

2013

# Apuntes de historia de la filosofía: 7 Jorge Guillermo Federico Hegel

Manzano-Vargas, Jorge

---

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/1308>

*Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:  
<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-ND-2.5-MX.pdf>*

*(El documento empieza en la siguiente página)*

# **08 HEGEL**

**Jorge Manzano sj,  
Apuntes para clase  
Versión 2012**

**Guadalajara, Jalisco, México**

## Índice

Presentación	3
Biografía y Bibliografía	4
Esquema ultrarápido del sistema de Hegel	6
Terminología	8
Punto de partida de Hegel	11
Esquema del sistema	13
El sistema en forma sucinta pero no ultrarápida	
Lógica	14
Tabla de las categorías	16
Filosofía de la naturaleza	20
Filosofía del Espíritu	23
Líneas clásicas de interpretación	33
NOTAS PARA LA LECTURA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU *	35

\* **Índice propio en su lugar**

## **Presentación de los APUNTES Jorge Manzano S.J. sobre Hegel**

Se comienza con una exposición general del Sistema de Hegel. Se continúa con la parte principal: una Guía de iniciación a la lectura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

Esta Guía ha sido preparada para sesiones estilo taller. Un ideal utópico sería leer, renglón tras renglón, todo el texto de la Fenomenología. En la medida de lo posible se hace pero, dado el tiempo de los semestres universitarios, esta Guía presenta buenos resúmenes de ciertos pasajes, de manera que al final de un semestre se vea todo el libro. Habrá momentos difíciles, y suelo decir a mis estudiantes que vale la pena el esfuerzo; que sólo ofrezco “sangre, sudor y lágrimas”, pero que superadas las dificultades ya no tendrán miedo de ningún libro de filosofía. Otro objetivo del taller es que después se podrá situar y comprender, incluso críticamente cualquier artículo o libro sobre Hegel. Se recomienda que ya en privado cada uno vuelva a releer, y ahora sí todo renglón a renglón.

En la elaboración de la Guía utilicé sobre todo las obras, indicadas en la Bibliografía, de Hyppolite, Wahl, Regnier, Kojève, Gauvin, Labarrière.

Pido excusas por ciertas libertades tipográficas que me he tomado, en orden a la claridad.

Los términos en alemán no los pongo en cursiva, pues deben ser familiares.

Citas de la Fenomenología: página y renglones según la edición del Fondo de Cultura Económica, México.

## MINIBIOGRAFÍA Y PRINCIPALES OBRAS DE HEGEL

- 1770 Georg Wilhelm Friedrich Hegel nace en Stuttgart. Familia pequeño burguesa, ambiente pietista. Estudioso, no brillante, atraído por los clásicos griegos. Salud delicada. Juventud seria, no espontánea. Sentido del trabajo, del orden.
- 1786-1793 Estudios eclesiásticos en Tübingen. Entusiasmo de los jóvenes por la Revolución francesa. Él y Schelling plantan un árbol, símbolo revolucionario.
- 1793 Preceptor en Berna. 1797 Preceptor en Frankfurt. Decide no hacerse Pastor. Muchos apuntes sobre temas religiosos y políticos.  
**La vida de Jesús.** En 1907 Nohl publica: **Escritos de juventud.**
- 1799 (29 años). Muere su padre (ya había muerto su madre), y le deja un pequeño capital; ya no necesita trabajar como preceptor. Le pide a Schelling que le aconseje un lugar católico (para conocer ese ambiente), donde haya muchos libros, comida sencilla y buena cerveza. Schelling le aconseja Jena, no lejos de Weimar. Prusia se ha mantenido al margen de las hostilidades Napoleón-Austria. Weimar brilla como la capital literaria de Alemania; y Jena, como la capital filosófica.
- 1801-1806 Docente privado en Jena. A partir de 1804, Profesor.
- 1801 **Diferencias entre los sistemas de Fichte y de Schelling.**
- 1802-1803 Colabora con Schelling en el Diario Crítico de Filosofía.
- 1806 Las tropas de Napoleón entran a Jena, incluso a la casa de Hegel, quien rápidamente está terminando su libro **La fenomenología del espíritu.**  
Hegel queda impresionado al ver cabalgar a Napoleón dueño del mundo.  
Jena, sin universidad. Hegel, sin trabajo.
- 1807-1808 Jefe de redacción de un periódico en Bamberg.
- 1808-1816 Rector del Gimnasio (Preparatoria) de Nüremberg.
- 1811-1841 Se casa con María von Tucher (20 años).
- 1812-1816 **Ciencia de la Lógica.** (Llamada “La Lógica grande”).
- 1816-1817 Cátedra de filosofía en Heidelberg. Alguien comenta que fue la ininteligibilidad (cautivadora para los alemanes) de la Lógica lo que hizo que lo invitaran.
- 1817 **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.** Un esbozo, o visión general de su Sistema, pensado para los estudiantes. Tiene tres partes: Lógica (la llamada Lógica pequeña), Filosofía de la naturaleza, y Filosofía del Espíritu.
- 1818-1831 Cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín.
- 1821 Líneas fundamentales de la **Filosofía del Derecho**
- 1827 y 1830 Nuevas ediciones de la Enciclopedia.
- 1830 Rector de la Universidad de Berlín.
- 1831 Comienza a revisar la Fenomenología.
- 1832 Enferma del cólera, y muere.

Obras póstumas. Poco después de su muerte, se publican sus cursos universitarios:

**Filosofía de la historia.**  
**Estética.**

**Filosofía de la religión. Historia de la filosofía**  
**Pruebas de la existencia de Dios**

Nueva edición de la **Enciclopedia**, enriquecida con notas de los cuadernos de Hegel, y con apuntes de los estudiantes.

Hölderlin lo describe sereno, prosaico, profesor metódico y responsable, estilo de vida burgués, de entendimiento admirable. Dilthey: “Si Hegel fue de los que no tienen juventud, ardió siempre en él un fuego escondido, aun en su vejez”. Vida familiar tranquila. Una vez adquirida la fama, viajó. Le gustó siempre ir a teatros, museos, conciertos y reuniones de sociedad. Es discutida la afirmación de algunos de que el joven Hegel, revolucionario, se hizo, ya establecido, conservador y sostenedor del Estado prusiano.

**BIBLIOGRAFÍA SELECTA**

- Bloch, Ernst *El pensamiento de Hegel*. Fondo Cult. Ec. México, 1949.  
 Bloch, Ernst *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Fondo. Cult. Ec. México, 1983.
- Caird, Edward *Hegel*. Archon Books, 1968.  
 Copleston, Frederick *A History of Philosophy*, vol. VII, London, 1968.
- Fessard, G. *Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire*.  
 Hegel Jahrbuch, I, 1961.
- Feuerbach, Ludwig *Filosofía y cristianismo con respecto a los reproches de la filosofía hegeliana en torno al no cristianismo*. Edic. alemana: Mannheim, 1839.  
 Feuerbach, Ludwig *La esencia del cristianismo*. Edic. alemana: Berlin, 1841.
- Gauvin, Joseph *Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie* (En francés. Problemas de traducción e interpretación) Archives de philosophie, 1962. pp. 555-71.
- González Rivera, Guillermo *Saber absoluto e historia* (Estudio sobre la interpretación de la Fenomenología, según Alexander Kojève.) Roma, 1976.
- Hyppolite, Jean *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1947.
- Kojève, Alexander *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Pléyade, B. Aires, 1971. (Del francés: Gallimard, Paris).  
 Kojève, Alexander *La significación del cristianismo en la filosofía de Hegel*. Archives de Philosophie, 1970, pp. 755-781.
- Labarrière, Pierre J. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1968.  
 Labarrière, Pierre J. *La fenomenología del Espíritu de Hegel*. Fondo C.E. Méx, 85.
- Löwith, Karl *De Hegel a Nietzsche* (edic. en alemán, castellano, inglés).
- Lukacs, Georg *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, Grijalbo, 1963 (1954).  
 Lukacs, Georg *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México, Grijalbo, 1983 (1953).
- Mure, G.R.G. *A study of Hegel's Logic*. Oxford, 1950.  
 Niel, Henri *De la médiation dans la philo. de Hegel*. Paris, Aubier, 1945
- Prieto, Fernando *El pensamiento político de Hegel*. Univ. Comillas, Madrid, 1983.
- Regnier, Marcel *Hegel* (notas mimeógrafo). Centre Sévres, Paris-Chantilly, 1970.
- Ricœur, Paul *Négativité et affirmation originaires. Aspects de la Dialectique*. Recherches de Philo. Paris, Desclée, 1956.
- Seibold, Jorge R. *Pueblo y saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Univ. del Salvador y Diego de Torres. Argentina. 1983.  
 Tresmontant, Claude *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid, 1962. Original francés, Cerf, Paris, 1956.
- Wahl, Jean *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, PUF, 2e. édit. 1951

**ESQUEMA ULTRARÁPIDO DEL SISTEMA DE HEGEL**

<b>ABSOLUTO EN SÍ</b> Dentro de sí, o interior del absoluto.	LOGOS	}	SER	}	ser nada devenir	
	Lógica = mf		ESENCIA			
	categorías		CONCEPTO			IDEA ABSOLUTA
<b>ABSOLUTO PARA SÍ</b>	NATURALEZA					
Manifestación fuera de sí	Filosofía de la naturaleza	}	MECÁNICA	}		
			FÍSICA			
	Cosas de la Nat.		FÍSICA ORGÁNICA			
<b>ABSOLUTO EN SÍ Y PARA SÍ</b> sujeto infinito = objeto	ESPIRITU	}	SUBJETIVO	}	alma conciencia mente	
	Filosofía del Espíritu		OBJETIVO			derecho moral
	autoconsciente		historia del espíritu humano real, existente			ABSOLUTO

El Sistema de Hegel puede simplificarse diciendo que El Absoluto es el proceso de su propio devenir. En un momento inicial podemos considerar al Absoluto en sí mismo, como es en su interior, o dentro de sí. Prescindimos ahora de si el Absoluto se identifica o no con Dios. Sólo como ayuda muy provisional digamos que se trata de Dios, y que lo pensamos antes de la creación o de la aparición del mundo, de las cosas, del hombre.

El Absoluto *en sí*, dentro de sí, no tiene conciencia de sí mismo; pero hay en él un movimiento que lo lleva a tomar conciencia de sí.

O: Él es ese movimiento que lo lleva a tomar conciencia de sí.

Segundo momento: El Absoluto sale de sí, fuera de sí; se opone a sí mismo de alguna manera. Se hace otro. Notemos que para tomar conciencia de sí se necesita *ser otro*. Aunque en comparación imperfecta, digamos que para conocer mi rostro, mis ojos, mi mirada, necesito un espejo, un estanque. Pero en el caso del Absoluto no hay espejo ni estanque ni ninguna otra cosa. Él mismo tiene que exteriorizarse, que oponerse a sí mismo. Tal es el segundo momento: El Absoluto fuera de sí. Y como estamos en el camino de la toma de conciencia, se dice también: el Absoluto *para sí*. Se objetiva como Naturaleza. Notemos también que este momento es una negación del primero. El estar fuera de sí es la negación del estar dentro de sí; el ser para sí, negación del ser en sí. Esto es, el movimiento del Absoluto es negatividad.

Tercer momento: El Absoluto toma conciencia de sí. Ahora podemos hablar propiamente de un sujeto, pues hay conciencia. Y como es conciencia de sí, es autoconciencia. Puede verse que el segundo momento, siendo negatividad, no significa aniquilación, como si al primer momento lo hubiera reducido a la pura nada. El segundo momento niega al primero; pero lo guarda, lo conserva. En el tercer momento se ve que si el primer momento fue negado, también es conservado. Si no se conservara, no habría conciencia de nada. Retrospectivamente se puede ver también que el primer momento, a su vez, niega y conserva al segundo. El tercer momento es este mismo movimiento entre el 1º y el 2º. Tenemos al Absoluto *en sí y para sí*.

El primer momento es estudiado en la Lógica [Como veremos, viene a ser la *metafísica* hegeliana]. El segundo, en la Filosofía de la Naturaleza. Y el tercero, en la Filosofía del Espíritu. La Lógica muestra la infinita riqueza *interior* del Absoluto; éste no se reduce a “la noche en que todos los gatos son pardos” a que llegaba Schelling. La Naturaleza no se identifica *adecuadamente* con el Absoluto: es sólo su segundo momento. El tercer momento es el Espíritu. Espíritu quiere decir: sujeto infinito = objeto. Quiere así Hegel superar a Spinoza, pues en Spinoza: *Deus sive Natura sive Substantia*; esto es, para Spinoza, el Absoluto se reducía a la substancia, al objeto, *según Hegel*. Y Hegel hace ver que el Absoluto es no sólo substancia, sino también sujeto.

Cada una de esas partes del Sistema de Hegel se subdivide en capítulos; estos en secciones, éstas en párrafos, etcétera, generalmente en forma de tríada. Así, la Lógica se divide en tres grandes partes: Ser-Esencia-Concepto, en que se estudia la vida interna del Absoluto. En concreto se estudian ahí las categorías [Comparar con Aristóteles y con Kant].

La tríada inicial de todo el Sistema comienza en la Lógica con la categoría más pobre, la del *ser común*, pues ahí se han quitado todas las determinaciones, para que todas las cosas puedan ser abarcadas por esta categoría de *ser*. Si pensamos *ser* del modo dicho, en realidad no estamos pensando en nada determinado. Esto es, el ser pasa a la nada, al no-ser, por fuerza de sí mismo. El ser se niega a sí mismo, pasa a su opuesto.

NOTA en la línea de Parménides. Si estudio los tigres en cuanto tigres, hago zoología; si estudio los jazmines en cuanto jazmines, hago botánica; si estudio las estrellas en cuanto estrellas, hago astronomía. Pero si estudio tigres, jazmines, estrellas, y otras cosas, en cuanto entes, hago filosofía (ontología). El término *ente* es un participio activo del verbo *ser*. El tigre es ente; el jazmín es ente; la estrella es ente: realizan el verbo ser. Pero no puedo decir que el ente es un tigre, ni que el ente es un jazmín, ni que el ente es una estrella. Es algo indeterminado, precisamente para abarcar todo. Por eso se dice que si quiero pensar el *ser*, no estoy pensando en nada determinado.

La nada es entonces el segundo momento. La nada es el vacío perfecto, la ausencia de toda determinación y contenido. Si queremos ahora pensar esa *nada* del modo dicho, estamos pensando en algo, esto es, en el ser: La nada pasa al ser. El ser se transforma en nada, y la nada en ser. Las categorías hegelianas, cuando queremos atraparlas en su fijeza, se nos escapan como algo vivo. No son inertes, ni están fijas: son móviles, movientes.

El tercer momento es el devenir, que no es un momento del todo nuevo, que no tenga que ver con los dos primeros, sino que es *el movimiento mismo* de uno en otro. Esto es: el Absoluto, en esta primera fase de su vida interior, no se puede definir estáticamente ni como ser ni como nada, sino como devenir, que es el movimiento entre ser y nada, entre ser y no-ser. Ahora el devenir entra en



conflicto consigo mismo, se va a negar. Sigue otra tríada, que por ahora no vamos a ver. El caso es que este movimiento se produce cada vez, en un largo proceso que se llama Lógica. Ahí van apareciendo, unas de otras, las categorías o definiciones del Absoluto.

Debe quedar claro que las categorías de Hegel no son estáticas, sino móviles y vivas. Su movimiento interior refleja la vida del Absoluto dentro de sí. También podemos decir que la vida del Absoluto dentro de sí consiste en este movimiento mismo de las categorías, desde la más pobre, del ser común, hasta la más rica que es la Idea Absoluta.

Llegados a este punto, pasamos al Absoluto fuera de sí, o Naturaleza, en que aparecen también diversas tríadas, que abarcan las ciencias tal como se conocían en tiempos de Hegel.

Tercer gran momento, el Absoluto en sí y para sí. 1) Se comienza con el *espíritu subjetivo*, tal como se ve en el diagrama. Se trata del espíritu como sujeto, como conciencia individual, opuesto a un objeto. Es consciente, pero no supera la dualidad sujeto-objeto.

2) En cambio, el *espíritu objetivo* es un *medio espiritual*, como el espíritu de un pueblo, de una época, de un grupo social. No está dotado de autoconciencia, y por eso se llama objetivo; sin embargo ya está liberado del sujeto finito individual, y alcanza así una amplitud sin límites. Es el terreno por ejemplo, de la historia universal.

3) El *espíritu absoluto* es resultado de los dos primeros. Conserva la totalidad e infinitud del espíritu objetivo, pero restituye la conciencia: ya no ante un objeto que lo limita, sino que más bien se identifica al objeto. El Espíritu es todo. Todo está ahí comprendido.

## TÉRMINOS EMPLEADOS

### **El Absoluto**

El Absoluto es la totalidad, la realidad entera, el universo.

La totalidad es la verdad, la vida infinita, un autodesenvolvimiento.

El Absoluto es su propio devenir. El final revela lo que es el Absoluto.

Hegel no es Spinoza. Capta la verdad no sólo como substancia, sino también como sujeto. ¿Cuál es su objeto? El Absoluto mismo. Es él pensamiento que se piensa a sí mismo. El Absoluto es Espíritu, esto es, sujeto infinito autoluminoso, autoconsciente.

[Para algunos da la impresión de que el Absoluto no es un Dios trascendente; ¿o sí da la impresión?]. El Absoluto es la realidad toda; y esta realidad es un proceso; un proceso de autoreflexión. Llega a conocerse a sí mismo, en y a través del espíritu humano. La naturaleza es una condición necesaria previa, la esfera de lo objetivo, sin la cual no puede existir la esfera de lo subjetivo. Ambos son momentos del Absoluto. En la naturaleza, el Absoluto se expresa a sí mismo como objetividad. En la conciencia humana, el Absoluto vuelve a sí mismo: La reflexión filosófica de la humanidad es el autoconocimiento del Absoluto.

En Aristóteles, el Motor inmóvil, o Pensamiento que se piensa a sí mismo, es una autoconciencia que no tiene que ver con el mundo. En Hegel el Absoluto no es algo aparte [¿no es trascendente?] sino que es el conocimiento que el mundo (espiritual) tiene de sí mismo. El pensamiento que se piensa a sí mismo es el *télos* del universo, pero se trata de un fin inmanente al proceso: El Absoluto “es un resultado”.

Decir que el Absoluto se piensa a sí mismo, es afirmar la identidad de lo ideal y de lo real, de subjetividad y objetividad; pero es una identidad en la diferencia; no de una -a lo Schelling- identidad indiferenciada. El Absoluto se conoce a sí mismo como el proceso completo de su devenir, pero conoce las distinciones entre las fases de su propia vida. Se conoce como identidad en la diferencia.

La filosofía es el sistema total de la verdad, la perfecta reflexión conceptual de la vida del Absoluto; pero no es externa a él. La filosofía del Absoluto es el conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo, en y a través de la mente humana.

### Conceptos y dialéctica

En Kant: El entendimiento (Verstand) piensa lo dado sometiendo las intuiciones sensibles a las categorías (o conceptos del entendimiento), y constituye así la experiencia. La razón (Vernunft), gracias a las ideas, unifica los conocimientos empíricos, pero ella misma no es conocimiento.

En Hegel: *El entendimiento* es la facultad del concepto universal abstracto. Se trata de conceptos estáticos. Por ejemplo, los conceptos de infinito, finito; uno, múltiple; parecen excluirse total, rígidamente. De ahí el reproche de rigidez a la filosofía. Claro que ese entendimiento es útil, con sus conceptos estáticos y rígidos, para la vida práctica y para un conocimiento preciso. Primero conviene captar todo pensamiento con exacta precisión, y no dejar nada en vago. Pero hay que penetrar en los conceptos más profundamente que el entendimiento.

Esto lo hace *la razón*, con dos funciones:

*La razón dialéctica* o negativa: Ve que los conceptos pasan a su contrario. Que los conceptos son móviles, como vivientes. Por ejemplo, si la razón piensa el concepto de infinito, lo ve perder su rígida autosuficiencia, y ve salir el concepto de finito. E inversamente.

*La razón especulativa* o positiva capta estos opuestos en una unidad superior que los une sin anular sus diferencias. El pensamiento especulativo es concreto. La filosofía no tiene nada que ver con las puras abstracciones.

La dialéctica es como un diálogo entre entendimiento y razón. No somos nosotros quienes hacemos malabarismos mentales con el concepto; sino que es el concepto mismo el que pierde rigidez y se hace pedazos ante la mirada atenta de la mente. Lo verdadero es el delirio báquico. Todo mundo está ebrio. Y como este delirio hace desaparecer inmediatamente todo miembro que se desprende, es también un reposo transparente.

La dialéctica hegeliana se expresa cómodamente por medio de un verbo alemán que comprende varios sentidos, lo cual no se da en español, ni en otros idiomas, y ocasiona dificultades de traducción. Lo mismo se diga del sustantivo correspondiente:

#### Aufheben

- 1) quitar, negar, suprimir
- 2) conservar, guardar
- 3) elevar, superar

#### Aufhebung

- negación, supresión...
- conservación...
- elevación, superación...

En castellano y en otros idiomas parece difícil encontrar un verbo que tenga todos esos significados. Quizá pueda señalarse en castellano el mexicanismo “alza eso de la mesa”: se quita de la mesa. No se tira. Se guarda. Se pone en alto (se eleva).

En la Lógica se habla de categorías o de conceptos. El CONCEPTO propiamente hegeliano se comprenderá plenamente en este curso sólo hasta terminada la lectura de la Fenomenología.

No es el concepto abstracto fijo, inmóvil. Tanto que para evitar confusiones algunos autores traducen *Begriff* como *Noción*. Pero parece mejor traducirlo por Concepto, pues conserva la etimología de agarrar, captar (*begreifen*); y la de con-cebir.

### **Contradicción y dialéctica**

Hegel maneja las contradicciones de manera desconcertante. Gracias a lo que él llama “el poder de lo negativo”, un concepto se convierte en su contradictorio. Esto es, la contradicción implícita en el concepto se hace explícita cuando el concepto pierde su rigidez y autosuficiencia. O sea, las contradicciones no existen sólo en el pensamiento conceptual, sino en las cosas mismas: La dialéctica es reflejo de la vida del Absoluto. La contradicción es el motor de la dialéctica. El conflicto entre dos conceptos opuestos y su resolución en una nueva unidad conceptual se continúa, pues ésta origina-a su vez otra contradicción hasta llegar al sistema completo de la verdad.

Notanda. En Hegel:

- A veces se llama contradictorios a conceptos que son simplemente contrarios, por ejemplo religión griega y religión romana.
- Otras, la contradicción puede ser casi nada más verbal.
- Otras, los conceptos son en realidad complementarios, como Sociedad civil y Estado.
- Pero a veces sí parece haber real contradicción; infinito y finito; ser y no ser.

No que Hegel niegue el principio de contradicción. Simplemente no se queda en la interpretación estática del principio, sino que lo hace funcionar como principio de movimiento, como principio dialéctico. Jean Wahl decía: Lo importante no es lo que dice Hegel; lo importante es en qué momento lo dice.

Bajo otro aspecto: En Aristóteles el pensamiento es siempre determinación, distinción. En Hegel el pensamiento es igualmente *distinción*, pero también *relación*.

Esas funciones no pueden separarse una de otra. En Aristóteles hay también relación, pero Hegel muestra todo en movimiento. Todo lo definido excluye su opuesto, su negativo, su contradictorio; pero al excluirlo también lo incluye y envuelve. No hay nada absolutamente irrelacionado. Algo cualquiera es él y sus relaciones.

## Mediación y dialéctica

- 1.- Mediación por excelencia: La mediación es un acto de amor. Cristo es el mediador perfecto, el único mediador, que reúne en sí la esfera humana y la esfera divina.
- 2.- Mediación psicológica: El yo toma conciencia de sí por medio de la presencia del otro.
- 3.- En general: Mediación es la relación ideal que liga entre sí los momentos de un todo.
- 4.- También: Expresión de la identidad entre Lógica e Historia.
- 5.- Todas las acepciones señaladas se unifican en esto: La encarnación de lo infinito en lo finito, se realiza en el acto por el cual los diferentes seres finitos, desprendiéndose de su individualidad, pasan los unos en los otros.

Habrán diversas interpretaciones de Hegel según que uno se aferre a un sentido u otro de la mediación. Y la filosofía hegeliana se hace ambigua.

## Alienación y exteriorización

Conviene, aunque brevemente, explicar estos términos como lo hace Labarrière.

ENTFREMUNG: alienación o enajenación: Hacerse otro, ajeno, extraño a sí mismo. Salida de sí, sin retorno. Sentido peyorativo

ENTTÄUSERUNG: Exteriorización. Salida de sí, pero con billete de ida y vuelta.

Buen sentido. Hyppolite, uno de los estrellas en traducción y comentarios a Hegel, revuelve estos términos, como lo confesó después.

## Punto de partida de Hegel

- 1.- Algunos opinan que su punto de partida es teórico. La poderosa mente de Hegel, omnicomprensiva, sintetizadora, inventa este Sistema.
- 2.- Otros lo ven como mera secuencia histórica. Tras el idealismo trascendental de Kant, el subjetivo de Fichte, y el objetivo de Schelling, *tocaba* el idealismo absoluto de Hegel.
- 3.- Dilthey: La filosofía de Hegel se originó en un panteísmo místico, y no fue tanto la secuencia de influencias sucesivas de Kant, Fichte, Schelling. El Sistema se habría originado por la racionalización de esa intuición primitiva panteísta mística.
- 4.- Steinbüchel propone más bien el deseo de Hegel de reconstituir la comunidad humana.
- 5.- Haering, la necesidad sentida de contacto con la realidad histórica concreta ante el universo artificial y petrificado que se presentaba ante su juventud.
- 6.- Jean Wahl opina más bien que todo se originó en una experiencia religiosa intensamente vivida; en una meditación ardiente de la infelicidad del hombre reducido a sus solas fuerzas.
- 7.- Niel toma la tesis de Wahl, con estos matices: Hegel no aspira a la salvación del alma individual, sino de la comunidad humana. El problema de la unión de infinito con finito se confunde con el problema de la unión de los hombres entre sí. El hombre no puede participar en la vida divina sino en la medida en que se identifica con la comunidad. El papel de la filosofía consiste en preparar esta unión. La Ilustración no dejaba lugar a un Dios personal y concreto. El romanticismo (y desde luego el protestantismo) encerraban al hombre en una singularidad vacía (según Hegel). De esta crisis interior habría nacido el sistema hegeliano. Al fin de su vida este impulso religioso se habría desvanecido en favor del saber racional.

NOTAS. Como complemento al punto anterior:

- a) En tiempos de Hegel la religión era de hecho demasiado individual, extraña al espíritu del pueblo (Volksgeist), mientras que para Hegel era claro que la religión griega antigua, más sensible, se identificaba con ese espíritu del pueblo.
- b) Se suele hablar de las dos grandes polémicas de Hegel: Una, contra la Aufklärung, del tiempo de su juventud. Kant y Fichte postularon la totalidad, pero no la realizaron. Fichte no sale de la finitud. La otra polémica, posterior, contra el Romanticismo que no sobrepasa el estadio de fusión con la naturaleza y falta de carácter científico, según Hegel.
- c) Hegel vivió y reflexionó sobre los problemas de su tiempo: Revolución francesa, Imperio napoleónico, guerras europeas ininterrumpidas, caída de instituciones. Va viendo cómo funciona la historia, y tiene fe en el espíritu. Su filosofía será un racionalismo; pero también es un empirismo. Recordar que ya a fines del s. XVIII se busca el sentido de la historia; se hace Filosofía de la historia: Condorcet, Lessing, Kant.
- d) Al considerar la dialéctica, puede dar la impresión de que el momento negativo es meramente abstracto. ¡No lo es! Como veremos, sobre todo en la Fenomenología, pasan por ese movimiento negativo de la dialéctica muchas experiencias humanas personales y colectivas. Ese momento negativo será muchas veces angustioso, doloroso, trágico: se trata de una *muerte*. El momento especulativo tendrá el carácter de una *resurrección*. En Hegel debió haber influido el texto del Evangelio “si el grano de tierra no muere, se queda sin dar fruto”.
- e) Copleston opina que Hegel llega a filosofar con ciertas convicciones ya tomadas de antemano, por ejemplo que lo racional es real y que lo real es racional; que la realidad es la automanifestación de la razón infinita; y que ésta es el pensamiento que se piensa a sí mismo, que se realiza a sí mismo en el proceso histórico. Hegel sostiene que la verdad de esas convicciones está demostrada en el Sistema. Pero podría argüirse que más bien el Sistema se construyó para ellas.
- f) Se suele explicar a Hegel a base de tríadas compuestas por tesis, antítesis, síntesis. Es cierto que tiene gusto por las tríadas, a veces por cierto un tanto artificiosas. Pero *no siempre* usa tríadas. Y hay que evitar en Hegel la terminología de tesis, antítesis, síntesis, pues no la usa él. Sería más bien de Fichte.

ABSOLUTO EN SÍ  interior del absoluto	<b>Logos</b>	}	SER (cosas aisladas)	}	cualidad. . . cantidad. . .	SER / no-ser / devenir		
	medida. . . Lógica (1) metafísica		ESENCIA (relaciones, leyes necesidad)		}		intreflexión . . . fenómeno. . .	diversidad, semejanza, contrario, contradictorio cosa y propiedades, materia y forma todo y partes / fuerza y expresión, interior y exterior
	categorias		CONCEPTO (necesidad comprendida, se autocomprende				}	realidad. . . subjetividad objetividad IDEA
ABSOLUTO PARA SÍ manifestación FUERA DE SÍ	<b>Naturaleza</b> Fil de la Nat. (2)  cosas de la Nat.	}	MECÁNICA . . .	}	espacio y tiempo; materia y movimiento; mecánica absoluta			
			FÍSICA. . .		individualidad universal / individualidad particular / individualidad total			
			FÍSICA ORGÁNICA		naturaleza mineral / naturaleza vegetal / organismo animal			
ABSOLUTO EN SÍ Y PARA SÍ  = espíritu = sujeto infinito = objeto autoconsciente. autopensante	<b>Espíritu</b>  Filosofía del Espíritu (3)  Historia del espíritu humano real existente.	}	ESPÍRITU SUBJETIVO	}	antropología (alma) fenomenología (conciencia) psicología (mente)	natural / sensitiva / real concreta como tal / autoconciencia / razón		
			ESPÍRITU OBJETIVO		derecho moral ética	espíritu teórico / esp. práctico / esp. libre propiedad / contrato / injusto (delito-castigo) propósito / intención y bien(estar) / bien y mal familia / sociedad civil / Estado		
			ESPÍRITU ABSOLUTO		arte religión filosofía	simbólico / clásico / romántico natural/judía/griega-romana/cristianismo hist. de la filosofía = Filosofía dl his. dl filos.		
(1)	1ª parte de la Enciclopedia.		Gran Lógica.		(Variaciones de pormenor)			
(2)	2ª parte de la Enciclopedia.							
(3)	3ª parte de la Enciclopedia.		Filosofía del derecho.		Lecciones sobre Filosofía del arte, de la religión y de la filosofía.			

## EL SISTEMA DE HEGEL EN FORMA SUCINTA, PERO NO ULTRABREVE

### LÓGICA

1.- Es la ciencia del pensamiento puro. Expone al Absoluto en sí, o dentro de sí. Hegel habla del Absoluto como si fuera Dios en sí mismo. El objeto de la Lógica es “la verdad en sí misma, sin cáscara alguna. Su contenido es la presencia de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito”. Varios autores piensan que el Absoluto de Hegel no puede identificarse con el Dios de las grandes religiones; pues el Absoluto en Hegel es la totalidad que llega a conocerse en y a través del espíritu finito.

2.- La Lógica describe al Absoluto como un Sistema de categorías. En Kant, las categorías se aplican a la realidad y determinan su carácter fenoménico; no la crean. Si se eliminara la cosa en sí, tendríamos categorías creadoras; y si se tratara de un pensamiento individual tendríamos un solipsismo. En Hegel no se trata ni del pensamiento individual, ni de categorías creadoras. Y la lógica se convierte en metafísica. Las leyes del pensamiento son las leyes del ser, y el movimiento del ser lleva hasta el saber absoluto. Bajo otro aspecto: Las cosas finitas no están aisladas. El finito, al suprimirse a sí mismo, incluye su propia negación, o infinito. Las cosas finitas no tienen su fundamento en sí mismas, sino en la idea divina universal. La idealidad no es algo externo, sino la verdad de la realidad. En esto consiste el idealismo absoluto.

3.- El sistema de categorías de la Lógica es una definición progresiva del Absoluto en sí. Comienza con el concepto de ser y termina con el de Idea absoluta. Esto es, preguntándose qué es el Absoluto responde ante todo que es el ser; y al preguntarse qué es el ser, dirá que es la nada, y así sucesivamente hasta llegar a la Idea absoluta. El lógico necesita cierto tiempo para hacer esto; pero el proceso por el cual el Absoluto llega a definirse como idea absoluta es intemporal -no que el Absoluto comience a definirse a las siete de la mañana, y termine a las once de la noche.

4.- Se comienza con el concepto de ser puro, completamente indeterminado, la máxima abstracción. Cuando queremos aferrar este concepto de ser se nos convierte en el concepto de nada (Ver nuestras pp. 7 y 8); y cuando queremos aferrar la nada, ésta se convierte en ser; y así cada vez. La unidad de esos dos conceptos está *en el movimiento* de desaparición de uno en otro, esto es, en el devenir. El devenir a su vez entra en conflicto consigo mismo. En cuanto es (reposo), lo es en la medida en que sus términos pasan, sin cesar, uno en otro (no reposo). Esta contradicción es la verdad del devenir, como un nuevo tercer momento, que es el ser-ahí. (En alemán Dasein, palabra compuesta de SEIN = ser, y DA = ahí)

Y así continúa el proceso de autodesenvolvimiento *interior* del Absoluto. Presentamos un resumen sucinto de la Lógica.

En el diagrama de la p. 13 pueden verse algunas categorías.

En los diagramas de las pp. 16-19, todas.

Sí es importante notar que cada categoría contiene a las otras. La primera, la del ser indeterminado contiene ya a todas las demás, implícitamente. El trabajo de la Lógica consiste en ir las explicitando. Pero el TODO está siempre presente y activo.

Respecto de la tabla de categorías, Hegel reconoce “la imperfección” del trabajo, tan nuevo en filosofía. Y hay diferencias entre la *Lógica* grande de 1812, y la *Lógica* pequeña de la *Enciclopedia*.

5.- Primera parte de la Lógica: Ser (Sein). Es la esfera del ser inmediato, de las cosas aisladas. *La mediación se realiza por el contradictorio inmediato*. En gran conjunto: La medida viene a ser la unidad y la verdad de los dos primeros momentos: cualidad y cantidad.

6.- Segunda parte de la Lógica: Esencia (Wesen). Es la esfera de las relaciones, de las leyes, de la necesidad. *La mediación se realiza por la relativa: causa-efecto, substancia-accidente*. La causa, por ejemplo, se constituye como causa al pasar a su opuesto, el efecto, que se concibe como algo diverso de la causa. Y el efecto se constituye como tal por su relación a algo diferente de sí mismo, y relativo a sí mismo, esto es, a la causa.

En la tercera sección de esta 2a. parte, la realidad actual (Wirklichkeit) tenemos la unidad de esencia y de existencia. Identificar el ser con el fenómeno exterior sería una abstracción unilateral; y también lo sería identificarlo con la esencia oculta tras el fenómeno. La realidad actual es la esencia interior que existe, la fuerza que ha encontrado su expresión, completa, la unidad de lo interior y de lo exterior, la esencia manifestándose a sí misma.

7.- Tercera parte de la Lógica: Concepto (Begriff). Unidad del Ser y de la Esencia, que culmina en la autoconciencia. La necesidad dialéctica es no solamente comprendida, sino que se comprende a sí misma. *Aquí las categorías son automediadoras*. Automediador: el que se convierte en su opuesto y permanece idéntico a sí mismo, incluso en esa auto-oposición. A esta automediación Hegel la llama Concepto (*Begriff*, que otros traducen como Noción).

la Sección. Es la subjetividad, y equivale a la lógica formal en sentido ordinario. El ser aparece como uno en el concepto universal; la unidad se divide en el juicio, y se restablece a nivel superior en el silogismo.

2a Sección. Es la objetividad, con su tríada: mecanismo, quimismo, teleología. Tenemos aquí la naturaleza, pero no la naturaleza empírica, sino su concepto. Estamos aquí “antes de la creación del mundo”. Pero el Absoluto es tal que comprende en sí el concepto de auto-objetivación.

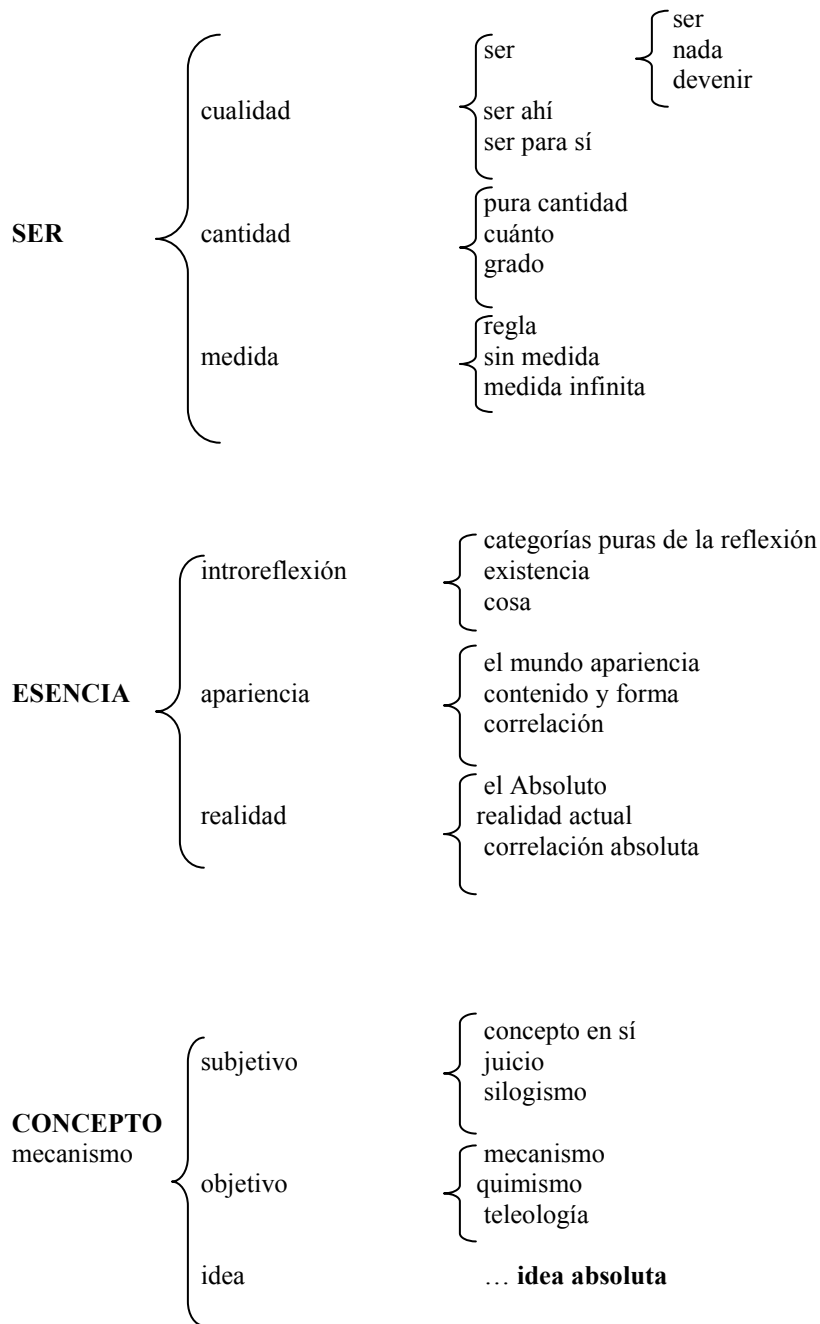
3a Sección. Es la Idea, unidad de lo subjetivo y de lo objetivo. Su gran tríada fundamental: Vida, conocimiento, IDEA ABSOLUTA. Esta es el concepto o categoría de la autoconciencia, personalidad, pensamiento que se piensa a sí mismo, que se reconoce a sí mismo en su objeto, y a su objeto como a sí mismo. Así que se trata de la categoría del Espíritu. En lenguaje religioso: Dios en y para sí mismo, que se autoconoce en la totalidad. La Idea absoluta sola es el ser, la vida eterna, la verdad que se conoce a sí misma, y que es toda verdad. Es el culmen del autodesenvolvimiento del Absoluto, pero como es dentro de sí. Esta Idea lógica, o Lógos se va a manifestar como naturaleza y como espíritu humano.

[ Puede parecer extraño que ya aquí se hable de la naturaleza, que no se presenta sino en el momento segundo; y de autoconciencia, que aparecerá en el tercero. Recordemos que el todo está ya actuante desde el principio; que el Absoluto es el proceso de su propio devenir. ]

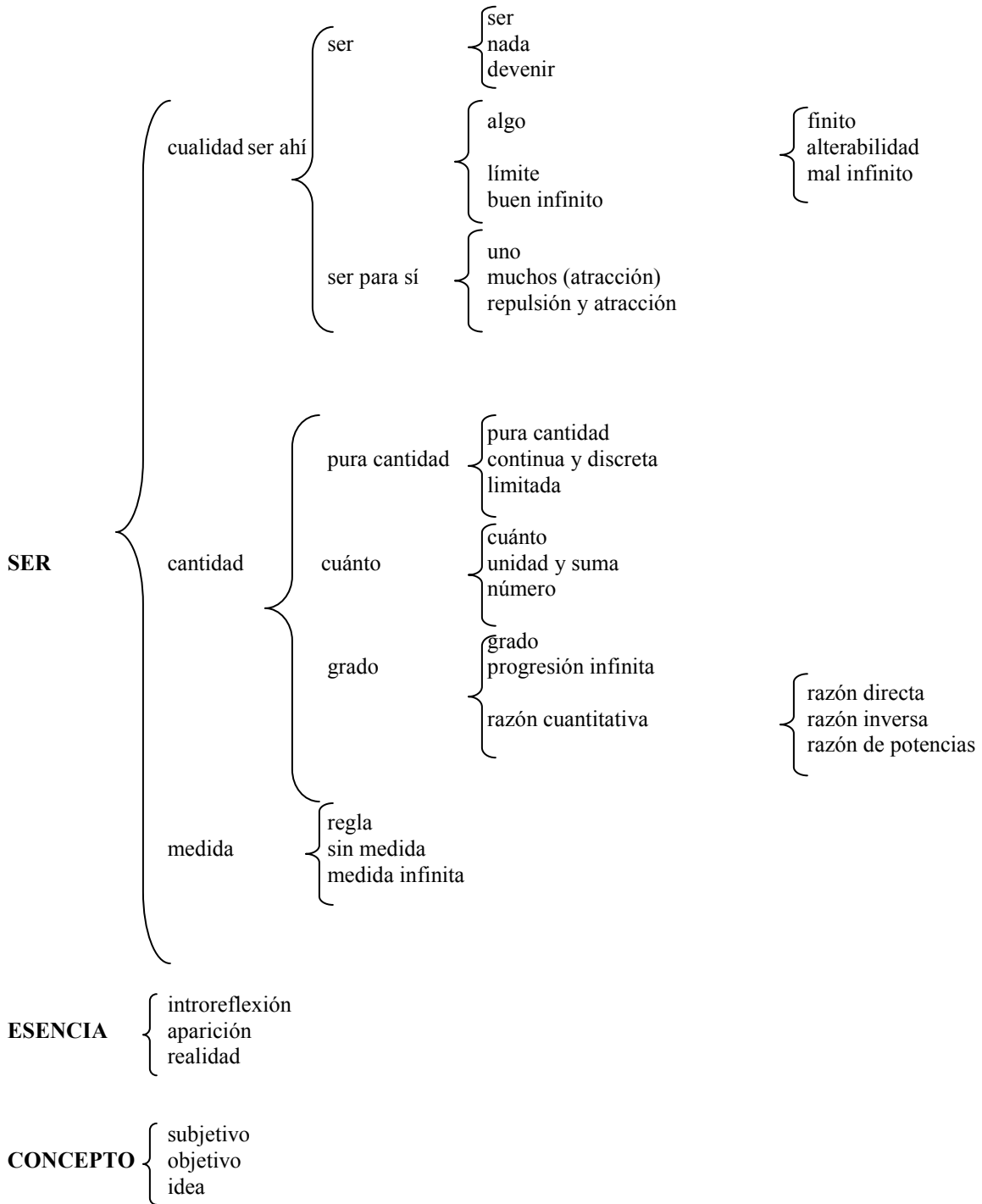


**TABLA 1ª** LAS TRES GRANDES CATEGORÍAS DE LA LÓGICA

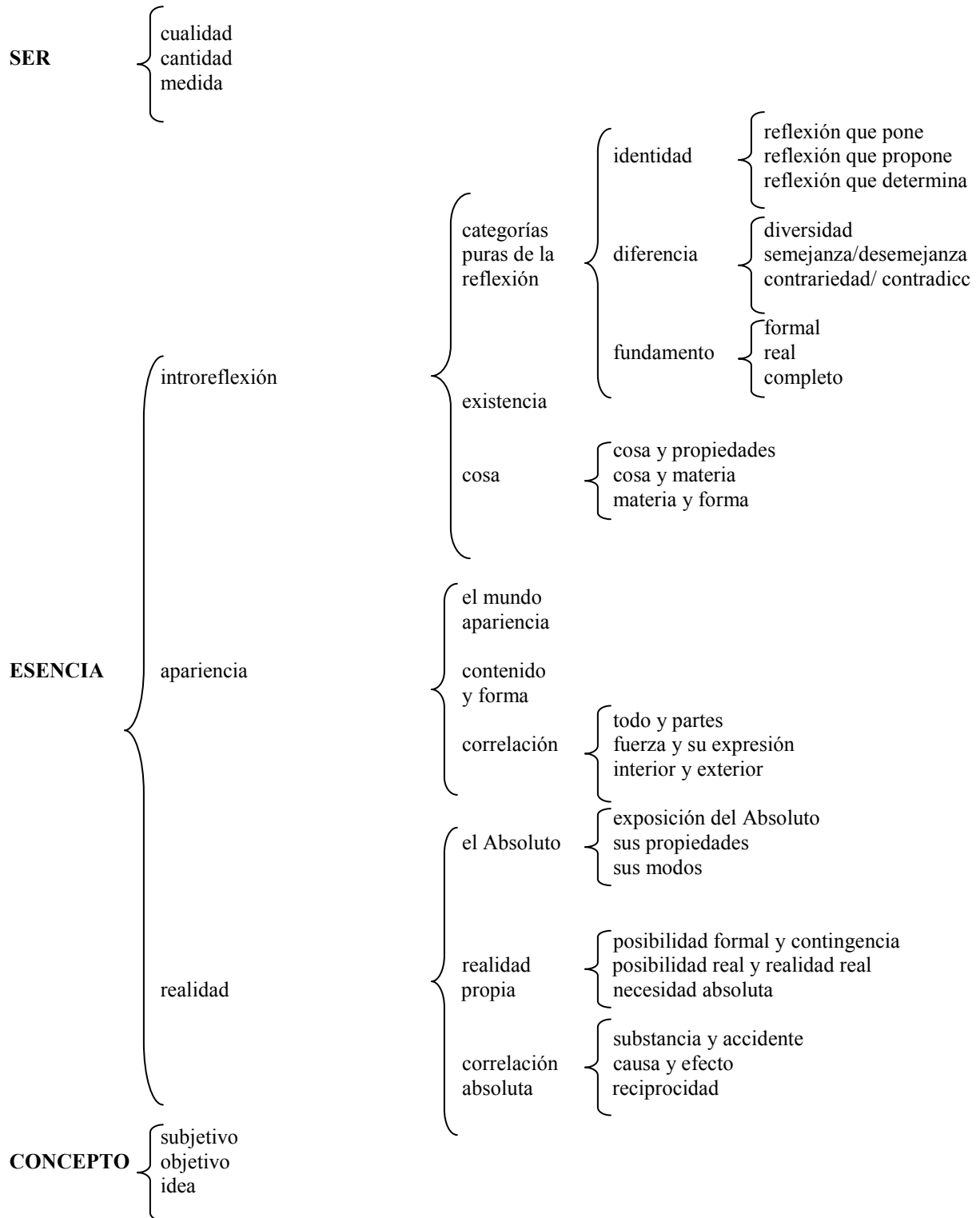
**SER, ESENCIA CONCEPTO**, y sus principales divisiones.



**TABLA 2ª** LA GRAN CATEGORÍA **SER**, con sus categorías propias (ampliación)



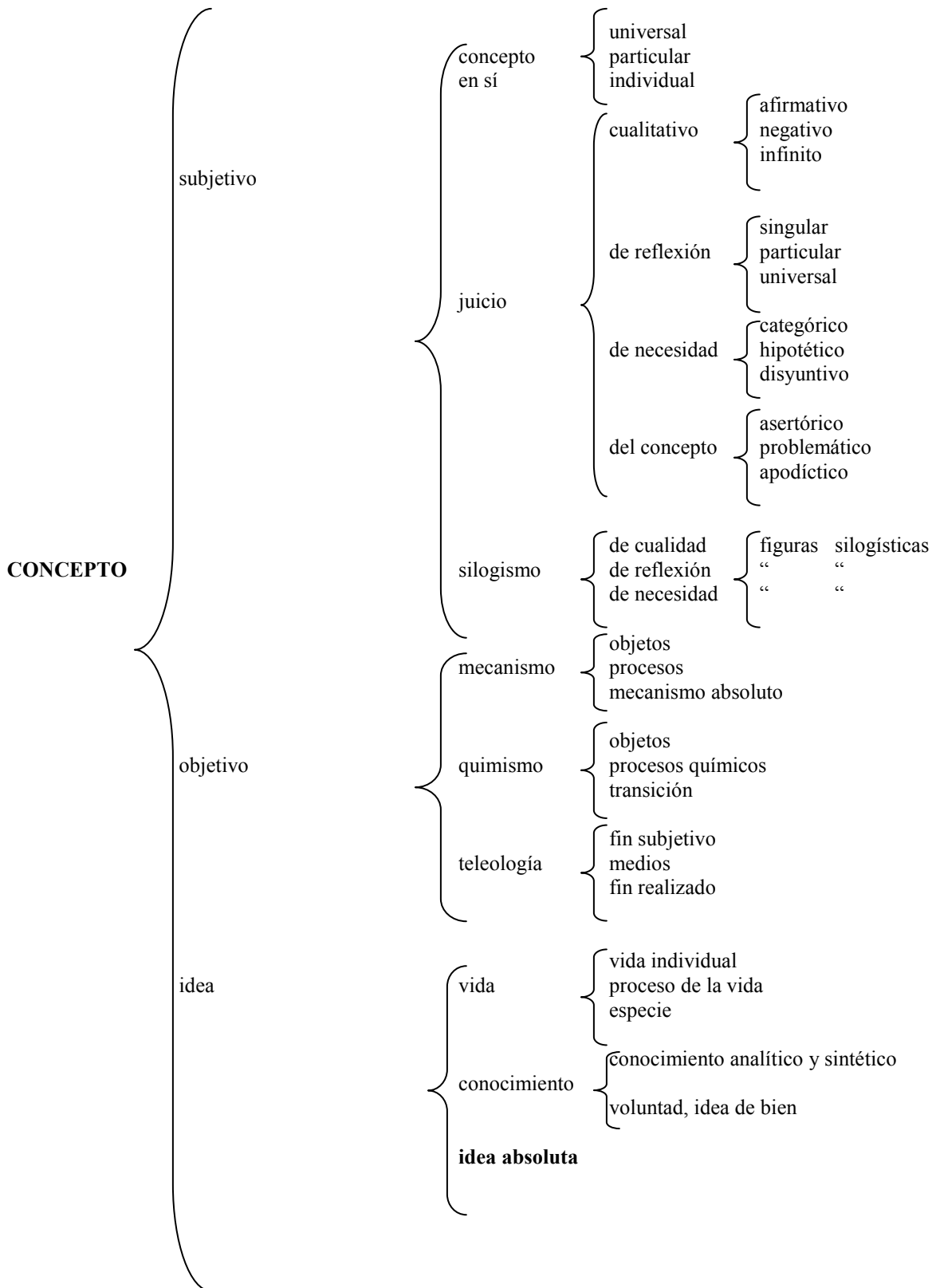
**TABLA 3ª** LA GRAN CATEGORÍA **ESENCIA**, con sus categorías propias (ampliación)



**TABLA 4ª** LA GRAN CATEGORÍA **CONCEPTO**, con sus categorías propias (ampliación)

**SER**

**ESENCIA**



## Transición del Logos a la Naturaleza

Al terminar la Lógica decíamos que la idea absoluta se manifiesta como naturaleza ¿Cuál es el status ontológico de esta idea? ¿Existe independientemente del mundo? ¿Cómo puede haber una idea que subsista? ¿Cómo es posible que se manifieste? ¿"Crea" al mundo? En la Enciclopedia dice Hegel que la Idea, en su libertad absoluta, *decide* abandonar su momento de particularidad, y salir fuera de sí como naturaleza. Algunos autores, apoyados en éste y en otros textos, interpretan a Hegel en sentido teísta: El Absoluto sería un Dios personal, que existe independientemente de la naturaleza y del espíritu humano, y que crea libremente. A otros autores no les parece que esta interpretación sea correcta; y opinan que las frases religiosas de Hegel pueden jugar un papel meramente pictórico.

En lenguaje filosófico, el Absoluto se manifiesta *necesariamente* en la naturaleza. Claro que nada exterior lo fuerza a manifestarse: la necesidad es una necesidad interior; esto es, puede dar la impresión de que la libertad del Logos es sólo una libertad de espontaneidad. Ni tiene sentido la pregunta de si existe antes de la aparición de la naturaleza. Esto es, en sentido estricto filosófico no se puede decir que la Idea lógica *decide crear* el mundo. Excluida la interpretación teísta, se podría entender sin embargo esa transición de la Idea a la Naturaleza como una transición ontológica. Los fenómenos pasajeros serían dependientes ontológicamente de la vida de la Idea. No parece ser esto tan hegeliano, y estaría sujeto a la crítica de Schelling: que a partir de ideas sólo podemos deducir otras ideas, pero no un mundo existente.

Copleston presenta como probable otra interpretación: Pensemos el universo como totalidad, como un sistema teleológico. Las cosas finitas aparecen y desaparecen: son las manifestaciones transitorias de una vida infinita. Hegel habla del Logos como si éste estuviera pulsando la vida y el pensamiento, no como existiendo por separado, sino en y a través de sus manifestaciones. Una vida continua de el Ser que realiza lo que es en potencia. Se puede decir que el Logos se manifiesta espontáneamente en la naturaleza, porque el Absoluto NO es la mera colección de cosas finitas, sino una vida infinita, el espíritu autorealizándose. Si bien existe sólo en y a través de los particulares, él persiste, mientras que estos no.

## FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

El Absoluto se manifiesta adecuadamente sólo en la esfera del Espíritu. Pero la naturaleza es un momento necesario como lo otro del Espíritu, como la exterioridad y la extensión. Ya Schelling veía en la naturaleza un espíritu latente o adormecido.

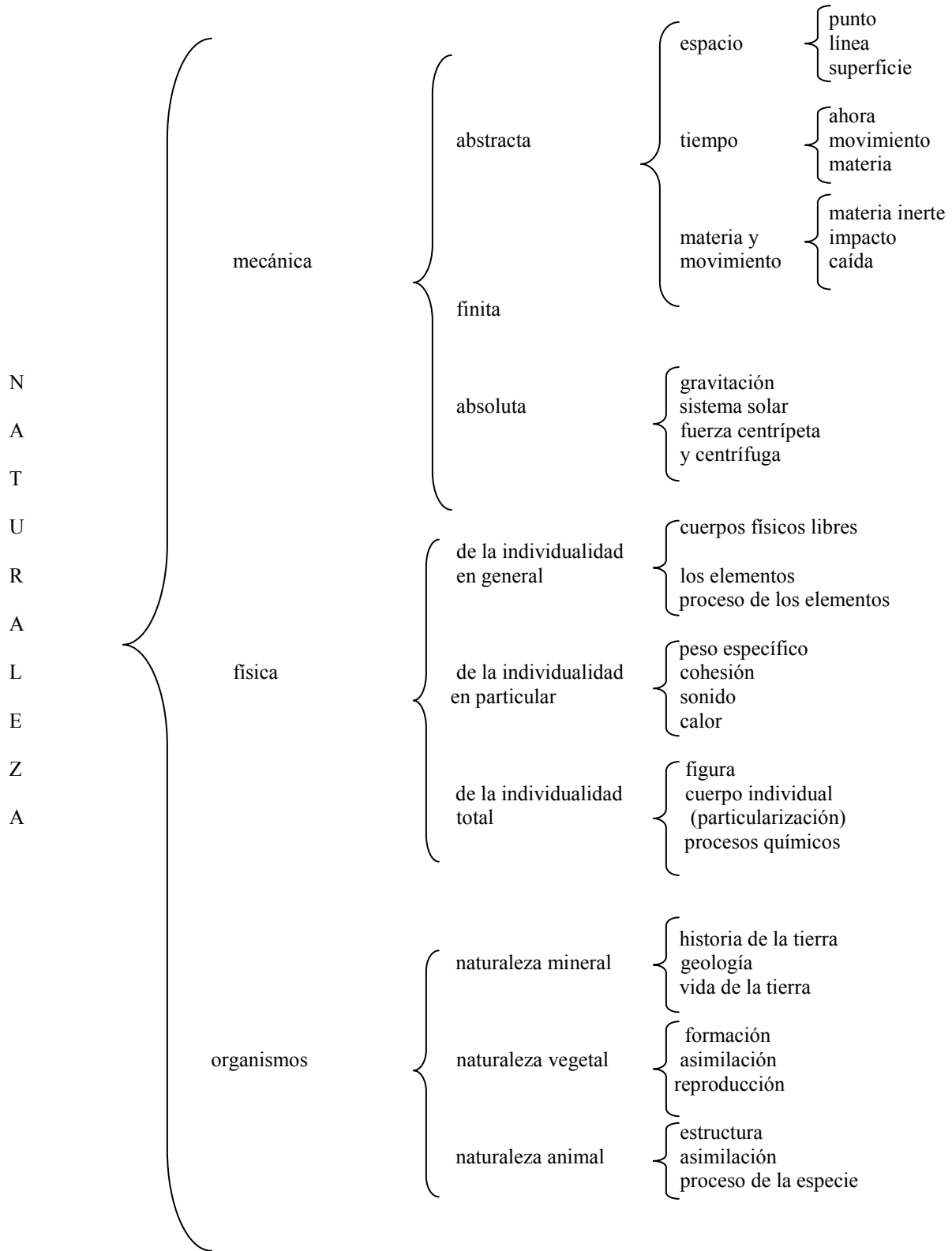
El Espíritu es libertad; la naturaleza en cambio necesidad y, bajo otro aspecto, contingencia. Hegel encuentra en la materia relaciones dialécticas, pero confiesa que no todo puede acomodarse según un modelo puramente racional. Existen monstruos en la naturaleza, y especies que parecen provenir de una orgía báquica de la naturaleza más que de la necesidad racional; formas que eluden toda deducción lógica. Podrá darse una explicación empírica de ellas en términos de causalidad física, pero esto no es lo mismo que hacer una deducción lógica. Lo universal existe sólo en y a través de los particulares; pero de aquí no se sigue que todo individuo pueda ser deducido lógicamente, aunque sea físicamente explicable. Las ciencias empíricas no satisfacen al espíritu, porque se mantienen en el plano del entendimiento abstracto, estático, sin vida.

Paradójicamente la contingencia es necesaria en la naturaleza. El filósofo no puede eliminar la contingencia. Hegel atribuye esto no a la incapacidad de la mente finita, sino a la “impotencia de la naturaleza”. Esto es, si bien la naturaleza debe tener un status, como en Schelling, que no tenía en Fichte, tampoco se la ha de deificar como los románticos. Comentario irónico “lo que el Profesor Hegel no puede explicar tiende a desecharlo como irreal”. Tener en cuenta, por un lado, que el estadio de las ciencias en aquel tiempo era todavía pobre; y, por otro, que Hegel no era ni buen científico ni buen matemático. Al menos su conocimiento en esos terrenos no estaba a la altura de su genio filosófico.

En todo caso la naturaleza es un momento de la vida del Absoluto. Y Hegel considera la naturaleza como un sistema de estadios, de los cuales uno precede necesariamente al otro. Hegel expone la dialéctica de esos estadios, no una historia empírica de la naturaleza. Parece que debido a ello rechazó la teoría de la evolución, porque ésta presenta el aspecto temporal. La historia la reserva Hegel para el momento del Espíritu. Parece claro también que de haber aceptado la evolución, no se habría alterado el valor de su dialéctica.

En la Enciclopedia se señala la gran tríada: matemáticas, física, física orgánica. Y en las Conferencias: mecánica, física, física orgánica. En ambos casos Hegel comienza con el espacio, lo más alejado del espíritu, y avanza dialécticamente hasta los organismos animales, los más cercanos a él. El movimiento dialéctico especulativo presentado por Hegel en esta parte no es muy convincente; resulta algo forzado. Además, Hegel tiende a mirar la ciencia empírica con aires de superioridad filosófica; actitud típica de ciertos filósofos.

**TABLA V** FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA



# FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

El Absoluto es Espíritu. Esta es la definición más elevada del Absoluto. La naturaleza es espíritu, pero salido de sí mismo: Dios en su otredad. El Espíritu comienza a existir como tal solamente en el espíritu humano. Vamos a ver ahora la tercera parte de la Enciclopedia. Es la parte más rica. De hecho todo el Sistema es una filosofía del Espíritu; o también: una filosofía del Ser como movimiento espiritual. Pero en la Lógica, el Espíritu no aparecía sino como esencia reclusa; en la Filosofía de la Naturaleza, como objetivado. (Ver diagrama pag. 7) Ahora, en esta 3ª parte, se trata del Espíritu real, existente. Es el dominio de los eventos humanos. Las dos primeras secciones tienen que ver con el espíritu finito; la 3ª con el Espíritu Absoluto.

## 1ª Sección. ESPÍRITU SUBJETIVO

Es el espíritu ya como sujeto, como conciencia individual opuesta a un objeto.

(A) El alma (Seele) es el punto de transición entre naturaleza y Espíritu. Revela el idealismo de la naturaleza, pero es sólo el sueño del Espíritu. Tiene sensaciones, sentimientos, auto-sentimiento, pero no autoconciencia reflexiva. Existe en la medida en que está metida en un cuerpo (interior y exterior respectivamente). Es el espíritu subjetivo en su nivel más bajo; unidad sin diferenciar. La ciencia que la estudia es la antropología.

(B) La conciencia (Bewusstsein) es el espíritu subjetivo que se enfrenta a un objeto: 1º) externo, independiente del sujeto. 2º) a ella misma, y es autoconciencia. 3º) Y se eleva a la autoconciencia universal, en que reconoce a otros sujetos diversos e iguales a sí misma. La ciencia que la estudia es la Fenomenología. (Aquí se sitúa el libro que estudiaremos dentro del Sistema. Entonces veremos al Sistema desde el ángulo de la Fenomenología).

(C) La mente o espíritu (Geist) es la unidad de los dos momentos anteriores. La ciencia que la estudia es la Psicología; pero no se trata de psicología empírica, sino de una deducción dialéctica de los conceptos que se suceden en la actividad del espíritu. Bajo el aspecto teórico estudia la intuición, memoria, imaginación, pensamiento. Bajo el aspecto práctico: los sentimientos, impulso, voluntad. El espíritu libre es la unión de los dos anteriores. El concepto de espíritu en sí mismo es el concepto de voluntad racional. Esta idea penetró en el mundo con el cristianismo: El individuo *como tal* posee un valor infinito, destinado a la más alta libertad. Para griegos y romanos el hombre era libre por nacimiento; o por la fuerza de su carácter; por la educación o por la filosofía.

## 2ª Sección. ESPIRITU OBJETIVO

El espíritu subjetivo se objetiva y sale de su inmediatez (en forma paralela a como el Absoluto se objetiva en naturaleza. Notar la estructura: un sujeto que se objetiva).

(A) El Derecho (das Recht). El sujeto individual, consciente de su libertad, expresa al exterior su voluntad utilizando y apropiándose las cosas materiales. Un objeto material, no siendo espiritual, no puede tener derechos: es simple instrumento para la expresión de la voluntad racional como *derecho de propiedad*. Ahora bien, un hombre puede renunciar a este derecho enajenando la cosa, porque ésta le es exterior (en cambio no puede enajenar su libertad, que le es interior). El



concepto de enajenación nos lleva al concepto de *contrato*. No hay garantía de que las partes contratantes permanezcan unidas. Esta negación se hace patente en la *injusticia*, con sus aspectos de fraude, crimen, violencia. El concepto de delito lleva al tema del *castigo* como cancelación de la injusticia; cancelación exigida incluso por la voluntad implícita del delincuente. De modo que un criminal no ha de ser tratado como un animal al que hay que aplastar. Comenta Copleston que no se ve cómo la injusticia unifique en un plano superior los conceptos de propiedad y de contrato. Sugiere que la dialéctica hegeliana constituya más bien un proceso de reflexión, y que no siempre sea un movimiento que lleve necesariamente de un concepto a otro.

(B) La Moralidad (Moralität). El castigo era negación de la negación, pero infligido por una autoridad exterior. La negación sólo puede suprimirse correctamente cuando la voluntad particular está de acuerdo con el universal, por encima de particularidades individualistas. Tal es la voluntad moral. No se trata aquí de una lista de normas positivas morales, sino del aspecto formal de la moralidad: La voluntad determinada a estar al interior de la voluntad general. La voluntad es consciente de ser libre, y se reconoce a sí misma, y no a ninguna autoridad exterior como principio de sus acciones. Aparece aquí el tema del deber. Esta moralidad, representada por la moral kantiana es un momento unilateral de la dialéctica.

1ª fase: Propósito. La voluntad considera como acciones propias aquellas por las que se le puede responsabilizar, y no por las consecuencias meramente fortuitas. Cualquier cambio en el mundo realizado por una persona -a propósito o de casualidad- se llama “acción” (Handlung). Sólo los hechos realizados a propósito por la voluntad pueden llamarse propiamente “hecho” (Tat). Pensemos en alguien que provoca un incendio sin querer o queriendo.

2ª fase: Intención y bien(estar). La intención es decisiva para el carácter moral del hecho. Un ejemplo para distinguir el “a propósito” de la intención: Si aplico un fósforo a un producto inflamable, mi hecho provoca el fuego. Fue a propósito. Pero lo hice con una intención: preparar café; o calentarme, etcétera. Hegel supone que las intenciones se dirigen al bienestar. No que el egoísmo sea la norma de moralidad, sino que se estudia aquí la moralidad desligada del contexto social. La satisfacción de las necesidades propias no se opone a la moralidad. Hegel está aquí con Aristóteles y contra Kant, para quien el acto realizado con esa intención ya no sería moral. Para Hegel sería erróneo hacer consistir la moralidad en una lucha constante contra las inclinaciones naturales.

3ª fase: El bien y el mal. Tampoco consiste la moralidad en seguir simplemente las inclinaciones naturales. Pero esta idea tiene que ser no simplemente negada, sino conservada y elevada. Llegamos así a una voluntad particular que se identifica con la voluntad racional universal, y que busca el bienestar universal. En esto consiste el bien. Como en esta fase se abstrae de los deberes concretos, el hombre ha de hacer coincidir su voluntad con la voluntad universal -que es su voluntad verdadera-, simplemente porque es el deber. El deber por el deber. Y “la voluntad buena” sabe lo que es bueno. Parece que Hegel introduce aquí la posición protestante de interioridad y absoluta autoridad de la conciencia (matizaremos mucho más al ver la Fenomenología). Y como este subjetivismo le es odioso afirma en seguida que confiar en una conciencia puramente subjetiva es malo en potencia. No simplemente que la conciencia pueda equivocarse, sino que parece Hegel establecer un nexo, al menos posible, entre una moral intensamente interior, y el mal.

En resumen: los conceptos de derecho abstracto y de moralidad son unilaterales. Se van a negar, conservar y elevar en un nivel superior, el de la ética social.

(C) La Eticidad (Sittlichkeit). Hegel no va a trazar una lista de deberes, sino que va estudiar, y hacer ver cómo pasan uno en otro, la familia, la sociedad civil y el Estado.

1ª fase: La familia. Es el primer momento de la “substancia ética” (die sittliche Substanz). Es el espíritu ético natural o inmediato. El espíritu, saliendo de su interioridad se objetiva o exterioriza en primer lugar en la familia. La familia representa lo universal en su primera inmediatez. Constituye un sentimiento de totalidad entre los miembros de la familia, unidos por el amor. Pero la familia lleva en sí la semilla de su propia disolución: Llega una hora en que los niños salen de la unidad de la familia para realizar sus propios planes. Es como si el universal familia se desmoronara en individuos, que pasan a formar parte de la sociedad civil. La familia es negada y superada por la sociedad civil.

2ª fase: La sociedad civil. Tenemos ahora una pluralidad de individuos, cada uno de los cuales busca su beneficio. Los vemos después unidos, formando una organización económica para la mejor consecución de sus fines. Esta voluntad implica la especialización del trabajo, el desenvolvimiento de las clases sociales y de las corporaciones. Para su estabilidad se requiere la ley, los tribunales, el cuerpo jurídico y la policía.

Nota de Taylor: En Filosofía del Derecho y en los Inéditos de Jena, Hegel, ya antes de Marx: La producción industrial tiende a una creciente ramificación del trabajo y, junto con ella, la aparición de un proletariado. Si el proceso de producción ramificada se deja a sí mismo, el proletariado se empobrecerá, materialmente por los bajos salarios y la incertidumbre de encontrar empleo; y espiritualmente por la estrechez y monotonía de su trabajo. El empobrecimiento acarreará crisis de sobreproducción, y los pobres tendrán que mantenerse de la beneficencia pública. Sólo que este recurso contradice el principio de la economía burguesa, según el cual los hombres deben ganarse la vida. Entonces la sociedad civil no es suficientemente rica en medio de su riqueza. Hegel describe la división del trabajo e intercambio como un poder ajeno (sentido de enajenación), que opera según sus leyes y que dispone sin más de la gente. Hegel cree que el nuevo Estado racional podría contener la economía burguesa dentro de sus límites.

Hegel no dice que históricamente existió primero solamente la familia; luego sólo la sociedad civil, y finalmente el Estado ya sin familia ni sociedad civil. Familia y sociedad civil son dos aspectos parciales en la dialéctica del concepto de Estado: La familia representa el momento universal de unidad indiferenciada; la sociedad civil, el momento de la particularidad.

3ª fase: El Estado. Es la unidad de lo universal y de lo particular; universalidad diferenciada; unidad en la diferencia. La autoconciencia se eleva al nivel de la autoconciencia universal. El Estado no es un universal abstracto que prevalece por encima de sus miembros, en contra de ellos, sino que existe en y a través de ellos. El individuo se eleva por encima de su particularidad, y es consciente de sí como miembro de la totalidad.

El Estado es la realización más alta del Espíritu objetivo, de la substancia ética, en la que se sintetizan todos los momentos precedentes. Los derechos y deberes concretos son expresión de la voluntad racional universal. Hegel supera así a Kant. La moral subjetiva de éste es el 2º momento, superado por el 3º, la eticidad objetiva cuyo culmen es el Estado. Hegel supera también a Fichte, quien ponía la sociedad civil por encima del Estado. En Hegel, el hombre no tiene realidad espiritual, ni es libre, sino gracias al Estado libre. Hegel supera también a Hobbes y semejantes que ponen el individualismo por encima de todo, y para quienes el Estado es una

invención o un contrato de los hombres para salvaguardar sus intereses privados. El individualismo confunde al Estado con la sociedad económica; ésta, para Hegel, no es sino un momento inferior al Estado. Hume: utilitarismo individualista.

Decíamos que el Estado, a semejanza del Absoluto, es identidad en la diferencia. De hecho Hegel llama al Estado “este Dios real”. No que los Estados históricos sean inmunes a toda crítica, y Hegel admite que los Estados cometen muchos errores; pero él habla de la esencia ideal del Estado. Fijándonos en ésta, ¿no cae Hegel en el totalitarismo? La preponderancia de su Estado ideal es tanta, que parece aplastar a los individuos. No resulta difícil defender a Hegel de esta acusación. Dice por ejemplo Regnier que el Estado hegeliano es verdadero porque él es el todo: Lo verdadero no aniquila las partes; la unidad no destruye las diferencias. El Estado hegeliano mantiene así las libertades individuales, aunque en caso de conflicto prevalece la voluntad del Estado. Por una parte el Estado asegura el máximo de libertad individual compatible con la voluntad general; por otra, la identificación de los intereses del individuo con los del Estado es la realización de la libertad.

Hegel considera la monarquía constitucional como la forma más racional. Y también juzga que los mandatarios deberían representar a corporaciones más que a individuos. Por eso de la monarquía constitucional, y por otras razones, sobre todo de su vida personal, algunos dicen que Hegel quiso dar todo su apoyo filosófico al Estado prusiano. Hegel respondería que él no da recetas; que se debe tener en cuenta el espíritu e historia de cada nación; y además recomienda a los filósofos que consideren la idea del Estado, y no un Estado particular. No es tarea del filósofo decir a los políticos y estadistas qué deben hacer; no le toca profetizar el futuro. “El búho de Minerva extiende sus alas al atardecer”, esto es, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Pero sí puede el filósofo ser intérprete del espíritu de su tiempo. (Knox, citado por Regnier, muestra que el Estado hegeliano presenta notables diferencias con la Prusia de entonces: institución del *jury* en los tribunales, parlamento, libertad de prensa; y que Hegel tomó partido varias veces por los estudiantes o profesores mal vistos por el gobierno a causa de sus opiniones políticas).

### Nota sobre la guerra

Las relaciones entre los Estados están reguladas por tratados y leyes internacionales; pero en caso de conflicto el último árbitro es la guerra. Hegel admite que la guerra puede conllevar injusticias, crueldades y ruina, pero no la considera un mal absoluto; al contrario, la ve como una necesidad racional: Es menester que lo finito, la propiedad y la vida se planteen como contingentes, y esto es lo que hace la guerra; de otro modo la vanidad de las cosas temporales sería sólo una frase edificante. En la guerra pueden desplegarse las cualidades morales del hombre a escala heroica. La dialéctica de la historia da un paso adelante gracias a la guerra. La guerra evita el estancamiento, y mantiene la salud moral de las naciones; por ella el espíritu adquiere un vigor renovado; y un organismo político en decadencia sale entonces con una manifestación vigorosa del espíritu. Hegel rechaza así el ideal kantiano. Es verdad que Hegel atribuía las desgracias del Imperio germánico a su debilidad como Estado. Crítica 1801-2: No es un Estado; no tiene un ejército serio; le quitan territorios. Y es que la paz de Westfalia introdujo la anarquía... y el Imperio se ha visto sin fuerza ante los turcos, ante Francia... Hegel vio, desde luego, cómo Napoleón tomaba toda Europa. Y vivió también las luchas prusianas por la independencia. De todos modos dice Copleston que es cómico y desagradable que un profesor de universidad trate de dar un aire romántico a la guerra, y vestirla con galas metafísicas.

### Notas sobre el Espíritu Objetivo en su conjunto.

1.- El Espíritu objetivo es un medio espiritual: el espíritu de un pueblo, de una época, de un grupo social. Es una realidad espiritual, no material. Podríamos decir que es el ambiente de nuestra época, en el cual crecemos por la educación. Algo universal en las instituciones, usos, costumbres, lenguaje, formas de pensamiento, derecho, juicios de valor, cultura, prejuicios. Es una fuerza superior a los individuos, que puede aun aplastarlos. No es equivocado decir que somos lo que somos por participar en la vida general de nuestra sociedad, o al menos por estar en ella, aun pasiva e inconscientemente. Tenemos así la experiencia cultural y cognoscitiva del lenguaje; la experiencia de participar en un rito, en la vida política, de regocijarnos por el triunfo del equipo local; experiencias y emociones cuyos objetos son sociales: fiestas o duelos nacionales, etcétera.

2.- El Espíritu objetivo no está dotado de autoconciencia. Por eso se llama objetivo, y no subjetivo. Las conciencias individuales que lo forman, aunque se alimenten de él, y participen en su elaboración, no se identifican con él. Se percibe mejor en ciertos grandes hombres, pero estos son meramente representativos. Es el carácter paradójico de este Espíritu: ser una realidad espiritual, y no tener conciencia; ser llevado por conciencias, pero él mismo no ser autoconsciente. Es universal concreto, pero no conciencia universal.

3.- La eticidad (3ª fase del Espíritu objetivo) puede expresarse en estas proposiciones:

- a) Lo más importante de lo humano puede realizarse sólo en la vida pública comunitaria.
- b) La comunidad suprema no es parcial (club, convento), sino el Estado.
- c) El Estado no es una invención humana, sino que expresa a la Idea, como estructura ontológica de las cosas.

4.- El individualismo aparece cuando los hombres dejan de identificarse con la vida de la sociedad, cuando se encierran en sí mismos, y se consideran de mayor importancia como individuos.

5.- Kant identificó la obligación ética con la moralidad, y no pudo avanzar. Sigue siendo una ética del individuo; y como retrocede ante la vida más general, el derecho queda opuesto para siempre a lo real: moralidad y naturaleza se encuentran siempre en pugna. La doctrina hegeliana de la eticidad hace que la moral alcance su plenitud en una comunidad. Esto da a la obligación un contenido -no es meramente formal-, a la vez que la realiza. Igualmente, como Kant tiene sólo una noción formal, no puede derivar de ella una teoría política. Su teoría política la toma prestada de los utilitaristas ilustrados. Su principal problema sigue siendo el de armonizar las voluntades individuales, la libertad de cada uno para que pueda coexistir según una ley universal. La teoría política de Kant, en opinión de Taylor es “decepcionadamente familiar”.

6.- Característico de la eticidad: nos ordena producir lo que ya es. La vida común, que es la base de mi obligación, ya existe (familia, sociedad civil, Estado). De modo que en la eticidad no hay abismo entre ser y deber ser. En cambio en la mera moralidad tenemos obligación de realizar algo que no existe (nota también de Taylor).

7.- En la Filosofía del Derecho da la siniestra impresión de que los individuos sólo existen para servir al Estado. Pero no puede atribuírse esta idea a Hegel, como vimos poco antes. El Estado no es algo abstracto que esté en contra de los ciudadanos, por el contrario; ellos son sus momentos. Y los individuos no sirven a un fin separado de ellos, sino a un fin superior que es la base de su identidad; pues sólo se es realmente individuo si se encuentra uno en esa vida superior.

8.- El Espíritu objetivo comprende cuanto tiene una historia. Eleva al hombre por encima de su condición animal, hace de él un ser histórico. El Espíritu objetivo es un concepto que se va realizando a sí mismo. No es una abstracción, sino una realidad viva.

### Nota sobre FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Hegel distingue tres clases de historia. Una, simplemente descriptiva de los hechos, como la de Tucídides. Otra, reflexiva, que va más allá de los límites de la experiencia humana. La tercera es la historia filosófica, o filosofía de la historia.

Para Hegel, la filosofía de la historia considera que *La Razón* domina al mundo, y que la historia mundial es un proceso racional, el autodesenvolvimiento del Espíritu. En esta materia hay el riesgo de recorrer los datos con un esquema preconcebido. Hegel es consciente de ello, pero piensa que la imparcialidad total es un mito; y que lo mejor es disponer de un buen principio de interpretación, como el suyo. La historia, para Hegel, es el proceso por el cual el Espíritu alcanza la conciencia de sí mismo como libre, en y a través de la mente humana, como veremos.

Respecto del Espíritu objetivo: el historiador ha de ocuparse más de las naciones que de los individuos. Las unidades mínimas vienen entonces a ser los pueblos, o espíritus nacionales (con su cultura, tradiciones, moral, constitución política, arte, religión, filosofía); y las totalidades son los Estados. De modo que la historia del mundo es la historia de los Estados; y el espíritu de los pueblos existe sólo en y a través del Estado. Los pueblos que no quedan constituídos en Estados nacionales quedan prácticamente excluidos de la historia del mundo, pues no existen por sí mismos. Y el espíritu del mundo es el resultado de una interacción de espíritus nacionales. Cada uno de estos (*Volksgeist*) es finito. Y de la dialéctica sale el Espíritu del mundo (*Weltgeist*) ilimitado, que emite su juicio, un juicio sin apelación, sobre los espíritus finitos nacionales. La historia del mundo es el tribunal mundial. El juicio de las naciones es inmanente a la historia, y el verdadero destino de cada nación constituye su juicio. En cualquier época, el pueblo que predomina es el que representa en forma especial el desenvolvimiento del Espíritu del mundo; y sólo puede estar una vez en este puesto privilegiado: Se va elevando, alcanza el cenit, y declina. (Dicen que al hablar de esto Hegel pensaba en España).

En sus Conferencias sobre filosofía de la historia, Hegel cubre un campo amplio en la 1ª parte: China, India, Persia, Asia Menor, Palestina, Egipto. Estos no sabían que el hombre como tal era libre. Sólo sabían que *un hombre* era libre: el déspota. Esa libertad era sólo capricho, ferocidad o pasión brutal. Este hombre era en realidad sólo un déspota, y no un hombre verdaderamente libre. En la 2ª parte, el mundo grecoromano, aparece la conciencia de libertad, pero para ellos sólo *algunos hombres* eran libres. 3ª. parte: Fueron los pueblos germánicos los que bajo la influencia del cristianismo llegaron a tener conciencia de que el hombre es libre por el simple hecho de serlo. (Es famosa la opinión de Hegel sobre el Nuevo Mundo, tan deficiente, que cae ante un simple soplo de Europa).

Aunque la importancia la tienen los Estados nacionales, Hegel da su lugar a ciertos individuos como Alejandro, César, Napoleón; y es que la Razón ha usado a ciertos individuos como instrumentos. Tales individuos tendrán sus pasiones subjetivas y motivos privados y ambiciones, tema de interés para el biógrafo o el psicólogo. El filósofo de la historia se interesa por ellos sólo en cuanto fueron instrumentos. En ellos resplandece LA ASTUCIA DE LA RAZÓN, que utiliza intereses y ambiciones individuales para proseguir su proceso. Los individuos caerán en la batalla, pero el proceso queda asegurado, aunque los individuos protagonistas no tengan conciencia de ello. La actividad de la Razón es la que da un sentido a la historia. La historia no es ciega, irracional, por ciegos que puedan ser los hombres. La historia tiene un sentido que no le viene de fuera, sino que es su dirección interna. La historia es el Espíritu objetivo mismo, pues éste se identifica con su propio devenir: El Espíritu es tiempo. Y la historia presenta los esfuerzos del Espíritu para realizarse y llegar a la libertad.

Parece difícil comprender cómo Hegel ve la historia como la realización de la Razón y de la libertad, cuando él mismo dice que cualquiera podría ver la historia como un matadero en que fortunas, sabiduría, virtud, individuos y pueblos se llevan al sacrificio. La historia no es bella, ni lugar de felicidad. Los períodos de dicha no tienen historia, porque les falta la oposición, el momento de lo negativo. En efecto, el desenvolvimiento del Espíritu es un trabajo duro y penoso. De ahí que la guerra tenga un valor histórico. La simple violencia que no responde a una verdadera evolución del Espíritu no tendría resultados durables: Napoleón no pudo forzar a España a ser libre; ni Felipe II pudo domeñar a Holanda.

Si la historia es un proceso racional parece que todo lo que ocurra queda justificado por el solo hecho de que acontece. Es famosa la frase de Hegel en su *Filosofía del Derecho*: “Todo lo racional es real; y todo lo real es racional”. Y como la historia del mundo es el más alto tribunal, parece que la Razón es lo mismo que el Poder. Tal es la posición de Calicles en el Gorgias. Para Calicles, la ley moral obligatoria era el recurso de los débiles para controlar a los fuertes y libres: La única razón es la fuerza. Hegel no es un cínico a lo Calicles sino que tiene una postura metafísica; pero parece que llega a lo mismo que Calicles. Si lo que prevalece de hecho en la historia es la Razón, entonces queda siempre justificado el poder triunfante. Hegel diría que sí, que está justificado, no porque sea fuerza, sino porque tiene la Razón.

Hegel admite que los juicios éticos pueden aplicarse a las grandes figuras. Los hechos de un gran jefe podrán ser malos para la ética. Pero la importancia para la historia mundial no se mide por el valor ético. Esos mismos hechos quedan justificados porque realizan los fines del Espíritu universal mejor de lo que se proponían. Ante las críticas, Hegel aclara que lo único que hace es tomar en serio la doctrina cristiana de la Divina Providencia. Pero hay grandes diferencias. El Absoluto hegeliano no parece poder identificarse con el Dios cristiano. Y, piensan algunos, los aspectos morales fundamentales en el cristianismo parecen disolverse ante la importancia de la historia mundial [Sobre este punto hay un fuerte crítica del existencialismo de Kierkegaard].

Dos notas finales. Una, no deja de ser interesante que Hegel NO señaló una federación mundial de Estados para representar el universal; éste aparece sólo con el Espíritu absoluto. La otra: Marx tomó el concepto hegeliano de la astucia de la Razón, pero no lo aplica a la última gran revolución. En el pensamiento marxista, ni los burgueses ni los anteriores autores políticos pueden entender el significado de sus acciones: hacen más, o menos, de lo que piensan, y de manera diversa. Pero esto no puede decirse del proletariado, que en el marxismo tiene una visión científica de las cosas.

### 3ª Sección. ESPIRITU ABSOLUTO

Vimos al espíritu finito en su interioridad. Lo vimos objetivarse en instituciones diversas, especialmente en el Estado. Ahora va a superar su finitud y a conocerse como ser, como totalidad. En cuanto ser finito es claro que tengo mi propia autoconciencia, que, igual que cualquier otra, está en el Absoluto. Pero Hegel no se refiere ahora a ella. El conocimiento absoluto tiene lugar cuando soy consciente no sólo de mí mismo en cuanto individuo frente a otras personas y cosas, sino cuando soy consciente del Absoluto como realidad última y omnicomprendida.

El Espíritu subjetivo es consciente, pero no supera la dualidad sujeto-objeto, ni en el orden teórico ni en el práctico. El Espíritu objetivo no es autoconsciente. Sin embargo, liberado de la relación al sujeto finito, alcanza una amplitud sin límites, la de la historia mundial.

El Espíritu absoluto unifica especulativamente aquellos dos momentos. Conserva la infinitud y la totalidad adquirida en el Espíritu objetivo; pero restituye además la conciencia, sin la cual no podría hablarse propiamente de Espíritu, puesto que el Espíritu es sujeto. Pero ahora el sujeto ya no está ante un objeto que lo limita; se identifica con el objeto, y toma conciencia de que la infinitud adquirida por el objeto es la suya propia. El Espíritu es todo.

La última dialéctica del Espíritu objetivo culminaba con los Estados nacionales, y no con un Estado mundial. El Espíritu universal supera ahora la finitud de los espíritus nacionales, y sale de la esfera política. Nos encontramos ahora al Espíritu infinito conociéndose como tal. El Espíritu absoluto es el culmen de la experiencia humana, como arte, religión y filosofía. No que este Espíritu sea algo opuesto a, y existente aparte de lo finito: existe en y a través de lo finito. Es el retorno del Espíritu a sí mismo en un plano superior, en que la subjetividad y la objetividad se unen en un acto infinito.

(A) EL ARTE. Representación sensible, inmediatez.

El Absoluto se manifiesta en forma de inmediatez, bajo la forma sensible de la belleza en cuanto se manifiesta en la naturaleza y, todavía mejor, en la obra de arte. El Absoluto brilla a través de los velos sensibles. Dado su sistema, Hegel atiende más a la belleza artística que a la natural, ya que el arte es una creación inmediata del Espíritu. (Además se elimina del arte la mera imitación de la naturaleza, pues ahí el elemento natural se toma sólo en su exterioridad, y no como forma natural significativa) [Recordar la ironía “anticipada” de Kant: Hasta los hombres frívolos pueden tener el gusto estético por el arte; pero es menester cierta elevación moral para tener el gusto estético por la naturaleza]. Tarea del arte es presentar la Idea en forma sensible a la intuición inmediata, y no en forma de pensamiento. El arte no es lo mismo que la filosofía. La obra de arte perfecta muestra una armonía total entre el contenido ideal y la forma sensible que lo expresa.

1ª fase. El arte simbólico. El elemento sensible predomina sobre el contenido espiritual o ideal. Éste no se ha adueñado aún de su medio de expresión, y no brilla a través de lo sensible. El artista sugiere más que expresa. El arte simbólico más importante es la arquitectura, y lo encontramos por ejemplo, en el antiguo Egipto: La esfinge, enigma objetivo, es el símbolo mismo de lo simbólico.

2ª fase. El arte clásico. El contenido espiritual brilla a través de lo sensible, está expresado, y no meramente sugerido. El Espíritu se concibe bajo la forma concreta de espíritu individual autoconsciente, cuya encarnación material es el cuerpo humano. El tipo de arte es predominantemente antropomórfico. El arte clásico más importante es la escultura. Lo encontramos sobre todo entre los griegos. El cuerpo tal como lo representa Praxiteles es clara expresión del Espíritu. Pero el contenido no ha alcanzado aún la forma infinita.

3ª fase. El arte romántico. El Espíritu infinito tiende a desbordar su encarnación material y a despojarse de su velo sensible. En el arte clásico se daba una fusión perfecta del ideal y de la forma sensible; pero el Espíritu no es sólo el espíritu finito unido a un cuerpo determinado; es también el infinito divino. Y en el arte romántico, el arte de la cristiandad, ninguna encarnación sensible es adecuada al contenido espiritual. El arte romántico está referido a la vida del Espíritu, que es movimiento, acción, conflicto. El Espíritu ha de morir para vivir. Esta verdad la expresa el cristianismo con el autosacrificio y la resurrección. Las artes que más se adaptan a todo esto son la pintura, la música y la poesía.

Notas. La asociación de artes particulares con tipos definidos de arte no es excluyente. Un ejemplo de arquitectura clásica es el templo griego, mansión perfecta de la deidad antropomórfica. Un ejemplo de arquitectura romántica lo tenemos en el arte gótico, que da la sensación de que lo divino trasciende la finitud: Las iglesias parecen salir de la tierra y dispararse a las alturas. La escultura tampoco se confina al arte clásico. Cuando percibimos que ninguna expresión material es apta para expresar al Espíritu, pasamos a otro momento.

## (B) LA RELIGIÓN

Representación imaginativa, sentimental, mítica, pictórica.

La religión es la automanifestación del Absoluto en forma de representación figurativa. Es un pensamiento vestido de fantasía. Una representación es un concepto, pero no el concepto puro del filósofo, sino un concepto pictórico. Por ejemplo la verdad de que la Idea absoluta que vimos en la Lógica, o Logos, se objetiva en la naturaleza, es aprehendida por la conciencia religiosa bajo la forma de la doctrina de la Creación libre del mundo por un Dios trascendente. La verdad de que el espíritu finito es un momento en la vida del Espíritu infinito es aprehendida por la conciencia religiosa bajo la forma de la doctrina de la Encarnación, y de la unión de los hombres con Dios a través de Cristo.

Hegel revisa las pruebas de la existencia de Dios, que habían caído en descrédito, por ejemplo la prueba cosmológica. Hegel señala su defecto: y es que pone lo finito como algo que existe por sí mismo; para dar luego el paso al infinito como algo diverso de lo finito.

Este defecto puede subsanarse si comprendemos que el Ser tiene que definirse no sólo como finito, sino también como infinito. Esto es, hemos de mostrar que el ser de lo finito es no sólo su ser, sino también el ser del infinito. Y mostrar también que el Ser infinito se manifiesta a sí mismo en y a través de lo finito. De modo que la verdadera prueba de la existencia de Dios es nada menos que el Sistema hegeliano. Por eso Hegel atiende más a la conciencia religiosa que a las consideradas pruebas.



Tres momentos, en abstracto, de la conciencia religiosa:

- 1° Universalidad. Dios es la realidad indiferenciada, única, infinita.
- 2° Particularidad. Yo me distingo de Él. Dios llega a ser un objeto sobre de, frente a, fuera de mí. Esto implica la conciencia de mí mismo como separado de Él, o pecador.
- 3° Individualidad, o retorno de lo particular a lo universal, de lo finito a lo infinito. La separación es superada a través del culto y de los medios de salvación.

Los tres momentos en concreto, a lo largo de la historia. Cf. Lecciones Filosofía de la historia.

1° Religión de la naturaleza. Dios es concebido como algo menos que espíritu. 3 Fases: religión-magia; religión-de la-substancia, como china, hinduismo, budismo; y religiones en que aparecen algunos destellos de espiritualidad, como persa, siria y egipcia. Por ejemplo la religión persa de Zoroastro concibe a Dios como el Bien.

2° Religión de la individualidad espiritual. Dios es concebido como espíritu, pero en forma de una persona o personas individuales. Tres fases: religiones judía, griega y romana, llamadas respectivamente de la sublimidad, de la belleza y de la utilidad. Lo divino existe sobre de, frente a, aparte de lo humano. En el judaísmo tenemos la idea de la reconciliación del hombre con Dios mediante el sacrificio y la obediencia.

3° La religión absoluta, que es el cristianismo. Dios es concebido como lo que es realmente: como Espíritu infinito que no sólo es trascendente, sino también inmanente. Y el hombre es concebido como unido con Dios por su participación a la vida divina, a través de la gracia recibida de Cristo, el Dios-hombre. Dios en sí mismo no es considerado como unidad indiferenciada, sino como la Trinidad de Personas. Infinito y finito no son considerados como esferas separadas, sino en unidad y sin confundirse. “En Él vivimos, nos movemos y somos” (*Hechos de los Apóstoles* 17, 28). El cristianismo es así la religión absoluta.

(C) LA FILOSOFÍA

## EI CONCEPTO

La materia es la misma que en la religión. Dios y sólo Dios, y la explicación de Dios, para usar un lenguaje religioso. Religión y filosofía se ocupan de la misma cosa. La diferencia está en que la religión lo hace en forma pictórica, y la filosofía en forma conceptual, como pensamiento puro. La filosofía es superior a la religión entendida en el sentido ordinario de fe no reflexionada; y viene a identificarse con la teología, fe comprendida y pensamiento creyente. Pero la filosofía no es ninguna amenaza para la religión. Lo sería si la quisiera substituir con otra cosa. Hegel insiste en que la comprensión especulativa es parte esencial del cristianismo. El cristiano intenta comprender su fe *-fides quærens intellectum-* y la filosofía realiza este esfuerzo. La filosofía tiene su propia historia; y la historia de la filosofía es un proceso dialéctico. Las diversas doctrinas filosóficas, desde Parménides, Heráclito, etcétera, hasta Fichte, Schelling y Hegel, van siendo negadas, conservadas, superadas, elevadas. Esto es, ha habido una única filosofía. Las diferencias entre las escuelas representan el desarrollo necesario de un mismo principio. La sucesión de las fases ha sido necesaria. La filosofía última de cada período contiene a todas las anteriores, abarca todas esas fases, es resultado de las filosofías que la preceden, el grado más alto de autoconciencia del Espíritu. La consumación de esta autoconciencia del absoluto se realiza en el Sistema hegeliano. De modo que la historia de la filosofía es parte esencial del Sistema. La historia de la filosofía es la filosofía de la historia de la filosofía.

Notar que al interior de los tres momentos del Espíritu absoluto: arte, religión y filosofía hay progreso histórico. Pero ya desde el principio estamos en el Espíritu Absoluto; aun en las formas más primitivas del arte o en las primeras manifestaciones de la religión, el hombre tiene conciencia de la infinitud del Espíritu.

### Hegelianismo y cristianismo

Se han dado juicios muy diversos:

A. Koyré: La irreligiosidad profunda de Hegel lo hizo más apto para aprovechar las lecciones conceptuales de la teología.

Löwith: La filosofía hegeliana es un ateísmo que no conserva nada del cristianismo.

Marheineke y derecha hegeliana: Hegel es un cristiano muy ortodoxo.

Hirsch: El defecto de Hegel fue el de haber elaborado un Sistema sobre fundamentos accesibles sólo a los cristianos.

K. Barth: Hegel desconoce la libertad divina. En efecto, Hegel hace necesarias tanto la Creación como la Redención y la comunidad; de modo que Dios no es Espíritu y Dios sino como Espíritu de la comunidad.

Hegel, por su parte, cita a San Anselmo: *fides quærens intellectum*; y reprocha a Tholuck que explique la Trinidad bajo influencias platónicas.

McTaggart (no creyente): El hegelianismo, parece aliado de las creencias cristianas, pero es un enemigo disfrazado, a modo de quinta columna.

Kojève considera ateo a Hegel; pero en la sección sobre la Fenomenología veremos más despacio la fascinante interpretación de Kojève.

Para muchos sería difícil, en el balance, hacer que el hegelianismo coincida con la ortodoxia cristiana. Según ellos, Hegel proporciona pruebas filosóficas de doctrinas tales como la Trinidad, el Pecado original y la Encarnación, con lo que actualiza las tendencias gnósticas. Además, una vez que formula esas doctrinas en términos de pensamiento puro, son ya algo diverso de las doctrinas de la Iglesia. Es fuerte también el que Hegel haga de la filosofía especulativa el árbitro final del significado de la Revelación. Quizás no era insincero. Era sí luterano; y aunque la superioridad de la filosofía sobre la fe está lejos de ser doctrina luterana, tal vez opinó Hegel que su Sistema era aceptable para la ortodoxia.

Hegelianismo y panteísmo. Tener en cuenta que si bien para Hegel las cosas finitas son una condición de la existencia de la vida infinita, nunca dijo que las cosas finitas “fueran” Dios.

### Líneas ya clásicas de interpretación sobre Hegel.

#### 1.- Derecha hegeliana.

a) En asuntos de religión se le interpreta y prolonga en sentido teísta, compatible con el cristianismo, sobre todo luterano: Göschel, Michelet.

b) En filosofía, sociología y política se sigue una línea conservadora, en defensa del establishment, ya que Hegel daba valor a las tradiciones e instituciones del pasado. Parece muy aventurado identificar a la dialéctica hegeliana con una mera restauración.

## 2.- Izquierda hegeliana.

### a) En asuntos de religión.

Se le interpreta y prolonga en sentido panteísta, primero sin inmortalidad personal, y luego en sentido ateo. De especial interés, Bruno Bauer y David Strauss. Paulus había dicho: Jesús no fue un impostor, sino un médico muy ingenioso, y así se explican sus milagros. Los milagros que no se explican así eran ilusiones ópticas, como el caminar sobre las aguas; o de otro tipo, como la resurrección de Lázaro, proveniente de la confusión entre muerte real y letargo.

Por otra parte, Heyne, filólogo, había estudiado el papel de los mitos en la Antigüedad. Creuzer interpretaba todo el paganismo como un mundo de símbolos. Wolff, lo mismo con los poemas homéricos.

David Strauss aplica el principio de la “representación pictórica” al cristianismo. Jesús ni fue un impostor ni un taumaturgo. Los milagros de los evangelios son mitos; esto es, ficciones edificadas sobre ideas filosóficas o religiosas. Por ejemplo, la imaginación de los discípulos, movida por su corazón, y ayudada por las reminiscencias de la Escritura, presentó como resucitado al Maestro, a quien no podían resignarse a considerar como muerto. De cada hecho evangélico daba Strauss tres interpretaciones: la sobrenatural ortodoxa, la racionalista de Paulus, y la suya, la mítica, evidentemente “la mejor”.

b) En filosofía, sociología y política: Feuerbach, Marx, Engels.

## 3.- Centro. Se interesan más bien por historia de la filosofía: Rosenkranz.

### El fin de la historia.

¿Es la filosofía de Hegel el sistema final? Opinan algunos que esa fue la mente de Hegel. Pero eso sería una caricatura. Es cierto que pone al idealismo alemán y a su propia filosofía como el culmen; pero no parece que Hegel haya exagerado, pensando que después de él ya no habría nada que hacer. Regnier da esta interpretación benigna: No que la historia se detenga ya, sino que al fin se ha comprendido cuál es su sentido. Subsiste sin embargo el problema. Si el cristianismo es la religión absoluta, y el hegelianismo la filosofía absoluta, parece o que los dos son el non plus ultra, o que ambos desaparecerán juntos. La primera hipótesis hace del hegelianismo un punto final; la segunda hace derrumbarse al cristianismo.

### Comparación con otros filósofos.

Es muy útil hacerlo. Como ejemplos muy someros: Leibniz describe a las mónadas como siendo cada una el universo entero; pero sin ventanas, sin relaciones entre ellas. Se ve obligado a postular una armonía pre-establecida por Dios. En cambio, en Hegel todo está relacionado entre sí, dialécticamente. Kant retuvo la cosa en sí, pero fuera de relación con el pensamiento. Se mantiene un dualismo, por más esfuerzos que haga Kant en resanarlo. Igualmente: sentidos y entendimiento, necesidad y libertad, fenómeno y cosa en sí, naturaleza y espíritu, conocimiento y fe, son opuestos que Kant nunca puede ni separar ni reconciliar. En cambio, Hegel muestra que el espíritu es la verdad de la naturaleza; que la libertad es la verdad de la necesidad, que el número es la verdad del fenómeno, etcétera. Esto es, el segundo término, a pesar de, y gracias a la oposición, incluye dialécticamente al primero.

### Autores utilizados en la elaboración de estas notas.

Aparte de las obras mismas de Hegel, fueron utilizadas las obras de Copleston, Caird, Regnier, Wahl, Taylor, Niel; y eventualmente Hyppolite y Kojève. (cf. Bibliografía).

## Guía de iniciación a la lectura de **LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU** de Hegel

Guía preparada para sesiones estilo taller. Un ideal utópico sería leer, renglón tras renglón, todo el texto de la Fenomenología. En la medida de lo posible se hace pero, dado el tiempo de los semestres universitarios, esta Guía presenta buenos resúmenes de ciertos pasajes, de manera que al final de un semestre se vea todo el libro. Habrá momentos difíciles, y suelo decir a mis estudiantes que vale la pena el esfuerzo; que sólo ofrezco “sangre, sudor y lágrimas”, pero que superadas las dificultades ya no tendrán miedo de ningún libro de filosofía. Otro objetivo del taller es que después se podrá situar y comprender, incluso críticamente cualquier artículo o libro sobre Hegel. Ya en privado cada uno podrá releer, y ahora sí todo renglón a renglón.

En la elaboración de la Guía utilicé sobre todo las obras, indicadas en la Bibliografía, de Hyppolite, Wahl, Regnier, Kojève, Gauvin, Labarrière.

Los términos en alemán no los pongo en cursiva, pues deben ser familiares.

Citas de la Fenomenología: página y renglones según la ed. Fondo Cultura Económica, México.

### **Introducción a esta Guía**

#### **1.- Plan de la obra (cf. diagrama pag. 37) y relación con el Sistema**

En septiembre 1806 Hegel entregó al editor una parte del manuscrito: eran los capítulos Conciencia, Autoconciencia y Razón. Parece que alguna vez ése era el plan de toda la Fenomenología, a modo de Introducción al Sistema. Muy curioso, que Hegel ironice sobre quienes escriben introducciones, y que él escriba una tal vez por razones pedagógicas. Sólo que tal Introducción fue creciendo; y Hegel fue entregando al editor, trozo por trozo, los capítulos Espíritu, Religión y Saber Absoluto. El último trozo, en octubre 1806. El Prefacio fue escrito al final: enero 1807. Y el libro salió en 1807.

Esto explica ciertos problemas de los comentadores. Hegel habría dado una repartición tripartita a la primera remesa. Después la tripartición se deshace. Los editores subdividieron el capítulo C, Razón, en AA, Razón; BB, Espíritu; CC, Religión; y DD, Saber Absoluto.

Sería pueril querer encontrar a todo trance divisiones tripartitas. No es raro que Hegel las abandone. Ya en los primeros escritos de Hegel se encuentran series difíciles de reducir al movimiento organizado en tres tiempos. Entonces la Fenomenología se presenta a la vez como el esquema tripartita Conciencia-Autoconciencia-Razón; y como una serie de fenómenos espirituales, numerados del I al VIII. Tal es la solución de Hyppolite. Al fin de la sección Espíritu veremos otra interesante solución.

El libro tiene Prefacio e Introducción. Ya dijimos que el Hegel escribió el Prefacio al final, una vez terminado su viaje de descubrimiento. En cambio la Introducción fue concebida junto con la obra, y escrita en primer lugar: era la Introducción a los tres primeros capítulos. En la Fenomenología de la Enciclopedia no aparecen los capítulos Espíritu-Religión-Saber Absoluto; cosa obvia, pues tienen su lugar propio. Tampoco aparecen en la Propedéutica.

## 2.- Qué es la Fenomenología

Dificultades generales: Algunos la toman como una Introducción al Sistema. Sólo que para Hegel es impensable que haya: Sistema + otra cosa, ni siquiera Introducción.

Otros la toman como una parte del Sistema. O como todo el Sistema, pero expuesto desde otro ángulo. Dice Hegel: “A cada momento abstracto de la Ciencia corresponde una figura del espíritu fenomenológico en general”. Pero ¿escribió dos veces el Sistema? Teorías:

- a) Introducción pedagógica al Sistema. Como el *Emilio*, de Rousseau.
- b) Introducción personal. El propio Hegel tuvo que pensar y escribir la Fenomenología.
- c) Introducción objetiva. El Absoluto toma conciencia de sí en la Fenomenología.
- d) Primera parte del Sistema. Esta teoría tiene fuertes contras.
- e) El itinerario de Hegel. Como el Discurso del Método es el itinerario de Descartes.
- f) Historia de la conciencia individual empírica: cómo ésta se eleva al Saber Absoluto.
- g) Una novela filosófica.
- h) “Ejercicios espirituales” de la conciencia individual empírica, que llega como conciencia universal al Saber absoluto. El Sistema representaría las cosas desde la perspectiva del Absoluto, de arriba hacia abajo; la Fenomenología, la perspectiva de la conciencia individual, de abajo hacia arriba.

## 3.- Significados múltiples de algunos términos usuales

DIALÉCTICA, CONTRADICCIÓN, MEDIACIÓN, ALIENACIÓN, EXTERIORIZACIÓN  
Cf. notas sobre el Sistema, pp. 9-11.

### EN-SÍ, PARA-SÍ

1º En sí: potencia. Para sí: acto. En sí y para sí: Unidad en la diferencia.

De esta manera son considerados “en buen sentido”. El para sí: es el ser que ya salió de sí, que ya se negó, que pasó al ser-para-otro. Ejemplo, el juego de fuerzas.

En sí y para sí: El mismo para-sí, cuando vuelve a sí, y niega la negación de sí; esto es: reflexionado, reflejado sobre sí mismo. Ejemplo, la Razón, con respecto de la Conciencia y de la Autoconciencia. Notar que este “en-sí-y-para-sí” y el “para-sí” pueden fácilmente confundirse, dado lo positivo de la negación.

2º Muchas veces hay un sentido peyorativo:

En sí: No escindido, no desarrollado, abstracto.

Suele así presentarse ante la conciencia una figura *nueva*. Ejemplos, la cosa extensa, al principio de La Percepción; la Autoconciencia igual a toda la realidad, al principio de La Razón.

Para sí: Aislamiento, egoísmo, separación del en-sí substancial. Ejemplos, el Amo, Fausto.

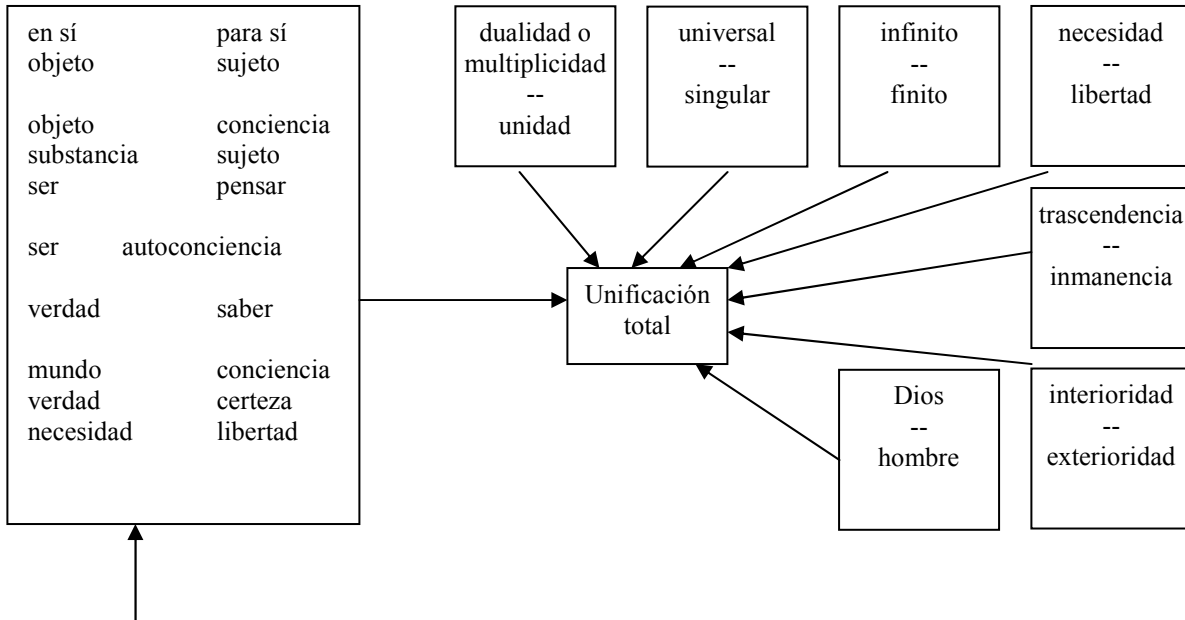
- SER
- 1) Concepto abstracto del que parte la Lógica.
  - 2) Del que parte la Fenomenología.
  - 3) Un ente cualquiera de la naturaleza, algo que está ahí.
  - 4) Un medio de encuentro. Ejemplo: la “cosa” de la Percepción.
  - 5) Un medio espiritual. Ejemplo: Una comunidad. Un equipo.

INMEDIATO: Algo simplemente dado que está ahí, o que se presenta o aparece.

MEDIADO: El resultado de alguna mediación.

CONCEPTO. CATEGORÍA. MERO PENSAMIENTO. Ayuda ver primero este esquema:

Binarios o dualismos que se van negando, conservando, superando:



CONCEPTO

1) La unión cualquiera de esos binarios.

Primero suele aparecer como inmediato. Después sobreviene una mediación.

2) Reflexión en sí mismo.

El movimiento del concepto se capta a sí mismo y a su contrario; pero no se queda en oposición irreductible, estática. Caso de quedarse en esta oposición estática, no se llama propiamente concepto, sino MERO PENSAMIENTO, o puro pensamiento. Ejemplo, la figura del alma fervorosa con respecto al más allá.

3) Hegel define su filosofía por el Concepto. El momento de la actividad es “el concepto existente como concepto” (Trad. Hypp. II, 229, nota -cap. Religión).

4) El Concepto puro es Cristo. “Ahí nace el Concepto puro” (Ib. 263, nota 10).

Después se precisa que el Concepto puro es el Alma bella. Pero recordar que en los escritos de juventud Cristo es el Alma bella.

5) Sólo al final de la Fenomenología se captará el gran sentido totalizante de *Concepto*.

CATEGORÍA: Unidad de la autoconciencia y del ser.

**FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU****PRÓLOGO****INTRODUCCIÓN****(A) CONCIENCIA (de otro)**

- I** La certeza sensible. El “esto” y la opinión
- II** La percepción. La “cosa” y la ilusión
- III** La fuerza y el entendimiento. Interior y Fenómeno

**IV** **(B) AUTOCONCIENCIA (de sí)**  
La verdad de la autocerteza

- A) Independencia y dependencia de la Autoconciencia: Amo y esclavo
- B) Libertad de la autoconciencia  
Estoicismo y escepticismo
- C) La conciencia infeliz  
Inmutable y cambiante

**V** **C) (AA) RAZÓN**  
Verdad y certeza de la razón

- A) Razón observante.
- B) Autorrealización de la autoconciencia
  - a) El placer y la necesidad
  - b) Ley del corazón y delirio de resunción
  - c) La virtud y el curso del mundo
- C) La Individualidad se sabe real en-sí y para-sí
  - a) El reino animal del espíritu y el engaño  
La Cosa misma
  - b) La Razón legisladora
  - c) La razón que examina las leyes

**VI****(BB) EL ESPÍRITU****A) El espíritu verdadero. El orden ético**

- a) El mundo ético. La ley humana y la ley divina  
Hombre y mujer0
- b) El hecho ético. El saber humano y el saber divino.  
La falta y el destino
- c) El estado de derecho

**B) El espíritu alienado. La cultura**

- a) El mundo del espíritu  
La cultura y el reino de la realidad  
La fe y la pura intelección
- b) La Ilustración, o Las Luces  
El combate de Las Luces versus la superstición  
La verdad de la Ilustración
- c) La libertad absoluta y el terror

**C) El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad**

- a) La visión moral del mundo
- b) El desplazamiento
- c) Alma buena, alma bella, el mal y su perdón

**VII****(CC) LA RELIGIÓN****A) Religión natural**

- a) La esencia luminosa
- b) La planta y el animal
- c) El artesano

**B) Religión estética**

- a) Obra de arte abstracta
- b) Obra de arte viviente
- c) Obra de arte espiritual

**C) Religión revelada****VIII****(DD) EL SABER ABSOLUTO**

## PRÓLOGO

Se considera una obra maestra de Hegel. Es recomendable leerlo despacio una vez visto el libro entero. Ahora veremos sólo algunos puntos selectos.

7, principio: A Hegel no le gustan los prólogos. Salen sobrando y pueden desviar. ¿Para qué explicar la finalidad del libro, el punto de partida y los resultados? La obra debe hablar por sí misma. Los puros resultados son como un cadáver. Hay que ver el movimiento total. La dialéctica no es un método; ni un arte exterior a la realidad; sino que la realidad misma es dialéctica. El capullo desaparece al abrirse la flor; puede decirse que es refutado por ésta; o que la flor es la verdad de la planta. Igualmente, el fruto refuta a la flor; muestra a ésta como algo falso, y él se presenta como la verdad de la planta.

9, 31-6. Se suele decir que la Filosofía es el amor a la sabiduría. Hegel no se contenta con eso. Con rigor científico promete llegar a la sabiduría misma.

10, 8-10. 32-42. Contra los románticos, que se contentan con el sentimiento, intuición, éxtasis y entusiasmo, Hegel prefiere el CONCEPTO; llegar al Absoluto no meramente *sentido*, sino concebido. Por otro lado, Hegel está también contra un materialismo grosero. Hegel se mueve al nivel de la ciencia.

15, 24-7. 30-33. Lo verdadero = substancia = sujeto. La concepción de Spinoza indignó, porque, al identificar a Dios con la substancia, hacía que la autoconciencia desapareciera. No se pretende afirmar que simplemente cualquier substancia sea sujeto: una mesa es una mesa, y no un ser pensante. Hegel está hablando del Absoluto. Lo real en su totalidad es siempre hombre y mundo; mundo y hombre.

16, 11-4. La dialéctica implica la seriedad, el dolor, el trabajo de lo negativo. La dialéctica hegeliana no es un esquema fantasioso y exterior. Hegel vio a Europa sacudida por la Revolución francesa y las campañas napoleónicas; veía la ruptura del equilibrio entre dos estructuras sociales y políticas que hasta entonces habían logrado coexistir: feudalismo y burguesías; se daban ya las primeras etapas de la industrialización en Inglaterra. Este mundo en mutación reclamaba de los filósofos una reflexión que diera cuenta de sus contradicciones y de sus crisis; y que integrara el cambio en su propia substancia.

22, 12-8. La dialéctica supone también paciencia. El camino es largo y penoso; lleno de sorpresas, alegrías y victorias, pero también de tristezas y derrotas [Veremos los ocho capítulos de la Fenomenología -que son las “figuras de la conciencia” capitales-, muchas veces en todo su pormenor; aunque a veces abreviamos]. No se nos exige mucho si tenemos en cuenta todo el camino que el Espíritu mismo ha tenido que recorrer.

44, 29-39. No debe parecer extraño que se pida esfuerzo y aprendizaje, cuando eso se le exige hasta a un zapatero en su oficio.

Notas.- A un lector advertido no se le escapan las varias réplicas contra Fichte y contra Schelling; ni ciertas imprecisiones de Hegel cuando habla de las matemáticas.



## INTRODUCCIÓN

54, 16-8; 56, 4-11. La conciencia va a tomar su camino para buscar la VERDAD; y de pronto tiene la CERTEZA de haberla encontrado; sólo que entonces, al querer aferrarla, su verdad se le desvanece; aferra lo falso; vuelve a buscar la verdad; y a tener la certeza de haberla encontrado, etcétera. Y esto una y otra vez (en todos los terrenos humanos y a lo largo de toda la historia), de modo que el camino de la conciencia es el de desesperación. Y también de violencia, que tiene que hacerse cada vez para renunciar a su posesión.

58, 34-37. Definición de EXPERIENCIA: El brotar del nuevo objeto verdadero ante la conciencia.

59, 41-2 a 60, 1-15. La conciencia va teniendo sus experiencias, y NOSOTROS, o el filósofo, somos espectadores. Vemos así cosas que ella por lo pronto no ve; cosas que suceden a sus espaldas (como en el teatro) sin que ella se dé cuenta. Así que hay dos dialécticas: Una, la de la conciencia; otra, la de nosotros, que suele ser el nacer necesario de la nueva figura. La conciencia “encuentra” simplemente la nueva figura, y “olvida” la anterior, de la cual salió la nueva.

### A. CONCIENCIA

#### I LA CERTEZA SENSIBLE: El esto y la su-posición

El alemán *Meinung* es aquí difícil de traducir. En griego equivale a *dóxa*. En español, *opinión*. Roces traduce, fundadamente: *suposición*. Hyppolite traduce al francés: *visée* (poner la mira, apuntar a, aludir, aspirar a). En estas notas equivaldrá a *intento*: Intentamos hablar, o señalar la experiencia singular de una sensación (uno de los cinco sentidos).

63 t. 63, 23. El punto de arranque es la situación de la conciencia más ingenua: La certeza sensible aparece como el saber inmediato, como el saber más rico; un saber que no tiene límites ni el tiempo ni el espacio, sino que aparece abarcarlo todo. Así respondería un hombre sencillo, aun un niño, para quienes todo es claro; y para quienes si habla un filósofo “todo se confunde”. Ese saber sensible aparece también como el más verdadero y más exacto, pues no modifica al objeto, ni le quita nada, sino que lo tiene en toda su plenitud. Si dice “flor”, ya lo modificó; ya hizo una abstracción. Peor aun con “planta” o “substancia”. La certeza sensible no sabe nada sino el ser. Rechaza toda mediación, toda abstracción que pudiera alterar el objeto. Tampoco se pone a hacer comparaciones. Simplemente “es”. Así, esta certeza se muestra la más pobre; su verdad contiene solamente el ser de la cosa, que “es”.

Notar que se ha de mantener la aprehensión sola, sin concepción, “sin echarle pensamiento” de ninguna clase. Concepción, sería la propensión que tenemos a inmiscuirnos, con el pensamiento, en la existencia del mundo, en vez de acogerlo tal cual es. Lo correcto es dejar de ser lo que es, y acogerlo como es.

Esta dialéctica muestra cómo el niño o el hombre ingenuo deviene el hombre maduro. Kojève añade: y cómo el hombre prehistórico deviene el hombre moderno.

63, 42 y 64, 1. Juego de palabras, intraducible. Beispiel: ejemplo. beiherspielen: Lo que se juega al lado, o a sus espaldas. Hyppolite y Roces traducen “ejemplo”. Labarrière propone traducir más bien “intervenciones marginales”.

64 t. 64, 25. *Para nosotros*, los términos no se dan sino uno para el otro. La conciencia protagonista, en su experiencia mira al objeto como lo esencial; y a su saber como inesencial.

65 t. 65, 14. Paso brusco del singular al universal. El ahora inefable tiene como verdad un universal abstracto (tiempo). Universal abstracto: negación de todo lo particular. Tenemos así la primera definición de lo universal: algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello; indiferente a ser esto o aquello.

65, 24. La certeza sensible versa, apunta, su-pone, intenta referirse a un ser sensible particular. El lenguaje, al enunciarlo, dice “esto”, y enuncia así un universal. Advertimos que nuestro lenguaje es más verdadero; que el lenguaje refuta nuestra su-posición, nuestro intento. (Notar ya la importancia que el lenguaje irá teniendo a lo largo de toda la Fenomenología).

65, 37. Universal puro: De ese ser dice Hegel, en la Lógica, que es el no-ser, o nada determinado.

66, 13-36. En la primera experiencia que hemos visto, el ser es puesto como lo esencial e inmediato. El saber, lo inesencial: El objeto permanece aun si no es sabido. El ser independiente de todo saber es el ser de Parménides.

¿Que permanece? Notemos que la certeza sensible no tiene derecho a elevarse por encima del esto, el aquí, el ahora; “día”, “árbol” son ya determinaciones cualitativas opuestas a la inmediatez propuesta. Suponen una comparación, esto es, una mediación, que la certeza sensible debe rechazar. La perpetua alteración del ahora es lo que Jenófanes y más tarde los escépticos griegos llamaron apariencia, lo que no es. Vamos ahora a una segunda experiencia.

66, 24. Recordar a Protágoras: El hombre es la medida de todas las cosas. Dialéctica parecida a la del Teeteto de Platón.<sup>1</sup>

67, 3-35. Ya no distingo, ni quiero hacerlo, entre lo esencial y lo inesencial. Afirmo que es día, y lo sé como día. Y ¡basta! (6)

La conciencia tiene una última escapatoria para salvar su pauta de lectura: El objeto y el yo serán lo que sean; yo me atengo a su relación. Se refugia en el puente.

68, 1-17. 23, 42. Ad 68, 6: El acto de mostrar o de indicar es también una operación de mediación. 68, 7ss Notar, de una vez por todas: El alemán *aufheben* y sus variantes lo traduce

<sup>1</sup> Hemos aludido a Parménides, Jenófanes, Protágoras, y aludiremos a otros. Algunos subrayan este aspecto histórico de las experiencias. Para Labarrière, el proceso histórico no se da sino a partir de la sección Espíritu. Mientras tanto, Hegel no intentaría describir figuras históricas, sino actitudes generales que no se dejan reducir a una sola época histórica.

Pero echando un vistazo a la historia, encontramos las actitudes vistas, grosso modo:

a) 20 siglos de preponderancia del objeto: Aristóteles, Escolástica...

b) ss. XVII-XVIII, preponderancia del sujeto: Cogito cartesiano; subjetividad protestante en la interpretación de la Biblia; revolución copernicana de Kant; idealismo subjetivo de Fichte.

c) Hegel: trascendencia recíproca de objeto y sujeto.

constantemente Roces como “superar”, “superación”, etcétera. Cf. nuestras notas al Sistema, en que aparecen otras posibilidades; parece mejor escoger una u otra según el contexto. Por ejemplo negar, suprimir, conservar, etcétera.

Yvon Gauthier propone una -traducción sugerente, que Labarrière adopta:

Aufheben = sursumer (sobresumar) (Comparar: subsumir, insumir)

Aufhebung = sursomtion (sobreasunción)

Esos neologismos tienen la ventaja de poder traducir siempre como traducción única.

Subsumir: poner la parte dentro o bajo la totalidad.

Sobresumar: indica la totalización de la parte.

68, 14; 69, t. Primera dialéctica de la temporalidad. La temporalidad es la mediación misma.

Para Hegel el espíritu es historia. Tesis fundamental, idéntica a la otra: El Absoluto es sujeto. En cambio, la naturaleza, aun la orgánica, no tiene historia.

El lenguaje tiene la naturaleza divina de invertir la suposición en algo diverso: no he dicho sino lo universal. ¿Qué universal? Para la conciencia no puede ser más que un universal sensible. La verdad, en toda la sección Conciencia, está del lado del objeto.

70, 1-39. Ad 70, 39: Hemos llegado a una cierta penetración de lo universal y de lo singular: una cosa dotada de cualidades múltiples; el ser reflejado en sí mismo. Y la nueva experiencia será la Percepción (Wahrnehmung!).

## II LA PERCEPCIÓN: La cosa y la ilusión

Resumen a grandes rasgos: La certeza sensible inmediata no logró tomar posesión de lo verdadero, pues quiso captarlo en el esto singular, cuya verdad se mostró ser lo universal. La Percepción tendrá como principio lo universal, con sus dos momentos universales: El yo, como yo universal = cosa pensante; y el objeto como objeto universal = cosa extensa, en lugar de éste y esto.

*Nosotros* fuimos los que vimos nacer ese principio, como resultado de la dialéctica. El éste y el esto fueron suprimidos para la conciencia, quien ahora sólo ve un objeto nuevo, que pasamos a describir.

Tanto el aquí como el ahora se habían mostrado como conjuntos: Así, aparecen ahora muchas propiedades que se compenetrán sin identificarse. Consideremos por ejemplo un grano de sal. Es blanco; también salado; también de forma cúbica; también con cierto peso; etcétera. Este conjunto de los también nos lleva a percibirlo como un medio o substancia en que se encuentran esas propiedades. Notar que se incluyen los datos de todos los sentidos: la conciencia es ahora perceptora.

Vemos que lo blanco no afecta a lo cúbico; ni lo salado al peso, etcétera. Además, que la propiedad es universal: blanco no es sólo el cristal de sal; hay otras cosas blancas. Pero la

propiedad es también determinada, en cuanto excluye otras: si es salado, no es dulce; si es cúbico, no es esférico, etcétera.

Hay unidad de la apercepción:

percibimos lo MÚLTIPLE de los también, y percibimos el objeto UNO = la cosa o substancia.

Al percibir el objeto se supone que el objeto permanece igual a sí mismo. Si se produce una desigualdad, la conciencia sabe que fue víctima de una ilusión: La cosa es lo esencial; y la conciencia es lo secundario; la no verdad de la ilusión recae sobre la conciencia. Ésta se va a mover dialécticamente entre ese Uno del objeto y eso Múltiple de los también:

a) La conciencia atribuye la unidad al objeto: el objeto ES uno; y se atribuye a sí la multiplicidad: Es blanco para mis ojos; salado para mi lengua, etcétera (percepción subjetiva).

b) O bien, al revés: El objeto, la cosa ES una multiplicidad; y la conciencia se atribuye la unidad: Lo que une las propiedades es un acto del espíritu: En cuanto blanco no es cúbico; en cuanto salado, no es blanco, etcétera.

La conciencia pasa así por la experiencia filosófica del atomismo, que reduce lo material al átomo-uno, y por la experiencia de la continuidad de la extensión cartesiana.

Al corregir la ilusión de que es víctima, la conciencia se constituye en juez: En el fondo es ella quien decide dónde está la verdad. Resulta entonces ahora que ella es lo esencial; y la cosa lo secundario. Hay ahí una contradicción.

(Lo que se ha dicho de la cosa percibida puede decirse también de la cosa pensante: Es una multiplicidad de facultades -cinco sentidos, memoria, imaginación...- y, sin embargo, un Uno).

Dada la contradicción, la cosa se disuelve como cosa. Los momentos pasan unos en otros. La verdad buscada está en ese paso, llamado fuerza. (Se pasa así, dialécticamente, de la teoría cosista de la substancia a la teoría dinamista). Los momentos que la conciencia perceptora mantenía separados se juntan ahora. O mejor: lo que se mantiene es el paso incesante de uno en otro, y la imposibilidad de poner un momento sin el otro. El nuevo objeto para la conciencia es la fuerza, un universal incondicionado. Y la conciencia es ahora entendimiento.

### III LA FUERZA Y EL ENTENDIMIENTO: El fenómeno y el mundo suprasensible.

El resultado de la dialéctica en la certeza sensible inmediata fue el *universal abstracto* (aquí, ahora), pues tenía la multiplicidad fuera de sí. El resultado de la dialéctica de la percepción es un *universal incondicionado*, pues la multiplicidad ya no está fuera de él, sino que la unidad se refleja en la multiplicidad, y ésta en aquélla.

Este universal es objeto para la conciencia, quien no ha comprendido aún su concepto como concepto. El nuevo objeto es concepto, porque es reflexión en sí mismo (cf. significados de concepto, pp. 32-33). Es idéntico al movimiento de la conciencia, quien se refleja a sí misma a partir de su objeto. Esto es, no hay sino un sólo reflejo, una sola reflexión para nosotros. La conciencia “olvida” la génesis de su objeto. Considera el movimiento precedente como realidad

objetiva, y no se reconoce en él. Esa realidad objetiva es la fuerza, un concepto en sí que debe devenir concepto para la conciencia.

1.- **La fuerza y el juego de fuerzas.** Se distinguen dos momentos: La fuerza propiamente dicha, o replegada en sí misma, y la fuerza exteriorizada. Para que la fuerza replegada se exteriorice, es menester que otro la solicite o provoque. Este otro será también una fuerza -que de suyo es también replegada-, de modo que en realidad se son mutuamente solicitante y solicitada (por ejemplo electricidad positiva y electricidad negativa). Las dos son dialécticamente activas y pasivas. No son independientes, sino una para otra. La unidad de esos dos momentos es entonces el pensamiento de esta fuerza, y no la fuerza física replegada, que es sólo uno de esos momentos. Si la verdad de la fuerza no está en la fuerza física, sino en el pensamiento de la fuerza, la conciencia pasa por la experiencia de una pérdida de consistencia de la realidad.<sup>2</sup>

Los homónimos se repelen. Los heterónimos se atraen, como los polos magnéticos. También así en el orden del espíritu: Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero lo así diferenciado... no es, en modo inmediato, diferencia para mí. La conciencia será necesariamente autoconciencia.

2.- **El interior.** La conciencia-entendimiento llega así a la fuerza como concepto, o como negación de “realidad física o sensible de la fuerza”. En esta negación está la verdad de la fuerza, el fondo recóndito, o Interior. Tenemos dos extremos: Interior y entendimiento. Se trata de un silogismo (notar sentido en Hegel<sup>3</sup>), pues hay un término medio, que es:

El ser de la fuerza = el hecho de desaparecer = aparición o fenómeno.

La conciencia repone la verdad ahora en un Interior; y todavía lo considera un objeto, pero ya no se trata de un objeto sensible. Ni la conciencia se reconoce ahí todavía. El Interior es un más allá para la conciencia, pues ella no se encuentra a sí misma ahí. Dirá que es incognoscible (la conciencia toma la figura de Kant). Aclara Hegel: no porque la razón sea miope o limitada, sino que en el vacío no se conoce nada; es como poner a un ciego ante los tesoros del mundo suprasensible; o a un vidente en las tinieblas o ante la luz pura.

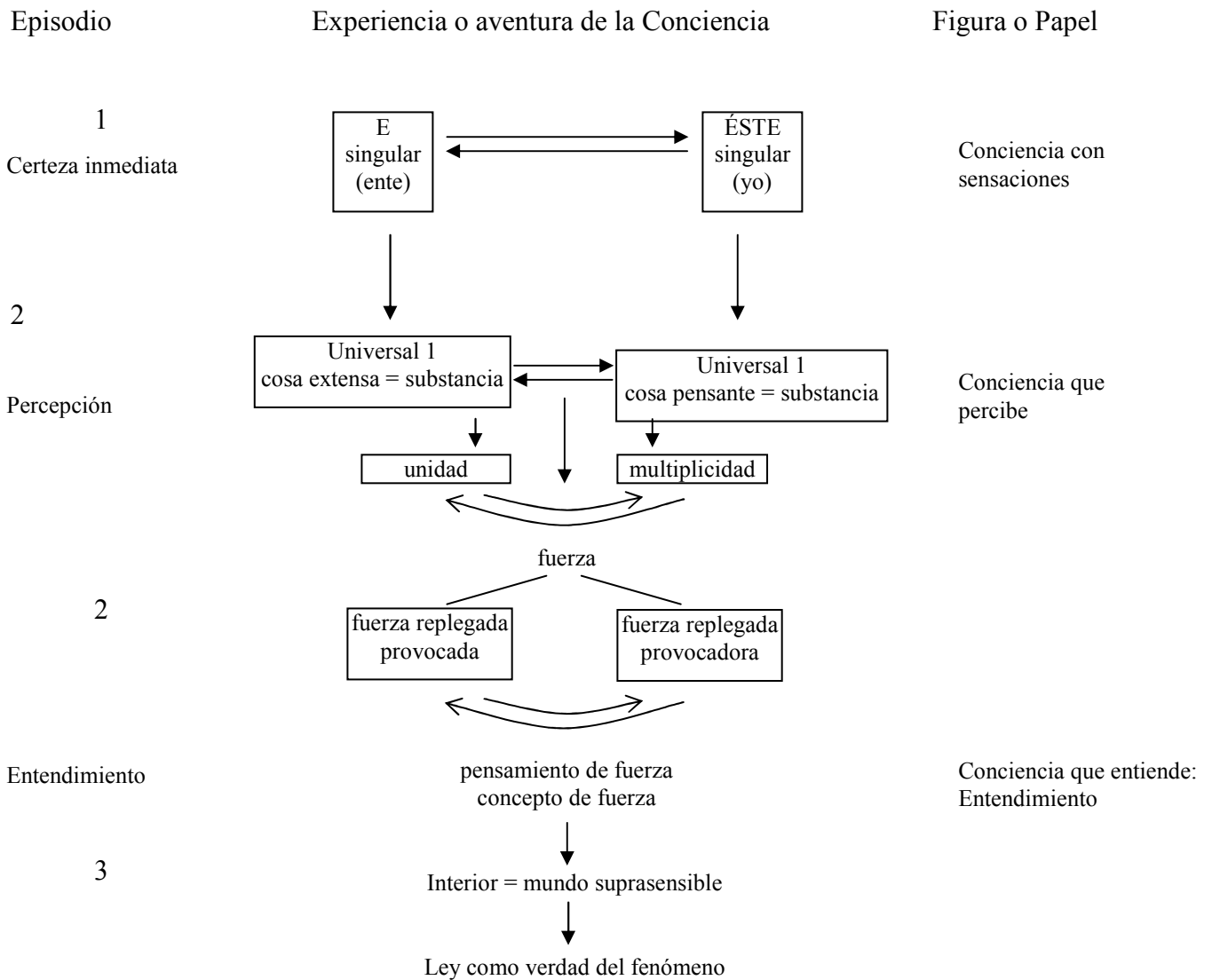
Nace así el Interior o mundo suprasensible. El entendimiento (Verstand) distingue al “fenómeno” del “verdadero ser” = “esencia oculta de las cosas”. (Que puede identificarse con el maná del pensamiento primitivo; la idea platónica; la mónada leibniziana; la fuerza de la física newtoniana; el principio vital de la biología vitalista; la cosa en sí de Kant; el cuerpo de la diosa Maia. El dato sensible no es sino un fenómeno o manifestación del ser verdadero). [Abrevio mucho este pasaje] De ahí se pasa dialécticamente a la ley como verdad del fenómeno, como imagen constante de los fenómenos cambiantes. El mundo suprasensible es el reino tranquilo de las leyes. (Kant presenta

---

<sup>2</sup> Recordemos: Para Leibniz la esencia de la materia no reside en la extensión, que no es sino multiplicidad indefinida; sino en la fuerza, la sola unidad real. Con esto pasaba del “cosismo” de la substancia corpórea al “dinamismo”. En este problema se dan malentendidos: Algunos identificaron materia segunda = substancia corpórea inerte = mero substrato de accidentes; y, por otro lado: fuerza = energía = accidente. Eso cojea mucho. Aquí Hegel ataca al cosismo. Además: hoy se habla de transformación de materia en energía y de energía en materia. Esto es, la energía de los científicos no puede identificarse con un mero accidente. Además: Los grandes escolásticos nunca vieron a la substancia como inerte, sino al contrario, siempre operante.

<sup>3</sup> Silogismo: relación de mediación.

la naturaleza como conjunto de fenómenos regidos por leyes). Sigue la crítica a Newton, por querer reducir las leyes a una sola, a la atracción universal, y empobrecer la realidad, al hacerla menos concreta. También critica Hegel las explicaciones tautológicas de las leyes físicas: “El opio hace dormir porque tiene poder dormitivo”; “el frío viene de la pérdida de calor”. Y Hegel parece no creer en la fecundidad de las ecuaciones matemáticas.



- (1) Universal abstracto. Multiplicidad fuera de sí (aquí, ahora) Se llama cosa.
- (2) Universal incondicionado. Multiplicidad y unidad se reflejan mutuamente. Se llama fuerza.
- (3) En contraposición al fenómeno. En el diagrama podría ir en tercera dimensión.

3.- **La infinitud.** El mundo interior, suprasensible, como todo, pasa dialécticamente a su contrario. Tenemos un segundo mundo suprasensible, o mundo al revés. Lo que en el primer mundo es polo norte, en el segundo es polo sur; lo que en uno se desprecia, en el otro se honra.

98, 21-42. 99, 1-4. El segundo mundo suprasensible es lo opuesto del primer mundo suprasensible; y éste era lo opuesto al fenómeno. Esto es, el mundo al revés -que es él mismo y su opuesto- no hay que buscarlo en otro mundo, sino en éste que es él mismo y su otro. Lo suprasensible es el fenómeno en cuanto fenómeno. Tenemos una contradicción; y si no la huímos, sino que aceptamos pensarla, y pensamos la oposición en sí misma y el devenir puro, tenemos la infinitud (Esta es la verdadera infinitud).

La infinitud es el movimiento por el cual la diferencia ya no se presenta como diferencia únicamente exterior, sino como diferencia interna. Esta esencia igual a sí misma, se refiere sólo a sí misma. ¡A sí misma! Luego es otro; un término de referencia. El referirse a sí mismo es un desdoblamiento.

101, 14-29. Ad 101, 29: Esta inquietud absoluta o automovimiento ha sido el alma de todo el proceso recorrido desde el principio. Pero ha sido solamente en el interior donde esta alma ha aparecido libremente. Hay escisión y unificación.

103, 36-42; 104, 1-21. Ad 104, 21: El Interior de las cosas es una construcción del espíritu. Tras el velo de Maia no nos encontramos sino a nosotros mismos, la actividad del entendimiento. Esto es, la verdad de este mundo no está en él, sino en mí. Tenemos ahora una conciencia en que “lo otro” es ella misma: una **a u t o c o n c i e n c i a**. El mundo no tiene consistencia propia. Su verdad está en la autoconciencia. La autoconciencia es la verdad de una certeza, y la certeza de una verdad.

Podríamos decir que Hegel, indiscreto, levanta el velo de Maia: el entendimiento se asoma al Interior o mundo suprasensible, y no encuentra nada. Pero hay un gran descubrimiento: entró tanto para que haya alguien que vea como algo que sea visto.

Kojève: La teología (al fin de cuentas cristiana) con un Dios más allá; la ciencia (al fin de cuentas newtoniana) con su mundo de cualidades sensibles (Galileo, Descartes), de fuerzas (Newton) y de leyes (Kant); la filosofía prehegeliana (al fin de cuentas kantiana) con su mundo suprasensible, son aspectos de la revelación (parcial y parcialmente verdadera) del mundo por el entendimiento.

Labarrière: Hay un momento peligroso, cuando el entendimiento enuncia la ley, en que corremos el riesgo de recaer en un idealismo meramente subjetivo. Esto no es Hegel. Para Hegel el mundo sensible sigue siendo mundo sensible. Pero toma el fenómeno en serio, para hacerlo funcionar como fenómeno. Llegamos así al verdadero punto de partida de la filosofía: la relación de dos autoconciencias. El hombre está hecho para encontrar al hombre en el mundo. Hombre y mundo, siendo incommensurables, no son dos. Hay identidad del interior y del exterior en su misma diferencia.

## B. AUTOCONCIENCIA

### IV LA VERDAD DE LA AUTOCERTEZA

107, 32 a 108,4

Ad 107, 32: Con la autoconciencia entramos a la tierra natal de la verdad.

Ad 108, 4: Los momentos anteriores han desaparecido en cuanto teniendo una subsistencia independiente y simple. Para la conciencia son momentos cuya verdad es desaparecer.

Labarrière: Aquí aparece lo que no se producía en las relaciones precedentes: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es su propio objeto para sí misma, y la conciencia es lo verdadero para sí misma. (El Yo puede conocer el mundo cuando se conoce a sí mismo como mundo. La inerte tautología del Yo soy Yo, cae bajo un juicio brutal: En cuanto para ella la diferencia no tiene la figura del ser, no es autoconciencia; no es aquella autoconciencia que es la verdad de la conciencia, sino que es una abstracción vacía.)

El individuo cognoscente despierta al hecho de que su saber no es una banal adecuación de dos realidades homogéneas y macizas, suficientes por sí mismas. Cada una llega a sí misma únicamente por la afirmación de la otra según la verdad que le es propia. Ni el objeto ni el Yo son realidades inmediatas, sino que están mediatizadas; no son singulares, sino universales.

108, 19-33 Ad 109, 24: Al final de la dialéctica anterior teníamos la infinitud. Esta se escinde en dos: La autoconciencia como deseo (conciencia que desea), y la Vida. [En lugar de deseo, Roces traduce: apetencia]. Las cosas fenoménicas ya no son sino objeto de deseo para la conciencia.

Autoconciencia  $\begin{array}{c} \longrightarrow \\ \longleftarrow \end{array}$  vida  
objeto de deseo

Esta las suprime, por ejemplo se las come; y también las sigue necesitando; las sigue suprimiendo. Aparecen (son) y desaparecen (no son). Este momento de negatividad es característico de la vida, de la inquietud del tiempo. Al

contrario del conocimiento, que mantiene al hombre en quietud pasiva, el deseo lo torna inquieto y lo empuja a la satisfacción.

La autoconciencia no subsiste sino en el seno de la vida. La vida, por su parte, se manifiesta a través de los individuos. El objeto del deseo no es, como pudiera uno imaginarse, el objeto sensible, sino la autoconciencia misma. En el fondo, a través del deseo del objeto sensible, la autoconciencia se busca a sí misma. Por eso no podrá satisfacerse sino encontrando otro deseo, otra autoconciencia: “El objeto del deseo es algo viviente”. Así se distingue el deseo humano del deseo meramente animal, que se dirige sólo al objeto sensible. Kojève: Así, en la relación entre hombre y mujer, el deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el deseo del otro en cuanto deseo; esto es, si quiere ser deseado o amado, reconocido en su calidad de individuo humano.

El yo se encuentra a sí mismo solamente si se encuentra en otro yo. **Para nosotros** está ya aquí el concepto de espíritu.



## A) INDEPENDENCIA Y DEPENDENCIA DE LA AUTOCONCIENCIA: AMO Y ESCLAVO

113, 39-42; 115, 18-42 [Roces traduce aufheben como: superar. En todos estos pasajes traducir mejor: suprimir pensando a la vez en: superar]. Ad 115, 18: La dualidad de las autoconciencias podría presentarse como dialéctica de amor. Los románticos y el joven Hegel daban mucha importancia al amor. Hegel no sigue esa vía. El amor no tiene el carácter trágico de la ruptura. Y Hegel presentará una lucha. La autoconciencia no es la inerte tautología de Fichte Yo = Yo, sino que se ve comprometida en una lucha, que será lucha a muerte.

Ad 115, 21: “singular”. Cada autoconciencia es aquí singular, aislada. Toda la dialéctica tendrá como resultado elevarla a la autoconciencia universal.

Ad 115, 32 “como autoconciencias”: Cada autoconciencia se tiene a sí misma como absoluta; pero no lo es para la otra; para la otra inicialmente, es sólo una cosa viva, un animal peligroso y hostil; y no una autoconciencia autónoma. (Por eso la propia certeza subjetiva carece aún de verdad). Quiere ser reconocido, sin reconocer a su vez. Así que se le mostrará tal como es, y sólo puede hacerlo arriesgando la propia vida.

ad 115, 39 “realizar la pura abstracción del ser para sí”: del ser mismo de la vida. Mostrando que está por encima de la vida, se presenta al otro como siendo para-sí. El reconocimiento es una acción, y no sólo conocimiento. “Con su propia acción y, a su vez, con la acción del otro” (Roces pone “hacer” en lugar de “acción”).

Arriesgar la vida, tal es el poder negador del hombre. Y al negar su realidad, la trasciende: Es más que un ser meramente viviente. La negatividad se alcanza por la acción.

Otro problema de traducción. Anerkennen = reconocer. Annerkennung = reconocimiento. Labarrière dice que siempre hay que traducir así, unívocamente. (Hyppolite fluctúa), pero admite que no se puede prescindir de la resonancia interior de las formas:  
kennen = conocer.

erkennen = conocer o reconocer en el sentido banal de confesar.

Anerkennen = reconocimiento, no se reduce al orden del saber. Denota un manar originario.

116 t. Ad 116, 5 “la muerte del otro”. La muerte del otro implica arriesgar la propia vida. Sólo se puede ser hombre si se puede morir. Pero hay que morir como hombre: La muerte ha de ser libremente aceptada: ha de ser muerte violenta en combate, y no resultado de un proceso fisiológico. En este último caso, el hombre no se niega, no se libera, sino que sigue dependiendo de la naturaleza: muere como animal. Debe arriesgar la vida para forzar la conciencia del otro. Arriesgando la vida prueba que no es mero animal; buscando la muerte del otro lo provoca a manifestarse también como hombre. (Varias nociones se ligan aquí: negatividad, muerte, individualidad, libertad, historia. El hombre es mortal, finito, libre, individuo, histórico.)

Ad 116, 18 “como persona”: en el sentido meramente jurídico y abstracto.

117, 1-7. Es posible que uno mate al otro. Sólo que por aquí no avanzaríamos. Muerto el protagonista, se acaba la novela. La muerte acabaría con la verdad que debe salir de la dialéctica. El vencido, muerto, no podría reconocer la victoria del vencedor; y la certeza de éste carecería de verdad. La acción mortal es una negación abstracta; y la negación debe ser dialéctica: destruir, conservando y sublimando.

Entonces el proceso sigue este camino: Uno, ante la angustia de la muerte, no lleva hasta el final el principio “vencer o morir”, sino que prefiere la vida a la muerte, y se somete.

Es EL ESCLAVO. El otro sí se eleva por encima de la vida, y vence; deja al otro la vida y la conciencia, pero lo somete y destruye su autonomía. Es EL AMO.

117, 22. Tenemos dos figuras de la conciencia:

El amo, cuya esencia es el ser para-sí, y el esclavo, cuya esencia es la vida o ser para-otro.

117, 28-42; 118 t. Ad 118, 2: El término “independencia” se aplica:

a) a la cosa

b) al ser ahí de la vida

c) a la autoconciencia que es puramente para sí.

Ad 118, 7: Tenemos el silogismo amo-cosa-esclavo. El amo, como autoconciencia, es ser para sí; en la lucha mostró estar por encima de la vida, de la naturaleza, de la cosa objeto de deseo; y ahora, por medio de la cosa (una cadena) se relaciona con el esclavo: lo tiene bajo su dominio. El amo es dueño, directamente, de la cosa; pero también se relaciona con ella por la mediación del esclavo: le deja las cosas para que las trabaje -en provecho del amo. El esclavo prefirió vivir, como esclavo, a morir por la libertad. Depende no sólo del dueño; también de la vida, de las cosas (de la cadena; y por medio de la cadena, del amo).

Ayuda ver en esquema el doble silogismo (relación de mediación):

a) El amo, obligando al esclavo a que trabaje el mundo para él, somete al esclavo mediante la coseidad (a la cual el esclavo mismo se había sometido prefiriendo la vida efectiva a una libertad abstracta: amo / coseidad / esclavo.

b) El amo, entre él y el mundo, interpone al esclavo, para llegar a dominar el mundo y disfrutar de sus productos: amo / esclavo / coseidad.

Ad 118, 13: El esclavo no es dueño de la cosa; no puede consumirla (el amo es dueño tanto de las materias primas como de los productos); pero como autoconciencia que es, tiene un poder de negatividad, y transforma la cosa por medio de su trabajo. En su dependencia, el esclavo tiene una actitud humana, negadora.

Según el amo, el trabajo esclaviza. El amo consume las cosas, no las transforma por el trabajo. El amo combatió como hombre, pero consume como animal, sin haber trabajado. Tal es su inhumanidad. Se estanca como hombre de deseo. No puede superar este estadio porque es ocioso. Puede luchar y morir como hombre; pero no puede vivir sino como animal.

Ad 118, 40 “un reconocimiento unilateral y desigual”: El amo ve en el otro su esclavo. Éste se considera a sí mismo como tal; esto es, hace contra sí lo que el amo hace; y trabaja sólo para satisfacer los deseos del amo, y no los propios, como si el deseo del amo lo poseyera. Para que haya un reconocimiento auténtico -en el sentido del espíritu- faltaría algo: Que el amo hiciera contra sí mismo lo que hace contra el otro; y que el esclavo hiciera contra el otro lo que hace

contra sí mismo. Si el amo trata al otro como esclavo, no se comporta él mismo como esclavo; y si el esclavo trata al otro como amo, no se comporta él mismo como amo: El amo es ocioso, y el esclavo no arriesga su vida. Notemos que para el amo, el esclavo es un animal, o una cosa. Entonces el amo es “reconocido” por una cosa. Su deseo va sobre una cosa, y no, como parecía al principio, sobre otro deseo humano. El amo erró entonces el camino. Si el hombre no puede ser satisfecho sino por el reconocimiento humano, el hombre que se conduce como amo no lo será jamás. La verdad de su para-sí se le mueve, no está en él.

119 t. Ad 119, 4 El amo no es la verdadera autoconciencia independiente. La verdad del amo ES el esclavo. El amo depende del esclavo: Los otros no reconocen al amo sino porque hay un esclavo; y la vida del amo consiste en consumir los productos del esclavo; sin estos, no puede satisfacerse.

Ad 119, 28. El esclavo es también autoconciencia. Reconoce el valor de la libertad; pero no la encuentra en sí mismo, sino en el otro, en el amo. Esa es su ventaja. Al esclavo le bastará imponerse al amo, hacerse reconocer por él, para que se establezca el reconocimiento mutuo y recíproco. El amo no tiene futuro, pues no tiene interés en suprimirse en cuanto amo; pero el esclavo sí lo tiene en dejar de ser esclavo.

Ad 119, 32. El esclavo experimentó la angustia de la muerte, el amo absoluto. Se estremeció hasta los huesos. Ese movimiento es la negatividad absoluta. El amo no puede cambiar, superarse. Se le puede matar; no se le puede transformar, educar; arriesgó su vida para ser amo. El esclavo, en su angustia mortal, comprendió, sin advertirlo, que una condición *fija*, estable, aunque sea la del amo, no puede agotar la existencia humana. No se identifica con la condición de amo, ni con la de esclavo. No hay nada fijo en él. Su ser es cambio, transformación. El esclavo sabe qué es ser libre; sabe también que no lo es; y quiere llegar a serlo. La negatividad del esclavo no es disolución en general, sino concreta: por medio del trabajo Cf. 119, 38-41.

120 t. Ad 120, 6: Inicialmente, el esclavo quedó identificado con la naturaleza. Obligado a trabajar, se convierte en amo de la naturaleza. El trabajo lo libera de la naturaleza, del amo. En el mundo natural es esclavo del amo. En el mundo técnico, transformado por su trabajo, reina (o lo hará un día) como amo absoluto. Pero este dominio será diverso del dominio del amo que estamos viendo. El porvenir de la historia pertenece no al amo guerrero, que o muere o se estabiliza, sino al trabajador. El amo consume los productos del esclavo; su disfrute es meramente subjetivo; no constituye una verdad o realidad para todos; ese goce ocioso podrá darle cierto placer al hombre, pero no la satisfacción completa. El trabajo, por el contrario es un deseo rechazado, reprimido o diferido: El esclavo debe reprimir su instinto de consumo inmediato; difiere la destrucción de la cosa transformándola. Forma las cosas y el mundo, y al mismo tiempo se transforma y educa a sí mismo. Esa actividad transformadora, o negatividad, es el ser-para-sí puro de la conciencia. El producto del trabajo es obra del trabajador, su realización. Contemplando el producto de su trabajo se contempla a sí mismo.

Ad 120, 22 Leer así: A la intuición del ser independiente como intuición de sí misma.

121, 1-20 Ad 121, 4: El hombre no alcanza su libertad auténtica sino después de haber superado la angustia de la muerte por el trabajo en servicio de otro. No basta haber tenido miedo; es necesario vivir en función de la angustia, servir a un amo, obedecer sus órdenes. La angustia es condición necesaria de la liberación, pero no es suficiente. Sin el trabajo, la angustia se queda dentro, íntima y muda; sin el trabajo, el hombre no puede ni transformar el mundo ni a sí mismo.

Por otro lado, si hay trabajo pero sin la angustia primordial absoluta, se presenta sólo una voluntad vanidosa. Y si la conciencia experimentó no la angustia, sino sólo cierto temor, llegará a cierta habilidad, pero no a la potencia absoluta de negatividad. Tal hombre, en el fondo, seguirá siendo solidario con el mundo dado. Querrá, cuando mucho, reformarlo; actuará como reformista hábil, esto es, como conformista, pero jamás como revolucionario verdadero. En el mundo en que vive pertenece al amo; es su esclavo. La liberación no se logra por la reforma, sino por la supresión dialéctica, que es revolucionaria.

El trabajo servil realiza no la voluntad del amo, sino la voluntad -inconsciente en su origen- del esclavo. La conciencia del esclavo es la que finalmente revela la verdad de esta dialéctica.

[En esta dialéctica seguí sobre todo a Kojève]

No pocos autores ven en esta dialéctica épocas concretas de la historia humana. Por ejemplo, Fessard, siguiendo a Kojève, opina que este texto escenifica un combate entre prehomínidos; y se esfuerza en captar el mecanismo que asegura el paso del estado animal al racional.

Labarrière, consecuente con su posición, opina en cambio que estas figuras estrictamente no tienen historicidad. (La historia no aparece, según él, sino hasta la sección Espíritu). Aquí no se trataría de dos autoconciencias, sino de la autoconciencia en su duplicación, anotación tan importante que aparece dos veces en pocas líneas: 113, 22. 32, en que incluso se habla de “unidad espiritual” [controvertible]. Aparte de otras razones, Labarrière invoca el subtítulo abstracto que pone Hegel: “Dominación y servidumbre (o esclavitud)”. Hegel no pone “Amo y esclavo”. (A propósito del título, Hyppolite-Roces ponen “Independencia”, y Labarrière “Autonomía”, para traducir “Selbständigkeit”).

## **B) LIBERTAD DE LA AUTOCONCIENCIA**

### **1.- ESTOICISMO**

A modo de introducción: El esclavo, en quien se manifestó la verdad de la dialéctica anterior tiene dos momentos:

- a) En la cosa transformada, el esclavo devino objeto, el en sí. (Uno se reconoce en su obra).
- b) En el amo percibe el para-sí.

Para el esclavo estos dos momentos caen uno fuera del otro.

Para nosotros o en sí, la forma dada a la cosa, y el para-sí son idénticos. (El esclavo no era todavía consciente del valor liberador de su trabajo. Que la forma dada a la cosa sea la conciencia misma, eso no lo sabe todavía el esclavo).

Para nosotros aparece ahora una nueva figura: la autoconciencia pensante. ¿Cómo nace? La autoconciencia es ahora pensante en la medida en que se convierta en objeto para sí misma, sin que por ello se pierda a sí misma. Esto es lo que quiere decir PENSAR: realizar la unión del ser-en-sí y del ser-para-sí, la unidad de ser y de conciencia. Este pensamiento significa a la vez la libertad de la autoconciencia: la autoconciencia pensante es la autoconciencia libre. “Ser libre no consiste en ser amo o esclavo; ni encontrarse en una u otra situación de la vida; sino en comportarse como ser pensante en cualquier circunstancia”.

Esta noción de libertad tiene su figura original en la historia: el estoicismo. Para llegar a ser realmente libre, hay que haber sido estoico una vez en la vida.

122, 36 a 124, 30. Ad 123, 15: “carencia de vida” (Leblosigkeit): traducir mejor “imposibilidad sin vida”, característica del estoico.

Ad 123, 36: El yo se pone como autónomo, como persona. El Derecho romano corresponde de algún modo a esta fase estoica: La libertad se queda en el pensamiento, en el papel.

Ad 124, 6: El estoicismo retiene sólo la forma del concepto, sin contenido.

Ad 124, 30: Negación imperfecta. Prescinde en el pensamiento de las cadenas, pero no las rompe. Es libre en el pensamiento, no en la realidad. Principio estoico: El hombre es libre porque piensa, esté encadenado o en el trono. Es una libertad abstracta, porque el estoico sólo piensa, no actúa. Se opone al mundo, pero no lucha contra ese mundo, contra el amo, arriesgando su vida. Se retira a SU pensamiento, y es libre sólo ahí.

## 2.- ESCEPTICISMO

125. Ad 125, 7: El estoico era sólo concepto de negatividad. El escéptico actualiza su negatividad en lo particular de la vida. El estoico se elevaba por encima de esta vida, como la conciencia del amo. El escéptico penetra en esta vida, como la conciencia del esclavo. (Notar el paralelismo). El escéptico realiza el ideal del estoico -la libertad absoluta- negando [dudando de] la existencia del mundo exterior. El estoico tiene por ideal, en el fondo, la actitud del amo; pero no arriesga la vida, no actúa. El escéptico es negador, como el hombre del deseo, como el esclavo que trabaja, destruye el ser del mundo, pero mentalmente, tampoco en la acción. El hombre del deseo y el esclavo fracasaron (son ya figuras pretéritas). ¿Cómo triunfará el escéptico? Se está oponiendo al mundo como el ser a la nada.

Ad 125, 13: Pensamiento = infinitud. El pensamiento del escéptico es infinito porque niega todo, sin fin. Tal es la “mala infinitud”<sup>4</sup>, que no supera el plano del mero pensamiento. Ad 125, 22: El escepticismo de-vela la dialéctica del conocimiento sensible, dialéctica que ya hablamos visto, pero que había sido sólo *para nosotros*. En aquellas fases la dialéctica tenía lugar sin que la conciencia se diera cuenta. La conciencia sensible creía tener la verdad en el esto inmediato, y veía desaparecer su verdad, sin comprender cómo eso fuera posible; etcétera. En cambio ahora, la dialéctica, la negatividad, se identifica con la nueva figura; ella es la conciencia escéptica.

Ad 125, 7: El escéptico critica igualmente las leyes éticas, los mandatos arbitrarios del amo, y los conceptos abstractos del pensamiento estoico.

126, 14-42. Ad 126, 24: “lo desigual”: La dialéctica, inmediatamente, parece exterior a la conciencia. En el escepticismo, la dialéctica se eleva a la autoconciencia. La autoconciencia escéptica es la dialéctica que se sabe a sí misma como dialéctica. Sin embargo no conoce todavía su propia positividad. El escéptico es sólo el momento de negatividad.

<sup>4</sup> En la Lógica (Ser ahí): El infinito malo es el indefinido, o mera negación de lo finito.

Hay grieta, separación.

El infinito verdadero es la relación a sí mismo en el paso al otro.

[Hegel no considera aquí el escepticismo moderno a lo Hume o a lo Kant, para quienes, no pudiendo ir más allá de lo sensible, la metafísica es imposible, pero quienes en la vida corriente se atienen a las certezas del sentido común. Hegel considera aquí más bien el fuerte escepticismo antiguo, como el de Pirrón: la disolución de todo, la duda total. Todo es relativo e inestable. O como dice el Eclesiastés 1, 2: Vanidad de vanidades, ¡todo es vanidad!]

127 t. Ad 127, 14: Tal es la crítica general que se puede hacer al escepticismo, que se contradice a sí mismo. [→ San Agustín] La posición escéptica es insostenible. No hace sino repetir la misma negación. Remata en terquedad. Ad 127, 22: Su “charla”: en sentido peyorativo.

128, 1-14. La carencia de pensamiento del escéptico tiene necesariamente que desaparecer. Se presenta ahora una nueva figura que lleva en sí los dos momentos que el escéptico traía separados:

a) conciencia liberada, inmutable, idéntica a sí misma, y

b) confusión e inversión absolutas.

En Amo-Esclavo las dos autoconciencias se son exteriores una a otra.

En Estoico-Escéptico el drama se interioriza.

Aparece ahora una conciencia que lleva esta escisión en su interior, una escisión dolorosa.

Esta nueva figura es La Conciencia Infeliz.

### 3.- CONCIENCIA INFELIZ

Wahl: La conciencia infeliz es el tema fundamental de la Fenomenología. La conciencia, mientras no llegue a *la identidad concreta* de la certeza y de la verdad, es, en principio conciencia infeliz. Se puede decir que en todos y cada uno de los conflictos de la Fenomenología se encuentra, bajo aspectos diversos, esta conciencia infeliz. Ésta viene a ser el signo de un desequilibrio profundo, aunque transitorio, del filósofo y de la humanidad. Es desgarramiento y mediación. (Hegel meditó sobre esta infelicidad desde sus primeros trabajos teológicos. Buscaba describir esta infelicidad bajo sus diferentes formas, para llegar a su esencia). Hegel tiene siempre en mente la idea de los pueblos desgarrados (*zerrissen*). Lessing había descrito las “separaciones” de la sociedad burguesa; Herder había mostrado las desgarraduras de Alemania. Hegel escribe: “Nosotros, que nunca hemos sido una nación”. Parece que el objetivo de Hegel era hacer salir, de la más profunda desdicha, a la felicidad más alta.

La Fenomenología es más que una teoría del conocimiento. Estudia al hombre integral. El comienzo por un análisis del conocimiento no es sino una contingencia histórica confesada por el mismo Hegel. Lo que Hegel intenta es restituir la unidad contra todo dualismo.

La conciencia infeliz es conciencia única de una dualidad y, por eso mismo, unidad; pero no plenamente consciente de los contradictorios. La dualidad es para ella, o sea, tiene conciencia explícita de la dualidad; pero *la unidad de esa dualidad todavía no es para ella*. Así que no tiene conciencia de su esencia, que consiste en ser esta unidad. Es como anuncio del Concepto, pero anuncio ciego; como la Sinagoga, con los ojos vendados, anuncia a la Iglesia.

Por otra parte: Es como si amo y esclavo se hubieran fundido en uno; de modo que si lo consideramos como amo, descubrimos su dependencia; y si lo consideramos como esclavo, descubrimos su independencia.

[Algunos ven en ella una alusión a Fichte, filosofía de la subjetividad; y califican esta figura como subjetivismo piadoso].

*Nosotros*, o el filósofo, ve esta unidad: *para nosotros* está ya presente el Espíritu. Para la conciencia, todavía no. Lo que caracteriza al Espíritu, en términos abstractos, es la unión de unidad y dualidad.

a) La conciencia cambiante. 128, 13 a 129, 11.

ad 129, 5 “como contrario”: Esta separación absoluta del Universal y del singular es característica, según Hegel, del judaísmo. En la conciencia despedazada del judío, Dios es el Señor; y el hombre es un esclavo, un no-yo, una nada [controvertible].

Wahl: El judío se separa no sólo de otros pueblos y de sus conciudadanos, sino también de su Dios. Es como si tuviera la manía de la separación. José somete todo al Faraón. Moisés no libera a su pueblo sino sometiéndolo a leyes nuevas: el impulso de independencia es su necesidad de depender de algo propio. Los judíos conservan siempre alma de esclavos: por eso echan de menos a Egipto. El Dios de los judíos, según Hegel, es la más profunda separación, excluye toda unión. Así el judío es siempre infeliz.

Notemos que la primera forma de oposición es la inmutable-mutable; esencial-no esencial. Dios, aquí, no es todavía el Universal concreto. Por eso Hegel todavía no lo denomina Dios sino “inmutable”. La conciencia infeliz es conciencia de la vida como infelicidad esencial.

b) La figura del inmutable Ad 129, 24: “este surgir”: La Encarnación.  
Ad 129, 26 “aparece”: “Apparuit !” Tito 2, 11.

129, 35-38, sugiero traducir así: “En segundo lugar, lo inmutable mismo tiene, para ella, el carácter de existencia singular, de modo que esta existencia singular es la figura de lo inmutable, a quien le compete, así, todo el modo de la existencia”.

130 t. Ad 130, 6. Notar que aquí se trata de la inmutabilidad de la conciencia.

Ad 130, 19. Hegel insiste en que aquí se presenta el lado de la conciencia; y sugiere que después se presentará el lado del Inmutable. *Para nosotros* el movimiento es doble y recíproco.

Wahl: Si es verdad que hay un movimiento de Dios, productor eterno del Verbo eterno, ¿no se podría -Hegel no lo hizo- hablar de una conciencia infeliz de Dios? Así lo sugieren algunas frases de Jakob Boehme. Los críticos de Hegel se preguntan en qué medida Hegel coincide o se separa del cristianismo; pues su teoría parece una gnosis para la cual no hay misterios.

130, 28: La Encarnación aparece como contingente a la autoconciencia, no como necesidad del Concepto.

131, 1-6. Figura del alma al pie de la cruz. Se superó ya el judaísmo, pero la Encarnación no es todavía la reconciliación espiritual. Dios se hizo hombre, pero como ser sensible Jesús muere y desaparece: Tal es la dialéctica de lo sensible. Cf. p. ej. 69, 35-42.

Wahl: La reflexión sobre *la muerte de Dios* es uno de los puntos de partida de Hegel y de varios románticos alemanes, bajo influjo, tal vez, del gozo de Lutero en su himno *Dios ha muerto*.<sup>5</sup> Esta palabra, la más amarga de todas, es al mismo tiempo la más dulce, dice Hegel. Por la muerte de Dios se nos redime de nuestros pecados. Al principio Hegel no aceptaba el dogma cristiano. Después, el misterio de la Cruz le pareció que unía, si no dos naturalezas, al menos dos aspectos de la naturaleza.

### c) Unificación de la realidad y de la autoconciencia

131, 10-29. La autoconciencia era conciencia de la vanidad de la vida y del mundo. La autoconciencia no tenía ahí su esencia, y la reponía en el más allá. Pero la Encarnación transfigura todo.<sup>6</sup> Ahora la autoconciencia busca su esencia en el mundo de acá, en la realidad efectiva, que ha recibido un sentido nuevo.

1º La conciencia pura: el alma fervorosa. 132 15-36. Ad 132, 18: La conciencia piadosa es la unidad del pensamiento puro y de la singularidad, pero se trata de unión por el sentimiento, no por el concepto. Por eso esta conciencia no sabe que está reconciliada con su objeto.

132, 23 “se limita... a tender hacia el pensamiento y es recogimiento devoto”. Traducir mejor: “Tiende al pensamiento, y es meditación” (de oración o adoración). Esta traducción refleja quizás mejor el juego de palabras en el original (Denken, An-dacht)

132, 24. “sigue siendo”. Traducir mejor: “se reduce a” (bleibt).

132, 36. El alma del discípulo está segura de ser conocida y reconocida por Dios, un Dios que es ahora también un alma singular. Pero esta certeza es solamente sentimiento, nostalgia, a lo Jacobi. Ya no se trata del pensamiento abstracto del estoico, ni de la pura inquietud del escéptico, sino de fervor y sentimiento.

133, 4-19. Ad 133, 10 “el sepulcro de su vida”: El sepulcro de Cristo. Todo el esfuerzo del Absoluto para llegar a conocerse, toda la energía de la autoconciencia para llegar a una verdad que es certeza, y a una certeza que es verdad, se concentran en un objeto material, en un sepulcro. En este momento está ahí la verdad que la conciencia ha ido persiguiendo a lo largo de la Fenomenología. Y entonces va de peregrino a Tierra Santa. Pero el sepulcro está en manos de infieles. Hay que tomarlo. Y la autoconciencia, nuestra protagonista, se va a la Cruzada. Las Cruzadas son un momento necesario en el devenir del Absoluto.

133, 14 El sepulcro se pierde. “¿Por qué buscan al vivo entre los muertos? No está aquí, resucitó”. Hegel cita este texto en las Lecciones sobre filosofía de la historia, cuando muestra que las Cruzadas son símbolo histórico de una verdad metafísica.

El Dios muerto es lo contrario del Dios muerto: Resucitó. Quien murió fue la muerte. La muerte tomó con el cristianismo un sentido nuevo, dice el joven Hegel. Las Cruzadas son “un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse”: El fracaso de las Cruzadas fue una necesidad metafísica, o, en lenguaje hegeliano, una necesidad dialéctica.

<sup>5</sup> Ver, en la solemne liturgia católica del Viernes santo, el himno gozoso a la cruz.

<sup>6</sup> El Amado divino comunica su belleza a este mundo material: “y yéndolas mirando vestidas las dejó de su hermosura”. Juan de la Cruz, Cántico Espiritual. .



133, 17. “renunciara...” La desaparición del sepulcro es desaparición de la desaparición, o negación de la negación. La dialéctica indica entonces una vuelta a sí mismo: El hombre buscará ahora en sí mismo, el *esto* que es de naturaleza divina. Para nosotros: la autoconciencia cruzada regresa a casa, para trabajar y disfrutar la vida, con confianza en sí misma. Es ahora un alma pura que trabaja y que desea. Para la autoconciencia se trata simplemente de otra experiencia. No ve el paso dialéctico. Como pura autoconciencia retorna a sí misma, olvida la experiencia anterior y va a tener otra. Pero subsiste en ella un sentimiento de dolor a causa de la ausencia divina.

2º Acción de la conciencia piadosa. 133, 30-42 Ad 133, 35 Conciencia que trabaja y que desea. El hombre encuentra en la comunión y el trabajo una santificación.

134, 1-34. Ad 134, 19: Alusión a la comunión. La realidad efectiva (pan y vino) es figura de Dios. Además, la acción del hombre se hace posible a través de la gracia recibida de Dios. La autoconciencia sigue estando desgarrada: su verdad está más allá de ella. En su acción no llega al sentimiento de dominio absoluto sobre el más acá. Su deseo, su trabajo, su disfrute, no provienen de ella sino en apariencia. Todo viene de arriba. Así, el amo era dueño de la acción del esclavo.

135, 6-35. Ad 135, 19 su gratitud. Traducir mejor: “su acción de gracias” (Denken, Danken)

Ad 135, 24-5 “hace más que el otro”: Como el esclavo reconoce al amo, la autoconciencia humana se reconoce dependiente. Esta humildad del hombre que atribuye todo a la gracia y nada a sí mismo, se invierte dialécticamente: la humillación es en realidad una elevación. Reconoce a Dios, pero este reconocimiento emana del hombre. Glorificar a Dios y negarse a sí mismo, es su más grande acción. Pero tampoco se engaña: no se ha entregado a sí mismo. Ad 135, 35. No obstante la comunión y la acción de gracias, la autoconciencia sigue como conciencia singular.

3º La mortificación. 136, 20-42

Ad 136, 30 “lo más importante”: Tenemos una nueva figura: la conciencia asceta, que se niega a sí misma. Todo el esfuerzo de siglos del Absoluto se concentra ahora en la vida ascética. El asceta se preocupa por pequeñeces, que toman una gran importancia. Recordar a los monjes que bajaban llorando al refectorio.

La verdad de la conciencia esclava era la conciencia estoica.

La verdad de la conciencia infeliz es la conciencia asceta.

Ad 136, 31. “se produce”. Traducir mejor: “se RE-produce! una y otra vez.

La conciencia “al fijarlo”. Mejor: “al prestarle siempre atención”: una atención obsesiva.

Ad 136, 42. La autoconciencia asceta se niega a sí misma, niega su ser singular. Esta negación está mediatizada por el pensamiento de lo Inmutable. Y así, esta relación negativa tendrá un sentido inverso, positivo. Hay que subrayar la positividad del movimiento, que la conciencia va a llevar a buen término. Veremos que la conciencia infeliz pasa a ser una conciencia que vivirá en la inserción. Se insertará en y con el mundo.

137, 1-7 “Un tercer término”: El confesor / El director espiritual / La Iglesia.

137, 10-42 Ad 10, 32 Lenguaje sin sentido: Los ritos medievales de la Iglesia, en latín. “sin sentido”, subjetivamente. Por eso traducir mejor: lenguaje que no entiende.

138, 1-11 Voltereta dialéctica: Por la renunciación a sí misma, la autoconciencia singular se eleva a la realidad efectiva. 138, 19 a 139, 7.

### **Visión de conjunto de las últimas figuras.**

1er momento. Figura de la conciencia infeliz del cristiano: aspiración, emoción. Un estado de alma musical, el sonar de las campanas y el humo del incienso; el estado de alma del discípulo (amado) al pie de la Cruz, el entusiasmo religioso (?) de las Cruzadas. Encuentro del más allá y del acá. Dios se hizo hombre, y la conciencia busca a Dios en un contacto inmediato. Se sabe reconocida por otra alma, la de Cristo, a quien ella re-conoce. Este combate del sentimiento es en-sí. Todavía no es para-sí.

2º momento. La conciencia religiosa deviene para-sí. El mundo está santificado por la presencia de lo divino. A través del deseo, trabajo y disfrute de los productos de la tierra, el alma entra en comunión con su esencia. Pero esta comunión encierra una contradicción. Se humilla, se rebaja: todo viene de arriba. Al replegarse a su interior, se separa del Universal.

3er momento. El alma toma conciencia de su nada. Se hace asceta. Su acción es una nada; su gozo, un tormento -los monjes bajan llorando al refectorio. En esta lucha contra sí mismo hay una contradicción: el enemigo reaparece cada vez. Y el alma tiene conciencia continua de la culpa, del mal. Este hombre no llega a la personalidad orgullosa del estoico, sino a una personalidad infeliz, despojada de todo, en desnudez y pobreza. La mediación entre la conciencia singular y el Inmutable se realiza por medio del confesor, de la Iglesia. El hombre renuncia al fruto de su trabajo y al goce de las cosas: diezmos, ayunos; y sacrifica su autonomía al hacer ritos que no comprende, ejecutados en un lenguaje desconocido.

Esta negación radical lleva a una nueva unidad. La conciencia infeliz, al negar totalmente su singularidad es elevada a la autoconciencia universal en sí (que todavía no se sabe ser tal). Lo sabemos nosotros, no la autoconciencia de la experiencia. Y vemos ese universal en la Iglesia medieval; pero como tal aparecerá en la sección siguiente: LA RAZÓN.

Cf. diagrama p. 38, columna izquierda. Tenemos las secciones:

- A) Conciencia de otro, o conciencia en sí.
- B) Autoconciencia, o conciencia para-sí.
- C) Razón, o conciencia en-sí y para-sí.

La conciencia individual, a través de su infelicidad, se hace universal.

Wahl: La conciencia Inmutable no se queda inactiva: El Universal deviene sujeto. Pero la Fenomenología no ha de ver las cosas bajo el ángulo del noúmeno; sólo puede hacernos entrever su posibilidad, su necesidad.

Labarrière: La conciencia infeliz no está referida a un período determinado, a pesar de las alusiones al cristianismo. El análisis desborda esta aplicación concreta. Se sabe, por otras obras, que Hegel no pensaba aquí en una atribución exclusiva, y que el judaísmo le parecía otra ilustración posible.

Kojève: Las secciones A,B,C se siguen lógicamente, no temporalmente. Esos capítulos no son de naturaleza histórica.

## Visión de Hegel, sobre todo a partir de sus escritos de juventud

Wahl:

1.- Paganismo, judaísmo, cristianismo. El paganismo es el estado del hombre que no ha tomado conciencia de su desdicha, y vive sereno. El judaísmo es la conciencia de la desdicha. El cristianismo: el hombre que en su desdicha no ha tomado conciencia de su felicidad. Habrá que reconciliar la desesperación profunda (cristiana) con la serenidad (griega).

Si el judío es la primera personificación de la conciencia infeliz, Jesús, en el momento mismo en que personifica la conciencia feliz, es todavía conciencia infeliz. Nada más conforme al hegelianismo: La religión, para realizar una unión infinita, supone una separación infinita. Antes de ser hegeliano de derecha, que ve en los símbolos de la Iglesia los símbolos de su propia filosofía, Hegel fue hegeliano de izquierda, que quería destruir aquellos símbolos para sustituirlos por otros más elevados.

2.- Fichte, Schelling. Para caracterizar a Fichte, Hegel emplea la misma palabra que para el judaísmo: un estado de carencia. Los seres están ahí absolutamente separados unos de otros. Hay un dualismo. El infinito es incognoscible.

Hegel tiene dos críticas contra Schelling: Que no vea la superioridad del espíritu sobre la materia, y que no establezca diferencias en el Absoluto (la noche en que todos los gatos son pardos). Schelling no vio que el Absoluto es espíritu: unidad en la diferencia; su infinito es indeterminado. La conciencia infeliz es el infinito malo -el de Fichte o el de Schelling-: abstracciones, un más allá, productos de un desgarramiento. Hegel, pensando a la vez la unión y la desunión, la diferencia y la no diferencia, sintetiza antigüedad pagana y cristianismo y también a Fichte y a Schelling.

3.- Negatividad y cólera divina. Hegel (1802) muestra la idea de negatividad como próxima de la cólera divina que hace aparecer y desaparecer la finitud de las creaturas. Lo originario en Hegel es una visión cristiana de la cruz y una visión boehmiana de la cólera divina. La cólera divina aparece como el principio de la dialéctica (V. Rosenkranz). Lo finito no alcanzará la conciencia de la felicidad, sino cuando Dios, que es la totalidad infinita, venga a consolarlo y exaltarlo. La teología de Eckhart y las especulaciones de Boehme vienen a fundirse en Hegel con la experiencia luterana de la salvación. Lejos de creer que la filosofía de Hegel es puramente racional, diríamos que se trata de un esfuerzo hacia la racionalización de un fondo que la razón no alcanza.

### Interpretación del pasaje Conciencia infeliz, en línea atea.

Kojève:

El estoico: identidad del hombre en el trono o encadenado; sin acción. El escéptico: unicidad del hombre en el solipsismo; tiene acción negadora, pero puramente mental. El hombre religioso supera al escéptico porque hace viable la contradicción, aceptando sus dos Yo, el individual y el universal; por eso es desdichado, por eso es teísta. Descubre la trascendencia, (pero no la comprende; es Hegel quien la comprenderá). No fusiona sus dos Yo; para él lo trascendente no es el hombre, sino Dios. Se consagra a Dios y quiere trascender el mundo, pero sin transformarlo por la acción negadora de la lucha y del trabajo. En esto consiste propiamente la trascendencia, en esa acción negadora de la lucha y del trabajo. El hombre religioso es ya la fusión de los dos Yo; pero no se da cuenta de ello; es en-sí, todavía no para-sí; todavía no es el “hombre razonable”.

El hombre religioso se lanza a las Cruzadas para reconquistar el sepulcro de Dios. Las Cruzadas son simbólicamente una lucha contra Dios. Terminan en derrota, pero no definitiva. A la larga el hombre será vencedor. Por lo pronto el hombre religioso da un paso importante: actúa en el mundo, pero no sabe que su acción es SU acción. Cree que la acción no es posible sin la voluntad de Dios. Dios, para él, es el único agente verdadero.<sup>7</sup>

Aun llegado a la cumbre, el hombre religioso conserva la desdicha, puesto que cree en el más allá. Pero el hombre va a comprender que su acción y su ser son toda realidad, sin ningún más allá. Será ateo (Sección V. Razón). Esa transformación en “hombre razonable” es descrita en una sola frase 139, 6. Un buen día el hombre advierte que su Dios es él mismo.

Sólo que el hombre razonable de la sección V trata de vivir “independientemente” de la Naturaleza y del Estado: es el intelectual burgués. Y así zozobra en la nada del verbalismo, de la locura, del suicidio. El burgués es esencialmente cristiano, amo del mundo y esclavo de Dios; en forma laica: esclavo *de su* capital.

---

<sup>7</sup> Kojève dormita; *aliquando enim bonus dormitat Homerus.*

## C. AA) RAZÓN

### V VERDAD Y CERTEZA DE LA RAZÓN

Introducción Teníamos:

- |   |                 |
|---|-----------------|
| A. La Conciencia tenía como objeto a otro.            | En sí           |
| B. La Autoconciencia se tenía como objeto a sí misma. | Para sí         |
| C. La RAZON reconcilia ahora esos dos momentos.       | En sí y Para sí |

En B, la Autoconciencia no se negaba con la muerte, pues la muerte es negación abstracta que suprime, pero no conserva. (Recordar dialéctica de amo y esclavo). La conciencia asceta no se moría, sino que se **mortificaba**; y a través de esta muerte espiritual pasaba a lo universal. Esa autoconciencia, a la vez singular y universal que sirvió de transición a la Razón, esta figurada, según varios comentadores, por la Iglesia de la Edad Media, que constituye una comunidad espiritual.

Tenemos ahora la Razón, que, como concluía el último capítulo, es la certeza de ser toda la realidad, toda verdad. Ella es toda verdad; la verdad ya no está en el más allá. El hombre de la razón es irreligioso y ateo<sup>8</sup> <quizá inconscientemente; quizá con ese ateísmo que en realidad va tras la verdadera fe>.

El yo es entonces ahora una autoconciencia universal. Lo es en sí; y al final de sus experiencias lo será también para sí.

Tal es el resultado de toda la dialéctica, desde el comienzo. Nosotros vemos la génesis total, pero la conciencia “ha olvidado” todo, y aparece ahora toda fresca como Razón.

Hyppolite y otros hacen ver que este momento corresponde al Renacimiento y a la Edad Moderna. En las experiencias anteriores la conciencia se interesaba sólo por la desaparición de lo sensible; antes, quería salvarse de este mundo, y la salvación estaba en el más allá; ahora busca en este mundo su propia infinitud. De ahí por ejemplo el interés del hombre por la exploración de la naturaleza y por las ciencias naturales.

En la Introducción a esta sección, Hegel estudia el idealismo caracterizado por estas dos proposiciones: “El Yo es toda realidad”, “Toda realidad es el Yo”. Hegel hace ver que el idealismo de Fichte es una forma moderna del escepticismo, o mejor: de una conciencia infeliz que no conoce su infelicidad. Hartmann nota la originalidad de Hegel: Fichte y Schelling presentaron su idealismo como LA filosofía; Hegel los presenta como un fenómeno del Espíritu, como un hacia (en el devenir del Absoluto y) en el camino histórico de la autoconciencia humana. Fichte expone un resultado, y no muestra el camino, no lo comprueba con la historia. Para Hegel no hay historia sino de la humanidad; y esta historia se hace posible porque la necesidad se reconcilia con la libertad, lo objetivo con lo subjetivo, lo inconsciente con lo consciente. Ya Schelling había visto en la historia una revelación continua y progresiva del Absoluto, pero siguió siendo spinozista, según la óptica de Hegel.

<sup>8</sup> ¿Ateo? No necesariamente. Hegel no lo dijo; sino algunos intérpretes.

## A) RAZÓN OBSERVANTE

La razón se dedica a la ciencia, a conocer la Naturaleza -es el camino para conocerse a sí misma. Hegel pasa revista aquí al desenvolvimiento de las ciencias naturales, desde el Renacimiento hasta su propia época. No le interesa la naturaleza como tal, sino el *conocimiento* de la Naturaleza. Este capítulo es entonces no científico, sino filosófico, cosa que irritó a Goethe. Hegel pasa revista a la naturaleza orgánica en relación con la inorgánica; y después a la observación de la conciencia humana, lo que hoy llamaríamos psicología. No veremos este material en sus pormenores, sino sólo un punto del final, que remata en la fisionomía y en la frenología, que por aquellos tiempos habían suscitado algún interés.

Fisionomía: estudio del carácter a partir de la fisionomía (rasgos del rostro, aun de la mano).  
Frenología: a partir del cráneo con sus cavidades y protuberancias.

Hasta donde vamos, la conciencia ha ido buscando la verdad, dudando y desesperando de ella (Es el mismo movimiento del Absoluto hacia su propia autoconciencia). De pronto siguió la vía de la observación científica que le revelará la verdad. Tras las amargas experiencias de haber sido hombre sencillo, aun muchacho, Parménides, Jenófanes, Aristóteles, Protágoras, atomistas, Descartes, Leibniz, Kant, Amo y Esclavo, Estoico, Escéptico, Pastor de Belén, el Discípulo amado, Cruzado, Alma ferviente y Asceta, etcétera, ahora, por fin, aparece la cumbre de todo, el paso último y decisivo. La conciencia vive la novela de su vida en este momento bajo la forma de Gall, el autor de la Frenología. Esa obra maravillosa tiene la última y suprema verdad, me va a decir por fin quién soy yo, me va a descubrir cuál es mi verdad, dónde está. La Frenología responde: en tu cráneo material. Es algo decepcionante, aun humillante: “La verdad es un hueso”. Estamos en un momento de máxima negatividad, y la desolación no puede ser más grande. Pero ése es un juicio infinito, dice Hegel; la paradoja más terrible de todas.

## B) RAZÓN ACTIVA (autorealización de la autoconciencia)

208, 15-8. La Autoconciencia, por el juicio infinito ha llegado nuevamente a una *cosa*. (Recordar la cosa de la Percepción; la cosa como mediación entre amo y esclavo). Toda su verdad es un hueso. Un hueso es la negación de la Razón, pero ésta sabe que está tras él. Va a re-encontrarse negando tal momento y haciéndose razón activa. La conciencia ahora ya no se contenta con observar y estudiar el mundo; ahora va a actuar sobre él, para producirse a sí misma, para “realizarse”. Dejamos la esfera de la naturaleza para entrar a la esfera humana.

La razón observante	se observaba en el mundo.
La razón activa	se va a realizar en el mundo.

a) El placer y la necesidad. [Aquí: necesidad equivale a destino; no a indigencia].

214, 12-42. Ad, 214, 13: Por lo pronto el individuo busca gozar de su singularidad, “hacer a este otro sí mismo”, por ejemplo por el amor, y amor sexual. Hegel no usa la palabra, pero el sentido es claro para los intérpretes.

Ad 214, 19: Deja la ley de lo ético y los conocimientos como sombra gris. Fausto es el hombre más sabio del mundo. Se ha pasado la vida observando la naturaleza: <Lo he investigado todo; lo sé todo; y mientras tanto se ha esfumado el encanto de la vida>. Ya va a suicidarse cuando lo interrumpen las gozosas campanas de la liturgia pascual. ¡Es noche de Resurrección! Sólo que después Mefistófeles le promete rejuvenecerlo y hacerlo gozar de la vida. Tenemos ahora a la autoconciencia, como razón activa, jugando el papel de Fausto: A gozar.

Ad 214, 29. Rocés: “perecer”. La expresión alemana es mucho más fuerte: Irse al abismo. (*Zu Grunde gehen*). [El pueblo mexicano tiene una frase más pintoresca]. Estos versos los dice Mefistófeles, pues Fausto le vendió su alma. (Cf. consejos de Mefistófeles al estudiante).

Ad 214, 42. Mefistófeles termina sus consejos al estudiante: “Toda teoría es gris, amigo mío, y verde el árbol de oro de la vida”.

215. Ad 215, 10. Diferencia con la dialéctica de amo y esclavo: El deseo no tiende aquí a suprimir el ser vivo, sino la apariencia de separación. La autoconciencia sabe que se encontrará en el otro.

Ad 215,12: Categoría: unidad de autoconciencia y ser.

Ad 215, 26 “como singular superado” (= suprimido) o universal. El goce sexual suscita un nuevo deseo, y éste se satisface, etcétera. La auto-conciencia se reencuentra, pero no en sí misma, sino en el hijo. Aparece el hijo, pero el padre va a morir. Con esta muerte queda negado, suprimido, el individuo; y sin embargo se conserva, se supera, como universal (el género humano). Este movimiento del género humano es la vida misma.

216, 14-19. Aparición dialéctica del destino inexorable. Lo trágico es que esta necesidad o destino se presenta al hombre como un enigma.

216, 35-41. La verdad del deseo de placer es la muerte del individuo, que es negado, y aparece lo universal. Claro, un universal abstracto o en-sí, todavía no mediatizado. Lo mismo sucedía en otras dialécticas, por ejemplo tras la certeza inmediata.

217. Ad 217, 4. “haber tomado su vida” Mejor: haber dispuesto de su vida.

#### b) La ley del corazón y el delirio de la infatuación

217, 39 a 218, t. Ad 218, 4. La “verdad” de la figura anterior era la necesidad, esto es, una ley exterior. Se niega como exterior, y se interioriza; sigue siendo una ley, pero ahora es la ley del corazón. La Razón “se realiza” ahora tratando de realizar la ley de su corazón. (Que cada uno siga las mociones de su corazón, y todos tendrán el gozo de vivir. Hegel no conoció a los hippies de los sesentas con su “*let it be*”, pero sí el individualismo de Rousseau y los ideales románticos). Esta actitud no es puramente singular: piensa ya en universal.

219, 6-36. La conciencia vive la experiencia de Karl Moor, un hombre de corazón de oro (personaje de Schiller), casi un apóstol. La ley de su corazón no disciplinado aparece como excelente y buscando el bien de la humanidad. Se contrapone a la ley externa (o del sistema), esto es, al “orden coercitivo divino y humano”: Karl le hace reproches también a la divinidad.

Ad 219, 36: La ley del corazón deviene orden o sistema universal, y se realiza con gozo. Pero al realizarse, al tomar “la forma del ser”, se exterioriza, y deja de estar en el interior; deja de ser ley del corazón.

220, 6-35. Ad 220, 12: El movimiento dialéctico es intenso. La acción es en sí universal; pero el individuo ya no la reconoce, pues ya pasó al medio universal, ya no está en su corazón. Ni puede renegar de ella, pues es acción suya. De aquí brota la contradicción.

Ad 220, 35 “abomina de ellos”. La ley del corazón fracasa. El protagonista no puede renunciar a la universalidad de su ley, pero es consciente de su oposición a la ley de los otros corazones, y encuentra entonces abominable y detestable el corazón de los demás. Karl Moor califica a los hombres de “hipócrita raza de cocodrilos”.

221, 2-31. Lo que veo ante mí es a mí mismo. Este orden o sistema es resultado de mi acción. Y sin embargo, no es conforme a mi corazón: Es resultado de la acción de todos.

222, 11-30. Ad 220, 13 “demencial”: Ante contradicción tan violenta, la conciencia se vuelve loca. Se infatua (ella es buena), y señala como culpables a los déspotas y a los sacerdotes. El apóstol Karl Moor se hace entonces jefe de bandidos (La obra es *Los Bandidos*, de Schiller). La banda roba a ricos y ayuda a pobres. Karl dice a los de su banda: “jamás habían soñado ustedes que llegarían a ser el brazo de altas majestades morales”.

Hegel alude a los ataques de entonces contra los políticos y los eclesiásticos. Sólo que estos son individualidades contingentes; y no parece que como tales puedan imponer al hombre, desde fuera, todo un sistema.

223, 2-42 “lo invertido y lo que invierte”. Roces traduce *verkehren* como in-vertir. Quizás sea mejor, en el contexto, traducir como pervertir = revolver, transtornar: “este corazón es el pervertido y el que per-vierte”.

Comentario interesante de Negri: En el punto de partida, lo que es efectivamente real es la ley del corazón, y lo que no tiene realidad es el orden del mundo; ahora, al revés.

Ad 223, 22. El orden público aparece como la esencia universalmente animada; y la individualidad aparece como la forma de él. La conciencia se da cuenta de que el orden o sistema es el resultado de la acción de todos los individuos (de todos los corazones). Cada uno tiene su parte, su responsabilidad, su interés, su corazón. Es una experiencia muy amarga. Karl se da cuenta de que es una locura querer arreglar el mundo por medio del crimen, y ante sus asombrados compañeros se entrega él mismo a la justicia [Pasaje usado por algunos para llamar reaccionario a Hegel. El orden público tendría siempre justificación; no es posible ser revolucionario hasta el fin. Las acciones revolucionarias serían un crimen. Por otra parte notar: los oprimidos no estarían exentos de responsabilidad en el establecimiento del sistema].

Ad 223, 24: Y sin embargo, “Este orden es igualmente el dominio de la perversión”.

Notar 223, 21: “el poder”. El orden público es un estado de hostilidad universal, en que cada quien agarra lo que puede, y ejerce arbitrariamente la justicia, lo que desaparece por la acción de los demás. Tal orden es **el curso del mundo**. El curso del mundo es la verdad de la dialéctica que acaba de terminar. El orden universal se opone al juego de individualidades egoístas.

En III, los fenómenos inestables quedaban en oposición al en-sí, o Interior.

Ahora, el juego inconsistente de individualidades se opone al en-sí que es el orden universal.

La nueva figura va a tratar de realizar ese en-sí, suprimiendo al individuo pervertidor.

La nueva figura es **la virtud**.



Kojève: El hombre del corazón critica a la sociedad. Es más consciente, más activo, más verdadero que Fausto. Pero “él es mejor” que el mundo; tiene delirio de grandeza. La sociedad es mala por que no encuentra en ella su gusto. Huye a una utopía moralizante, pero no busca ni cambiar la sociedad ni cambiarse a sí mismo como lo haría un revolucionario. Su utopía está siempre en desacuerdo con lo real; pero sigue viviendo en y por ese orden; no se sale del sistema.

Hay ahí una contradicción radical. De ahí su locura.

El orden establecido, vivificado por la individualidad, se presenta entonces así:

a) Como lo universal, o el Bien.

b) Como curso del mundo, pervertido por la individualidad, o el Mal.

La Autoconciencia se da cuenta de que para realizar lo universal o el Bien, debe sacrificarse a sí misma. Por eso la nueva figura se llama la virtud.

b) La virtud y el curso del mundo

Esquema de a) b) y c):

placer, Fausto	individualidad	vs	Universalidad	destino o necesidad
ley del corazón, Karl	Individualidad y universalidad de la ley unidad inmediata	vs	Individualidad y universalidad de la ley contrapuesta	orden establecido
virtud, Don Quijote	Individualidad y universalidad en unidad y en contraposición Lo esencial: la ley universal. (suprime la individualidad)	vs	Individualidad y universalidad en unidad y en contraposición Lo esencial: la individualidad. (Supedita a sí misma la ley)	curso del mundo

224, 23-42 Ad 224, 39 “singularidades” En la disciplina de la conciencia individual, queda todavía un residuo de conciencia personal, pues El bien es todavía SU bien.

225, 1-11 El curso del mundo, tal como se da, es pervertido por el interés egoísta de los individuos. La virtud quiere sacrificar ese interés egoísta individual en favor del bien, del Interior, del orden absoluto.

¿Cómo ve la virtud a su adversario? Como un universal pervertido por la individualidad, donde el bien es sólo esencia interior, no algo realizado (225, 3-7). La virtud, o Don Quijote, realizará ese bien negando su individualidad, que es el principio de la perversión.

Y Don Quijote cree en el triunfo del bien, un interior o en sí, que debe realizarse (226, 4-10).

¿Cómo ve el curso del mundo a su adversario? Exactamente como éste lo ve.

En efecto, Don Quijote va a luchar por el bien; esto es, para don Quijote el bien es un en-sí o interior, todavía abstracto, todavía no realizado (226,24-30). Esto es, en ambos el universal o el Bien es el motor, pero en ninguno se habría manifestado como en-sí y para-sí. El Bien o universal es aquí lo que se llama dones, capacidades, fuerzas (226, 39). (Ya aparecían en la Conciencia infeliz como una gracia). Tales son las armas de los dos adversarios (226, 16-24; 227, 1-12). Como don Quijote tiene fe en el triunfo del Bien, su lucha no es sino una finta (227, 13-21).

227, 35-42: Los dones, capacidades y fuerzas se exteriorizan en la lucha misma; y se exteriorizan a través de una individualidad; tal es el bien real.

227, 39 a 228, 14. Dolorosa experiencia de contradicción: La virtud, al luchar contra el curso del mundo, lucha contra sí misma, contra el Bien, por el cual se había puesto en campaña. Y es que cuanto existe en el mundo pertenece de una u otra manera al Bien. ¿O no es verdad que el Bien siempre triunfa? Si es así, ya ha triunfado en el curso del mundo donde las individualidades han realizado sus dones, capacidades y fuerzas.

228, 15-20 El curso del mundo se lleva la victoria, porque su principio es el principio de la realidad efectiva: la individualidad.

229 t. Ad 229, 8 leer: la realidad no es sino el lado de la individualidad. Aquí se concentra la dialéctica precedente. De modo que el curso del mundo vence, pero no vence sobre algo real, sino sobre frases pomposas. [Crítica a los utopistas]

Kojève: El hombre virtuoso cree que la sociedad ideal resultará automáticamente de la reforma de los individuos. Representa el idealismo burgués para quien la naturaleza humana es buena. Para Hegel no hay *naturaleza humana*; el hombre se crea por la acción. El curso del mundo triunfa, porque para él no cuenta un mero ideal sino la acción concreta: “pervierte” el ideal del virtuoso. Pero en otro sentido es la virtud la que triunfa, cuando “se per-vierte” pasando de la abstracción a la realidad; cuando “se con-vierte” en revolucionaria.

### Notas sobre la Razón activa

1.- Se han considerado tres formas de *individualismo*: ansias de goce inmediato (Fausto), protesta del corazón contra el orden establecido (Karl Moor), y la virtud en campaña contra el curso del mundo (Don Quijote). A través de estas experiencias la autoconciencia individual se opone a la realidad; y niega y supera esa oposición. Vamos en camino hacia la substancia ética.

2.-	Vimos:	Razón observante:	razón individual en sí.
		Razón activa:	razón individual para sí
Veremos:		Razón individual:	en sí y para sí.

3.- Notar el paralelismo de la sección Conciencia con la Razón observante:

certeza inmediata	descripción de cosas
percepción	observación de la naturaleza orgánica
entendimiento	observación naturalista del espíritu.

4.- A su vez, la Razón activa reproduce el doble movimiento de la Autoconciencia (secc. IV):

- 1° Autoconciencia individual que se realiza en el otro. (Amo, Fausto)
- 2° Se hace razón universal. (estoico-escéptico-conciencia infeliz-razón, ley corazón-virtud)
- 3° Veremos ahora cómo pasa a la substancia real sobre la cual regresarán todas las figuras precedentes como sobre su fundamento.  
Las figuras se presentan como momentos de esa substancia real.

### C) INDIVIDUALIDAD QUE SE SABE A SÍ MISMA REAL EN-SÍ Y PARA SÍ

Hemos visto que la acción y el afán del individuo es fin en sí mismo; que la exteriorización de fuerzas es lo que les da vida, pues de otro modo se quedarían como un en-sí muerto, como un universal abstracto. La compenetración de lo universal (dones, capacidades, fuerzas), con la individualidad es ahora el fin y la esencia, para la autoconciencia. La Razón, segura en sí y para sí de su realidad -es la certeza de ser toda realidad-, ya no levanta su oposición contra la realidad que es. El individuo ya no se opone al mundo, sino que está inmerso en el mundo, y quiere expresarse ahí. A su vez, el mundo es el mundo de las individualidades.

232, 2-7. 12-22. El objeto de la autoconciencia es ahora la categoría; la categoría va a devenir consciente de sí misma.

Ad 232, 16: La acción, unidad dialéctica de sujeto y objeto.

#### a) El reino animal del espíritu y el engaño. O: La Cosa misma

Superresumen. Hegel considera aquí a especialistas, profesores, artistas, etcétera, que dan a su tarea un valor absoluto. Tal es “el mundo animal del espíritu”.

1º momento: La acción realiza una obra (libro, estatua, poema). La obra exterioriza la naturaleza interior, originaria del individuo, al elemento del ser. Éste no puede menos que experimentar el gozo, pues no puede menos que querer lo que ya es. La conciencia podrá comparar su obra con la de otros, y descubrir así sus diferencias cuantitativas, pero no cualitativas como bien o mal. No podrá calificar una obra de mala, pues toda obra, siendo la expresión de un individuo, tiene algo de positivo. No hay que gloriarse ni lamentarse ni arrepentirse, pues estos sentimientos suponen otro en-sí diverso a la naturaleza originaria del hombre.

2º momento, la Cosa misma: Toda obra tiene algo efímero que se pierde en el entrelazo de las otras fuerzas y de otros intereses. La obra tiene su negatividad [*Omnis determinatio est negatio*]. La obra es negada por otra, etcétera. Lo que permanece es la negación de la negación, el movimiento infinito que sobrepasa toda obra particular y la integra en una esencia universal.

Esta esencia universal o unidad del ser y de la autoconciencia es la Cosa misma. Su efectividad real depende de las individualidades: La individualidad es la efectividad.

Nota.- En español distinguimos: a) una cosa o las cosas, generalmente objetos materiales, como un lápiz, una camisa, útiles de aseo, “mis cosas”, y 2) algo de orden más desencarnado, que se designa con la misma palabra, y que se usa sólo en singular: “¡Esa es la Cosa!”. El alemán tiene dos palabras diferentes. En el primer caso dice *Ding*. Y en el segundo *Sache*. “Esa es la cosa” se dice en alemán: “*Das ist die Sache!*” En la Fenomenología ya habíamos encontrado cosas en el primer sentido: La cosa, el cristal de sal de la Percepción; cadena y materias primas, como término medio entre amo y esclavo; el hueso de la Razón observante. Ahora nos topamos con un sentido más desencarnado -no el del ejemplo propuesto, que es un mero ejemplo-, sino muy definido, el de unidad de la autoconciencia universal y del ser. No disponiendo de otra palabra, la escribimos con mayúscula: la Cosa, resultante de la acción de todos. En la Lógica, la Cosa aparece como la unidad de Pensar y Ser.

La Cosa es la esencia espiritual en que todos los momentos de las obras individuales son suprimidos, y conservados solamente como universales. La Cosa puede ser predicado de esos momentos (los sujetos varios realizan la Cosa), pero ahora la Cosa no es todavía sujeto. Si echamos una mirada retrospectiva a todo el camino recorrido, notaremos una “des-objetivación” progresiva del ser en-sí (cf. en estas notas diagrama p. 38, columna izq), y a una universalización de la autoconciencia. A medida que el objeto se hace más espiritual, de cosa a Cosa, y a medida que la autoconciencia se identifica con él, ese objeto se va haciendo, en un nuevo sentido, más real: El ser en-sí deviene verdaderamente lo que es en-sí -ya no estamos en el vulgar *cosismo*.

241, 40 ss La dialéctica del juego de individualidades comienza con la conciencia honesta. Es la que realiza su fin; o si no lo logra totalmente, se excusará con la pobreza de los medios; y con que al menos colaboró un poco. Si no pudo hacer nada, fue porque las circunstancias se lo impidieron; pero tuvo buena intención. Tal vez se realizaron eventos en que no participó, pero se interesó, aplaudió, etcétera. La conciencia acaba por descubrir que no es tan honesta. 243, 7

Cuando el individuo piensa que se interesa sólo a la causa universal, no ve que se interesa sobre todo a la acción en cuanto suya; eso lo ven los demás, y se sienten engañados; pero ellos hacen lo mismo; y el engaño es mutuo. Por otra parte, cuando el individuo cree realizar algo sólo para sí mismo, hace en realidad algo universal: todo contribuye a la Cosa, todo se disuelve en ella (cf. 244, 12 a 245). Es la obra común, en que quedan superadas las individualidades y sus engaños mutuos. Es la obra de todos y de cada uno [Notar que Hegel no propugna una resignación pasiva ante la realidad. Conviene tenerlo en cuenta al interpretar el “Todo lo real es racional...”]. La Cosa pierde la relación de mero predicado y su carácter de universal abstracto, sin vida. Es más bien la substancia penetrada de individualidad. Estamos viendo que la Cosa se eleva de predicado a sujeto. Es mía y de todos; para mí, siendo para otro. La Cosa misma es la categoría -el ser que es yo, o el yo que es ser-, pero como pensamiento se distingue todavía de la autoconciencia real, que es individual (cf. 246, 1-15). Esta autoconciencia individual, a su vez, está pasando a ser autoconciencia universal. Tendremos la unidad de la autoconciencia universal (el “Sí mismo”) con la Cosa misma. En la dialéctica que sigue actúa todavía una autoconciencia individual, pero que tiene por objeto la Cosa. Eso sí, esta Cosa ya no sufre la oposición entre certeza y verdad, universal y singular, fin y realidad. Esa verdad es al mismo tiempo una obra, una vida; y no es en-sí sino en el para-sí de la conciencia.

#### b) La razón legisladora

La Cosa, siendo la obra de todos y de cada uno será **substancia ética**; y la conciencia de esta Cosa es conciencia ética. Esta autoconciencia (individual) se sabe como el para-sí de la substancia ética; y como tal -es una *sana razón*- cree *saber* de modo inmediato *lo que es justo y bueno*. Y se siente poder dar leyes. Dice por ejemplo, como algo incondicionado: “Cada cual debe decir la verdad”. Podemos forzarla a precisar, y matizará: “si sabe la verdad, y según la convicción que tenga de ésta”. Y nos aclarará que su precepto inicial suponía esta condición. Pero decir otra cosa de la que se supone significa no decir la verdad; y ella misma infringe su precepto [recordar dialéctica del esto y la su-posición]. Además, lo universal valedero en sí, que aquella máxima pretendía expresar, se invierte en algo contingente: Decir la verdad depende de que yo la conozca y pueda convencerme de ella; entonces se dirá revuelto lo falso y lo verdadero. Otra contradicción: en el “si sabe la verdad”. En efecto, partimos de que la autoconciencia sabía inmediatamente la verdad. Lo mismo sucede en otro ejemplo: “Ama a tu prójimo como a tí mismo”. Sobreviene el matiz “inteligentemente”, pues si no, podría resultar peor que odiarlo. Etcétera. Esto es, si el individuo pretende dar leyes, éstas parecen ser arbitrarias. La experiencia

ha fracasado; y es que la autoconciencia es aún singular; todavía no se identifica sin más con esa substancia ética que es la Cosa (esto sería ya el Espíritu ).

c) La razón examinadora de las leyes

Queda un recurso a la autoconciencia que pensaba la universalidad y necesidad de la substancia ética. Ya no dará leyes. Las someterá a un criterio de validez. El criterio es “que no haya contradicción”. Ese criterio nos da la universalidad; pero no tiene contenido, de modo que se trata de una universalidad formal.

[Nota.- En el párrafo anterior y en éste se atiende a la moralidad, como es obvio, y todavía no a la eticidad. El criterio indicado de no contradicción lo trae Kant].

Lo universal ya no es un contenido justo en-sí y para-sí (que la razón legisladora creía poseer), sino simple saber que examina un contenido para ver si expresa o no una tautología. ¿Se reduce la moralidad a tautologías? Ejemplo, la propiedad. Si la consideramos en abstracto, sin pensar en ninguna otra cosa, la propiedad no es contradictoria (la propiedad es la propiedad), y la no-propiedad tampoco (la no-propiedad es la no-propiedad). En cambio, si la consideramos en concreto, teniendo en cuenta las necesidades de las personas, resulta que la no-propiedad es contradictoria (o bien se da a cada uno según sus necesidades, y esto contradice la igualdad presupuesta de los individuos; o se distribuye por partes iguales, pero entonces se pierde la relación a las necesidades, que son las que constituyen el concepto de propiedad). Y también la propiedad resulta contradictoria (la cosa que es mía contradice su naturaleza, que consiste en ser usada y desaparecer; pues la propiedad vale como algo universal y permanente. El que otros me reconozcan propietario equivale a que se excluyen de lo mío; pero el reconocimiento se funda en mi igualdad con todos, lo contrario de la exclusión. Y el que yo posea una cosa contradice su coseidad universal.)

Hemos visto que el legislar y el examinar leyes han demostrado su inanidad. Los dos procesos aislados son *momentos inestables* de la substancia ética. Son momentos que la autoconciencia tenía, en su inmediatez. Se han negado esos momentos. La autociencia (individual) -que era respectivamente sólo un querer y un saber- retorna a lo universal, donde esas oposiciones desaparecen. Entonces, para la autoconciencia: la esencia espiritual está como ley en-sí; es; y es ley eterna, que no tiene su origen en este individuo, sino que es en y para sí. La ley vale, sin más, como pensamiento de la conciencia absoluta; y la obediencia no es a un legislador arbitrario. La autoconciencia se suprime en cuanto individual, y deviene autoconciencia inmediata de la substancia ética. **Y la Cosa o substancia ética deviene autoconsciente.** Las leyes éticas son entonces “figuras celestiales inmaculadas que conservan en sus diferencias la inocencia virginal y la armonía de su esencia”. Son, y nada más. Por eso valen para Antígona como el derecho no escrito e infalible de los dioses. “Leyes no escritas por manos de hombre, y que no son de ayer, ni de hoy, ¡sino eternas!”

**La autoconciencia singular deviene la substancia ética o Cosa.**

**Y ésta deviene autoconsciente.** La Cosa se nos presenta autoconsciente [Lo que Hegel buscaba]. Termina la fenomenología de la conciencia individual, y pasamos a la fenomenología del Espíritu.

**VI****BB) ESPÍRITU****Introducción**

259, 4-6 El espíritu es la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, sus momentos. Estos momentos presuponen el espíritu y subsisten en él, que es la existencia. Da la impresión de que aparecen en cuanto tales y desaparecen; pero el espíritu es el movimiento y disolución de esos momentos.

El espíritu es Conciencia, Autoconciencia y Conciencia-que-tiene-Razón.

En ésta tuvimos: La Razón observante o en sí (con su juicio infinito, que la verdad es un hueso); la Razón activa o para sí (Fausto, Karl Moor, Don Quijote); esencia en sí y para sí; real como conciencia y que se representa a sí misma; esto es, el espíritu. Su esencia espiritual ha sido definida como la substancia ética; el espíritu es realidad ética.

261, 3-10. El espíritu aparece por lo pronto como verdad inmediata en la vida ética de un pueblo. Las figuras que vienen podrán parecer individuales, pero ya no son figuras de una conciencia; son figuras de un mundo.

Nota.- Hasta ahora la historia no ha jugado sino un papel ilustrativo. Los comentaristas discuten si los ejemplos fueron arbitrarios o necesarios. En todo caso Hegel advierte que las tres primeras secciones no deben ser consideradas sucesivas: no se despliegan sucesivamente en el tiempo; sino que se trata de tres abstracciones estudiadas por separado (Hyppolite).

En cambio, a partir de ahora tenemos historia y sin retrocesos. Pero no se trata de historia ni de filosofía de la historia. Hegel escoge los capítulos importantes; y se centra en el movimiento de Atenas a Roma, y de Roma al extremo occidente francés y alemán. El verdadero sujeto de la Fenomenología es el individuo razonable, esto es, universal (Labarrière).

Quienes vean historia concreta desde la primera sección, tendría que explicar el conjunto, que no sería del todo cronológico lineal, sino muy entrecruzado y con vericuetos, como tanteos con retrocesos y nuevas búsquedas.

**A) EL ESPÍRITU VERDADERO, EL ORDEN ÉTICO (eticidad)**

El espíritu está ahí inmediatamente: substancia y conciencia de la misma. El hecho<sup>9</sup> lo escinde; y escinde tanto a la substancia como a la conciencia. La substancia simple del espíritu se divide como substancia ética diferenciada en una ley humana y una ley divina. La autoconciencia, por su lado, se adscribe a una de esas potencias. (Recordar que para la Percepción sensible el ser simple deviene una cosa con propiedades múltiples. Así, para la percepción ética, la acción deviene una realidad con múltiples relaciones éticas).

---

<sup>9</sup> En conveniente distinguir entre acción (Handlung), actuar (handeln); y hecho (Tat), hacer (Tun); estos indican lo que se hace a propósito; aquellos, no necesariamente a propósito. Además, aquí, hecho y hacer implican el determinarse a una ley aisladamente, con lo que se infringe la otra. A veces podría traducirse: atentado. Por lo demás, hay variaciones según cada traductor y su idioma.

**a) EL bello mundo ético**

Ley divina	Ley humana
FAMILIA, Esencia inmediata del orden ético. La substancia como ser inmediato o comunidad ética natural. Penates hogareños.	(1) PUEBLO, Substancia realizada en la multiplicidad de conciencias reales existentes o ciudadanos. Espíritu universal.
El espíritu como LEY DIVINA. Esencia interior; elemento divino sustraído a la realización. Reino subterráneo; misterio.	(2) El espíritu Como LEY HUMANA, porque es consciente de sí. La ley es pública, conocida. Las costumbres, vigentes.
El MUERTO pertenece a la familia. La universalidad a que llega el individuo es la muerte. La acción ética consiste en el rito de la sepultura, que hacen de la muerte no un acto natural, sino espiritual. El funeral arranca el individuo a la naturaleza.	(3) El CIUDADANO pertenece al Estado. Los hombres individuales vivos, conscientes, son objeto y fin del Estado. La acción ética consiste en vivir para la Patria; no para una abstracción, sino para la Patria viviente.
Relación ética HERMANO Y HERMANA. Las relaciones esposo/a, padres/hijos no tienen su realización en sí mismas, sino en los hijos. El devenir de los hijos es la muerte de los padres. Hermano/a: tienen la misma sangre; no vienen uno de otro; no se desean. Hay equilibrio y reposo. La mujer puede tener otro marido, otros hijos; pero nadie puede darle otro hermano.	(4) Relación ética CIUDADANOS Y GOBIERNO. El gobierno es la vitalidad efectiva de la comunidad; el Sí-mismo de la substancia ética total; el Sí-mismo de todos. Los individuos tenderán a aislarse, a vivir independientemente. El gobierno, por medio de la guerra, sacudirá rutinas individuales para reprimir la tendencia a salirse del ser ético. La guerra es negación de negación.
La MUJER es esencia universal del mundo ético. De niña, vivía en el elemento de la ley divina. Adulta, permanece en ella, ligada a los penates. ANTÍGONA.	(5) El VARON es esencia universal del mundo ético. De niño, vivía en el elemento de la ley divina. Adulto, pasa a la ley humana, ligado al Estado. CREONTE.

(1) La familia es una comunidad natural. El varón encuentra la carne de su carne en la mujer, pero el espíritu de su espíritu en la Ciudad (Estado). El amor esposo/a es el momento más elevado de la vida de la naturaleza: expresa el reconocimiento natural o inmediato de una autoconciencia por otra. Pero la relación ética entre los miembros de la familia no es el sentimiento ni el comportamiento del amor. Lo ético se cifra en el comportamiento del individuo a la familia como totalidad. La familia no es sólo un hecho natural; en cuanto substancia ética tiene un sentido espiritual superior al natural. La naturaleza prefigura en la unión de varón con mujer -reconocimiento inmediato del amor- lo que será el espíritu de la Ciudad.

(2) En el mundo ético vemos realizados los fines que se proponían las figuras anteriores, desprovistas de substancia (cf. 271, 7-30). La oposición de estas dos potencias es su confirmación de la una por la otra. El bello reino ético, en su subsistir, es un mundo immaculado, cuya pureza no es manchada por ninguna escisión. Su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias en la otra, de manera que cada una mantiene y produce la otra.

(3) Ley humana: Fin de la acción ética es el singular como tal. El contenido de la acción, para que sea ética, ha de ser substancial, entera, universal (no un mero servicio cualquiera); se relaciona entonces al singular total; al singular en cuanto universal.

Ley divina: En las Lecciones sobre filosofía de la historia, Hegel hace ver que los griegos, bajo la primera y verdadera forma de su libertad, no tenían la conciencia moral (Gewissen) sino el hábito, sin otra reflexión, de vivir para la Patria. Atena la diosa es Atenas misma: el espíritu real y concreto de los ciudadanos. Para nuestro entendimiento, la abstracción Estado es lo esencial. Los griegos no conocían esta abstracción. Su fin era la Patria viviente: esta Atenas, esta Esparta, estos templos, estos altares, esta manera de vivir juntos, este ambiente de ciudadanos, estos gimnasios, estas costumbres. Para el griego la Patria era una necesidad, algo fuera de la cual no podía vivir.

(4) El amor de los padres encuentra su ser realizado al exterior, en el hijo.  
 (“Los salvajes de Norteamérica matan a sus padres. Nosotros hacemos lo mismo”).

(5) Varón y mujer son, los dos, esencias universales del mundo ético. Son la substancia como conciencia universal. La mujer, como hermana, tiene el supremo presentimiento de la esencia ética; pero no llega a la conciencia ni a la realidad de ella, porque la ley de la familia es la esencia interior. El varón, como ciudadano, posee la fuerza autoconsciente de la universalidad.

## b) El hecho ético

### Saber humano y saber divino. La Culpa y el Destino.

En este reino el individuo no aparece aún en su derecho como individuo. Creonte vale sólo como voluntad universal; Antígona, como sangre de familia o sombra irreal. Todavía no se ha dado ningún hecho (Tat). El hecho real trastorna el bello mundo ético, y hace aparecer un conflicto trágico. No se trata del lamentable espectáculo del conflicto entre pasión y deber, ni del espectáculo cómico de una colisión entre varios deberes. En la conciencia ética no hay indecisión ni lucha interna: lo ético es para ella lo inmediato, inquebrantable y exento de contradicción. Sabe lo que tiene que hacer, y está decidida a permanecer en su ley. La eticidad consiste en esta decisión inmediata; para la conciencia, sólo una ley es la esencia; y queda excluida la otra. (Contra esta actitud unilateral, la realidad mostrará la verdad a la conciencia)

La inmediatez de la decisión constituye el carácter. Cada uno ve en su ley la esencia, y en el otro no ve sino una realidad sin derecho. (Las dos leyes están unidas en sí, y no para cada autoconciencia). Antígona no verá en Creonte sino la explosión violenta e injusta. Creonte, en Antígona, la desobediencia que realiza un delito. Notar la oposición, en la conciencia, entre lo sabido y lo no sabido; y la oposición, en la substancia, entre lo consciente y lo no consciente. Las conciencias, antes de la acción, *ignoran* la potencia ética que violan.

El derecho absoluto de la conciencia reside en que en su hacer es fiel a lo que sabe. La esencia ética se escinde en dos leyes; la autoconciencia pertenece a una sola. La esencia insiste en su derecho doble, aunque no manifiesta a la conciencia sino uno de sus lados. La conciencia lleva a cabo sólo una de ellas; la otra, como esencia infringida, es ahora hostil, y clama venganza. (Culpa, crimen: unilateralidad no superada).



Ante la autoconciencia ética acecha una potencia tenebrosa, que sólo irrumpe una vez consumado el hecho y sorprende in fraganti a la conciencia. Realizado el hecho, se ha cometido una culpa, un crimen. Inocente es sólo la piedra; ni siquiera un niño. Patente el hecho, lo consciente se conjuga con lo inconsciente, lo propio con lo extraño. Pensar en Edipo, que mata a otro, sin saber que es su padre; que toma por esposa a la reina, sin saber que es su madre. (No que este individuo singular sea responsable, pues como singular es sólo una sombra irreal sino que es culpable en cuanto autoconciencia universal). La culpa es más pura si conoce anteriormente la ley y la potencia a la que se opone, como en Antígona.

Puede parecer que en la realidad triunfa la comunidad sobre la familia. Pero el muerto sabe encontrar instrumentos terribles de venganza. Los perros y los buitres que comieron el cadáver, van a mancillar los altares de otras comunidades. Estas fuerzas devastarán la Ciudad, que había violentado a los penates familiares. Sobreviene la guerra y se pierde la Ciudad, que pasa a depender del Imperio Romano. El derecho absoluto se cumple en la sumisión de las dos leyes al destino omnipotente y justo.

Este declinar de la substancia ética proviene de que la conciencia ética se orienta de manera inmediata. Su realidad hace patente el germen de corrupción que tiene el quieto equilibrio del mundo ético. La inmediatez tiene la contradictoria significación de ser la quietud inconsciente de la naturaleza, y la inquieta quietud autoconsciente del espíritu. Naturalmente el pueblo ético es una individualidad determinada por la naturaleza (varón, mujer), y, por tanto, limitada, que encuentra su negación-superación en otro. La substancia aparecerá ahora como universalidad formal, ya no intrínseca como espíritu vivo.

### **c) El Estado de derecho**

El ciudadano triunfó sobre los penates, pero la Ciudad es disuelta por las guerras. Viene el Imperio romano. El individuo se repliega en sí mismo, y en su lugar aparece la persona privada del Derecho Romano. Desaparece la fusión tranquila de los individuos con su Ciudad; aparece la igualdad del derecho, el reconocimiento jurídico. El tiempo que va de Augusto (30 aC.) a Alejandro Severo (250 dC) es considerado como la gran época del derecho positivo, y también de la más implacable dominación. Este mundo del derecho es lo que expresaba el estoico en su pensamiento. Lo que en el estoico era abstracción es ahora mundo real, la autonomía carente de espíritu, la del mero uno abstracto. Este uno vacío de la persona es un ser contingente, un moverse y hacer sin esencia. El estoico pasaba al escéptico sin contenido propio. Así ahora el formalismo del derecho carece de contenido propio, encuentra ante sí múltiples posesiones, a las que imprime la misma universalidad abstracta: El derecho de la persona se reduce a la propiedad privada. La conciencia del derecho expresa su inesencialidad; llamar persona a un individuo es expresión de desprecio. El emperador, amo del mundo, es el más solitario de todos; la rigidez de su singularidad es vacía, pero significa todo contenido; es la autoconciencia desenfadada que se sabe como el Dios real. Pero sólo es el Sí mismo formal. El contenido, liberado de su potencia negativa, es el caos de las potencias espirituales, que desencadenadas como esencias elementales, en salvaje orgía se lanzan unas contra otras en loca furia destructora. El emperador tiene la conciencia real de lo que es, en la violencia destructora que ejerce contra los súbditos enfrentados a él. Su potencia no es la unidad del espíritu en que las personas reconocían su propia autoconciencia, sino que éstas son personas separadas, privadas. El organismo político se disuelve en los átomos de las personas privadas, como en la putrefacción del cuerpo físico cada punto adquiere para sí una vida propia que no es sino la vida miserable de los gusanos. Cae el Imperio.

Nota preliminar a la sub-sección próxima

Para la interpretación sigo sobre todo a Labarrière; pero aprovecho a Hyppolite y a Kojève. Para la traducción, que complica el pasaje, sigo simplemente a Labarrière. Datos:

1.- Libros a nuestro alcance:

- + Original alemán de Hegel.
- + Hyppolite: a) Traducción de la Fenomenología al francés.  
b) Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel (tenemos la versión española, pero sólo he usado la versión original en francés).
- + Labarrière: a) Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel (sólo tenemos el original en francés).  
b) La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, introduction a une lecture (sólo disponemos por ahora de la traducción al castellano de G. Hirata, revisada por J. M. Ripalda).
- + W.Roces: Traducción de la Fenomenología al español.

- 2.- Sentido general del alemán ausser, äusser: fuera  
 Sentido general del alemán fremd:.....extraño, extranjero, forastero, desconocido  
 Sentido general del latín alienus:.....ajeno (alien-ación = en-ajen-ación)

3.- Sentido preciso que da Labarrière a tres términos hegelianos:

- Äusser ung: Salida al exterior, sin más cualificación. El simple hecho de salir.
- Ent äusser ung: Salida “con billete de ida y vuelta”. Salida, con retorno y reflexión. “Salida buena”: Exteriorización + reinteriorización.
- Ent fremd ung: Salida sin retorno. Alienación.

Hyppolite, revuelve los términos, y lo confesó después. (Sigue siendo de los grandes intérpretes). Rocés, algo independiente, sigue mucho a Hyppolite; y lo sigue en este caso. Da la impresión de que Hirata quiso seguir a Labarrière, pero que Ripalda introdujo modificaciones que complicarán más al lector.

4.- Tabla de equivalencias:

Hegel	Hyppolite	Roces	Labarrière	Jorge	Ripalda
Äusserung			exterioration*	salida	exteriorización
Entäusserung	Alienation	enajenación	exteriorisation	exteriorización	externalización*
Entfremdung	extranéation*	extrañación	aliénation	alienación*	enajenación

Los términos con asterisco serían neologismos. En francés usa Labarrière aliénation (extranéation le parece un neologismo, pero le daría visto bueno; en cambio inventa exterioration). En español, Ripalda (y, antes, Rocés) rechaza alienación por ser neologismo; pero inventa el inusual externalización. En resumen, prefiero seguir a Labarrière, más claro y profundo; aunque dejo la inocua *salida* como se ve en la tabla, suficiente para estas notas.

## **B) EL ESPIRITU ALIENADO, LA CULTURA**

Labarrière:

Estamos en medio de una tríada: Espíritu verdadero. Espíritu alienado. Espíritu cierto de sí.

Lo que está en juego es la unidad dialéctica -identidad en la diferencia- entre singular y universal, Sí mismo y substancia. La 1ª y 3ª tentativas se desenvuelven bajo el signo de la unidad. En primer lugar, una unidad inmediata, la perfecta y total identidad (transparencia recíproca) del Sí mismo y de la substancia, alternativamente en favor de lo universal (mundo griego), y luego de lo singular (mundo romano). Unilateralidades devaluantes, que reaparecerán en la 3ª tentativa, que primero favorece a lo universal (revolución francesa), y luego interioriza este universal (alma bella). Entre estas tentativas extremas, que se topan con el obstáculo de la transparencia, hay otra, en la que estamos entrando, que choca con la fría rigidez de la alienación.

La 1ª tentativa (la bella eticidad griega) saltó en pedazos para dar paso a la extrema dispersión del individualismo romano. (Hegel ordenaba esta secuencia como repetición y cumplimiento del movimiento simple estoicismo-escepticismo-conciencia infeliz.)

El mundo del estado de derecho se había desorganizado por la ausencia de reconciliación entre el Sí mismo (sujeto) y la substancia (objeto). En efecto, el sujeto tenía derecho a la propiedad privada (realidad efectiva inmediata), pero no podía reconocerse en esa efectividad: El amo del mundo del derecho podía confiscar todas las propiedades. Sin embargo, el Sí mismo permanece universal en su principio, y le es necesario, cueste lo que cueste, expresar esta universalidad en la realidad. Sólo que al negar la abstracción del mundo del derecho, correrá el riesgo de alienarse.

### **a) El Mundo del Espíritu Alienado**

#### 1º La cultura y su reino de la realidad

289, 35 a 290,6. Lo singular y lo universal van a intentar, cada uno por su cuenta, articularse ellos mismos según lo universal y lo singular. La conciencia, saliendo al mundo, o sea, saliendo de ella misma hacia ella misma como mundo, encuentra una realidad dada, indeterminada, en parte acogedora y en parte hostil. Esto es, su salida es ambigua: A la vez exteriorización y alienación. (Sólo si triunfa de la alienación al menos posible, podrá mantenerse a la altura de la libertad). La conciencia realiza una buena salida, pero se encuentra un mundo que le es ajeno. Algo le salpicará, de modo que calificará de dudoso este movimiento por el que acaba de confiarse a algo que no es ella. Labarrière señala la ambigüedad esencial del vivir humano: la autoconciencia sólo es algo en la medida en que se aliena; no hay mediación consigo mismo ni buena exteriorización sin el peligro y la realidad de una alienación al menos parcial.

290, 17 a 291, 31. (Cultura: en sentido muy general: formación política, social, individual, etcétera.) No deja de ser interesante que Hegel presente aquí la cultura como alienante, cuando para Hegel la cultura o formación es fundamental. Labarrière explica que la cultura es ambigua; que puede presentarse como algo fijado, que bloquea el movimiento; y que Hegel trataría aquí de que la cultura reencontrara su sentido.

En el identificarse al mundo a través de la cultura, el individuo renuncia a su para sí; se hace universal, y se eleva a la substancia. Ésta, por lo mismo, gana la realidad. (Es la Cosa).

Hegel considera los momentos de esta substancia:

- |                                    |              |
|------------------------------------|--------------|
| - como son en sí mismos:           | el concepto  |
| - como son para la autoconciencia: | el juicio    |
| - lo que devienen al alienarse:    | el silogismo |

En el concepto: (293, 21ss)

**El poder del Estado** es la obra *universal*, la Cosa misma, en cuyo seno encuentran los *individuos* expresada su universalidad. Pero aquí desaparece el hecho de que su origen remonta a la operación de los individuos. Esta simple substancia es ser y, con ellos, ser para otro; se expresa en la vida socioeconómica como **Riqueza individual**. Sin embargo, la riqueza es también *universal*, también el resultado del trabajo de todos, y se disuelve en el disfrute de todos. Cada individuo supone que actúa de manera egoísta, pero al disfrutar, cada cual da a disfrutar a todos; y trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él. (Parece que Hegel escribe influido por Adam Smith).

En el juicio: (294, 11ss)

Vamos a ver cómo se relaciona la autoconciencia con el Poder del Estado y con la Riqueza. La autoconciencia tiene dos exigencias: la pureza de su autoafirmación (Conciencia pura, con los principios del bien y del mal -en sentido muy general,<sup>10</sup> no precisamente en sentido moral-, o sea, el mundo de los valores), y la efectividad de su ser histórico (Conciencia efectiva con las concreciones de esos valores como Estado y Riqueza, o mundo de los hechos).

- |                       |   |
|-----------------------|---|
| 1ª actitud, o juicio: | Por lo pronto, el Estado se ve como universal lo que une:   |
| El bien = Estado      | Aquí estará el bien. La Riqueza, como lo individual, lo que separa es el mal.   |
| El mal = Riqueza      | Sin embargo, la conciencia, aunque encuentra en el Estado su esencia simple, no por eso encuentra ahí su individualidad como tal. |
| 2ª actitud, o juicio: | Verá en el Estado un opresor, lo que separa, lo malo. Lo bueno será la  |
| El bien = Riqueza     | riqueza, que tiende al goce universal y procura a todos lo conciencia de su   |
| El mal = Estado       | identidad. Esta individualización no separa a los individuos, sino que los une; significa la prosperidad universal (liberalismo). |

Estos dos juicios expresan los dos aspectos irreconciliables del para-sí de la conciencia. Al nivel del en-sí se invierte de nuevo el juicio: El Estado es algo estable; la Riqueza, algo efímero. Los conceptos de bueno y de malo cobran un contenido opuesto al anterior. Todos los juicios de valor se invierten; no queda sino la astucia e hipocresía universal, que para sobrevivir tendrá que jugar a todas las cartas. Se comprende que este mundo vaya recto al fracaso, que en él no haya realización posible para una libertad verdadera. (Labarrière hace notar que en todo este pasaje está en juego la libertad. Sostiene la tesis de que la libertad en su movimiento histórico y concreto resume todo el proyecto de la Fenomenología y de la Lógica, de todo el Sistema).

<sup>10</sup> Bien = lo que me conviene. Mal = lo que no me conviene.

La conciencia no puede, teóricamente, elegir exclusivamente o poder o riqueza. Verá que el bien corresponda a *ambos momentos de la substancia ética*: es la conciencia noble. Como esta opción arbitraria no aclara la situación objetiva, aparece teórica, e históricamente, otra conciencia, sin poder y sin dinero, que verá ambos momentos como malos. Es la conciencia villana, desprotegida, vil y viciosa (feudalismo, antes de la monarquía absoluta).

La conciencia noble ve el bien:  
En el Estado, su en-sí o esencia simple,  
y en la Riqueza, su para-sí

(Kojève: conformistas)

La conciencia vil ve el mal:  
En el Estado, opresor, desigual del en-sí,  
y en la Riqueza, origen de desigualdad; la ama,  
pero la desprecia.

(Kojève: inconformes, rebeldes)

Kojève interpreta este pasaje, y otros muchos, como reaparición de Amo-Esclavo; y ahora la conciencia vil se mostraría como la verdad de la conciencia noble. Hyppolite, parecido. Pero Labarrière considera que la situación es muy diversa. Y que aquí van a perecer tanto la conciencia noble como la villana.

En el silogismo: (298, 5ss)

La conciencia noble es el heroísmo del servicio; sacrifica su individualidad por lo universal; es estimada y respetada porque lo encarna. Este sentimiento de su carácter esencial es el honor. Se presenta como una realidad verdadera, que da al poder del Estado verdad y validez. Es un consejero. Notar que este “orgullosos vasallo” sirve al Estado, aquí todavía no a un individuo (todavía no hay monarca absoluto).

Notar también que este noble renuncia a su vida particular, pero no aliena totalmente su Sí mismo. Está manchado todavía de particularismo. Esto es, el honor del noble es ambiguo. Su sacrificio total podría consistir en morir por el Estado; pero la muerte es negación abstracta: no conserva; y se acabaría la dialéctica. Hay que ir por el camino de una negación espiritual, que será el lenguaje.

(299, 41 ss) El heroísmo del servicio se convierte en la adulación. Aparece ahora el monarca, rodeado de voces que le cantan sus excelencias, y que siente consolidada su autoridad personal, que se hace ilimitada; los nobles, ante el trono, le dicen lo que él es. Se le da un nombre propio: Luis. El lenguaje hace del singular Luis un universal. “El Estado soy yo”. (Recordar el lenguaje de la certeza inmediata que al decir aquí, ahora, profería universales; recordar el lenguaje de la ley en el mundo griego). La conciencia noble, al alienar su honor, su Sí mismo, eleva el poder a un Sí mismo absoluto. Gana en cambio la universalidad efectiva por medio de la riqueza, premio de su adulación y por la cual se muestra agradecida al monarca. Alienando su honor, repone el poder verdadero en la riqueza. El Estado queda *suprimido* -sólo nominal, sólo como un medio para obtener la riqueza.

Se ve que el noble, pese a todas las apariencias, no se desprende de su ser para sí; con ello falta a su propia ley, se muestra desigual a su concepto, e igual, de hecho, a la conciencia vil. Su esencia (el dinero) lo recibe de otro (el monarca). Pero la riqueza es una cosa. La esencia de la conciencia noble es una cosa. La alienación es completa. El yo = una cosa. Este juicio, en apariencia pueril, es el más profundo. (Recordar: el yo = un hueso).

El dinero es el amo del mundo, el que otorga a los individuos su ser para sí; y esto provoca la desigualdad absoluta entre ricos y pobres; la arrogancia de una parte, la rebeldía por otra. La arrogancia del rico y la vulgaridad del pobre descritas aquí por Hegel están inspiradas en la sátira de Diderot *El sobrino de Rameau*. En la sátira que hace el pobre se ve (307, 11-20) que ya no tienen verdad ni las esencias reales de poder y riqueza, ni los conceptos de bueno o de malo, ni el noble ni el villano, sino que todos esos momentos se invierten uno en otro; se pervierten uno a otro, y cada uno es lo contrario de sí mismo. Todos los valores fijos de la sociedad se desploman. Tal es el efecto disolvente del lenguaje satírico. La verdad de esta dialéctica es el lenguaje disolvente (Roces: desgarrador), lenguaje ingeniosamente brillante, chispeante de ingenio.

## 2º La fe y la mera intelección

### a) La Fe

311, 30 ss. La cultura se ha propuesto a la conciencia como una tarea necesaria e imposible; necesaria, porque esta conciencia sabe bien que no es nada fuera de la substancia, esto es, fuera del conjunto de nexos sociales; imposible porque esta substancia tiene validez, para la conciencia, como algo ajeno, de modo que la buena salida podía degenerar en alienación, en pérdida irreversible de sí. Poder y riqueza fueron las potencias efectivas reconocidas; pero cuando la conciencia se realizó -se alienó- en ellas, descubrió su vanidad. Este saber de la nada del mundo de la cultura conduce a otra esfera.

El mundo de la cultura remite a una verdad que él no tiene, que está fuera de él, “más allá” de él. Este más allá se presenta a la conciencia en la fe. La fe es una evasión del mundo real; y sin embargo, el objeto absoluto no es otra cosa que el mundo real elevado a la universalidad de la pura conciencia. El espíritu es primero la substancia eterna o Dios. Al realizar su concepto de ser espíritu, pasa al ser para otro, se sacrifica (Cristo, un sí mismo precedero). Este sí mismo retorna a su simplicidad primera. Sólo así se representa la substancia como espíritu. Esos tres momentos, que vimos en el mundo real bajo el modo de la alienación, se presentan a la conciencia creyente bajo la forma de las tres Personas. Esto es: en la figura anterior, el hombre vio que poder y riqueza eran vanos. Se interioriza y recurre de nuevo al pensamiento. Vive en un mundo y piensa en otro. La conciencia *tiene* pensamientos, pero no sabe que son pensamientos (lo sabemos nosotros). Es ya pensamiento del espíritu, pero un pensamiento que no se conoce como tal. Ve a cada Persona de la Trinidad en su unidad inalterable; pero el paso de una Persona a otra le es un evento ininteligible. Sabe que Dios se hizo hombre, pero no ve ese evento como algo necesario; esto es, la conciencia se mueve más en el plano de la representación que en el del pensamiento. La conciencia creyente es *positiva, tiene un contenido*; piensa su esencia, pero como no sabe que se trata de pensamiento, el contenido le aparece como otro mundo, un más allá.

Relación con otras figuras: La conciencia infeliz (IV) expresaba la subjetividad más profunda, y por eso no alcanzaba la objetividad: era sólo deseo ardiente. En la fe del mundo de la cultura (ahora, VI), la conciencia tiene la objetividad de la substancia, el contenido de la verdad, pero un contenido que lleva la señal de la alienación. La religión (VII) reunirá esta subjetividad de la conciencia infeliz y esta objetividad de la conciencia creyente.

Para el estoico, el pensamiento no era sino una forma con un contenido extraño a ella. En cambio, la fe tiene el pensamiento como contenido, no sólo como forma. Para Don Quijote, el en-sí era la esencia de la realidad, pero esa esencia era sólo un ideal, no estaba ya presente. Para la fe, el en-sí no es un ideal a realizar, sino que es pensado como real efectivamente, pero más allá.

La conciencia (creyente) se evade de este mundo; y sin embargo lo lleva en su seno. Ese otro aspecto es el de la pura autoconciencia: es el movimiento que vimos al final de la dialéctica pasada, el que atacaba la subsistencia de todos los momentos y los transformaba en sus contrarios. No respeta ningún contenido (todo es llevado *al tribunal de la Razón*), es mera negatividad, sin contenido. Tenemos así un nuevo conflicto dialéctico, ahora entre la Fe y la Razón (Hegel dice “intelección”, *Einsicht* -como el inglés *Insight*).

*Para nosotros*, esas dos figuras no son tan diversas como parecen. La fe tiene el contenido como verdad inmóvil y eterna. La mera o pura intelección es el movimiento que va contra toda objetividad. [Nota de Hyppolite, a quien he seguido mucho en este pasaje: La síntesis suprema en Hegel es la unidad del movimiento y del reposo; de la inquietud del Sí mismo (temporalidad) y la quietud de la esencia (eternidad)]. Por eso la verdad en sí y para sí es el delirio báquico; un delirio que a la vez es la quietud translúcida y simple (Recordar el Prefacio). Si ha aparecido el concepto de la pura intelección, no se ha realizado todavía. En él se encuentra de modo inmediato:

- a) que todo lo objetivo sólo tiene el significado del ser para sí.
- b) que esto tiene el significado de un universal; que la pura intelección se hace patrimonio de todas las autoconciencias.

A través del mundo de la cultura, se han superado las diferencias de naturaleza que separaban a los individuos. No hay diferencias originarias, sino sólo cuantitativas, por ejemplo de poder. En todos el espíritu es el mismo universal adquirido por la cultura. Esta pura intelección es el espíritu que grita a todas las conciencias: ¡Sean *para* ustedes mismas lo que todas son *en* ustedes mismas: racionales!

## **b) La Ilustración**

### 1º El combate de la Ilustración contra la superstición

319, 25 a 320,5. Fe y mera intelección son el resultado de la alienación del espíritu. La fe sobrevuela este mundo con el pensamiento del más allá. La mera intelección es el retorno del espíritu a sí mismo como acto de pensar, como negación de toda alienación. Se trata del combate violento entre dos hermanos que en el fondo expresan la misma verdad, la del espíritu. Uno se define como conciencia simple de la esencia; tiene como tal un contenido que se esfuerza por pensar; pero su ineffectividad degrada aquí el concepto a representación. El otro pretende estar en la efectividad histórica, pero su conciencia carece de contenido, pues es negatividad pura disolvente. Tales son los protagonistas del combate y sus armas. Nosotros sabemos que cada uno es totalidad; que es él mismo y el otro. Cada uno, atacando a otro, corre el riesgo de destruirse a sí mismo.

321, 1-36. Contagio: Tal vez es ella la que hace nacer el mal en el adversario.

322, 18 a 323, 6. Para la conciencia filosófica, la fe representa una falsa intelección, representa lo irracional. La conciencia filosófica, sabiéndose totalidad, tiene fundamento para decir que lo que no es racional no existe. Pero la fe existe; entonces es racional. La razón existe como lo otro de sí misma, como contradictoria.

323, 18-42. Ad 323, 28: Quizás se inspiró aquí Feuerbach. Hegel habla todavía del espíritu absoluto. Feuerbach reduce todo al espíritu humano.

324, 31-42. Ad 41. Traducción más clara: Enuncia de modo inmediato como lo más íntimo de la conciencia lo que ella misma enuncia como lo más ajeno a ella.

325, 1-17. La Ilustración va a juzgar los tres momentos de la fe:  
 - Su objeto (Dios)                      - Su justificación                      - Su acción o culto.

325, 33-41 Para la fe, la esencia (Dios) se presenta como objeto. Pero esta objetividad es una forma vacía. La intelección considera solamente esta objetividad, y al considerarla ajena a la conciencia, la reduce al ser sensible. Uno de los caracteres de la Ilustración es esta separación de lo sensible y del pensamiento, de lo finito y de lo infinito (Recordar el movimiento romántico en contra).

326, 7-32. Ad 326, 20. La pureza misma -separación de finito e infinito- hace que la crítica de la Ilustración se impurifique. La intelección *transforma* la fe en superstición, y acusará a la fe de antropomorfismos. (Ante tal crítica la conciencia creyente temerá todo antropomorfismo, y se refugiará -subjetivismo protestante- en una aspiración indefinida).

327, 5-31. Ad 327, 23: La Ilustración vuelve a disociar finito e infinito; espíritu eterno y espíritu histórico, no disociados por el creyente. La Ilustración toma la historia simplemente como una sucesión de hechos, y los testimonios del espíritu como datos periodísticos en sentido peyorativo. Pero es el espíritu mismo quien da testimonio de sí.

[Hegel revalora la idea de Tradición, tal como se encuentra en la Iglesia católica: El Espíritu da testimonio de sí tanto en la conciencia individual como por la presencia universal de la fe de todos]

Ad 327, 29: La Fe acepta el combate sobre el mismo terreno: está vencida. En realidad hay penetración dialéctica de ambas conciencias.

328, 3-36 Respecto de la relación de la conciencia con la esencia absoluta. La Ilustración no reconoce la lógica del sacrificio del creyente singular, e ironiza sobre los ayunos, desprendimiento, votos. Sin embargo la Ilustración proclamaba como intención pura la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural y de la aidez; ahora encuentra loco e insensato que esa elevación se muestre con hechos. Entonces la Ilustración se hace impura, inconsecuente.

329, 5 a 330,38. ¿Qué sostiene la Ilustración? Al recorrer los tres momentos antes citados, queda claro que la Ilustración refiere lo sensible a lo absoluto como al en-sí; y siendo el nexo, negativo también como para otro, esto es, **lo útil**.

Comenta Hyppolite que la dialéctica hegeliana es aquí algo artificial; que parece acomodar a fuerzas el utilitarismo del s. XVIII, el deísmo vago de la Ilustración y su empirismo. (330,35 ss) Todo es útil; el universo es utilizable; el hombre utiliza a otros, y él mismo es utilizado (tenemos al *homo œconomicus*). La Religión misma entra a la clasificación de lo meramente útil (como un freno, sustituto de la Policía). La Ilustración llega así a un mundo sin profundidad. Este resultado positivo de la Ilustración le parece al creyente banal y detestable.



(332, 32 ss) La Ilustración no se comporta hacia la conciencia creyente con principios propios, sino con principios de ésta. La fuerza de la intelección consiste en reunir conscientemente los momentos que la fe separa. El error de la Fe reside en tener separados sus propios pensamientos. La Aufklärung se los reúne. Y el error de la Aufklärung es de reducirse al movimiento de negatividad e ignorar su propia positividad. Además, la Aufklärung hace lo mismo que la Fe: Al no considerar sino la negatividad, no ve sino el momento opuesto al que la Fe considera. Por ejemplo, cuando la Fe considera a Dios como un más allá, la Ilustración lo considera como un producto de la conciencia, como una ficción de la conciencia. Y cuando la Fe considera a Dios como un aquí cercano e interior, a quien le tiene confianza, la Ilustración lo considera como algo ajeno al hombre, como un invento del sacerdocio interesado.

Al no ser sino negatividad, la Ilustración no hace brotar la unidad de ambos momentos, esto es, el concepto, sino que éste nace para sí ante la Ilustración, o lo encuentra como dado.

La Fe cae en la hipocresía al no conciliar los dos momentos de su vida: culto y mundo. La Ilustración le ilumina el mundo celestial con las representaciones del mundo sensible, y pone de manifiesto la finitud, de que la Fe no puede renegar, porque es autoconciencia. Pero el creyente tiene dos medidas, dos clases de ojos y de oídos; tiene dos clases de percepciones: Una, de conciencia durmiente, con pensamientos carentes de conceptos; otra, de conciencia despierta, que vive puramente en la realidad sensible; y en cada región adopta un tenor de vida diverso. Renuncia a la posesión y al placer, pero la conservación tiene lugar junto al sacrificio [una especie de *primer binario*]; el sacrificio es sólo un símbolo, y se sacrifica si acaso una pequeña parte. La Ilustración considera torpe renunciar a un goce para saberse liberado del goce. El creyente capta la acción absoluta como una acción universal; pero el renunciar a un goce singular no es esta acción universal; es demasiado simplista ayunar para demostrarse liberados del placer de la comida; demasiado simplista apartar otros placeres del cuerpo, como Orígenes, para demostrar que se ha acabado con ellos. El deseo se halla interiormente arraigado y es un universal. La Ilustración pone lo esencial en la intención, en el pensamiento, ahorrándose con ello el consumir realmente la liberación de los fines naturales, justificados precisamente por ser interiores, naturales.

La Fe se ha vaciado de su contenido, o mejor: la han saqueado, pues la conciencia despierta reivindica todas sus partes y las restituye a la tierra como propiedad suya. La conciencia creyente se convierte en conciencia ilustrada. Sólo que la Ilustración está satisfecha -ignora que podría no estarlo-, mientras que la Fe queda insatisfecha, pues se acuerda de su mundo precedente. Resumiendo: La Fe mezclaba, sin darse cuenta, lo finito y lo infinito. Era una conciencia adormecida, que la Ilustración despertó. Y era una conciencia aun hipócrita, que se imaginaba comprar con un sacrificio parcial el derecho de disfrutar tranquilamente su propiedad. Desaparece la diferencia entre la conciencia creyente y la ilustrada. Sólo que aquella conserva la nostalgia del paraíso perdido. La conciencia ilustrada es una conciencia feliz, pero se verá obligada dialécticamente a pasar a otra figura, al ver que su felicidad se reduce a escombros.

## 2° La verdad de la Ilustración

(338, 29 ss) La Ilustración entra consigo misma en el conflicto que tenía antes con la Fe, y se escinde en dos partidos. Se acredita como vencedora simplemente por el hecho de que se escinde en dos, pues muestra así poseer en sí misma el principio que había combatido. Esas dos partes en que se escinde son el materialismo, por ejemplo de D'Holbach; y el deísmo agnóstico, por

ejemplo de Robinet. Lo que uno llama *materia*, y el otro *Ser supremo* no difieren sino por reminiscencia de la cultura precedente. Se califican mutuamente de abominación y de locura. D'Holbach concibe el gran todo de la naturaleza como una combinación de átomos en movimiento, de una cadena ininterrumpida de causas y efectos, de los cuales conocemos algunos, pero no todos. Robinet habla de un Dios causa única de los fenómenos de la naturaleza; pero es un Dios desconocido e incognoscible. El deísmo agnóstico llama *Ser supremo* a un absoluto carente de predicados, una abstracción (el pensamiento es coseidad). El materialismo parte del ser sensible, y llama *materia* al resultado de una abstracción (la materia es lo que queda si abstrahemos de la vista, del tacto, del gusto, etcétera), esto es, algo simple carente de predicados, la esencia de la conciencia pura (la coseidad es pensamiento).

**El mundo de la utilidad** es la verdad de estos dos sistemas; o, si se quiere, su punto de encuentro. Los tres momentos en-sí, para-otro, para-sí, se suceden uno a otro, pero no se unifican todavía en el momento que es su verdad, en el para-sí. El mundo de la utilidad es todavía un mundo objetivo (todavía no es libertad absoluta). La utilidad es todavía mero predicado del objeto. Así se habían justificado las instituciones, la monarquía -ya no de derecho divino, sino simplemente útil. Por muy mala que la utilidad pueda parecerle a la fe, es en ella donde la pura intelección se realiza y es ella misma su objeto, del cual ahora ya no reniega, y que no tiene para ella la vacuidad del más allá.

Respecto de la conciencia creyente: Su desordenado esfuerzo por hacerse con el absoluto ha llevado a un callejón sin salida: es preciso que en adelante esta aspiración sea capaz de realizarse en una tarea histórica. Se anuncia una etapa más verdadera: el hombre podrá ponerse a la escucha de un Dios no guardado en un mundo de representaciones, sino que viene a revelarse en el universo común. Respecto de la mera intelección: La verdad está en lo útil; nada objetivo se sostiene por sí y para sí, sino para otro. Lo útil -recordar el juicio infinito- reúne la certeza subjetiva y disolvente del mundo de la cultura con la verdad objetiva del universo de la fe.

Para nosotros, la autoconciencia se reencuentra ahí, en las instituciones sociales útiles. A ella esa realidad no le aparece todavía como su obra, como expresión de la voluntad universal. Lo útil todavía es un objeto -el espíritu está alienado-, pero anuncia ya -es para otro- la resolución del objeto en el sujeto, el reino en el cual el espíritu no tendría otro que a sí mismo, en el cual el mundo sería su voluntad (universal). Al reino de la verdad de la fe le faltaba la autocerteza; a la autocerteza le faltaba el en-sí. En lo útil se conjugan los dos mundos, que son así reconciliados. El cielo se ha transplantado sobre la tierra.

### c) **La libertad absoluta y el terror**

1º La utilidad era predicado del objeto; todavía no era sujeto. Esto es, el para-sí no se mostraba todavía como la substancia de todos los momentos, sino que poseía lo útil. 343, 25-27.

Lo que separa la autoconciencia de la posesión no es ahora sino una apariencia vacía. En efecto, lo útil ya no tiene nada propio; es puro saber de la autoconciencia: Ésta conoce el en-sí y para-sí de lo útil como para otro. El ser otro queda relacionado con un para-sí; no con el propio, el del objeto, sino el del yo, pero no un yo singular, sino el puro concepto, el contemplar del sí mismo en el sí mismo; la autocerteza es el sujeto universal, y su concepto consciente la esencia de toda realidad. Lo útil deja de ser mero objeto para el saber; el saber es el movimiento de esos momentos abstractos, el sí mismo tanto de sí como del objeto. Así es como el espíritu se presenta como **libertad absoluta**.

344, 20-42. Ad 344, 23 “por representación”: Crítica de un sistema meramente representativo. Lo que sigue puede considerarse un comentario al Contrato Social de Rousseau.

Ad 344, 30. La nueva figura es jugada históricamente por la Revolución francesa.

345, 1-29. Ad 345, 4. La conciencia singular ya no acepta límites.

Por eso desaparecen progresivamente las masas espirituales o divisiones orgánicas de la substancia social, y todo el antiguo orden de cosas (*L'ancien Régime*).

345, 35 a 346, 35. Ad 345, 38: La conciencia se rehusa a “salir fuera de sí”, y no puede llegar a ninguna obra positiva, ni a una constitución.

Ad 346, 2 División de poderes propuesta por Montesquieu, condenada por Rousseau.

Ad 346, 7 Estamentos: masas particulares de trabajo, o clases.

2° 347,17 a 348, 1. Ad 347, 17: Con la furia del hacer desaparecer, aparece el **terror**, con el que fracasa la Revolución francesa. El problema humano que había intentado resolver la Revolución era el de la penetración de la substancia (realidad espiritual bajo forma objetiva) y de la autoconciencia. En el mundo anterior, la substancia estaba como algo ajeno al Sí mismo; y éste se alienaba en aquélla. En el mundo revolucionario esta substancia desaparece. La voluntad no puede alienarse, al menos en forma objetiva. Hay movimiento, pero sólo en el paso del singular al universal. Para el verdadero revolucionario, su objeto o proyecto inmediato (y en esto difiere de la persona jurídica abstracta) es el universal: la voluntad general.

Uno niega al otro (anarquía... dictadura...) inmediatamente, de modo que ese universal no llega a presentar la forma del ser-ahí, libre del Sí mismo. Esto es, no se llega a ninguna plenitud, a ningún mundo. La Revolución fracasó no porque su principio fuera falso, sino porque quiso realizarlo inmediatamente, esto es, abstractamente. No se exterioriza en ninguna obra positiva, ni del lenguaje, ni de instituciones universales.

De otro modo: Si la sociedad está organizada, es una obra concreta, que no es inmediatamente autoconsciente; es objetiva, y el yo se exterioriza en esa objetividad. Si el hombre, al contrario, como voluntad universal, pretende pensarse inmediatamente en el Estado, y levantar así la libertad absoluta sobre el trono del mundo, la obra concreta desaparece, y no queda sino un universal abstracto y, por tanto, puramente negativo. Tal es la experiencia de la Revolución francesa y la dialéctica del terror. Una nueva organización sería un regreso a lo ya dejado por la Revolución. Lo que se opone ahora en el terror es el universal abstracto y la singularidad no menos abstracta; *la voluntad general indivisible* y la polvareda de los individuos. La obra de lo universal no puede ser sino la aniquilación de estos individuos que reaparecen sin cesar: la muerte. Conocemos el dicho: *libertad o morir*. Pero aquí la libertad absoluta ES morir. Se trata de una muerte que no realiza nada, pues sólo niega un punto vacío de contenido: el Sí mismo absolutamente libre.

Ad 348, 1. El gobierno, por su acción determinada es necesariamente culpable. Inversamente los ciudadanos serán también sospechosos al gobierno. Los individuos son culpables, no sólo por sus acciones, sino ya por sus intenciones.

3° 348, 39 a 349, 5. Ad 348, 42: “retornan”: El hombre acabará por someterse, como el esclavo, que ante la angustia de la muerte -el amo absoluto- se disciplina y se cultiva. Reaparecerán las masas diversas del cuerpo social. Esta será sobre todo obra de Napoleón.

Ad 349, 5 “este ciclo de la necesidad”. Hegel presenta la hipótesis de una filosofía cíclica de la historia: espíritu inmediato-cultura-libertad absoluta. Cada revolución trataría de superar la oposición entre substancia y autoconciencia. No pudiéndole realizar, la revolución se reduciría a rejuvenecer la vida social. De ciclo en ciclo la compenetración de substancia y autoconciencia se iría haciendo más íntima. Hegel NO retuvo esta hipótesis.

349, 31-42. 350, 1-10. 33-40. Ad 350, 33: Los dos términos que teníamos contrapuestos no eran un mundo y una individualidad, sino la voluntad general y la voluntad singular. Bajo esta forma pura la oposición toma un sentido diferente a lo político y social. La voluntad general de Rousseau, al realizarse en la experiencia del terror, se convierte en la voluntad universal de Kant, como puro saber y puro querer. El drama exterior amo-esclavo se había interiorizado en el estoico. Ahora el drama político se interioriza en drama moral. La negación abstracta se interioriza y se hace puro querer y puro saber, como voluntad moral. De la Revolución francesa pasamos al Idealismo alemán. Bajo otro aspecto, esa interiorización indica el paso del Espíritu objetivo al subjetivo. (El Absoluto es no sólo substancia, sino también sujeto).

1) Rosenzweig opina que nunca estuvo Hegel tan alejado del absolutismo de Estado como en la Fenomenología. El punto es, desde luego, discutible. Hegel no deja de ser ambiguo.

2) Taylor: (Ciertos) marxistas, anarquistas, situacionistas, movimiento 1968, no ofrecen ninguna idea de cómo debe ser la sociedad de la libertad, fuera de la fórmula: que debe ser creadora, no tener divisiones, no incluir coacción ni representación. La subjetividad moderna considera que la libertad se conquista apartando obstáculos; ser libre sería depender sólo de mí mismo para mi acción. Esta autodependencia ya es antigua, y pasa por Locke, Bentham, Rousseau, Kant. Hegel fue gran crítico de esta noción de libertad como autodependencia; la presentaba más bien como autocreación. Hoy día, herederos de la Ilustración, aparece inevitable la protesta expresivista y, junto con ella, las pretensiones de libertad absoluta. Los románticos aún nos hablan.

### **C) ESPIRÍTU CIERTO DE SÍ MISMO. LA MORALIDAD**

Teníamos A) Espíritu verdadero, orden ético, y B) Espíritu alienado, la cultura. Estos momentos quedan suprimidos, conservados, superados. Alienarse en el poder o en la riqueza, aspirar al cielo como a simple más allá (B), son etapas superadas. Se puede decir que retornamos a la substancia ética (A), pero hay grandes diferencias. Antígona y Creonte eran caracteres; aun como “individuos que son un mundo” eran parciales. La autoconciencia es ahora universal. Llegamos a ella a través de la voluntad general, la cual, tras la experiencia del terror, se interioriza. La nueva figura es la autoconciencia universal, que sabe que es libre: La voluntad universal de Kant.

Labarrière: La Revolución francesa, de tantas esperanzas, mostró el fracaso de una tentativa, la de conjuntar inmediatamente libertad y naturaleza. Se abrían ahora dos vías a la dialéctica hegeliana, la de Napoleón y la de Kant. Napoleón restaurará una organización social en que cada uno, liberado del espejismo de una libertad sin contenido, será remitido a lo particular de una tarea. Kant desplegará las exigencias de la libertad absoluta en el orden de la esencialidad especulativa. Hegel escoge esta segunda vía invirtiendo el orden cronológico: Kant es la verdad de la Revolución francesa.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Por razones de concisión veremos juntos los 2 primeros apartados de la subsección.

- a) **La visión moral del mundo** Weltanschauung (palabra usada aquí por primera vez).
- b) **El desplazamiento** Verstellung

Significa tanto desplazamiento como disimulo. Roces traduce no tan felizmente “deformación”. Traducir más bien: deslizamiento, o desplazamiento (tramposo) = “movida”. Kant, al presentar su visión moral del mundo, hace tantas *movidas* o desplazamientos, que Hegel considera esa cosmovisión como “un nido de contradicciones”. Esa cosmovisión descansa de pronto sobre un punto o fundamento. Urgida, señala otro. Y así sucesivamente. (¿Dónde quedó la bolita?) Hay tantos deslizamientos, que da vértigo. (Veremos algunos).

(352, 41) Hipótesis de partida en Kant: Hay una conciencia moral.

Para ella, en cuanto conciencia moral, lo importante es el deber puro, y no tanto la acción concreta. La intención de cumplir el deber por el deber es algo interior. Cuando pasa a la acción, se exterioriza en el mundo de los fenómenos. Sólo que el hombre, aunque numéricamente libre, queda determinado en el mundo fenoménico por la necesidad de las leyes físicas, que no guardan relación con el orden moral.

PRIMER POSTULADO, referente al en-sí (353, 39) Ante la experiencia de la desarmonía entre moralidad (deber) y naturaleza (instintos, sentimientos), se postula que debe haber armonía entre moralidad y naturaleza. Esto es, la naturaleza debe subordinarse a la moralidad. La armonía ha de postularse, pues si no, no podría explicarse la ley moral dentro de mí. AQUÍ, sobre la tierra no hay armonía; por eso se postula.

Ahora bien, al realizar una acción moral a) cumplí el deber b) experimento satisfacción.

O sea, que se da una armonía entre la moralidad (que cumplí) y la naturaleza (que vencí y por lo cual experimento gozo). O sea, que AQUÍ hubo armonía. ¿En qué quedamos?

Se desplazó la tesis de que la armonía era sólo algo postulado.

La conciencia se defiende; para evitar esa contradicción dirá: Sí, pero mi acción concreta, singular, contingente, es algo insignificante en relación con la inmensa tarea moral [En vez de acción insignificante, Roces traduce “no se hace nada bueno”]. La conciencia desplazó de nuevo el punto de apoyo. En efecto, la acción moral es indivisible, no cabe el decir que es grande o insignificante. Todo se apoyaba en que lo importante era el deber puro, pero ahora la conciencia moral kantiana toma como criterio *la importancia* de su acción. Y habla también de la *inmensa tarea moral* consistente en trabajar para que la ley moral se haga ley de la naturaleza. Urgimos: Si se identifican, ya no tiene caso la ley moral, pues el deber se define como una lucha contra la resistencia de la naturaleza. La conciencia se desliza de nuevo: Se trata de mi naturaleza. La dificultad subsiste. Si mis impulsos naturales son lo mismo que la ley moral, ¿estaríamos en la inmoralidad!

SEGUNDO POSTULADO, referente al para-sí (354, 27), La inmortalidad. Notemos que no se puede partir de la unidad originaria entre mis impulsos y la moralidad. Que yo quiera lo que quieren mis impulsos naturales sería la inmoralidad misma. Notemos también lo desconcertante de la experiencia: La naturaleza del hombre concreto (no digamos la naturaleza en general, sino mi naturaleza) está en desarmonía con la moralidad: hay una resistencia que vencer. Para Kant no somos una voluntad santa, sino sólo una voluntad moral; y “no somos los voluntarios del deber, sino simplemente sus soldados”. La vida moral consiste en una lucha contra la naturaleza, en el

esfuerzo por transformarla. La unificación de mi naturaleza con la moralidad sería mi obra, pero ¿cuándo llegaré a ser una voluntad santa? De ahí nace el postulado de la inmortalidad, como un progreso indefinido (falso infinito, según Hegel). Necesitamos la inmortalidad para ir cumpliendo nuestra tarea, ¡sin fin! Durante toda la eternidad se trata de sostener la lucha moral contra la naturaleza. La movida o desplazamiento se convierte en todo un método. No se puede llegar a la meta, ni en esta vida ni en la otra, pues al coincidir mi naturaleza con la ley moral, pasaríamos de la moralidad a la inmoralidad. Tal vez sirva apoyarse en el progreso mismo, indefinido, al modo de las líneas asintóticas, que se van acercando. Sólo que no tiene sentido aquí hablar de *acercarse*, pues el deber es algo indivisible; se cumple o no se cumple. Pero en fin, caso de usar ese lenguaje, tendríamos más bien que decir, no que nos vamos acercando al ideal moral sino que nos vamos alejando de él. En efecto, el punto asintótico sería aquél en que hubiera armonía entre mis impulsos naturales con la ley moral; en que fueran morales mis instintos. Pero ésta es más bien la definición de inmoralidad.

Esto es, siempre hay desarmonía entre moralidad y naturaleza. La cosmovisión moral kantiana es contradictoria y dura. En conclusión, nuestra realidad no es la moralidad, sino la desarmonía entre moralidad y naturaleza; esto es, que somos todos inmorales. O, lo que es lo mismo, que NO hay conciencia moral, cosa que contradice nuestra hipótesis de salida.

Había otra experiencia desconcertante, que contribuía a postular la inmortalidad. Kant decía que el nexo entre virtud y felicidad no era analítico, sino sintético. Pero la experiencia le decía a Kant que el justo puede (aun suele) ser infeliz; y el injusto, feliz. Kant definía la felicidad como el estado en que todo le sucede a uno según su propio deseo y voluntad. [Ni siquiera exponiendo a Kant puede Hegel aceptar esta definición de felicidad]. Para Hegel, la felicidad es la plenitud de la realización, el arte de encontrarse a sí mismo en la acción [comparar con los escolásticos. No hará falta advertir, en todo caso, que Hegel expone libremente a Kant]. El hecho es que la razón moral kantiana postula la inmortalidad para asegurar que se dé el nexo entre virtud y felicidad. Pero según lo que venimos de exponer: La felicidad reclamada o añorada para *los justos* -ya que a ellos siempre les va mal, mientras que a los perversos les va bien-, no se puede realmente reclamar ni añorar, pues no hay *justos*, no hay virtuosos, no hay conciencia moral. Esa nostalgia revela más bien la envidia de quienes añoran la felicidad.<sup>12</sup>

TERCER POSTULADO, referente al en-sí y para-sí (356, 29), El santo legislador. Con una nueva y suprema movida, la conciencia moral kantiana se apoya ahora en el santo Legislador. En efecto, el hombre dispone sólo del imperativo formal (el deber por el deber), y no de mandamientos concretos. Pero el hombre tiende a la acción, actúa de hecho, y su acción es bien concreta (devolver un depósito, ayudar al prójimo). Las concretizaciones hacen postular al santo Legislador. Si nos situamos en el plano del deber puro, él santifica lo particular determinado. Si nos situamos en el plano de la acción concreta, él santifica el deber puro. O sea, él es una conciencia (para sí); y es también la armonía de deber y realidad, de moralidad y naturaleza (y que posibilita el nexo virtud/felicidad), armonía que el primer postulado afirmaba como un en-sí. De otro modo: En la autoconciencia humana hay una doble contingencia: Por una parte, la voluntad no es necesariamente pura, puesto que el mal es posible (un mal radical según Kant), y, por otra parte, en cuanto voluntad pura, el saber del deber es contingente. Por eso la moralidad pura en sí y para sí se pone en OTRO. En realidad lo que hace la moral kantiana es poner en ese Otro las propias contradicciones.

<sup>12</sup> Nietzsche hablará de resentimiento. Las clases altas igualmente no verán la sed de justicia de los revolucionarios; dirán simplemente que estos están resentidos y envidiosos.

Nuestra hipótesis de salida fue que existía realmente una conciencia moral. Hemos visto que en realidad no hay; o que hay, pero sólo pensada (el santo Legislador); y es que la conciencia proyecta su ideal de unidad en el más allá, y guarda sólo para sí misma el desacuerdo de los momentos.

(360, 2, traducir así: o bien no hay ninguna, pero es admitida como válida por otra conciencia).

“Sólo pensada”: La conciencia moral se comporta como mero pensamiento, no como concepto. El mero pensamiento capta sólo un aspecto, un lado de la oposición, y permanece en la oposición. El deber puro ha de estar en un más allá; y sin embargo ha de estar también en la conciencia humana. Se oscila entre inmanencia y trascendencia. La conciencia humana quiere actuar, y no puede actuar sin caer en contradicción. La conciencia kantiana es la reaparición, en otra forma, de la conciencia infeliz.

### c) **El alma buena, el alma bella, el mal y su perdón**

#### 1° El alma buena

La conciencia moral kantiana no se poseía a sí misma. Se situaba siempre más allá, o en cuanto deber puro, o en cuanto realidad concreta. Ahora se recoge en sí misma [se va a retiro]. En su mismidad se sintetizan el saber, el deber y los impulsos naturales; razón y sensibilidad. Es el alma buena, de Jacobi, el genio moral de los románticos. Sabe siempre lo que es bueno, es activa, y muy concreta. Del moralismo de Kant y de Fichte se pasa al idealismo estético, aun religioso, de Jacobi, Schiller y los románticos.

[Notas de traducción. a) El alemán *Gewissen* es de suyo *conciencia moral*; pero aquí ciertamente significa conciencia buena = alma buena. Hay que tener cuidado con las traducciones, pues a veces se trata de la “conciencia cognoscitiva” *Bewusstsein*.

b) En nuestro idioma decimos: él se engaña a sí mismo; o: se pintó a sí mismo de verde. Pero ni se usan en el lenguaje ordinario, ni tendrían sentido frases como: El sí mismo es engaño; el sí mismo es verde. En el lenguaje filosófico, prácticamente a partir del idealismo alemán, se utilizan frases en que el “sí mismo” aparece como sujeto. En lugar de las dos palabras “sí mismo”, hay idiomas que disponen cómodamente de una sola, como el alemán (*selbst*), el inglés (*self*), el latín (*ipse*), aun para muchos casos, el francés (*soi*). Nosotros mismos disponemos de una partícula que viene del griego, para ciertos casos: Engaño de sí mismo: autoengaño. Y así autobiografía, autógrafo, automóvil, autosugestión, y así hemos usado autoconciencia = conciencia de sí mismo. (del griego *autós*). Usaré, la partícula Autó, como sustantivo equivalente al Sí mismo, o mismidad.)

El alma buena tiene la verdad en su autocerteza. Ya no la repone sólo en un santo Legislador más allá de ella. El alma romántica está cierta de tener la intuición de lo divino, se funde con lo divino. En este sentido el alma buena representa el retorno a la substancia ética, a la bella eticidad griega, pero no se trata de una mera repetición, sino que se ha enriquecido a lo largo del camino. La substancia ética de los griegos era verdad; Antígona y Creonte eran figuras del espíritu verdadero, pero les faltaba la autocerteza absoluta. Antígona encarnaba una ley cuyo origen desconocía: “Este derecho vive, y nadie sabe cuándo se manifestó”. (Recordar ahí la dualidad del consciente y del inconsciente). Ese derecho se manifiesta ahora, intuitivamente, al alma buena.

Observar el siguiente esquema:

En la sección ESPÍRITU	LA COSA MISMA era:	Tipos de Autó ya vistos (se pone sólo el último, el que remata cada dialéctica)
EN EL MUNDO ÉTICO	La substancia ética, la vida familiar y social	...persona abstracta, jurídica.
EN EL MUNDO ALIENADO DE LA CULTURA	Poder o riqueza	...libertad absoluta, incapaz de realización concreta.
EN EL MUNDO DE LA MORAL	El deber	...EL ALMA BUENA

La ley moral es carne y sangre del alma buena, que vive en su autocerteza y convicción.

- tiene la certeza de la moralidad de esta acción concreta singular.
- tiene también la certeza de esta certeza, o sea, tiene la convicción.

Es el alma que hace todo con precisión, “concienzudamente” [Roces traduce: conciencia escrupulosa. No es tan feliz la traducción, pues “escrupulosa” tiene un sentido extra, que aquí no tiene nada que ver, el de cierta enfermedad espiritual].

Bajo otro aspecto: LA COSA MISMA es este sujeto que sabe cabe sí todos sus momentos (los que estaban separados en la conciencia moral kantiana). Recordar el Prefacio: Hay que captar lo verdadero, no sólo como substancia, sino también como sujeto.

El alma bella de Schiller (en la Fenomenología llamada conciencia buena, o alma buena), une naturaleza y deber. Los deberes parecen ser el efecto espontáneo del instinto. [Kant no menosprecia esa posibilidad; reconoce que cumplir *con* gusto el deber facilita la tarea; lo que no acepta es que se cumpla el deber *por* ese gusto, que convertiría la acción en inmoral]. La heroína de W. Meister, de Goethe, dice: “Ante la opinión pública, mi convicción profunda y mi inocencia eran mi más segura garantía... Yo sería capaz de abandonar a mis padres, y de ganarme el pan trabajando en tierra extranjera, antes que actuar contra mi convicción”. Madame de Staël, hablando de la concepción moral de Jacobi: “En moral y en poesía, la ley no puede enseñar sino lo que NO hay que hacer. Lo bueno y lo sublime nos es revelado solamente por la divinidad de nuestro corazón”. Esto es, al principio formal y abstracto de Kant, opuso Jacobi el genio moral, que nunca duda sobre lo que debe hacer en concreto. Eso sí, muchos creerán que esa *buena conciencia* es arbitraria; que con *su convicción* intentará justificar cualquier acto.

Leer 376, 10-35.

Esto es, la buena conciencia es singular y universal, pero lo que destaca es el aspecto singular, ya que se caracteriza por la acción, y toda acción es determinada, concreta, singular.

Esta conciencia, para expresar su carácter universal, necesita hacer uso del lenguaje, necesita expresar ante los demás su convicción.

380 t. Ad 380, 30. El lenguaje de la bella eticidad es “una lágrima derramada”: alusión a la tragedia antigua. En cambio “la conciencia muda” alude a Kant: no hay literatura que corresponda a su filosofía.



Por el lenguaje reconozco a los demás, y soy reconocido por ellos; se pone así de relieve el aspecto universal. La universalidad se expresa sólo por el lenguaje, que lo cubre todo, y no por una acción singular, necesariamente finita y limitada. Es menester una comunidad (Labarrière: el verdadero punto de partida de Hegel es la intersubjetividad). Ante los demás, la afirmación verbal de la convicción es lo único que puede justificar la acción (“Si eso te dice tu conciencia, si tal es tu convicción, está bien”). Esto se encuentra en las novelas del tiempo de Hegel, desde *La Nueva Eloísa* y *Confesiones* de Rousseau, hasta en las cartas del joven Werther.

Al subrayarse el aspecto universal -la conciencia ya lo era-, acaece un cambio dialéctico.

## 2° El alma bella

Otra posibilidad es que el alma quede como fascinada por sí misma, por sus buenas intenciones y buen corazón, porque su convicción, al ser universal, es una voz divina. En su corazón, en su espíritu está Dios mismo. Tenemos ahora un alma bella, contemplativa de su propia hermosura, y que no es activa. No quiere manchar su belleza interior con la acción exterior. Es un alma feliz, que carece de la fuerza de exteriorización (Entäußerung). El alma bella descrita por Goethe se opone a su otra protagonista, Natalia, que es cristiana activa. El alma bella es singular y universal, pero prepondera en ella el aspecto universal.

	Acción	Relación singular/ universal	Limitaciones
Conciencia kantiana	Quiere actuar, no puede (impotencia moral)	Es singular. El universal queda más allá	Irremediablemente escindida
Alma buena	Quiere actuar, y actúa	<u>Es singular</u> y universal	Su acción es finita, determinada
Alma bella	NO quiere actuar	Es singular y <u>universal</u>	NO tiene acción

En los escritos de juventud, el alma bella no tiene el sentido peyorativo que tiene en la Fenomenología. El joven Hegel piensa en Cristo como el alma bella. Cristo se rehúsa a defender su independencia. No es un alma activa que lucha, pero tampoco tiene la cobardía del alma pasiva. Para evitar este escollo, Jesús ponía su reino fuera de este mundo. Sólo que esta “huída” ante el destino encontraba el más terrible de los destinos.

Ahora, en la Fenomenología, el alma bella es pura certeza que permanece interior, que no se exterioriza, y pierde la verdad del ser. Rehúsa también el destino, al no comprometerse en la acción, y esa será su pérdida.

383,10 a 384. Esta figura es la más pobre, es un desaparecer. Novalis: "Una soledad inefable me envuelve tras la muerte de Sofía; con ella, el mundo entero murió para mí: *Yo ya no soy de aquí.*"

3° Dialéctica del perdón mutuo

Con estas dos figuras pasamos a la dialéctica suprema de la Fenomenología.

ALMA BUENA	ALMA BELLA
Lo esencial es la acción singular, exterior. Tiene lo universal, pero como un momento suprimido.	Lo esencial es lo universal, esto es, la convicción expresada en la comunidad. La acción exterior, suprimida.
Se aferra a la acción, convencida de su legitimidad, pero sabiendo que lo singular de su acción es inadecuado a la universalidad que enuncia.	Se aferra a su convicción de universalidad, sabiendo que su universalidad no se expresa en la acción.
Es la CONCIENCIA JUZGADA “MALA”	Es la CONCIENCIA JUEZ, que condena a la conciencia activa como mala e hipócrita.

385, 27-37 “Para este aferrarse al deber” = Para el alma bella, el alma activa es lo malo: el mal consiste en aferrarse a la acción singular, pues contradice su ser universal.

386,31 a 388,31. La conciencia juez encuentra fácilmente algo que criticar. Dirá que la otra se busca y se alaba a sí misma, o que es egoísta, que busca la fama o la gloria, o que tiene intereses. “No hay héroe para el ayuda de cámara”, porque éste conoce las debilidades del héroe. La frase parece aludir a las críticas de la gente contra Napoleón. Hay que desenmascarar su hipocresía.

388, 32 a 390, 6. Ad 388, 39. La conciencia juez es ella misma vil e hipócrita. Quiere que sus juicios, los de ella, que no actúa, se tomen como una realidad. Cf. 387, 17-9.

Ad 389, 19. El alma activa confiesa sus pecados al alma bella, esperando que ésta haga también su confesión. Pero el alma bella endurece su corazón, y no se digna abajarse al nivel de la otra.

390, 7-23. El alma bella no dio su consentimiento al ser, al mundo, y lo que alcanza es el no-ser: se consume nostálgicamente, como por tuberculosis espiritual. No debe perturbar el que Hegel hable aquí de *ser*. [Ver la lista de sentidos del término *ser* (pag. 36 de estos APUNTES)]. No se trata aquí del ser abstracto de que parten la Lógica o la Fenomenología, ni de un objeto cualquiera de la naturaleza, sino de un medio espiritual: La comunidad de autoconciencias humanas que se interrelacionan unas con otras.

390, 27 a 391, 25. Ad 391, 4 “Éste” = la conciencia activa, o *mala*, “echa por la borda”, queda mejor así: Éste, la conciencia activa, que niega su realidad (esto es, su acción singular determinada en cuanto no abarca lo universal), o sea, que reconoce su pecado «Chestov: ¡de finitud!», se convierte en singular-suprimido, esto es, en universal. De modo que el alma buena, la activa, al confesar su pecado pasa a ser la verdadera alma bella, en el mejor sentido de la palabra: universal.

Ad 391, 9. “El perdón que...”. El alma bella -la que era juez- es también *mala*. Los dos momentos entre quienes nace el “sí” de la reconciliación, son:

El saber de la esencia como universal y el saber de sí como singular.

Además del endurecimiento, hay otra posibilidad, que la conciencia juez renuncie a su unilateralidad. Eso se produce cuando la conciencia juez ve romperse su juicio parcial no reconocido, así como la conciencia activa había aceptado ver romperse su ser determinado parcial, no reconocido (390, 40). Hay una doble renuncia a la unilateralidad, y un doble nacimiento de la bilateralidad de un auténtico reconocimiento.

392, 1-3. Ad 392, 26: El “sí” de la reconciliación... es el Dios que hace su aparición en medio de ellos, que se saben como el puro saber. En y a través de la dialéctica del mutuo perdón, aparece el ESPIRITU ABSOLUTO.

#### El significado de esta dialéctica

Es claro. Pero estos datos dan lugar a interpretaciones secundarias diversas.

\* Joven Hegel: Si se opone la universalidad de la ley a la acción criminal, no parece posible ninguna reconciliación: el criminal será siempre un criminal. Pero en él existe todavía la vida infinita. Como el criminal no es sino un fragmento de la vida humana, también la ley.

\* Cuando Cristo entraba en contacto con la fe, decía audazmente: Tus pecados te son perdonados. La fe significaba para él el conocimiento del espíritu por el espíritu. Frente al pecador creyente, Cristo confiaba en el espíritu hacia el que se encaminaba el pecador. Los judíos no podían comprender el perdón, pues vivían en la separación total.

\* Hegel busca en el cristianismo no una experiencia religiosa sino un símbolo filosófico.

\* Como los románticos, Hegel quiere pensar la inmanencia de lo infinito en lo finito.

La infinitud verdadera no se da sin la caída. Dios no puede ignorar la finitud y sufrimiento humanos. Inversamente, el espíritu finito tiende sin cesar a la trascendencia, que es la posible curación de su finitud.

\* El mal es una nada para la infinitud. Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices.

\* Hegel toma en cuenta el No juzguen y no serán juzgados.

Alude a la muchedumbre envidiosa de Napoleón.

\* La crítica de los móviles anticipa a Nietzsche.

\* En la vida diaria siempre hay almas bellas que no se comprometen en la acción, y que juzgan y critican a quienes si se comprometen. Igualmente esas almas bellas, o conciencia juez, suelen endurecerse y rehusar la mutua confesión. Les gusta oír la confesión de la otra parte, pero ellas “no confiesan”.

#### **Vista de conjunto de las secciones I a VI.**

Se comienza con la Conciencia de otro (I, II, III). Esta Conciencia se convierte en Autoconciencia (IV). Se pasa dialécticamente a la conciencia de ser toda realidad, Razón, (V).

La dialéctica de la Razón nos lleva al Espíritu (VI), que comienza simplemente como espíritu inmediato, todavía sin mediación. Es el espíritu verdadero o mundo ético griego, que desemboca en la descomposición del Imperio romano, se aliena en el mundo de la cultura, como fe y como mera intelección -dialéctica que remata en la libertad absoluta y en el terror-, y vuelve a sí mismo en el mundo moral, sobre todo a través de la dialéctica del perdón de los pecados, en que aparece el Espíritu Absoluto. Sólo que éste, ahora, no es todavía AUTOCONCIENCIA DEL ESPIRITU. Se llegará a ella en las secciones de la Religión, en forma de representaciones figurativas, y del Saber absoluto, como CONCEPTO.

## 2ª Vista de conjunto, desde Amo-Esclavo hasta dialéctica del perdón de los pecados.

Según el pensamiento de Labarrière. Las figuras del Combate a muerte y de Amo Esclavo son una parábola viva, que expresa la rica complejidad de la conciencia individual en búsqueda de su verdadera autonomía. El Espíritu no obtendrá realidad concreta sino cuando encarne en dos conciencias históricas autónomas capaces de entrar no sólo en conflicto sino en relación verdadera. La primera tentativa por definir la autonomía de la autoconciencia ha dejado a ésta frente al problema de la afirmación de su **libertad**. Este término es el que resume mejor la totalidad de la obra. Estoico, escéptico y conciencia infeliz nos hacen conscientes del precio que debe pagar la conciencia: desprenderse de la pura afirmación interior para arriesgarse en la exterioridad.

El estoico se rehúsa: está demasiado seguro de su libertad en cualquier circunstancia. El escéptico se compromete más con el mundo, pero abandona su propia afirmación para rehuir todo encuentro que lo haga exteriorizarse realmente. La conciencia infeliz, aunque destrozada, asume tanto la objetividad como la subjetividad de su saber; la ascesis es el camino que emprende para ponerse de acuerdo con la universalidad concreta de este su autosaber. Entonces es razón, certeza de ser toda realidad, toda verdad. El pensamiento se hace categoría. (Ese pensamiento que es concepto, en sentido hegeliano).

...

Fausto está seguro de que el mundo responde a la inmediatez de su deseo, y se lo absorbe. Pero Fausto fracasa, porque el mundo se rehúsa a ser absorbido y afirmando su propia libertad se yergue frente al deseo. Esa libertad se presenta ante Fausto como necesidad. Fausto muere, y no sabe por qué. Lo sabría si aceptase reconocer a quien él quiso someter a su narcisismo. Le habría sido necesario aceptar que su contraparte es también fuente de obrar autónomo; que haga con Fausto lo mismo que éste con él; lo cual cambiaría el obrar de ambos. La primera corrección la realiza Karl Moor, que sale al mundo no para absorberlo, sino para reformarlo. Pero Karl tiene sus ambigüedades: Trata de proyectar sobre el mundo humano la ley del corazón; sólo que el corazón es la interioridad subjetiva, mientras que la ley es del orden de la universalidad objetiva. Otra ambigüedad: el corazón quiere imponer a todos la excelencia de su sentimiento; pero eso sería posible si el mundo humano fuera materia informe. Las leyes subsistentes son defendidas contra la ley de un individuo, porque no son una necesidad inconsciente, vacía y muerta, sino universalidad y substancia espirituales. Don Quijote es íntegro. Trata de someter su yo a lo universal. Pero no se trata de suprimir la individualidad, sino de hacerla funcionar según su verdad. Hay sólo una manera de escapar de lo imaginario para entrar en el mundo del reconocimiento: tener en cuenta la universalidad efectiva que consiste en el acto de la comunicación, en una confrontación real con los otros.

El individuo no puede pretender imponerse al mundo según su propia inmediatez -ni como simple placer, ni en su sentimiento, ni siquiera en su negatividad virtuosa-, sino que ha de expresarse como individuo en un encuentro real con todos los demás individuos, porque “el movimiento de la individualidad es la realidad del universal” (230, 24) Hegel no propugna un universal al que el individuo deba someterse abdicando de sí mismo.

La individualidad es en sí misma la efectividad. Esto es, el Sí es idéntico a la Cosa misma. El individuo no puede saber lo que él es hasta traducirse en efectividad por su hacer (235, 5). No es tan sencillo. Se pasa, por ejemplo, por la experiencia del hombre honesto que en el fondo no lo es, inepto para el reconocimiento y para el enfrentamiento que éste implica. La Cosa misma es el hacer del individuo singular y de todos los individuos, y lo es como hacer de todos y cada uno, la

esencia de todas las esencias, la esencia espiritual (245,33-7). La identidad entre el Sí y la Cosa misma se hace la identidad entre la conciencia ética y la substancia ética. La unidad de ambas, el Espíritu, es la efectividad ética.

El espíritu verdadero intenta la conjunción directa, en la vida de un pueblo, del singular y del universal. Cada conciencia alcanza su propia universalidad a través de una acción individual que la integra a las costumbres comunes, a la substancia ética. Resultados: Primero, sin existencia natural no hay posibilidad de ser libre. La memoria de Eteocles será venerada, pero la existencia ya no tiene valor para él. Segundo: La libertad está ligada a la naturaleza, pero no es compatible con una inmersión en la naturaleza. Cada conciencia ética se encuentra ligada a una particularidad por un azar natural (varón o mujer), pero por ser totalidad no puede contentarse a la larga con esa particularidad. Corresponde a Antígona decir el “no” que precipita la ruina de este mundo. El mundo griego se derrumba porque sus relaciones entre libertad y naturaleza no eran las precisas, y, por tanto, porque no supo otorgar a lo singular el lugar que le corresponde. El mundo romano proviene de una especie de revancha de este término olvidado: el individuo se afirma hasta la intemperancia y la arbitrariedad, y la explosión de todas las estructuras. Tercer resultado: La libertad no se adapta a una afirmación sin freno de la singularidad.

Espíritu alienado. Resultado: La libertad tampoco se adapta a una disyunción excluyente entre hecho y valor (singularidad y universalidad). La Revolución francesa suprime la monarquía, las clases, los privilegios, y afirma la libertad absoluta. Sólo que no se puede traducir directamente y sin mediación, en el ser determinado natural el principio de la existencia libre.

Resultado: Libertad y naturaleza no pueden conjugarse asignando a la primera la tarea de decirse inmediatamente en la segunda. También esta unión inmediata conduce a la supresión de la libertad por determinación de la naturaleza. La libertad absoluta quedó reducida a la acción meramente negativa, a la furia del desaparecer, al terror.

Dialéctica del mutuo perdón: El mutuo reconocer es el Espíritu Absoluto (391,19)

Aquí, el lenguaje se contrae a la extrema simplicidad de un consentimiento a lo que es:

“El sí de la reconciliación... es el Dios que hace su aparición en medio de ellos, los que se saben como el saber puro”. (392,26). Saber puro = saber absoluto.

Notar que el saber absoluto no será la resultante de riquezas acumuladas, sino fruto de la pérdida de toda seguridad. El hombre ha de perder todas sus evidencias inmediatas: la de ser cosa entre las cosas (Conciencia), sujeto inmediato entre los sujetos (Autoconciencia), simple poder de intelección formal (Razón), ser de historia (Espíritu) o animal religiosum (Religión); es preciso que cada singular renuncie a sí, que acepte no tener la autocerteza sino en su contrario, para acceder a la libertad de una palabra creadora.

Recapitulando. La sección Autoconciencia nos ha enseñado que no hay conocimiento sin reconocimiento, que el problema epistemológico no tiene solución más que en el plano de una antropología, y de la experiencia que ésta despliega. La Razón autorealizante nos ha enseñado que no hay reconocimiento actuante que no sea universal, esto es, a la vez singular y social. La sección Espíritu nos ha despertado a la práctica de este reconocimiento universal, librándonos de la doble ilusión posible: la del individuo alienado en lo particular de su obra o que vuelca el orden social sentándose inmediatamente como universal; y la de la conciencia universal que rehúsa comprometer su plenitud espiritual en la particularidad y la pobreza del tiempo.

**PLAN DE LA FENOMENOLOGÍA.**

Conviene ver las indicaciones dadas en estos APUNTES p. 35, No. 1, y diagrama p. 38.

- Teoría de Haering. El libro consta propiamente de Conciencia, Autoconciencia, Razón. Hegel añadió después el resto (Teoría que tiene sus matices y sus razones).
- Teoría de los editores. Organizan el plan según las letras del índice p. 38.
- Teoría de Hyppolite. Hay una doble organización: La que señalan los editores con letras, y, desde otro ángulo, una serie de fenómenos espirituales, con números romanos I a VIII.
- Teoría de Labarrière, según el siguiente esquema:



- 1 Tiene lugar en el espíritu humano, que se capta él mismo en su génesis histórica. Termina con una reconciliación de la conciencia con la autoconciencia (ángulo de la conciencia).
- 2 Es lo que el Espíritu nos dice a partir de su propia autoconciencia. Termina con una reconciliación de la conciencia con la autoconciencia (Ángulo de la autoconciencia).
- 3 Unificación de ambas reconciliaciones. Manifiesta la identidad de hecho y de derecho entre los dinamismos objetivo y subjetivo del Espíritu; la identidad entre historia y religión.

## VISIÓN DE CONJUNTO I A VI, Según Kojève.

La fenomenología tiene 4 premisas:

- 1ª, la existencia de una Palabra que revela al Ser.
- 2ª, la existencia de un deseo, que engendra una acción negatriz, transformadora del ser dado.
- 3ª, la existencia de numerosos deseos, que se desean mutuamente.
- 4ª, la existencia de una posibilidad de diferencia entre los deseos de amos y esclavos.

Entonces se comprende la posibilidad de un proceso histórico, que es en conjunto *la historia de las luchas y del trabajo*. La historia comenzó con la primera lucha que desembocó en la aparición de un amo y de un esclavo. (Los prehomínidos pasan a la era moderna; el niño se hace adulto). Desde su origen el hombre es siempre o amo o esclavo. La historia se acaba en las guerras de Napoleón y en la mesa sobre la cual Hegel escribió la Fenomenología.

Ahí se realiza la síntesis de amo y esclavo, que es el hombre integral, el ciudadano del estado universal y homogéneo creado por Napoleón.

Estoico. La ideología estoica le permite contentarse con hablar y mantenerse pasivo. Esto hace que el estoico acabe por aburrirse. Y es que el ser verdadero del hombre es su acción. No actuar es embrutecerse. Esta verdad metafísica se manifiesta a través del aburrimiento. Entonces se pone a negar lo dado, al estilo del escéptico, cuya actitud es contradictoria. El esclavo que es dirá que es inevitable la contradicción. Para justificarla, imagina el más allá, y se convierte en conciencia infeliz. En este mundo nadie es libre, ni él, ni el amo; pero no hay necesidad de luchar, pues en el más allá -el único mundo que cuenta- ya está liberado, y es el igual del amo. Dios es el amo absoluto. Suprimir la insuficiencia de la ideología cristiana, liberarse del amo absoluto, realizar la libertad y vivir como libre en este mundo no es posible sino aceptando la idea de la muerte y, por tanto, el ateísmo. La Razón es atea.

El Espíritu verdadero. La familia griega reconoce únicamente el ser y no la acción. El ser hombre, padre, esposo, hijo, hermano. Atribuir valor absoluto a alguien, no por lo que hace, sino porque es, es amarlo. Como el amor no depende de los actos, no puede ser detenido ni por la muerte. Amar al hombre en su inacción es considerarlo como si estuviera muerto. En cambio el Estado griego no reconoce como ciudadanos sino a los amos, a los que hacen la guerra. El Estado exige el riesgo de la vida, la muerte por la causa universal. La síntesis del individuo familiar y del universal se hace imposible. Familia y Estado se oponen, pero el hombre no puede prescindir de ninguno de los dos. Cumplir el deber de ciudadano es infringir la ley de la familia, e inversamente. Tal es el carácter trágico de la vida griega.

En el Imperio romano los antiguos ciudadanos se vuelven esclavos del Emperador. Se vuelven esclavos porque ya lo son: ya no hacen la guerra, pues tienen mercenarios.

El Espíritu alienado. El lenguaje de la adulación es la primera síntesis, puramente verbal, entre lo singular y lo universal. Tal síntesis es hereditaria, concierne al ser, no al hacer del Rey. Pero este Rey es reconocido sólo verbalmente, y no por todos, sino sólo por los cortesanos de Versalles. Tal es su insuficiencia, que lo distingue de Napoleón, verdaderamente reconocido por la lucha y el trabajo de todos. Los cortesanos de Versalles se contentan con decir al Rey que él es el amo absoluto, pero no viven sino para sí. Versalles no es todavía una realidad, sino un mero proyecto. La dialéctica del mundo cristiano debe todavía transformar a Luis XIV en Napoleón.

El ser de Luis XIV depende de sus cortesanos, como el amo de sus esclavos. El Estado dependerá de los ricos, de la riqueza, de la propiedad, del capital; esto es, de lo que es el Mal para el cristiano. El problema del burgués parece insoluble: Ha de trabajar para otro, y no puede trabajar sino para sí mismo. Lo resuelve a través de la propiedad privada. Ya no trabaja para otro, sino para la propiedad, para el dinero, para el capital. En Hegel, como en Marx, no es la sujeción del burgués pobre al burgués rico, sino la sujeción de ambos al capital. ¿Quién realiza la pobreza evangélica? El proletariado del mundo burgués, no los apóstoles. Ese proletariado, al hablar de *la nada de la creatura* es quien tiene precisamente el lenguaje cristiano; tan cristiano, que deja de serlo, y se vuelve ateo; y luego revolucionario. La fe cristiana es un realismo. Esa es su perfección con respecto a la utopía burguesa laica; pero también su insuficiencia, porque la realidad a que apunta es trascendente, esto es -para Hegel-, imaginaria, verbal.

Contenido de la fe: El Padre o simple y eterna substancia (Poder del Estado). Cristo, o el Sí que se sacrifica, que es para otro (Riqueza). El Espíritu Santo, o retorno del Sí a la simplicidad primera (El lenguaje).

La Ilustración es una nueva fuga hacia un cielo laico. Es posible a) porque el burgués ya no teme a la muerte, puede renunciar a la inmortalidad, al más allá. b) porque la naturaleza ya no le presenta un aspecto hostil; no necesita divinizarla. c) Porque es reconocido como ciudadano (el esclavo era excluido de la vida política), y ya no necesita el más allá. Para la Ilustración, todo debe ser útil, servir para algo. Así seculariza la idea cristiana de servicio. Por la libertad absoluta, cada uno puede decir: El Estado soy yo, y proponer su constitución. La verdad subjetiva ha de ser verdad para todos. No hay mediación. Esta ideología de la libertad absoluta es el cielo descendido a la tierra, el sueño de la Ilustración. De hecho es un vacío que se destruye a sí mismo. Por el terror, el hombre comprende que querer realizar la libertad abstracta es querer morir; comprende entonces que quiere vivir.

El Espíritu cierto de sí mismo. Esta sección trata del mundo postrevolucionario, esto es, del Imperio napoleónico, un Estado que no cambia más, porque sus ciudadanos están satisfechos. Soy reconocido yo (no mi familia ni mi clase social), y reconozco a los demás. En realidad sólo Napoleón está satisfecho, sólo él es verdaderamente libre. Pero todos los ciudadanos están satisfechos en potencia. Napoleón es el hombre absolutamente libre y perfectamente satisfecho. Sabe que lo es. Pero no sabe que la satisfacción viene en definitiva del Saber, y no de la Acción, aunque el Saber presupone la Acción. Es Hegel quien lo sabe. Es Hegel entonces quien está verdaderamente satisfecho. El Estado perfecto napoleónico es comprendido por el ciudadano perfecto Hegel, quien habla el lenguaje perfecto de la Fenomenología y de la Enciclopedia. La verdad es Hegel, ese Sabio que revela a Napoleón.

Cristo verdadero, real (Cristo) = Napoleón (Jesús) + Hegel (Lógos)

División de la subsección.

- a) Visión moral del mundo. Kant (y Fichte) son los ideólogos de la libertad absoluta. Kant (postulados) no llega sino a la esperanza, categoría cristiana.
- b) El desplazamiento. La autosupresión de las filosofías de Kant y de Fichte desemboca en la anarquía filosófica, paralelo de la Anarquía que precedió al Terror.
- c) La conciencia buena de Jacobi, el alma bella de Novalis. El romántico quiere ser reconocido, sin lucha ni trabajo, sólo por su convicción. Pero las convicciones no son negadoras; podrán ser revolucionarias, pero el alma bella romántica no actúa. Los románticos se contentarán con la tolerancia, ideología pacifista. Es la buena conciencia del liberalismo económico y político.



Tenemos el libre juego de convicciones y de fuerzas económicas. El alma bella, última fuga del hombre frente al mundo, se encierra en su torre de marfil. Novalis no toma en serio su divinidad. Quiso ser Dios, y tiene razón en quererlo, pero no ha sabido enfrentar esa tarea: Se destruye en la locura o en el suicidio. Bella muerte, pero muerte: un fracaso total.

d) Perdón de los pecados. Es Hegel quien perdona, quien legitima por su moral (implícita) tanto el crimen revolucionario, como la destrucción napoleónica de la Revolución (y, por tanto, de la Historia).

Fin de la sección Espíritu. “El sí de la reconciliación es el Dios que hace su aparición en medio de ellos...” Napoleón es el Dios que hace su aparición. El sí lo tomó en serio. Realiza la Vanidad. Es la encarnación del pecado, el Anticristo. Para Kant y Fichte, Napoleón es el Malo, el ser amoral por excelencia. Para los románticos liberales y tolerantes, Napoleón es el traidor de la Revolución. Para *el poeta divino*, no es sino un hipócrita.

Para Napoleón no hay moral universalmente válida; está más allá del bien y del mal. Si se quiere, es hipócrita; pero la moral kantiana no tiene derecho a juzgarlo así. Ni el romántico tiene derecho a acusarlo de egoísta y criminal, porque toda acción es egoísta y criminal en tanto que no ha triunfado. Pero Napoleón ha triunfado. Además, los adversarios de Napoleón no actúan contra él; sus juicios no son sino palabrería.

Napoleón es el hombre perfecto, pero él no se comprende a sí mismo, no sabe que es Dios. Es mera conciencia. Hegel sí lo comprende. Hegel es su autoconciencia. Pero a Hegel no le gustan los dualismos. Este dualismo final podría suprimirse si Napoleón reconociera a Hegel como Hegel ha reconocido a Napoleón. En 1806 ¿esperaba Hegel ser llamado por Napoleón a París, donde sería el Sabio del Estado universal y homogéneo? Sea como sea, la historia ha terminado. Y Hegel es el sepulturero, con el Saber absoluto.

## VII CC) RELIGIÓN

### Introducción

La Religión es la autoconciencia del Espíritu representada por el espíritu finito. En las figuras anteriores YA había aparecido la religión, pero sólo bajo el punto de vista de la conciencia finita y en todo caso selecciones muy parciales, pues *todavía no* había aparecido la autoconciencia del Espíritu absoluto, que es el tema de esta sección.

★ Así, la conciencia llegaba, como **entendimiento**, a la conciencia del *mundo suprasensible*, pero éste carecía de conciencia.

★ La **conciencia infeliz** era puramente subjetiva. Era sólo la desventura del espíritu, luchando en vano por elevarse de nuevo a la objetividad.

*La unión con la esencia* (Dios), se remitía a un más allá.

★ **La Razón** no contiene ninguna religión; era una conciencia laica, que se conocía y se buscaba en la presencia inmediata.

★ **El mundo ético** tiene la religión del mundo de abajo. Creencia en la noche terrible del *Destino* y de las *Euménides*.

El Destino = pura negatividad en forma universal, pero abstracta sin conciencia.

Euménides = negatividad singular que todavía no se eleva a la verdadera universalidad.

★ Figura de **la fe**. Es objetiva. Unidad de la autoconciencia (Autó) y del destino, pero *piensa su objeto como un más allá exterior, no lo piensa todavía como concepto*; por eso desaparece ante la crítica negativa de la Ilustración, ante quien aparece como una imagen muy pálida de la libertad del Espíritu, y más bien como una huída. Las actitudes de la conciencia infeliz, de la fe meramente objetiva y de la mera intelección se muestran incapaces de asegurar la presencia mutua, de Dios y hombre, de eternidad y tiempo, del interior universal y del particular histórico. Labarrière hace notar que al comienzo de cada una de esas dialécticas Hegel subraya que no se trataba de la autoconciencia de la esencia absoluta tal y como es en sí y para sí; esto es, que todavía no era tiempo de ponerse a la escucha del Espíritu tal y como éste puede darse a conocer a partir de su propia interioridad.

★ **Visión moral del mundo.** Kant restablece el más allá: postulado del progreso sin fin.

★ La conciencia buena tiene todos los momentos unificados, y sabe que los tiene (convicción). En cuanto **alma buena**, predomina en ella la acción singular. En cuanto **alma bella**, predomina en ella la convicción universal. Pasan dialécticamente a **conciencia pecadora** y a **conciencia juez**. A través de la dialéctica del perdón de los pecados, Dios hace su aparición en medio de ellas, que se saben como el saber puro.

### Notas de varios autores

1.- La religión no es para Hegel un deísmo abstracto (como lo era para la Ilustración), ni una prolongación de la moral (como lo era para Kant y Fichte). Kant trata de purificar a la religión de todo elemento positivo e histórico; Cristo vendría a ser tipo de la moralidad pura. Hegel trata de incorporar los elementos positivos a la especulación filosófica. Para Hegel la religión es diversa de la moral; pero la interpretación especulativa que hace de la religión es discutible.

2.- Hegel atiende a las religiones de los pueblos y las relaciona con la visión del mundo que estos pueblos tienen. Se dice que en Hegel es fundamental la experiencia; pero que su filosofía no es exclusiva ni principalmente experiencia; no se limita a lo vivido sin más. Lo que califica la experiencia como humana es la lectura que se hace de ella.

3.- La Religión y el Saber absoluto tienen el mismo contenido; pero el Saber absoluto se sitúa por encima de la Religión, porque ésta tiene su contenido bajo la forma de representación pictórica, y el Saber absoluto bajo la forma propia del concepto.

4.- Hay que distinguir entre:

-El Espíritu que sabe el Espíritu, y que es conciencia: el espíritu del mundo.

-El Espíritu que sabe el Espíritu, y que es autoconciencia: el espíritu absoluto.

Hasta ahora no hemos visto sino el primero. Pasamos a ver el segundo.

El espíritu real, efectivo, el espíritu del mundo se hará idéntico al espíritu absoluto.

El espíritu absoluto debe saberse como absoluto en el espíritu del mundo.

Ya no habrá ni simbolismo ni superación [¿ni trascendencia?]. Todo será revelado.

Así que nos movemos ahora en el elemento del autosaber del espíritu; pero ahora ya no es la conciencia quien se eleva a la certeza de que el espíritu es la verdad, sino que ahora es el espíritu mismo quien busca una expresión adecuada a su esencia [Por eso no faltó quien quisiera llamar a esta parte “numenología”, y no “fenomenología”]. La religión ha de probarse en el terreno de la historia; y ésta debe percibirse como objeto del Espíritu.

5.- Ya en la Introducción al libro, Hegel no se deja encerrar por el criticismo estricto que exige el estudio previo de los instrumentos del conocimiento antes de utilizarlos: si el instrumento se limitara a acercarnos al Absoluto, sin cambiar nada en él, como la trampa para los pájaros, el Absoluto se burlaría de esta astucia, de no ser porque ya en sí y para sí estuviera y quisiera estar con nosotros. (51, 41)

6.- Hegel citaba con gusto a Eckhart: “El ojo con el que Dios me ve, es también el ojo con que yo lo veo. Mi ojo y su ojo no hacen sino uno. Si Dios no existiera, yo tampoco existiría; y si yo no existiera, tampoco él”.

7.- Citaba también a Boehme, como opuesto a Spinoza. En Spinoza, Dios es solamente substancia; Boehme busca a Dios como sujeto, como vida personal, como autosaber.

8.- Panteísmo. No se puede decir que Hegel sea panteísta “acusándolo” de hacer desaparecer uno de los términos en favor del otro (¿o sí?). Pero sí se le podría llamar panteísta porque considera necesaria la Creación.

9.- Ortodoxia. Sería tarea difícil presentar a Hegel como ortodoxo en cuestiones religiosas. No sólo la Creación, también la Encarnación y otros misterios los presenta como “necesarios”. Aunque de palabra Hegel siempre se rehusó a la reducción completa de Dios al hombre, es muy discutible si su idea de Dios es ortodoxa. Lo que parece claro es que Hegel intentó sobrepasar el dualismo del acá y del más allá, como en general trató de suprimir-conservar-elevar todo dualismo. Por eso piensan algunos que niega la trascendencia. La Fenomenología sería un esfuerzo heroico para reducir la trascendencia vertical a una trascendencia horizontal. (cf. nuestras notas sobre el Sistema).

10.- Feuerbach, siguiendo la línea de Hegel, pero en contra de Hegel: El hombre es el centro de la religión, y no el espíritu absoluto de Hegel. No yo, sino la religión misma aunque no lo confiese, es la que adora al hombre, pues dice que Dios es el hombre, y que el hombre es Dios.

11.- Labarrière, abogando brillantemente por Hegel, se lo imagina apostrofando al creyente: Dices que todo está hecho, que el mundo ha resucitado. Pero abre los ojos ¿es así? El hombre ya está reconciliado con Dios, y Dios ya ve al hombre como igual a él en su amor. En un sentido, sí, todo está hecho; y en otro, todo está por hacer. La verdad está pro-puesta al hombre, pero la verdad no será para el hombre sin el hombre. Es necesario (Lecciones\_Filosofía de la Historia), que el principio religioso que mora en el corazón de los hombres llegue a ser la libertad del mundo.

12.- Libertad y necesidad (nota de Labarrière). En las figuras vistas, toda necesidad de orden conceptual expresa la presencia actuante de la totalidad (sujeto/objeto, interior/exterior) en su autodespliegue. La necesidad se debe a que el Espíritu, desde su origen, está presente. Eso no quita la libertad de la conciencia. Cada vez la conciencia es invitada a reconocer que la fidelidad a lo que le ocurre requiere rehacer las reglas de lectura. Y siempre es posible que la conciencia, aceptando el inconveniente de ser infiel a sí misma, rehuse dar el paso. La libertad es siempre soberana. No se trata de admitir **una verdad ajena**; es la conciencia misma quien se impulsa a su existencia verdadera.

## A) RELIGIÓN NATURAL

Dios es representado como un **EN SÍ** desprovisto de conciencia: como luz, piedra, plantas, animales totem, objetos hechos por un artesano (columnas que semejan plantas, figuras mitad animal mitad hombre). Esto es, el Absoluto queda representado como substancia, no como sujeto. El artesano no parte del pensamiento del Espíritu; su trabajo es instintivo. El artesano verdadero, el Espíritu total, no se ha manifestado todavía, pero él es la esencia interior y escondida que está presente en el artesano activo y en el objeto producido.

A esta religión le falta el lenguaje. Hay lenguaje, pero o demasiado exterior, como en la estatua de Memnón, que necesitaba un rayo de sol naciente para emitir un sonido; o demasiado interior, como en la piedra negra de la Meca, que dice sólo con su exterioridad pura que ella encierra un sentido infinitamente profundo. [Se dice que esa piedra la trajo el arcángel Gabriel del Paraíso. Era de resplandor deslumbrante, pero se volvió negra por las lágrimas de Mahoma ante los pecados de los hombres; o por los besos de los visitantes impíos. Se la besa con gran reverencia]. El consciente está en lucha con el inconsciente. Las figuras mitad animal mitad hombre proponen enigmas difíciles (Egipto, Esfinge).

## B) RELIGIÓN ESTÉTICA

Dios es representado como un **PARA SÍ**. La interioridad profunda de la piedra negra pasa paulatinamente a la luz de la conciencia. Este momento se sitúa en el mundo griego. Quien no conoce las obras de los antiguos ha vivido sin conocer la belleza [Notar que en la Fenomenología Hegel incluye el arte dentro de la religión. Más tarde los separa. Cf. Sistema].

a) Obra abstracta: La estatua con figura humana. Este momento tiene como lenguaje la forma lírica del himno. En el culto, el animal sacrificado es el signo de un dios sacrificado; los frutos consumidos son Diónysos y Deméter (Baco y Ceres) vivientes. El hombre participa en el festín de las ofrendas y toma conciencia de su unión con el Dios. (El pueblo griego es un pueblo feliz, en contraposición al judío).

b) Obra de arte viviente: el hombre, un joven bello, toma el lugar de la estatua. Las bacantes y los lampadóforos ya no son dioses lejanos, sino hombres divinizados. Desaparecen las estatuas con su espíritu regionalista. El cuerpo bello es el honor no sólo de su ciudad, sino también la conciencia de su universalidad. Esta religión está constituida por las fiestas, que conjugan la desbordante embriaguez báquica con la bella corporeidad apolínea. La oscuridad de la conciencia y su balbuceo salvaje (entusiasmo báquico o dionisiaco) son recogidos en la claridad corpórea; y la claridad sin espíritu del cuerpo es recogida en la interioridad del entusiasmo. Tal culto es la fiesta que el hombre se da a sí mismo en su propio honor, pues Dios no se ha manifestado aún en figura humana. Tenemos solamente el misterio del PAN y del VINO, de Ceres y Baco, pero todavía no el misterio de la CARNE y SANGRE. Eso sí, la esencia ya es no sólo substancia, sino también sujeto. Por bello que sea -el último de los lampadóforos es más bello que todas las estatuas- no es sino el hombre en el grado más alto de su eflorescencia, y se le podrá considerar *divinizado*, pero todavía no es el Hombre Dios.

c) Obra de arte espiritual: El lenguaje de un pueblo que se ha elevado a la universalidad. Multitud de individuos que llevan lo universal en sí mismos, pero no como algo ajeno.

1º La epopeya. Homero. El dios es el elemento substancial de la acción humana. De su parte, la acción humana autoconsciente hace posible la operación divina. El lenguaje es la narración del AEDA. Lo serio de las potencias divinas es una superfluidad ridícula, pues ellos son la fuerza de los individuos actuantes (sublimidad cómica); y el esfuerzo de los hombres es un trabajo perdido, pues son los dioses los que llevan todo (debilidad trágica del hombre). La universalidad de los dioses hace crisis en la relación de los dioses entre sí. El conflicto entre los dioses es un olvido cómico de su naturaleza eterna. El mutuo choque de fuerzas invencibles es una bravata fútil, pues se trata de un juego sin peligro. Pero el **Autó** universal planea por encima de ellos como un vacío conceptual: el Destino.

2º La tragedia. Esquilo, Sófocles. El lenguaje, penetrando en el contenido, deja de ser narrativo. Ahora hablan el CORO y los HÉROES mismos. El Coro expresa la sabiduría del pueblo; pero una sabiduría sin vigor, sin la fuerza de lo negativo; con himnos en que ensalza a un dios o a otro; con su terror ante el destino extraño de dioses y de hombres, y con su lenguaje del lamento impotente, de la compasión, apaciguamiento y rendición ante la necesidad. [Hay teorías diversas sobre la función del Coro en los trágicos]. Los HÉROES hablan por sí mismos; son autoconscientes; saben su derecho, y saben decirlo (Antígona). No expresan trivialidades, sino su última esencia. Sólo que el actor necesita una máscara (“persona”) porque todavía no es el Autó, auténtico y original. En los héroes aparece la oposición entre sabido y no-sabido (Tiresias,

Edipo); la escisión de la substancia ética en ley humana y ley divina (Creonte, Antígona). Orestes presenta el conflicto entre Apolo y las Euménides. Zeus es la unidad de esas potencias, la negación de su diferencia. Tal negación es confirmada por el olvido (río Leteo), que insinúa el perdón de los pecados.

3º. La comedia. Aristófanes. El Autó está usando la máscara para personificar a un héroe; pero súbitamente la tira, y se presenta en su desnudez, para mostrar que no es diferente del Autó, verdadero (tanto del actor como del espectador), que él es el destino de los héroes del coro y de las potencias absolutas. En la religión estética el Autó, se absorbía en lo divino. Ahora tenemos la resolución de lo divino en el Autó humano. (Comparar con el movimiento de la Aufklärung). El actor coincide con su personaje; y lo mismo pasa con el espectador, que se siente a gusto. Ya no hay terror, ni nada ajeno. Se goza de un bienestar y de un relax tal que no se dan fuera de esta Comedia. Los héroes ya no son héroes, sino hombres comunes. El lenguaje ironiza sobre hombres, dioses y sus flaquezas. Lo humano y lo divino, separados en la epopeya y en la tragedia, se reúnen. Y el pueblo ofrece el contraste de su universalidad y de su vulgaridad. (Recordar: juicio infinito).

## C) RELIGIÓN REVELADA

### a) Premisas

El paganismo se disuelve en el Imperio Romano. Ya no se cree en los dioses. El espíritu no religioso dice: el Autó (humano) es la esencia absoluta (lo que era Dios). El espíritu perdió su conciencia. El Autó, que estaba lleno de contenido, lo pierde. El Autó como tal pasa a ser la persona abstracta del Derecho romano; y las antiguas deidades, que antes actuaban a placer, quedan ahora amontonadas en el Panteón romano, como universalidad abstracta. Leer 435 a 437.

La conciencia feliz de la Comedia -Dios ha muerto- no conoce su infelicidad. La conciencia que, vimos (en la sección IV, fin) es la conciencia infeliz que no conoce todavía su felicidad. Frente a la conciencia feliz de la comedia, Hegel restaura los derechos absolutamente fundamentales de la conciencia infeliz, que aun desgarrada es capaz de estar a la altura del elemento de la objetividad concienical y de la plena subjetividad. El mundo ético y su religión se han hundido en la Comedia; y la conciencia infeliz es el saber de esta pérdida total.

Todas las figuras están en ardiente espera. El dolor y la nostalgia de la conciencia infeliz les sirven de centro. Es el dolor común del parto, la simplicidad del concepto puro, que contiene estas figuras como sus momentos. Aquí NACE EL CONCEPTO<sup>\*13</sup> PURO.

---

<sup>13</sup> En adelante señalaré así \* las alusiones al Concepto.

b) Contenido de la Religión absoluta: La Encarnación.

El Concepto\* tiene estos dos aspectos: 437, 12-32

- La Substancia (Dios en-sí) se exterioriza y deviene autoconciencia (humana) = Cristo.
- La autoconciencia se exterioriza y se hace coseidad y Autó universal.

Ambos salen al encuentro uno de otro y se produce su verdadera unificación.

Se puede decir de este espíritu que tiene una madre efectiva real (la autoconciencia humana, representada por María), y un Padre en-sí (la substancia en sí, el Padre). La naturaleza divina y la naturaleza humana se unen. El Espíritu entra, como esta unidad, al estar-ahí.

437, 19: El paso de la substancia a la autoconciencia es una necesidad inconsciente.

438 a 440,

439, 14: En la religión natural el Autó inmediato era solamente pensado o representado; en la religión estética, producido como una obra. Ahora está presente como Autó real.

440, 1. Cristo, el Autó singular, es la identidad de las abstracciones esencia suprema e inmediatez. En la certeza sensible (I), lo inmediato se había convertido *para nosotros* en un puro concepto universal. Ahora vemos el sentido profundo de esa dialéctica, pues el puro concepto universal (la esencia) retorna a la inmediatez sensible. [Dice la 1ª carta de san Juan 1,1: “Vemos y palpamos al Verbo de la vida” (no hay nada que exista fuera de la experiencia humana)]. En la Encarnación aparece el concepto como concepto: No sólo para nosotros, o en sí; sino también para sí. El concepto\* mismo es quien se exterioriza y se hace un ser-ahí, sin dejar de ser concepto.

441 a 443. “Este saber especulativo es el saber de la religión revelada”. Saber la Encarnación es saber la esencia. [Quien me ve a mí, ve al Padre]. Este concepto del espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, está ahora como concepto inmediato, aún no desarrollado.

442, 16. Cristo nació como ser sensible, y, como tal, muere. Resucita ahora en el espíritu.

Ad 442, 24. Cristo muere, pero no está separado de la comunidad sino que vive en ella: Cada vez que se reúnan en mi nombre, yo estaré con ustedes. Es la comunidad la que tiene el saber especulativo, pero sólo como representación, no todavía como concepto. Como representación: quiere decir que la Encarnación, para la comunidad, es, por lo pronto, todavía exterior. La lejanía en el tiempo y en el espacio constituyen una mediación imperfecta: la comunidad sitúa a la Iglesia triunfante en el más allá. En resumen: la muerte y resurrección de Cristo son el comienzo de la vida del Espíritu. La Iglesia es la autoconciencia espiritual [En Hegel hay una revaloración de la Tradición, en el sentido católico].

443 t. Ad 443,23. En el curso de la historia, esa comunidad querrá reformarse cada vez, y volver a las fuentes primitivas, a la primera comunidad, o a lo que *este hombre* dijo. Tales deseos de reforma tienen su sentido, pero confunden el origen-modo-de-ser-inmediato con la simplicidad del concepto.

c) Desenvolvimiento del concepto de la Religión absoluta

1º. El Espíritu en sí mismo. Reino del Padre. Estamos en el puro pensamiento de la esencia simple. Representación pictórica: Dios, como Trinidad, antes de la creación del mundo. La comunidad, en vez de la forma conceptual usa las relaciones naturales entre Padre/Hijo. Confesando cada una de las Personas divinas, no como un momento de la totalidad conceptual, sino como un verdadero sujeto, la conciencia petrifica lo que debía ser puro movimiento.

2º. El Espíritu en su exteriorización; para sí. El reino del Hijo. El Logos no es sin la naturaleza, sin el mundo. Representación pictórica: “Dios crea el mundo”.

446 a 448, 13. Hegel presenta -a su modo- los principales puntos de la doctrina cristiana: creación de la naturaleza, del hombre, paraíso, pecado original, revuelta de los ángeles, Encarnación.

Ad 447, 14. Este Sí mismo singular: Adán.

Ad 447, 22. Adán, para que sea sí mismo y espíritu, ha de devenir otro para sí mismo, lo mismo que la esencia eterna se presenta como el movimiento de ser igual a sí misma en su ser otro. Para Adán, su devenir otro es “el adentrarse en sí mismo” del saber en general. Aparece así el pecado original, el mal [Hegel usa el verbo “insichgehen”. Hyppolite traduce “concentrarse en sí mismo”. Roces, mejor: “adentrarse en sí mismo”. A la letra: ir dentro de sí mismo. Tal vez sea mejor traducir: “yendo a su particularidad suya interior”, en oposición a lo universal. Dante y Goethe notaron que el infierno consiste en estar siempre replegado en sí mismo. Parece entonces que aquí el mal consiste en la particularidad como tal; pero no queda claro si hay una cualificación moral, ni, si el mal, en el fondo, no es otra cosa que la finitud].

El mal (pecado original) aparece como un momento necesario de la dialéctica [para quitar un espanto con otro recordar el “¡O felix culpa!” de la Noche de Pascua, aunque ahí tiene otro sentido. En todo caso irrita a los teólogos ortodoxos y a Kierkegaard que Hegel haga necesarios tanto la Creación, como el pecado y la Encarnación].

449, 9-22. La esencia divina se humilla, renuncia a su abstracción e irrealidad, se exterioriza, “se adentra” en lo real y se manifiesta como una autoconciencia con presencia visible. La representación pictórica pone el mal en el género humano, y de ahí lo rebota a Lucifer. Y el bien lo repone en Cristo. [No llega a poner el mal en Dios, pese al intento de Boehme, que intentó poner el fundamento del mal en la cólera divina. Parece que Hegel inspirado por Boehme, trata de reponer el fundamento del mal en Dios. A Hegel no le gustan los dualismos rígidos].

450 Frente al hombre, que, replegándose sobre sí mismo, se ha constituido en potencia de muerte, Cristo se presenta como el bien y la vida, como el Redentor; muriendo a su particularidad, se afirma, por la Resurrección, como Espíritu y Espíritu universal. La representación pictórica pensaba la esencia (Dios, el bien) y su otro (el hombre, el mal) como en oposición absoluta. La muerte de Cristo reconcilia la esencia y su otro, bien y mal, reconciliación que la representación pictórica capta con mucha dificultad, ya que se realiza al nivel del Espíritu que se aprehende como concepto. Bien y mal no son sino la representación pictórica de la relación fundamental que pronunciará la identidad especulativa entre lo positivo y lo negativo.

Ad 450, 15: Hegel parece poner en el mismo plano el movimiento divino y el humano; pero recordar que está hablando de Cristo.

Ad 450, 22. Roces traduce Ersteren = nacimiento. Sin duda hay que traducir: resurrección.



452, 19-24. La remisión de los pecados muestra que en un sentido el mal es diverso del bien, pero que en otro sentido son lo mismo (cf. 451, 14 ss). Lo que hay que hacer, según Hegel, no es aferrarse a un momento o a otro sino atender al movimiento entre los dos, ver la unidad en su diferencia. No hay que aferrarse a un “es” estático, carente de espíritu. [Tal vez para librar fácilmente a Hegel de heterodoxia se podría prescindir en “mal” de connotados morales; pero de un escollo se iría a dar en otro].

3º. El Espíritu en su plenitud. En sí y para sí. Reino del Espíritu Santo.

El Espíritu como conciencia universal. Representación pictórica: La comunidad, o Iglesia, que no es sino una forma imperfecta del Saber absoluto. La reconciliación todavía no le aparece como SU obra.

453 a 455. No sólo muere el hombre. Dios ha muerto. Por la idea de la muerte de Dios realizamos plenamente la idea de la vida del Concepto\*. En el apartado anterior vimos el movimiento de la conciencia que encarna el bien (Cristo) y su resultado: La reconciliación de Dios y del hombre (de la esencia inmutable y del Autó, real.) Ahora estamos viendo el movimiento de la conciencia que encarna el mal (el género humano) y que ha de realizar PARA SÍ lo que ya tuvo lugar EN SÍ.

454, 19 Mientras tanto, Cristo vive en su comunidad, muere y resucita en ella.

Alusión a la Eucaristía.

Ad 454, 40 “su reconciliación”: Se remite al fin del mundo (y la Parusía).

457, 1-11. Se trata de un futuro lejano.

## Interpretación Kojève

### Introducción

No hay un Dios diferente del espíritu humano; más bien hay que interpretar la sección entera como una reducción de todo al espíritu humano. La religión nace del corte entre ideal y realidad. Cuando el ideal se realiza, el corte desaparece, y, con él, la religión. Pero el ideal se realiza en y por la acción negadora. Así, toda revolución verdadera entraña, por necesidad, el ateísmo. Un ateísmo consciente desemboca necesariamente en la revolución.

### Religión estética:

La religión griega es estética porque es religión de clases (amos). Es la clase de los amos la que advierte la belleza del trabajo de los esclavos. El Estado aparece propiamente con la ciudad griega. En Egipto había sólo una apariencia de Estado, porque la sociedad fundada sobre la división de castas es todavía una sociedad natural: si hay campesinos, herreros, zapateros, es porque tierra, hierro y cuero son naturalmente diferentes; en la colmena hay también división del trabajo. En cambio, la división de clases -amos y esclavos- ya es humana. No existe Estado sino cuando existen Clases.

Y para que haya religión es menester que haya oposición entre el hombre y su mundo, que el hombre esté insatisfecho con su mundo. En un escrito de juventud dijo Hegel: “Los pueblos felices no tienen religión”; y entonces pensaba que los griegos no habían sido religiosos. Después, en la Fenomenología, piensa más bien que los griegos no fueron un pueblo feliz.

### División de la religión estética:

a) DESEO. El hombre quiere hacerse reconocer sin luchar ni trabajar. Artes plásticas y poesía (obra de arte abstracta). Pero ya en el culto se dan los elementos dialécticos:

-Deseo (plegaria )

-Lucha (sacrificio)

-Trabajo (construcción del templo).

b) LUCHA, pero sin trabajo y sin riesgo de la vida: deportes (obra de arte viviente). También aquí se encuentran las mismas etapas dialécticas:

-Deseo, en los misterios y sus bacanales. El hombre es apetito (Eleusis) y sexualidad (Diónysos). No se trata de regresión, por que hay autoconciencia. La orgía es efímera. No se puede vivir en una orgía permanente, ni pasarse la vida en un templo. Los misterios paganos son misterios del pan y del vino, no todavía los de carne y sangre.

-Lucha. Es el punto central, el Atleta que lucha. Los juegos olímpicos son los misterios de los dioses superiores, la fiesta *religiosa* que el hombre se da en su propio honor. El mundo deportivo es un mundo humano, perfecto a primera vista. Hay un “campeón del mundo”, universalmente reconocido como resultado de una lucha, pero de una lucha sin la seriedad del riesgo de la vida; y además el hombre sólo es reconocido en su cuerpo. No hay individualidad verdadera; le falta el espíritu: el atleta no habla.

-Trabajo. Reducido al lenguaje de quien habla, Píndaro, poeta ditirámico.

c) TRABAJO. El hombre huye del mundo real y construye un mundo literario; ese mundo es pues religioso, con un más allá. (Obra de arte espiritual). Los dioses mueren en la Comedia, pero esa muerte conserva un valor religioso. La representación de la Comedia forma parte de la vida religiosa de los atenienses.

(Kojève había aplicado esa división de Deseo-Lucha-Trabajo a la Religión natural).

### Religión revelada.

La religión natural:

Dios sin hombre.

Primer ateísmo, la Comedia:

hombre sin Dios.

Religión revelada:

Dios se hace hombre.

Último ateísmo (Hegel):

el hombre se hace Dios.

La Eucaristía es el símbolo de Cristo, de su muerte y resurrección, y de su presencia en la Iglesia. También simboliza la transformación de lo universal en lo particular, y de lo particular en lo universal. Por tanto ese dogma es absolutamente verdadero. Su insuficiencia es la de ser sólo un símbolo; es la misma insuficiencia del cristianismo en general, y del catolicismo en particular. La presencia real no es la de Cristo en la Eucaristía, sino la del hombre histórico en el mundo natural.

La Iglesia católica es en principio universal; pero es el Imperio napoleónico el que realiza esa universalidad y la vida entera del hombre. La Iglesia sólo santifica ciertos aspectos de esta vida, y el hombre no puede pasarse toda la vida dentro de un templo [Kojève yerra el blanco].

## Nota sobre las críticas al Cristianismo o a la Iglesia.

Es irritante que los atacantes yerren el blanco, o exageren. Y sin embargo los *adversarios* han resultado ser de los más grandes benefactores del Cristianismo y de la Iglesia. El esquema típico es que de pronto la Iglesia reacciona fuertemente en contra; pero después, poco a poco (dialécticamente) la Iglesia asimila las críticas. Cada vez que la Iglesia descuida una parte de la verdad de que es depositaria y que debe hacer fructificar, aparece un adversario, en nombre de esa parte de verdad y ataca. Es como si la Verdad no tolerara verse fragmentada, dividida, y suscita un guerrero que la reivindique.<sup>14</sup>

A este respecto, y en concreto sobre Hegel, Wolfgang Pannenberg<sup>15</sup> hace notar que a Hegel, ya desde Tübingen le había molestado la incomprensión del cristianismo eclesiástico respecto del mundo moderno; pero que no por ello consideró falso ni acabado al cristianismo. Hegel habría visto la necesidad de negar-conservar-superar con la filosofía tal cristianismo eclesiástico.

**Nota sobre el fin de la historia en Hegel, según Kojève (1902-68)<sup>16</sup>**

1.- En sus conferencias sobre la Fenomenología (1933-39), 1ª edición (1947), piensa Kojève que por la acción de Robespierre-Napoleón terminó la historia. Los cambios políticos sociales posteriores no son sino una realización de la Revolución francesa. La acción del Sabio produce el Libro de la Ciencia, un resultado perfecto, que suprime definitivamente hombre, tiempo e historia. Realizar el Saber absoluto en forma de libro es suprimir el tiempo mismo; tal saber nace en el tiempo, pero no es temporal, sino eterno; es más, es la eternidad misma. El hombre deja de ser hombre porque deja de negar activamente el ser dado. Por una parte dice Kojève que el hombre no llega a convertirse en animal puesto que continúa hablando, sino más bien en un dios (mortal); por otra, describe al hombre más bien en términos de animalidad: Al desaparecer las guerras y revoluciones sangrientas, el hombre permanece vivo en cuanto animal que está de acuerdo con lo dado. Desaparece el hombre propiamente dicho, o sea, la acción negadora de lo dado y del error; o, en general, el sujeto opuesto al objeto. Desaparece no sólo la Filosofía o búsqueda de la Sabiduría discursiva, sino que desaparece esta misma Sabiduría, porque ya no habrá, en estos animales posthistóricos, conocimiento discursivo ni del Mundo ni de sí. Pero todo el resto puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etcétera, en una palabra, todo aquello que hace feliz al hombre.

2.- En la 2ª edición (1962) Kojève retracta varios puntos: Si el hombre retorna a la animalidad, podrá estar contento, pero no ser feliz. Construiría edificios y obras de arte como los pájaros construyen sus nidos y las arañas sus telas; ejecutaría los conciertos musicales a la manera de ranas o cigarras, jugaría como los cachorros y haría el amor como las bestias adultas. Sus llamados discursos serían semejantes al pretendido *lenguaje* de las abejas. Dice Kojève: Comprendí después (1948) que el fin hegeliano-marxista de la historia estaba ya presente; que los Estados Unidos habían alcanzado ya el estadio final del comunismo marxista, pues prácticamente todos los miembros de una sociedad sin clases pueden ahí apropiarse cuanto les parece bien, sin

<sup>14</sup> Cf. Claude Tresmontant: *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid, 1962. Original francés, Cerf, Paris, 1956).

<sup>15</sup> *La significación del cristianismo en la filosofía de Hegel*, Archives de Philosophie, 1970, pp. 755-781).

<sup>16</sup> Cf. Guillermo González Rivera: *Saber absoluto e historia* (Estudio sobre la interpretación de la Fenomenología, según Alexander Kojève.) Roma, 1976.

tener que trabajar más de lo que quiere su corazón. Si los norteamericanos dan la imagen de chinosoviéticos enriquecidos, es porque rusos y chinos no son sino norteamericanos todavía pobres. El American way of life prefiguraría el futuro eternamente presente de la humanidad entera. Así, el retorno del hombre a la animalidad parecería no como una posibilidad todavía por venir, sino como una certeza ya presente.

A consecuencia de un viaje a Japón (1959) cambió radicalmente de opinión. El Japón posthistórico siguió vías diametralmente opuestas a las norteamericanas. En Japón ya no hay ni religión, ni moral, ni política, en el sentido europeo e histórico de estas palabras. Pero el snob en estado puro crea ahí disciplinas muy superiores, negadoras de lo dado natural o animal. Ciertamente las cimas (en ninguna parte igualadas) del snobismo japonés como son el teatro Nô, la ceremonia del té, y el arte de los ramos de flores fueron y siguen siendo algo exclusivo de nobles y ricos. Pero a pesar de las desigualdades económicas y sociales persistentes, todos los japoneses son actualmente capaces de vivir en función de valores totalmente formalizados, o sea, vacíos de todo contenido humano en el sentido de *histórico*. Así, en el límite, todo japonés es en principio capaz de proceder, por puro snob, a un suicidio perfectamente gratuito (la clásica espada del samurái puede ser reemplazada por un avión o un torpedo), el cual nada tiene que ver con el riesgo de la vida en una lucha en función de valores históricos, con contenido social o político. La interacción entre Japón y Occidente terminará no en una re-barbarización de los japoneses, sino en una japonización de los occidentales, incluidos los rusos. Y como ningún animal puede ser snob, todo período histórico a la japonesa será específicamente humano. Para permanecer humano, el hombre debe permanecer un sujeto opuesto al objeto, aun si desaparece la acción negadora de lo dado y del error.

3.- Conclusión. Para el primer Kojève, lo que distingue al hombre del animal es su historicidad. Y el hombre es histórico porque siempre puede modificar la realidad político-social mediante una acción negadora y creativa en vistas al reconocimiento. Para el segundo Kojève, el hombre puede seguir siendo humano sin ser histórico, sin ser cambio dialéctico ni acción negadora y creativa, sin deseo de reconocimiento; el hombre se define ahora como negatividad pura. Por puro snob, sin contenido histórico; por oponerse a sí mismo y a los demás, puede negar lo dado, arriesgar y aun quitarse la vida; incluso sólo por afirmar su libertad, su no-sujeción al ser divino (hipótesis que según Kojève no se realiza).

## VIII DD) EL SABER ABSOLUTO

### A) CONTENIDO SIMPLE DEL AUTÓ, QUE SE HA PROBADO IDÉNTICO AL SER

Retomando ciertas figuras vistas Hegel muestra que el Autó se ha probado como idéntico al Ser. Este es el resultado de toda la Fenomenología: El Ser se piensa a sí mismo como Autó, y el Autó como Ser. Este pensar, que es a la vez pensamiento del pensamiento y pensamiento acerca de todas las cosas es EL SABER ABSOLUTO.

El objeto se mostró sucesivamente como el esto singular sensible, como cosa de la percepción (como relación o ser para otro) y como Interior (fuerza, ley, mundo suprasensible). Como un TODO, el objeto es el movimiento de estas determinaciones. Esa unificación ya tuvo lugar en sí o para nosotros; para la conciencia se trataba cada vez de un objeto nuevo.

[Labarrière aconseja estudiar bien la primera figura, la certeza sensible inmediata; quien la haya comprendido bien, está al nivel del Saber absoluto. Y cita a Gauvin, para quien sería la tarea más fácil aún: Comprendidas al fondo las tres primeras líneas saldría sobrando el resto del libro].

En la sección Razón, el Autó se observaba a sí mismo en la naturaleza. Investigaba el mundo, pero eso era buscarse inconscientemente. Y se encontró, pero como un cráneo, como un hueso material (experiencia paralela a la Certeza inmediata). Luego, en la mera intelección se alienaba: nada tiene sentido sino en la utilidad (esto es, como relación, o para otro, experiencia paralela a la Percepción). Después, el Autó se sabía como esencia o interior en la autoconciencia moral (experiencia equivalente a la del Entendimiento-Interior). La fuerza o Interior del entendimiento se contraponía al fenómeno; esa oposición se desplomaba, y se daba el paso mutuo Exterior-Interior. De modo parecido, la conciencia moral se convertía en el alma buena, donde se unificaban en su mutua fluidez el Interior (saber y voluntad puros) con el Exterior (acción). El alma buena pasaba a ser alma bella, satisfecha con su convicción universal y opuesta tenazmente a la acción. Su corazón duro finalmente se ablandaba y exteriorizaba.

[Notar las grandes etapas señaladas: Juicio infinito, Utilidad, Conciencia moral]

La última figura contiene en forma condensada todas las demás. Ella nos ofrece el elemento, el ambiente o medio en que se hace posible el Saber absoluto. Ese elemento o ambiente es la autoconciencia universal, que se encuentra en el hombre divino universal.

El Saber absoluto es la reconciliación del espíritu finito y del espíritu infinito. Es el saber que el Absoluto tiene de sí mismo, y a la vez es el saber que tiene este espíritu finito, elevado a la autoconciencia. Es la identidad del pensamiento pensante y del pensamiento pensado. Es la identidad del Logos y del pensamiento del filósofo que piensa al Logos. Es el encuentro del espíritu infinito intemporal y de la humanidad temporal en el Yo = Yo. [La fórmula es de Fichte; pero Fichte dijo más que supo; Hegel da a la fórmula su verdadero valor].

La Religión presentaba ya esta reconciliación, pero todavía no bajo la forma del Concepto. Hegel pretende mostrar que religión e historia (secciones Espíritu y Religión) pueden ser en realidad idénticas; y que la historia es el lugar en que esta identidad puede revelarse y ser reconocida.

464, 24: Las seis primeras secciones representan la conciencia del Espíritu: el Espíritu se sabe como es en-sí, o según su contenido absoluto. La 7ª sección o autoconciencia del Espíritu: El Espíritu se conoce como es para-sí, según su forma carente de contenido. Ahora, en la 8ª sección o Saber Absoluto, se conoce como es en sí y para sí. Como decíamos esta unificación ya se llevó a cabo en la Religión, en el retorno de la representación a la autoconciencia, pero no según la forma auténtica, pues el lado de la religión que se enfrenta a la autoconciencia, es el lado de lo implícito.

464, 35: Lo que falta aún es la unidad simple del Concepto\*. Esta unidad la encontramos ya en la figura del alma bella.

465, 2 Leer así: “no sólo la intuición de lo divino (como en la religión), sino la autointuición de lo divino”.

Ad 465, 6. El alma bella es este su autosaber, pero se mantiene contrapuesta a su realización. Por eso la vimos desaparecer en la niebla vacía. Pero vimos también su exteriorización positiva, su realización, cuando renunciaba a su dura obstinación.

El Concepto\* verdadero es el que ha obtenido su realización. Cuando el alma bella se exterioriza, abandonando su esencia eterna, y pasa a la acción concreta, se realiza el Concepto. (Esto lo realizaba ya el alma buena; pero faltaba el último retoque, la última prueba por el crisol, el endurecimiento, que finalmente es superado). La reconciliación es la propia operación del Autó. El Autó lleva a cabo la vida del Espíritu absoluto. (465, 23)

Hyppolite nota: La Ilustración había llegado a una humanidad abstracta. En la Religión vimos una comunidad, o Iglesia. Hegel no señala una comunidad precisa para el Saber absoluto.

Labarrière da gran importancia al texto “El Autó lleva a cabo la vida del Espíritu absoluto”. Términos confrontados: En la Religión, el Concepto\* ha cobrado el contenido absoluto como contenido (de lo que es otro para la conciencia), como representación. En la figura del alma bella activa, la forma es el mismo Autó, pues contiene el espíritu operante autocierto. Este Autó es el que lleva a cabo la vida del Espíritu.

¿El Sí de la reconciliación o perdón de los pecados (historia) es capaz de acoger el contenido de la Religión revelada? (precisamente para darle forma). La respuesta es que sí: El contenido resulta asumido en la historia por el Autó, que se arriesga a efectuar su libertad radical. Labarrière comenta: Nadie puede escapar al solipsismo mortal que lo acecha, sino poniendo libremente en acción la misma fuerza espiritual que Dios mostró en esta plena autoexteriorización. Así se encuentra el hombre, en verdad, con el hombre. Lo que es válido de la figura de Cristo resucitado en comunidad (contenido) lo es también del individuo (s. XIX) que se ha hecho capaz de “reconocer plenamente al otro (forma)”. Así como hace falta todo el poder creador para decir de algo que es, también se requiere toda la potencia del divino *hacerse hombre* para que el hombre se haga realmente hombre. Es el Autó actuante del Espíritu histórico quien libera el contenido de la religión llevándolo al extremo de su eficacia, o manifestando su eficacia en el actuar mismo del hombre. Esta unificación de religión e historia es asunto de libertad.

466, 10-36. “el Concepto\* es lo que unifica”: Los tres momentos: contenido (en sí), Autó (para sí) y acción tienden sin cesar a distinguirse, a separarse. El Concepto hegeliano es la unión dialéctica de esos momentos. El Concepto no es sólo la unidad dialéctica de infinito y finito. El Concepto es también la unidad del saber y de la acción. Es “el saber de la acción del Autó” (saber que esta acción es toda esencia y todo ser-ahí). “El Concepto\* es el saber de este sujeto como substancia” (saber que este sujeto es la substancia), y “saber de la substancia como este saber de su acción” (saber que esta substancia es el saber de su acción). [Comparar con la traducción Roces (466, 28-36)].

En el Saber absoluto, el Concepto\* ya no es una mera figura de la conciencia. Ahora es el todo, como esencia. El Concepto\* es el elemento de existencia. El Concepto\* es a la vez el sujeto singular y el sujeto universal; la autoconciencia que es esta autoconciencia singular y, al mismo tiempo, universal. Es un elemento objetivo y, al mismo tiempo, el Autó que se expone en este elemento. Por eso su perfección no puede alcanzarse sino a través de una larga serie de experiencias. Así, la cosa (Ding) de la Percepción devino la Cosa misma (Sache), obra común humana; y esta obra común es ahora el sujeto autoconsciente.

**B) LA CIENCIA COMO AUTOCONCEPCIÓN DEL AUTÓ**

La Ciencia o Saber absoluto se define así como la autoconcepción del Autó. El Autó se piensa a sí mismo y desenvuelve su contenido. El contenido así concebido está en la forma del Concepto\*. En este apartado Hegel considera las presuposiciones históricas y filosóficas de este Saber absoluto.

467, 16. Queda más claro leyendo: “El yo inmediatamente mediado, o el yo suprimido (y superado) universal. El yo tiene un contenido”, etc.

467, 20. *Idem*. Leer: “El yo está en él ... el contenido es concebido solamente porque el yo, en su ser otro está cabe sí (“Solamente” se pega a *porque*).

YO	CONTENIDO
----	-----------

Hegel explica el tipo de escisión en la Fenomenología. Se escinden el yo y el contenido. El yo es conciencia. En la Lógica hay también escisión, ¡pero de otro tipo!, como veremos algo más adelante.

467, 29. Más claro: “En cuanto espíritu que sabe lo que él es, sólo existe después de...”

468, 24: acabar con el tiempo = borrar el tiempo. Pasaje en que el tiempo queda borrado, suprimido. Reaparece bajo las especies de una historia cargada con el movimiento y el dinamismo de la libertad. El tiempo es el Concepto\* mismo que está y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el Espíritu aparezca necesariamente en el tiempo; y en el tiempo aparece mientras no capta su puro concepto, esto es, mientras no borra el tiempo. El tiempo, según Hegel, es un elemento, un término medio (sin connotado ontológico): sólo vale para captar los momentos separados en la aprehensión concienical de la realidad. Una vez captados esos momentos en su unidad recompuesta, es obvio que deje de existir esa grieta, ruptura de sentido o discontinuidad que los mantenía en estado de “mala exterioridad” mutua respecto de su unidad conceptual. Si esa forma inadecuada desaparece, no lo hace por defecto, sino por plenitud. El Espíritu sólo es Espíritu si recorre de nuevo su propio contenido, esto es, si revive de modo atemporal su propio despliegue en el tiempo y como tiempo. (nota de Labarrière).

Para Hegel el tiempo es idéntico al Espíritu. No es el tiempo cósmico de los griegos “la imagen móvil de la eternidad inmóvil” [*Timeo*], sino el tiempo antropológico. El tiempo hegeliano es trágico; es negatividad; es el tiempo del hombre, dialéctico, que se busca sin cesar, se supera, niega lo que es para llegar a ser lo que debe ser, inquieto, viviendo de espera, de esperanza, sometido a la angustia y a la muerte, pero que se realiza como espíritu en la extrema negatividad [Nota: de Regnier].

469, 6. La substancia de la historia, el espíritu del mundo, ha de mostrarse a la conciencia como el movimiento que va de la substancia al sujeto.

Después, la autoconciencia refleja este movimiento en sí misma, y tenemos la Ciencia.

469 a 471. Hegel trata de mostrar cómo el espíritu del mundo conduce a la autoconciencia de este espíritu. Parte de la comunidad que fue la Iglesia del Medievo, pasa a la Razón del Renacimiento, y luego, a través de varios filósofos a partir de Descartes hasta la propia filosofía, la de Hegel.

Ad 469, 34: “Encuentra en su pensamiento el ser-ahí”: Descartes. Unidad de pensar y ser.

“Como unidad de la extensión y del ser”: Spinoza. La extensión, atributo del Absoluto.

“Afirma contra ella la individualidad”: Leibniz y las mónadas.

Ad 470, 3: “Pensamiento de la utilidad”: Las Luces.

“El ser como voluntad”: Rousseau, y luego Kant. Yo = Yo: Fichte.

“Unidad del pensamiento y de la extensión”: Spinoza interpretando a Descartes.

“Unidad del pensamiento y del tiempo”: Así podría interpretarse a Fichte.

470, 20: “Este sujeto es así mismo la substancia”: Schelling.

470, 34: “Ni como el simple repliegue”: Fichte; “ni como el mero hundimiento”: Schelling.

“Sino como este movimiento”: Hegel, con el Concepto\*, se eleva por encima de Fichte y de Schelling. La exteriorización del yo le permite superar a Fichte; y la negatividad de la substancia a Schelling.

### **C) EL ESPIRITU AUTOCONCEBIDO EN SU RETORNO A LA INMEDIATEZ**

De la Ciencia se regresa a la inmediatez. El Espíritu puro de la Ciencia se exterioriza como conciencia, y reencontramos la Fenomenología. La exteriorización va lejos, a la naturaleza y a la historia, en las cuales el Espíritu se presupone a sí mismo en formas diversas: El Espíritu autoconsciente retorna a la inmediatez, a la contingencia; y esto por la fuerza misma del Concepto\*. La Fenomenología es la vía de acceso a la filosofía especulativa, y ésta reconduce a las experiencias de la conciencia, a la exteriorización en el espacio (naturaleza) y en el tiempo (historia).

471, 24: El Espíritu cerró el movimiento de las figuras que hemos visto a lo largo de la Fenomenología. Cada vez aparecía una diferencia que era suprimida, conservada y elevada (superada). Ahora Hegel describe el movimiento inverso al que hemos visto. El Saber absoluto ya está constituido. Ahora se muestra la necesidad de que el Concepto\* vuelva a la inmediatez, en forma de naturaleza y de historia.



Ad 471, 37: Pasamos a ver la diferencia entre Fenomenología y Lógica. En la Fenomenología se oponen continuamente conciencia y autoconciencia; tal es el motor y el carácter de toda la Fenomenología.

La conciencia es *consciente de un objeto* diferente de ella, y en el cual pone la verdad.

Por otra parte, la conciencia es consciente de su saber esa verdad.

O sea, que el primer saber se dobla de otro saber, con una reflexión subjetiva, que es la reflexión del *Autó* con relación al ser o a la substancia (al contenido). La desigualdad entre esos dos saberes es el motor de lo que hemos llamado *experiencia*.

Notemos que esa diferencia pertenecía tanto a la substancia como a la conciencia.

En el Saber absoluto esa diferencia desaparece. Lo que parecía un movimiento externo a la substancia y dirigido contra ella, es su propio movimiento. La substancia aparece como sujeto, como espíritu, y así aparece ante la conciencia. Y ésta descubre en su objeto lo que es ella misma. Hyppolite dice que en esto consiste el idealismo absoluto.

Labarrière precisa: El idealismo absoluto no consiste en reducirse a una especie de quintaesencia de inteligibilidad abstracta, sino al contrario:

1) No se trata de *mero pensamiento*, sino de concepto concreto, o movimiento que capta y autoexpresa tanto la exterioridad como la interioridad.

2) Esta realidad, no siendo todavía más que *absoluta*, se pone aquí sólo a nivel de *principio*; por tanto debe aún manifestar su efectividad concreta en la historia por el movimiento de una libertad que se activa ella misma y realiza este *saber*.

Ad 472, 6. En la Lógica los momentos YA NO son momentos de la conciencia, sino momentos del contenido total autoconsciente. Poco antes ilustramos así la diferencia motora de la Fenomenología:

YO	CONTENIDO
----	-----------

O también así:

conciencia	ser o substancia
------------	------------------

O así:

saber	verdad
-------	--------

En la Lógica YA NO se da esa escisión, sino que se mantiene el contenido autoconsciente.

En la Lógica, la escisión sigue la determinación concreta del concepto. Por ejemplo:

CAUSA	EFEECTO
-------	---------

SER	NO-SER
-----	--------

Tanto en la Fenomenología como en la Lógica se trata del mismo contenido, de las mismas determinidades; pero en la primera, la dialéctica se da por la diferencia saber/verdad o certeza/verdad. En la Lógica, la dialéctica se da sólo por la pura determinidad del concepto; ahí no hay oscilación entre saber y verdad, sino que es el contenido-autoconsciente el que explota.

Ejemplo, *ser*; tal concepto es un contenido autoconsciente. La escisión sí, proviene de su negatividad, pero no negatividad con respecto a la conciencia, sino a sí mismo, y pasa a su contrario, al *no-ser*. Este es igualmente un contenido autoconsciente. Inicialmente el *ser* ocupa todo el campo de lo pensable. Su contradictorio, el *no-ser*, o la nada, reclama igualmente todo ese campo. Ser y no-ser se contradicen porque son estas determinidades, y no otras.

Reflexionando sobre esta dialéctica vemos que es posible porque fue el Autó quien se puso como ser. El juicio *el ser es el no-ser*, ¿quién lo hace? No *el ser*, sino el Autó, o espíritu pensante, inmanente a estas determinidades. (Por otra parte, el automovimiento del contenido de la Lógica es lo que mueve desde el interior el proceso de la conciencia fenomenológica.)

Recordemos que tanto al ser como al no-ser de la Lógica (y a los demás términos de la Lógica) los habíamos llamado categorías, esto es, unidad de contenido y de autoconciencia. Las categorías hegelianas no son solamente categorías de nuestro entendimiento -como lo son en Kant- sino del pensamiento absoluto; categorías que constituyen tanto a la realidad como al saber. Para Kant, las categorías nos sirven para pensar las cosas; pero no sabemos lo que son las cosas en sí mismas; necesitaríamos la intuición intelectual, que no tenemos. Tal intuición la tendría únicamente Dios. Hegel reconocería que sólo Dios podría tener esa intuición; pero la dialéctica es el camino del espíritu tras la idea, y la conquista progresivamente. El error positivista consiste en creer que una cosa se explica realmente descomponiéndola en sus elementos; lo cual equivale a dar primacía a lo múltiple sobre lo uno, a lo muerto sobre lo vivo. Comprender es captar no sólo la diversidad de los elementos, sino también captar la unidad de su movimiento [Comparar el conocimiento por disección de un cadáver, al conocimiento del organismo vivo].

La dialéctica no es sino el movimiento intrínseco de la realidad. El movimiento es el alma de las cosas; siempre hay conflictos, negaciones, contradicciones [nota de Regnier].

Hegel acepta la contradicción, y hace de ella un momento del pensamiento: conocerse es contradecirse, porque es a la vez exteriorizarse, dirigirse al otro, y reflexionarse (reflejarse) en él; igualmente el otro se revela en esa identidad concreta. Si se ha podido decir que “pensar es generalizar”, podría decirse más profundamente que “pensar es o-ponerse” [nota de Hyppolite].

Lo verdadero no puede expresarse en proposición alguna, sino solamente en un Sistema, en el conjunto de proposiciones. La palabra Sistema no debe perturbarnos, como si fuera algo estático y fijo: el Sistema no es sino el Espíritu mismo. La actividad de este Espíritu es la que hace que las cuadrículas fijas del entendimiento se resquebrajen [Nota de Regnier].

Recordemos que el hombre, con el entendimiento, llega a conceptos fijos, inmóviles; con la razón capta la movilidad de los conceptos. Esto no quiere decir que Hegel menosprecie el entendimiento. Hegel define el entendimiento como la actividad de dividir, determinar, negar; como la potencia más grande y sorprendente. Esta negatividad tiene que ver con la muerte. El poder de dividir, de escindir, de escindir-se, de morir, no es ajena al Absoluto, que es finito e infinito. Releer Pref. 23 a 24.

Ad 472, 14. El primer plano de la Fenomenología es ocupado por la teoría del conocimiento, mientras el pensamiento especulativo *se juega a espaldas* de la conciencia, *sólo para nosotros*. En cambio, en la Lógica, el primer plano lo ocupa el pensamiento especulativo; y podría decirse que la teoría del conocimiento es *para nosotros*.

Podemos decir que en la Fenomenología la identidad del Ser y del Autó es implícita al principio. Implícita, sí, pero se da. Se va explicitando progresivamente, y se muestra plenamente explícita al final del capítulo Espíritu Absoluto. Se puede decir que la Lógica es también una teoría del conocimiento, porque se trata de un autoconocimiento del Absoluto (lo que no se daba en Schelling).

Ad 472, 34. Hegel considera aquí la primera exteriorización del Espíritu, como Naturaleza. En seguida la segunda exteriorización, como Historia (la naturaleza no tiene historia y parece que se presenta sólo como exteriorización eterna).

El Logos se piensa a sí mismo, y este autopensamiento del Absoluto es a la vez el saber del espíritu finito que se eleva a la autoconciencia universal. Se reprocha a Hegel el paso del Logos a la Naturaleza. ¿Puede un puro pensamiento engendrar una naturaleza? Se dice que de una idea sólo pueden venir ideas, no realidades concretas como la naturaleza. Piensa Hyppolite que la objeción contra Hegel está mal planteada: Logos y Naturaleza, uno a otro se PRE-SU-PONEN. Es absurdo imaginar, prosigue Hyppolite tratando de explicar la mente de Hegel, una causalidad del Logos respecto de la Naturaleza. La palabra *creación*, como vimos, es para Hegel un término pictórico. No hay Logos sin Naturaleza, ni Naturaleza sin Logos. Uno y otro son el todo. (Como en el caso de ser y no-ser).

El Logos es la unidad inmediata del Ser y del Autó. Esta unidad inmediata no lo es sino en su oposición a aquello que la niega: a la Naturaleza. En esta mediación, la unidad se re-encuentra como unidad concreta: el Espíritu.

ABSOLUTO

Logos

Naturaleza

Espíritu

EL  
CONCEPTO

El Absoluto se pone como Logos. Se exterioriza, se niega como Naturaleza; o sea, se o-pone a la Naturaleza, o sea, la presupone y la lleva en sí mismo. Igualmente, la Naturaleza es el todo que se niega como Logos: se o-pone al Logos, esto es, lo pre-supone.

El Concepto\* es el conjunto de todos los conjuntos, se contiene a sí mismo. El Concepto\* es sinónimo de

Espíritu: el Concepto\* por excelencia es el Espíritu. No que se reduzca el Espíritu al sentido corriente de concepto, sino que el concepto se eleva a las dimensiones del Espíritu. Hyppolite: El Absoluto se exterioriza, pero no a través de quien se rehúsa a una puesta en común, de quien *no se abaja* al otro. Quizá por ello Hegel, en sus escritos de juventud -retomando a Platón- llamaba Amor lo que ahora llama Concepto. No hay que pensar Logos y Naturaleza como dos especies bajo un género común. El Logos es el Espíritu, es el Todo, el universal, pero que se abstrae de sí mismo en cuanto Logos. El Todo o universal es inmanente en cualquier momento particular. El Logos se niega porque es más que Logos: es Espíritu. En la Naturaleza el Espíritu se exterioriza pasando a ser algo disperso en el espacio. La Naturaleza no es sino esa eterna exteriorización. El otro momento de la exteriorización del Espíritu es la Historia.

Que lo verdadero sea un Todo ya lo habían dicho los antiguos, y también Spinoza. Lo original de Hegel es fundir este tema con el de un devenir creador, que es también la vida de la conciencia. Se trata de un devenir histórico, no puramente trascendental. Vida de la conciencia: no sólo psicológica, sino en todos sus aspectos, oposiciones, angustias, contradicciones, desgarramientos, resurrecciones. Un devenir no sólo cósmico o biológico, sino antropológico [Nota de Regnier].

A través de la Historia el Espíritu vuelve a sí, se reconquista. Hyppolite sugiere que, como el Espíritu es infinito, la Historia no tiene fin. Esto lo dice para defender a Hegel de los comentaristas para quienes la consecuencia lógica sería que la Historia culmina en la filosofía de Hegel: ya no habría más historia; o al menos ya no habría más filosofía.

Ad 472, 36: “La Historia es el Espíritu exteriorizado en el tiempo”:

La Historia no está en un más allá del tiempo; el tiempo sigue siendo tan real, como exterioridad necesaria para la mediación. Hyppolite: La Historia es

a) la encarnación temporal del Espíritu.

b) el lugar de paso del Espíritu objetivo temporal al Espíritu absoluto.

c) La aparición de la libertad. (La Historia no produce el autosaber del Absoluto como se produce un efecto según un plan preconcebido). El paso de la Historia al Saber absoluto, de lo temporal a lo eterno es la síntesis más oscura de Hegel. La Historia es autocreadora (como el Logos), pero esa creación es temporal (la del Logos es eterna). El Logos no es una esencia; es el elemento en que ser y sentido se reflejan uno en otro. La eternidad hegeliana no es una eternidad *antes del tiempo*, sino pensamiento que se pre-su-pone en el tiempo. Hegel describe el devenir del Saber absoluto como si fuera una Historia. La Historia, sí, es el lugar de paso; pero el paso mismo no es un hecho histórico.

473, 30. “la Historia concebida”. Labarrière: El hombre no tiene poder determinante sobre lo inesperado de las cosas, pero le corresponde tratar de hacer avanzar la carga *conceptual*; arriesgar siempre de nuevo su paupérrimo poder de mantener unido lo que le sobreviene en forma dispersa. Nada está determinado por adelantado, ningún modelo fijo prevalece en la inteligencia y en la hechura de las cosas; la eternidad sólo es accesible en esta temporalidad historizada que ella misma despierta. El Espíritu Absoluto recibe su propia infinitud de esta pobreza aparente. Para decir de cualquier realidad que es, hace falta toda la fuerza que la produjo en el ser; y para convertir el tiempo en Historia, hace falta también toda la potencia que conoce lo positivo en lo negativo y la vida en la muerte. Nuestro pensamiento ordinario separa lógica y contingencia inmediata. El pensamiento dialéctico, pensamiento de la libertad, arranca a ambas de su soledad sin vida y despierta a la aparición creadora de lo negativo en lo positivo.

Ad 473, 31 “el calvario del Espíritu absoluto”. Labarrière: Sólo es libre quien vive en y de la muerte. No hace suyo ni, por tanto, significativo el contenido del Viernes santo histórico sino quien lo asume aquí y ahora en su significación especulativa.

Ad 473, 36. La Fenomenología termina con los dos últimos versos, retocados, de La Amistad, de Schiller. La IX Sinfonía de Beethoven termina igualmente con esos versos.

Entre 1769 y 1770 nacen Napoleón, Hegel y Beethoven.

Entre 1827 y 1832 mueren Beethoven, Hegel y Goethe. Una gran época.

**El filosofar hegeliano** (cf. Labarrière, *La Fenomenología* p. 34-40).

1.- La filosofía se ocupa de la Cosa misma. Filosofía es el conocimiento efectivo de lo que es en verdad, de la libertad que se realiza en la historia. El conocimiento es un caminar.

2.- La Cosa misma es, en su autoexposición, idéntica con la Ciencia: saber puro en la amplitud total de su desenvolvimiento. La unidad de la efectividad real y del concepto -su recíproca anterioridad lógica- nunca se da como algo terminado, sino como el principio de un descubrimiento progresivo. Hombre y mundo, dentro de un mismo movimiento, llegan a afirmarse ellos mismos como son. Para Hegel la Ciencia es el Sistema en movimiento.

3.- La Ciencia, como autoexposición de la Cosa misma en el saber puro y como saber puro, tiene como principio el resultado inmediato, el puro ser mismo. Esa *pureza* del saber y del ser no pertenece al orden de una realidad formal, abstraída de la exterioridad y tal Historia. La intemporalidad del proceso lógico resulta del acto del espíritu que aprehende las cosas, y que se distancia de la inmediatez en que se presentan sólo para asegurar la mediación significativa de ellas. El espíritu se manifiesta en el tiempo; y se manifiesta en el tiempo mientras no capta su puro concepto, esto es, mientras no borra el tiempo (v. nuestra p.111)

4.- Ese ser puro, principio de la autoexposición de la Ciencia, es idéntico a la libertad. No existe primero el mundo y luego el hombre (para Hegel la naturaleza no tiene historia), sino que desde siempre la realidad del mundo es una mediación referida a la afirmación del hombre. Lo verdadero es no sólo substancia, sino también sujeto. Y esta substancia viva idéntica al sujeto, y que es principio de la Ciencia, también es llamada por Hegel la libertad. La libertad, por ser libertad tanto del hombre como de las cosas, es siempre libertad-en-las-cosas. El contenido de la libertad del Yo es la libertad en la historia, la cual sólo se comprende como expresión del concepto, por cuanto se encuentra asumida en su contingencia histórica.

5.- Este puro ser, entendido como libertad, principio y elemento de la Ciencia, es idéntico con el Saber absoluto, término y principio de la Fenomenología. La libertad en las cosas implica que se haya generado la identidad entre sujeto y objeto, certeza y verdad, contenido y forma.

**Hegel y Marx**<sup>17</sup> (Hyppolite, *Logique et existence*. p. 231 *ss*).

La Fenomenología critica sin cesar la idea de otro mundo, del más allá,<sup>18</sup> y tal crítica toma la forma de una crítica de la alienación.<sup>19</sup> Esto le gusta a Feuerbach, quien prolonga la crítica. No sólo la religión, sino también el saber absoluto de Hegel es una alienación, un mero sustituto de la religión. El hombre cree en otro mundo para escapar a la hostilidad de éste; proyecta en el más allá su propia esencia, porque ésta no está realizada en este mundo. Si Hegel hizo de la historia una génesis del hombre, ¿por qué hablar de *espíritu absoluto*? Donde Hegel pone *espíritu absoluto* hay que leer *hombre*. Por otra parte, Feuerbach quiere oponer lo positivo absoluto que descansa en sí mismo, a la tan hegeliana *negación de la negación*.

<sup>17</sup> La literatura es abundante. Basten aquí unas notas.

<sup>18</sup> El Logos hegeliano no es un entendimiento divino que exista en otro mundo (¿O sí?) En todo caso, es claro que Hegel se opone a un más allá totalmente irrelacionado con este mundo; y que critica al creyente que se contenta interiormente con el más allá, y que no realiza nada en este mundo.

<sup>19</sup> Conviene tener en cuenta la diferencia entre alienación y exteriorización (Ver nuestra p.11).

A Marx le gusta todo esto de Feuerbach, y va más lejos. Para desmitificar bien a Hegel, hay que leer *hombre* cada vez que Hegel escribe *autoconciencia*. En Hegel, Logos y naturaleza se presuponen mutuamente. Para Marx, la naturaleza es primero; y el Logos es mera abstracción. Hay que poner la positividad primera de la naturaleza en lugar de la negación de la negación hegeliana; y comprender al hombre objetivándose a partir de esta positividad. Marx reencuentra, más o menos, la dialéctica de Hegel en los conflictos concretos de la historia, pero se rehusa a reducir lo positivo a la negación de la negación. Para Hegel, el Absoluto contendría siempre la negación, la tensión de la oposición. Marx (como el empirismo), parte de lo positivo, de lo inmediato, de lo que en sí no es negación.

Así que entonces, para Marx, hay que partir del ser natural y humano, del hombre que es producto de la naturaleza, y que se objetiva, a través del trabajo, en la naturaleza. Considera la producción propia del hombre como un proceso; estudia la esencia del trabajo, y ve en el hombre real el resultado del propio trabajo del hombre. De modo que la historia es la realización de la humanidad. La humanidad sale de la naturaleza, y la transforma para la dimensión humana. El ser humano natural no existe sino para el hombre social. En lugar de la Idea absoluta de Hegel (mera abstracción), tenemos la idea concreta del hombre social.

Fallas de Hegel, según Marx:

- Hegel confundió objetivación y alienación. Vio en la objetivación una alienación del Logos.
- Desconoce la naturaleza, pues en lugar de partir de ella, la tomó como un término relativo, no originario.
- Falsea la historia, porque para él superar la alienación significa superar la objetivación.

Para Marx, en cambio:

- La alienación no se identifica con la objetivación. La objetivación es natural. No es una manera como la conciencia se aliena, sino como naturalmente se expresa. El producto objetivo manifiesta simplemente la actividad objetiva de un ser natural objetivo.
- La naturaleza es originaria; el Logos es una abstracción.
- La historia devino una alienación en la medida en que engendró (como momento necesario) el capital. La alienación aparece también en este sentido: que mi medio de subsistencia es el de otro; que el objeto de mi deseo es el bien inaccesible de otro; que domina la potencia inhumana, opresora.

Hyppolite *se ve tentado* a conceder a Marx que la naturaleza es lo primero, y que el Logos no es sino una abstracción; que el hombre se objetiva naturalmente, y que la alienación es un proceso secundario, necesario sí para explicar nuestra historia hasta tal momento, pero destinada a desaparecer. Al final, tras la resolución de los conflictos históricos aparecería la verdadera naturaleza humana. Pero antes de ceder a la tentación, Hyppolite quisiera que Marx le resolviera dos dudas.

1<sup>a</sup>) ¿Qué significa que el Logos es una “abstracción”?

2<sup>a</sup>) Originariamente, tenemos la positividad primera. Tras todos los conflictos tendremos la positividad, sin fisuras, última, sin nada de negativo.

Entonces, ¿de dónde viene la negatividad real?