin embargo, señalamos que este proceso no sólo se configura en un nivel subjetivo, sino que se trasciende a sí mismo logrando a su vez la intersubjetividad.⁹

El problema de la libertad está presente en todo el planteamiento hegeliano, es por ello que a lo largo de nuestro segundo capítulo y como segundo apartado investigamos el mundo ético representado a su vez por Hegel con la figura del <<mundo desgarrado en el más acá y el más allá>>. Presentamos la tragedia de *Antígona* como la escisión que padece la conciencia entre dos extremos de cierta sustancialidad íntegra denominada *ley divina* y *ley humana*. El espíritu es pues presentado como la <<duplicidad>>¹⁰ de dos totalidades que a su vez son espirituales. En donde la autoconciencia ética es obligada a actuar. Siendo esto así, el espíritu se someterá al flujo de la acción, al dinamismo de la vida y esta acción será la que haga emerger al sí mismo de su independencia abstracta y podrá liberarse de todo contenido concreto como *individuo*. Sin embargo, es preciso señalar que el propio dinamismo del movimiento dialéctico tendrá como resolución de la nombrada <<bella vida ética>> un mundo de personas que tienen valor en sí y para sí. Mostramos de manera conclusiva que es en la relación hermana-hermano que Hegel descubre que se alcanza el más alto presentimiento moral, Antígona representa en esta interpretación la conciencia que se decide a actuar en nombre de la justicia, por responsabilidad ética. Para Hegel la figura de Antígona representa la acción por excelencia, es decir, la única acción real (en el sentido de efectividad), la acción espiritual, la acción del *Hombre*.

⁹ Es lícito observar que el problema de la libertad puede plantearse bajo dos perspectivas como lo hicimos nosotros, es decir como a) la libertad que sólo se realiza dentro de la comunidad, es decir, en el Estado (*polis* griega) y b) la libertad lograda por medio de la individualidad (cristianismo) surgimiento del individuo.

¹⁰ Recuérdese que dentro de la dialéctica de formación de la autoconciencia (que tratamos en nuestro primer capítulo), ésta es presentada como duplicación: en tanto *i.* oposición, (presentación) de cierta realidad objetiva (que pretenderá superarse) y a su vez como *ii.* liberación (creación) y formación de la realidad subjetiva, esto es, de la subjetividad. Dicho lo cual hay que añadir que Hegel no abandona este doble recorrido de la conciencia por la libertad (por el reconocimiento) sino que traslada la problemática al nivel ético en donde se enfrentaran dos totalidades espirituales para formarse a sí mismas como Espíritu. Conforme a esto, queda claro que la pretensión hegeliana era progresar de la mera abstracción al nivel de la acción real, a la ética, es decir, a la única acción humana real.

Es por ello que, presentamos en nuestro segundo capítulo la tragedia de *Antígona* como la tragedia que representa según nuestra interpretación acaso discutible, el nacimiento del Hombre, de la acción real, de la acción humana. Es pues mostrada la vida del hombre como desenvolvimiento, como un intenso proceso de formación de sí mismo, sin embargo, es necesario evidenciar que nos referimos al hombre <<efectivo>> es decir, real, no a la abstracción que lo encierra y cataloga como algo acabado y definido. Por lo tanto, nuestra relectura interpretativa muestra la acción ética como la vida que empuja a su propia humanidad a crearse, a hacerse *real*. Con *Antígona* se nos presenta una realidad individual que en su acción efectiva hacia el Otro, logra representar en sí la realidad universal que la conforma.

Ahora bien, tomamos la tragedia de *Antígona* como pre-texto (nos apartamos intencionalmente del texto como tal) para mostrar el develar del drama humano, a saber el de la libertad. En donde el hombre es en tanto conciencia y libertad, es decir, el fin es la formación que se desarrolla a través de su propio movimiento, de su propia acción, de su esfuerzo y trabajo. El mundo se le enfrenta, no es presentado ante él como algo comprensible sino todo lo contrario, el hombre sólo puede dentro de este drama llegar a una comprensión profunda de sí mismo, a su historia, esto es, a la creación de un mundo realmente humano. El hombre y entiéndase éste como una realidad espiritual, es decir, como espíritu, es lo que tiene historia, puesto que se desarrolla siempre en el tiempo. La naturaleza —comenta Hegel en la *Fenomenología*— es como ella es, sus cambios no son, por consiguiente, más que repeticiones y su movimiento es circular. El hombre en tanto espíritu es esencialmente el acto de crearse a sí mismo y de manifestarse, por lo tanto, *su ser es su acto*. El ser alcanza en el hombre la dimensión de espíritu. Sin embargo, no hay que olvidar que este proceso es un proceso dramático que se sustenta o bien es soportado en el hombre, ya que es él, el que posee conciencia. Es por ello que, <<la conciencia, abierta y para sí misma, advierte que está en un mundo, rodeada de un universo de posibles relaciones y acciones. La conciencia está siempre más allá de sí, se trasciende a sí misma, rebasa su propio ser y abre otros espacios y tiempos. Se da así el aquí y el allí, el presente, el pasado y el futuro. Tan sólo con la conciencia, el ser dilatado en el espacio y en el tiempo

encuentra el escenario en el que puede aparecer. La conciencia abre el espacio de juego del mundo>>.¹¹

Es en este sentido que interpretamos el drama del hombre como el enfrentamiento de la realidad subjetiva, la voluntad particular y la oposición de la realidad objetiva, a saber, <<la voluntad universal>>. La realidad subjetiva se encuentra condicionada por la realidad objetiva, sin embargo, las dos realidades son parte de una totalidad espiritual que las conforma. De este modo, <<el absoluto no se revela (en la relación entre los amantes) sino en la relación agresiva entre los rivales. Es la rivalidad, no el amor, lo que disuelve la totalidad de cuanto subsiste en el sujeto>>.¹² A partir de esto deberá leerse el dinamismo del espíritu como la constante lucha por el reconocimiento entre totalidades espirituales, como desarrollo de la *negatividad*, de la *libertad*...

Hegel nos presenta en su lectura de *Antígona* la oposición de dos totalidades espirituales como la lucha intersubjetiva, es decir, espiritual; como lucha entre sujetos. Como seres hundidos y condicionados por la vida y por su propio destino. Es necesario señalar la distinción entre conciencia ética y conciencia moral. Pues bien, la acción que conforma la conciencia moral, es la determinación de la autoconciencia que se sabe como libre y que sabe que su acción corresponde a la validez universal (i.e., la que opera regulando a todos los hombres). Es pues, una acción responsable en tanto obedece un deber universal (que representa la moral o la acción práctica) es la buena conciencia que actúa por convicción respecto al deber. Para Hegel este tipo de conciencia, la moral, es insuficiente, ya que por intentar conseguir la <<pureza>> del deber se deja de lado el verdadero actuar, es decir, el poder de crearse a sí arriesgando todo, vale decir, el jugarse la propia vida para ganarla. Encarando a la muerte, al Otro, para poder afirmarse a sí mismo como sí mismo. A partir de esto queda claro que Hegel piensa la intersubjetividad como el verdadero Sujeto, como espiritualidad y al Espíritu como libertad.

¹¹ Rüdiger Safranski., *El mal o el drama de la libertad*., Trad. de Raúl Gabás., Ensayo Tusquets Editores., Barcelona., 2000., pp. 58-59

¹² Eugenio Trías., *El lenguaje del perdón*., Anagrama., Barcelona., p. 88

De este modo fue como llegamos al problema central que a nuestro parecer conforma la entera *Fenomenología*, nuestra tesis construida develó al <<Espíritu>> como la lucha por la libertad, sin embargo, intentamos mostrar que no es entendida la libertad en términos de acción <<libre de algo>> sino la acción como ser <<libre para algo>>. Conforme a esto se abre un hiato irremediable que tratamos de superar a través de la religión. Dicho lo cual, fue necesario intentar explicitar la cuestión siguiente: ¿en qué sentido interpretamos la *religión* como punto crucial para el desenvolvimiento del espíritu hacia su saber?¹³ En un primer momento para dar resolución a dicha cuestión (que debo advertir que fue mucho más una promesa, un propósito de resolución que una respuesta) mostramos en nuestro tercer capítulo que versa sobre la religión que, si bien sólo la acción ética es propiamente acción, esta acción es indiscutiblemente colectiva, social y por ello espiritual. Empero la plenitud ética alcanzada en la totalidad griega, más aun, en sentido estricto, en la *vida* griega fue <<desgarrada>>.

A partir de esto, la conciencia moderna planteada por Hegel se inscribe en el Drama. El punto de arranque para toda nuestra reflexión fue la escisión que subyace al proceso dramático entre el espíritu de la vida y la vida del espíritu. Conforme a esto Grecia es la totalidad de la esencia espiritual que no había sufrido desgarramiento alguno. Podríamos decir que no se había sacrificado. Para Hegel dicho sacrificio es representado en la figura del reino del Hijo, a saber, en Jesús; el dios-hombre que se ha encarnado y muere crucificado. Para ello es necesario pensar la figura a través de la representación que la autoconciencia ética necesita para superar la oposición. Dicho de este modo, la figura de Jesús es pensada en términos de <<resurrección>> puesto que, la figura de Jesús es representada como el sacrificio de la muerte, entonces, el Espíritu es pues la muerte de la muerte, la negatividad absoluta. Por ello, es necesario subrayar que, si bien este dios-hombre muere, resucita a la vida, logrando tornarse así en su contrario. Sin embargo el desarrollo del espíritu hacia el saber, hacia saber-se, es un proceso de carácter contradictorio que persigue, en tanto fin, la libertad y ésta sólo puede alcanzarse a través del desgarramiento, el dolor, la confrontación.

¹³ En nuestro tercer capítulo mostramos que para Hegel la religión era una forma superior del espíritu, en tanto ésta es la autoconciencia del espíritu en el elemento de la <<representación>>. En la religión se presenta el conocimiento verdadero, pero al estar dicho contenido, en la forma de la representación, aparece dentro de la comunidad religiosa como un contenido extraño a ella misma.

Por ello es que nos atrevemos a enunciar que con su análisis del cristianismo Hegel nos revela la profanación de la naturaleza en nombre del *Espíritu*.

Ahora bien, el espíritu fue representado por la figura del dios-hombre, que como espíritu es presentado como actividad pura que es a su vez eternamente creadora y en consecuencia es el principio fundamental de toda existencia. En este caso se estaría hablando de la vida de dios, pero cabe preguntarse por el propósito perseguido por Hegel al enunciar en la *Fenomenología* la muerte de dios. Dicho de otro modo qué subyace al significado de la muerte de dios. Establecido esto, intentamos mostrar a lo largo de nuestro último capítulo que la muerte de dios le otorga significación propia a la idea de muerte, es decir, un significado universal. Con la muerte de dios Hegel toma como pretexto para la especulación filosófica la noción de <<superación>> (*Aufhebung*) es pues dentro del desarrollo del espíritu la síntesis por excelencia de la infinitud del espíritu con la singularidad (léase aquí como finitud) del hombre, o bien, con el hombre individual. Por ello es que esta muerte es entendida para Hegel, como *el comienzo de la vida*.

Dios puede morir: esta muerte representa el nacimiento y el desarrollo del espíritu. Si bien, poco habría que matizar esto último: es el despliegue del espíritu en su sentido y en su realidad verdadera. La muerte de dios fue presentada como el símbolo de la metáfora que es la vida, en virtud de que la vida presenta la totalidad de lo real dentro de un proceso de desgarramiento que a partir de la experiencia exige la superación de éste para así poder ser *real*. Es por ello que para Hegel no hay espíritu que no se niegue o despliegue en su dispersión y a través del dolor; de la muerte, de la negatividad absoluta, sólo a partir de su trabajo, vale decir, de su propia creación puede superar esta escisión. Sin embargo el acto de crear no puede separarse de la creación. Conforme a esto, nosotros expusimos la problemática central a saber la del desarrollo del espíritu hacia su saber, hacia su libertad, a partir del desgarramiento, de la oposición, de la lucha. Tomamos a la religión como el tamiz de base para intentar explicitar el contenido especulativo que en ella subyace.

CONCLUSIÓN

La conciencia tiene en la autoconciencia ... el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.

G.W.F. Hegel

Dentro del desarrollo del espíritu hacia el saber nos enfrentamos primeramente con la interpretación de la búsqueda del saber, como la búsqueda especulativa de la verdad, como tarea de toda metafísica; sin embargo dentro del proceso de nuestra exposición se nos presentó una tarea de interpretación más exhaustiva a saber presentar el saber como creación espiritual. Intentamos develar a partir de esta segunda interpretación que el espíritu busca libertad y su saber se expresa como conciencia creadora. El espíritu quiere ser libre para crear, para crear-se. Hegel nos presenta el nacimiento del Hombre como un sujeto de acción, como un espíritu efectivo, efectuado y efectuante.

El espíritu fue presentado a lo largo de esta investigación como el devenir que se sabe, que sabe de sí mismo, su realización no se encuentra ni en el mero pensamiento, ni en la mera acción, sino en *soportar y solventar la muerte*. Esto es, para Hegel, el espíritu como la racionalidad que se desarrolla a sí misma, es el tránsito de la sustancia al sujeto. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel plantea el nacimiento del hombre (éste siempre como sujeto ético que en la acción supera su propio padecer o desgarramiento). A partir de la muerte de Dios, el absoluto deviene relativo. Es necesario en este sentido crear una nueva forma de pensar, de pensar-se, de crear-se. A través de esta interpretación, tendría que leerse a Hegel con la exigencia de replantearse un nuevo pensamiento y una nueva forma de lo que significa pensar.

<<Sólo arriesgando la vida se mantiene la libertad>>.

BIBLIOGRAFÍA

Básica:

- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu.*, Traducción de Wenceslao Roces. FCE., México, 1996.
- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica.*, Solar-Hachette., Buenos Aires., 1966, 2 volúmenes.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*, Edición de Ramón Valls Plana., Alianza., Madrid, 1997.
- Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho.*, UNAM., México., 1975.
- Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud.*, Edición de J. M. Ripalda., Madrid.,1978.
- Hegel, G.W.F., *Historia de Jesús.*, Taurus., Madrid, 1975
- Hegel, G.W.F., *Fe y Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Biblioteca nueva., Colofón., México., 2001.

Complementaria:

- Adorno, T.W., *Tres estudios sobre Hegel.*, Taurus., Madrid, 1970.
- Bloch, Ernst., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel.*, FCE., Madrid., 1982.
- Cassirer, Ernst., *El problema del conocimiento*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2000.
- Constante Alberto, Flores Farfán Leticia, Martínez de la Escalera (Coordinadores)., *El Mal. Diálogo entre filosofía, literatura y psicoanálisis.*, Ediciones Arlequín., Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores Monterrey, Campus Ciudad de México., 2006.
- Derrida, Jaques., *Adios a Emmanuel Lévinas: palabra de acogida.*, Trad. de Julián Santos Guerrero., Madrid., Trotta., 1998.
- Dieter, H., *Hegel en su contexto.*, Monte Ávila, Caracas, 1987.
- Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo.*, FCE., México., 1944.
- Duque, Félix., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica.*, Ediciones Alka., Madrid., España
- Duque, F., *Hegel. La especulación de la indigencia.*, Ediciones Granica., Barcelona., 1990.
- Fichte, J.G., *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Gadamer, Hans Georg, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel.*, Teorema., Valencia., 1980.

- Gadamer, Hans Georg, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos.*, Catedra., Colección Teorema., Madrid., 2000.
- Garaudy, R., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel.*, Siglo XX., buenos Aires., 1973.
- Garaudy, Roger., *El problema hegeliano.*, Ediciones Calden., Buenos Aires., Argentina., 1973.
- Garaudy, Roger., *El pensamiento de Hegel.*, Seix Barral., Barcelona., 1974.
- Goethe, J.G., *Fausto.*, Edición de Manuel González y Miguel Ángel Vega., Catedra., Letras Universales., Madrid., 1999.
- González Juliana y Trías Eugenio, (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Tomo XXVI, Trotta/CSIC, Madrid, 2003.
- Gracia, Jorge J., (ed.) *Concepciones de la metafísica*, Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, Tomo XVII, Trotta/CSIC, Madrid, 1998.
- Grave Tirado, Crescenciano *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002.
- Grave Tirado, Crescenciano., *Metafísica y Tragedia.*, Los libros del arquero., Ediciones sin nombre., FFyL., UNAM., México., 2008.
- Heidegger, Martin., *Hegel.*, Trad. Dina V. Picotti C., Edición Bilingüe., Biblioteca Internacional Martin Heidegger., Prometeo Libros., Buenos Aires 2007.
- Heidegger, Martin., *El Ser y el Tiempo.*, Trad. de José Gaos., México., FCE., 1980.

- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel.*, Trad. Fernández Buey., Ediciones Península, Barcelona., 1991.
- Innerarity, D., *Hegel y el romanticismo.*, Tecnos., Madrid., 1993.
- Kaufmann, W., *Hegel.*, Alianza Universal., Madrid., 1985.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura.*, Trad. de Pedro Ribas., Alfaguara., Madrid., 2000.
- Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.* Itsmo, Madrid, 1999.
- Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.*, La Pléyade., Buenos Aires., 1985.
- Kojève, A., *La idea de muerte en Hegel.*, Leviatán., Buenos Aires., 1982.
- Lukács, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.*, Grijalbo., Barcelona., 1970.
- Jean-Luc, Nancy., *La experiencia de la libertad.*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Safranski, Rüdiger., *El mal o El drama de la libertad.*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Schelling, F. W. J., *Cartas sobre dogmatismo y criticismo.*, Tecnos, Madrid, 1993
- Trías, Eugenio., *Drama e Identidad.*, Ediciones Destino., Colección Destino libro., Segunda edición., España., Mayo 2002.

- Trías, Eugenio., *Tratado de la Pasión.*, Prólogo de Lourdes Ortiz., DeBolsillo., Barcelona., 2006.
- Trías, Eugenio., *El lenguaje del Perdón.*, Anagrama., Barcelona., 2002.
- Valls Plana, R., *Del Yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu).*, Estela., Barcelona., 1973.
- Weil, Simon., *La fuente griega.*, Editorial Trotta., Trad. de José Luis Escartín y Ma. Teresa Escartín., Colección Estructuras y procesos., Serie Religión., Madrid., 2005.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.*, Gedisa, Barcelona, 1995.