

LA ESTRUCTURA DE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU

Si la *Fenomenología del Espíritu* es uno de los textos filosóficos más ricos que haya producido el pensamiento occidental, no cabe duda de que es también uno de los más complejos y difíciles. Con frecuencia se lo explota por partes, aprovechando acá y allá algunas vetas particularmente sugerentes. Sin embargo Hegel consideraba que su valor principal correspondía a la estructuración del conjunto: "La riqueza, a primera vista caótica, de los fenómenos del espíritu es sometida a un orden científico que los expone en su necesidad, en la que los imperfectos se resuelven y pasan a los superiores, los cuales son la verdad más próxima de aquellos" (1). Ahora bien, cuando pretendemos abarcar su abigarrado conjunto, la complejidad no tarda en desorientarnos; mientras que los pocos estudios emprendidos para tratar de desenredar esa madeja son tan complejos y eruditos, que terminan por desorientar a quien no está interesado en convertirse en un especialista.

El propósito de este análisis es el de buscar un término medio que nos permita alcanzar algunas perspectivas de conjunto, sin perdernos en los

(1) Ph. XXXVIII. Ofrecimos una traducción de esta "Presentación de la fenomenología del Espíritu por Hegel" en : *Ideas y Valores*, Bogotá, Nos. 42/45, 1975. p. 225s. Las citas de la *Fenomenología* se harán sobre la edición alemana de Hoffmeister (Felix Meiner Verlag, 1952) y la traducción de W. Roses (Fondo de Cultura Económica, 1966), aunque las traducciones las haremos directamente del alemán.

detalles laberínticos de la obra, aprovechando así los estudios que sobre la misma se han venido haciendo en los últimos años. Creemos que actualmente es posible poner en claro algunas conclusiones que sirvan al lector de la *Fenomenología* para guiarse en ese camino de duda y de desesperación, como lo llamó Hegel. Para ello tomaremos como punto de partida un denso párrafo de la sección "La Religión", en el cual se reflexiona sobre el camino recorrido, situados en un mirador que nos permite una particular mirada de conjunto. El examen del texto nos permitirá comprender la diferencia que existe entre las figuras singulares de la conciencia y los momentos particulares del espíritu.

El Problema

Aunque la terminología empleada en la *Fenomenología* no goza ciertamente de la precisión que encontramos en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, se puede sin embargo distinguir con bastante claridad entre las diversas figuras de la conciencia y los momentos particulares del espíritu. Lo expresa el texto al que nos referimos anteriormente y que tomaremos como base de nuestro análisis, al llamar momentos del espíritu a los grandes capítulos de la obra (Conciencia, Autoconciencia, Razón, Espíritu, Religión), y figuras de la conciencia a las secciones en las que dichos capítulos se dividen (2).

Ahora bien, esta distinción suscita un cúmulo de preguntas de difícil respuesta, no solamente por la extraña manera como se organizan los momentos, sino también por sus relaciones mutuas, la desproporción entre los mismos y el sentido que guardan con respecto a las figuras. La confusión puede llegar a ser tan grande, que durante mucho tiempo prevaleció entre los intérpretes, en versiones diversas, la hoy definitivamente abandonada tesis de Th. Häring (3), según la cual la *Fenomenología del Espíritu* carecía de unidad, por tratarse de un texto en cuya redacción el autor había cambiado el sentido originario de la obra.

No cabe duda de que la comprensión de ese ordenamiento insólito encuentra su última y su mejor explicación en el esquema lógico que subyace al texto fenomenológico, esquema que no puede ser descubierto directamente y que parece encontrarse en la lógica que elaboró Hegel

(2) Ph. 478b - F. 339b.

(3) T.H. Häring: "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes", en: *Verhandlungen des 3. Hegel Kongresses*. Hrsg. von B. Wigersma, Tübingen-Haarlem, 1934. S. 118-138.

durante su estadía en Jena (4). Pero nuestro propósito aquí es diferente. Pretendemos preguntarnos, desde la misma *Fenomenología*, sobre el sentido de la distinción entre figuras y momentos con el fin de comprender las diferencias que existen entre los pasajes de una figura a otra y los pasajes de un momento al siguiente, ya que tales diferencias resultan fundamentales para comprender la estructuración de la obra.

La justificación de esta pregunta no es únicamente de exégesis histórica. No se trata solamente de comprender el texto hegeliano tal como su autor lo concibió, sino de vislumbrar el sentido que tiene esa extraña complejidad que Hegel le atribuye a la conciencia. En ella se encuentran plasmados aspectos importantes de la concepción que tenía sobre el hombre.

Ahora bien, la cuestión solamente puede ser planteada al nivel de la religión; únicamente desde ese mirador privilegiado nos resulta posible, según Hegel, comprender la manera como las diferentes etapas del proceso de la conciencia se organizan según sus momentos. Es cierto que ya al llegar al Espíritu encontramos una reflexión sobre las etapas anteriores, semejante a otras reflexiones a lo largo del texto (5). Pero todas esas reflexiones, o no tenían más que un carácter proyectivo, adelantando lo que posteriormente se vería con mayor claridad, para darnos una orientación previa; o bien, recogían el resultado de una etapa comparándolo con el de etapas previas, recordando así los momentos de su engendramiento. El texto hegeliano es muy explícito a ese propósito. En la introducción a la parte VI: El Espíritu, leemos: "Aquí, donde ha sido puesto el espíritu o la reflexión de esos momentos dentro de sí mismos, nuestra reflexión puede recordarlos brevemente desde este aspecto" (6). En otras palabras, nosotros podemos reflexionar sobre el sentido de los momentos anteriores en cuanto se disuelven en la unidad del espíritu, de la cual son momentos; pero se trata de nuestra reflexión, de nosotros que con Hegel y gracias a él

(4) Ver a este propósito nuestro análisis del libro de Heinrichs (*Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bouvier Verlag, 1974): "Sobre Lógica y Fenomenología", en: *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, (1982) No. 16. p. 115-142. Decimos "parece" porque Trede considera que entre la lógica de Jena y la gran Lógica existe una versión desaparecida, un tanto diferente de ambas, y la cual correspondería propiamente a la *Fenomenología*.

(5) Ver P.-J. Labarriére: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier Montaigne, Paris, 1968. Particularmente el Apéndice I, donde aparece la lista completa de paralelos, referencias y citas interiores al texto fenomenológico. Aunque no citemos frecuentemente esta importante obra, a ella debemos indicaciones muy valiosas.

(6) Ph. 315 - F. 260.

entendemos hacia donde nos conduce el camino; pero no de la conciencia misma que recorre penosamente ese mismo camino sin comprender su sentido. Pero ¿quién es esa conciencia ignorante de lo que le está sucediendo? Somos nosotros mismos pero como puro objeto de nuestra reflexión; es nuestra misma conciencia en cuanto es objeto del análisis fenomenológico. En la medida en que avanza la reflexión vamos siendo obligados a cambiar de perspectiva, a buscar nuevos objetos del conocimiento que respondan mejor a las exigencias de nuestro conocer. Estos cambios sucesivos se nos van revelando, gracias a las indicaciones de Hegel (el famoso "para nosotros"), como momentos encadenados necesariamente, como etapas sucesivas de una cadena lógica. Pero su sentido último no nos aparece todavía y por lo tanto no podemos comprender la manera como esas etapas se ordenan en función de ese sentido último.

Esto significa que una profunda ambivalencia empapa toda la *Fenomenología*, pero que esa ambivalencia, lejos de ser una debilidad de su concepción o una deficiencia especulativa de su autor, es más bien la manifestación de la necesaria ambivalencia propia a la conciencia humana. Como lo repite Hegel cada vez que la ocasión se le presenta, el yo es la identidad de lo diverso y la diversificación de lo idéntico. Esta contradicción absoluta, esta dinámica que como tal sale de sí misma para autoengendrarse y recuperarse así en su otro, ese proceso infinito, como lo llama Hegel, es lo propio y característico del yo, su peculiaridad exclusiva, cuyo descubrimiento constituye precisamente el sentido de la modernidad (7). Así pues, cuando el yo reflexiona y se toma a sí mismo por objeto, ese objeto es a la vez él mismo y su otro, lo cual no puede entenderse como una especie de cosificación del yo, sino simplemente como la expresión de lo que significa ser consciente: saber de sí mismo, distinguirse de sí mismo e identificarse simultáneamente. Ahora bien, ¿cómo distinguirse de sí mismo? Como el yo no puede ser objeto de sí mismo, no puede saberse, sino en la medida en que se abstrae de la objetividad, en que se diferencia de ella, de modo que la autoconciencia está ligada necesariamente a la conciencia de algo, el yo como objeto de la autoconciencia contiene como negada esa objetividad de cuya diferenciación vive. El yo es objeto para sí en cuanto negación de la objetividad ajena a él, la cual a su vez es objetividad por la presencia del yo en ella. "De hecho la autoconciencia es la reflexión desde el ser del mundo sensible y percibido, y es esencialmente el retorno desde el *ser otro*" (8). Ahora bien, esa distinción frente a lo otro, ya no como proceso

(7) Ver sobre esto el interesante artículo de Carla Cordua: "Modernidad según Hegel". en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, (1981) Vol. VII, No. 1. p. 3-37.

(8) Ph. 134 - F. 108a.

sino como resultado, como lo distinto de la objetividad, es la subjetividad pura, lo idéntico consigo. La formulación hegeliana de la identidad de lo diverso y la diferenciación de lo idéntico resulta incomprensible si no se la entiende como expresión del carácter esencialmente dinámico del yo; carácter bajo el cual Descartes había mostrado su valor de certeza absoluta.

Hablando con precisión, el problema no consiste en que el lenguaje nos impida expresar la dinamicidad como tal; el carácter objetivante del lenguaje hace más bien posible la comprensión del devenir como tal, al permitir determinar o fijar elementos diferentes en el seno mismo del devenir, a la vez que reintegrarlos como simples elementos a la fluidez del todo. Si no pudiéramos determinar esos momentos en su diferencia, para relacionarlos y negarles su consistencia independiente, para superarlos, como gusta decir Hegel, no podríamos comprender el devenir, no podríamos “distanciarnos” de él al objetivarlo. El “lugar” de ese distanciamiento no puede buscarse fuera del devenir en un sujeto ajeno al mismo, sino en la negatividad propia de la conciencia, gracias a la cual ella se sabe sumergida en el devenir pero a la vez diferente de él. El lenguaje es precisamente la expresión de esa característica de la conciencia, ya que por él la realidad puede ser determinada en su diferenciación, a la vez que revivida en su movimiento y vuelta así a poner en marcha.

Pero si el yo al reflexionarse se distingue en yo objeto y yo sujeto, es lícito preguntarse, en el seno mismo de esa reflexión, en qué consiste el yo objeto en su diferenciación frente al yo sujeto. Esta pregunta es precisamente la que se propone responder la *Fenomenología del Espíritu*: averiguar reflexivamente cómo se va constituyendo ese yo objeto en su diferencia frente al yo sujeto. Resulta evidente que el resultado de tal averiguación tendrá que mostrar cómo ese yo objeto se va conformando en un proceso de identificación con el yo sujeto, hasta llegar a su plena y total identificación; identificación que para ser efectivamente tal deberá mantener en su seno la diferencia de los momentos identificados.

Cabría preguntarse si no es en la acción y por la acción como la conciencia se da como tal. ¿No es acaso el conocimiento fundamentalmente una acción? Como lo propuso Fichte, habría entonces que examinar la acción como fundamento de la conciencia. Sobre esto volveremos posteriormente. Por ahora digamos que Hegel es “racionalista”, en el sentido de que considera al conocer como fundamento del obrar y no al revés. Tal vez resulte más exacto decir que Hegel se sitúa en la corriente intelectualista más que en la voluntarista. La razón de ello es que el pensar es unidad de lo diverso y diversificación de lo idéntico, mientras la acción constituye más bien el momento de la diferenciación o de la oposición. La conciencia como

pensante es totalidad de lo diverso, en cuyo seno emerge lo otro como momento de su propia constitución.

Análisis del texto hegeliano

Comenzaremos por presentar el párrafo en cuestión (9):

“De esta manera se ordenan las figuras que se han presentado hasta aquí de modo diferente a como aparecieron en su serie, sobre lo cual hay que señalar antes brevemente lo necesario. —En la serie considerada, cada momento se conformaba como un todo, de acuerdo con su principio peculiar, al profundizarse dentro de sí mismo; y el conocer era la profundidad o el espíritu en el cual ellos, que por sí mismos (para sí) no tienen ninguna consistencia, tenían su sustancia. Pero esta sustancia ha surgido ahora; ella es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo, la cual no le permite a cada principio singular aislarse y hacerse un todo dentro de sí mismo, sino que reuniendo dentro de sí a todos estos momentos y manteniéndolos juntos, avanza con toda esa riqueza de su espíritu efectivo, y todos los momentos particulares de éste toman y reciben dentro de sí comunitariamente la misma determinación del todo. —Este espíritu cierto de sí mismo y su movimiento es la verdadera efectividad de ellos y el ser *en y para sí* que le corresponde a cada uno singularmente. —Por lo tanto, si en su progreso la serie hasta ahora única señalaba por medio de nódulos los retrocesos en ella, pero se continuaba de nuevo a partir de ellos en una línea, ahora se ha quebrado precisamente por esos nódulos, por los momentos generales, y se ha descompuesto en muchas líneas, las cuales juntadas en un solo haz se unen a la vez simétricamente, de modo que coinciden las mismas distinciones según las cuales se configuraba cada una dentro de sí. —Por lo demás, de toda la presentación se hace por sí mismo claro cómo hay que entender esta coordinación de las direcciones generales, de modo que resulta superfluo anotar que esas distinciones hay que comprenderlas como momentos del devenir y no como partes; en el espíritu efectivo son ellas atributos de su sustancia, pero en la religión son más bien únicamente

-
- (9) Hegel acostumbra intercalar guiones dentro de los párrafos, para separar ideas diferentes o distinguir las aclaraciones accesorias del cuerpo mismo del asunto. Extrañamente estos guiones fueron omitidos en la traducción castellana, lo cual dificulta innecesariamente la lectura. Nuestro comentario se orienta precisamente por esos guiones.

predicados del sujeto. —Del mismo modo, *en sí o para nosotros* ciertamente todas las formas en general están contenidas en el espíritu y en cada uno de los momentos; pero con respecto a la efectividad del espíritu la cuestión es únicamente cuál determinación está para él en su *conciencia*, en cuál ha expresado su sí mismo, o en cuál figura sabe él su esencia" (10).

El párrafo consta de una breve frase introductoria y de cinco partes claramente diferenciadas. Comienza indicando que "de esta manera" las figuras que han surgido hasta aquí se ordenan ahora de un modo diferente a como aparecieron en su serie. Esto significa que la religión permite un reordenamiento de las etapas recorridas que no era posible comprender anteriormente. ¿Por qué?

1. *Cambio de perspectiva.*

Veamos en primer lugar lo que Hegel nos indica sobre la religión, para lo cual es necesario estudiar cómo surge esa nueva figura en la serie de las experiencias de la conciencia. El análisis de la moralidad kantiana nos conduce a la conclusión de que la conciencia es lo único definitivamente absoluto, no solamente en su carácter teórico, sino también y simultáneamente en su carácter práctico de conciencia moral, ya que en la unidad de ambos momentos ella asume la total y definitiva responsabilidad de su obrar. En la reconciliación entre la abstracta conciencia universal del imperativo categórico y la concreta conciencia singular que actúa en la oscuridad del aquí y el ahora, surge la certeza de ese carácter absoluto de la conciencia. Se trata para Hegel de la formulación filosófica del trágico y esperanzador espíritu luterano, con respecto a la justificación. Espíritu que, por lo demás, sitúa en el mismo ámbito espiritual tanto a Kant como a Hegel.

Conviene subrayar que el surgimiento de la conciencia religiosa en la *Fenomenología* no se debe a la comprensión de que el absoluto es consciente o es conciencia, sino de que la conciencia es lo verdaderamente absoluto. Hegel lo expresa con toda claridad: "La afirmación de que el sí mismo es la esencia absoluta pertenece, como es bien claro, al espíritu no religioso, al espíritu efectivo" (11). Por ello se comprende que para esa convicción la realidad aparezca como lo otro de la conciencia, como puramente relativa y totalmente en función de la misma conciencia. El hecho de que Kant le mantenga a esa realidad un ser independiente, pensándola como "cosa en sí", no hace sino subrayar el mismo carácter absoluto de la conciencia que él se niega a asumir con todas sus consecuencias.

(10) Ph. 478b - F. 399b.

(11) Ph. 521b - F. 434b.

Para la conciencia que se sabe absoluta las manifestaciones anteriores se convierten en momentos a partir de los cuales ella se constituye como su negación. Es importante comprender esto para seguir la argumentación hegeliana. Así como la autoconciencia finita no es tal sino como negación de sus contenidos, de modo que se constituye como autoconciencia al distanciarse de ellos, así también la autoconciencia absoluta o la conciencia que se sabe como absoluta no es tal sino por su diferenciación con respecto a sus contenidos particulares. Gracias a ellos Hegel puede distinguir al espíritu como conciencia, es decir, como contenido de la conciencia absoluta, de esa misma conciencia absoluta como autoconciencia. El primero será el conjunto ordenado de todas las determinaciones aparecidas hasta ahora, su "totalidad reunida" (*zusammengefasste*), mientras que la segunda será su "totalidad simple" (*einfache*), la unidad negativa que las reduce a simples momentos inconsistentes de la propia identidad como autoconciencia (12).

Habiendo aclarado esto, el texto considera necesario precisar la diferencia entre el movimiento de las figuras singulares y el de los momentos particulares. En efecto, el proceso fenomenológico no es simplemente histórico, sino que se lleva a cabo al interior de la conciencia singular, la cual gracias a él adquiere conocimiento pleno de lo que ella ha llegado a ser como resultado de la historia de la cultura. La *Fenomenología* se propone hacernos comprender lo que somos, no simplemente como hombres abstractos, sino como reales y concretos, como actuales. A través de ese trabajo sistemático la conciencia va adquiriendo conocimiento de cómo se ha ido enriqueciendo, a través de unas experiencias que van desde su originaria postura de simple conciencia de un mundo en el cual está inmersa, pasando luego a tomar conciencia de su distanciamiento de ese mundo, para llegar a ser razón que se sabe, conciencia de que ella tiene en sí la razón de esa realidad que le es exterior. Al llegar allí se produce un cambio radical de perspectiva, cuando la conciencia que *tiene* la razón del mundo pasa a *ser* ella misma esa razón. Para ello debe superar su abstracta singularidad excluyente y reconocerse como miembro de un pueblo, de una comunidad ética. "El espíritu, comenta Hyppolite, aparece entonces aquí como la experiencia del 'cogitamus' y no ya del 'cogito'. Supone a la vez la superación de las conciencias singulares y la permanencia de su diversidad en el seno de la sustancia" (13).

Hegel lo anuncia al presentar la autoconciencia y analizar sus momentos constitutivos. La autoconciencia es pura identidad consigo,

(12) Ver Ph. 476b - F. 397b.

(13) J. Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier Montaigne, Paris, 1946. II, 311.

yo-yo; pero también es vida, es decir, negación de sí misma y negación de lo otro, deseo como constante ir más allá de sí misma y reducir lo otro a simple elemento de su propia satisfacción. Esta pura identidad consigo y esta movilidad vital no alcanzan su realización sino en la medida en que el objeto del deseo no sea ya un simple objeto portador de satisfacción, sino otra autoconciencia. En efecto, al no reducirse la autoconciencia al puro momento singular y pasajero de su estar ahí, sino que se sabe como universal que permanece a través de sus diversos momentos, se mantiene como continuidad consciente de su haber sido y su no ser todavía. A esta permanencia la llama Hegel "naturaleza universal autoconsistente en la cual la negación se da como absoluta" (14). Es pues un sustrato permanente que no existe como un algo positivo, sino más bien como negatividad tanto de sus momentos singulares como de sí mismo en ellos: "es el género como tal o como *autoconciencia*." (15) Mientras que "en la vida la nada no existe" (16), como lo formulaba la Filosofía de la Naturaleza de Jena, la autoconciencia es precisamente la negatividad existente como negatividad. Comentando esa fórmula, nos dice Hyppolite: "texto significativo, que expresa con más profundidad que ningún otro cómo el yo de la autoconciencia no es, hablando con propiedad, un ser. Como tal recaería en el ámbito de la subsistencia, pero él es aquello que por sí mismo se niega a sí mismo y se conserva para sí en esta negación de sí" (17).

Esa negatividad constituye la esencia del deseo, cuyo objeto no es propiamente lo sensible, sino su negación, lo que en lo sensible hay de vital, de modo que el objeto inmediato es un medio para la identificación del deseo consigo mismo. Por ello la autoconciencia no puede lograr su satisfacción sino en la búsqueda de su propio deseo, para lo cual el objeto deseado no podrá ser un simple objeto dado que desaparece ante la negatividad de su deseo, sino otro yo, otro deseo que desee su deseo. "*Una autoconciencia es para otra autoconciencia*. Solamente así la autoconciencia es efectivamente, porque solamente así se da para ella la unidad de sí misma en su ser otro; yo, que es el objeto de su concepto, de hecho no es *objeto*; mientras que el objeto del deseo es solamente *autosuficiente* porque es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma (es decir, la vida). En cuanto que una autoconciencia es el objeto, este es tanto yo como objeto. — Con ello se hace presente ya para nosotros el concepto del *espiritu*" (18).

(14) Ph. 139b - F. 112a.

(15) Ibid.

(16) *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967. S. 194.

(17) J. Hyppolite, o.c. I. 150.

(18) Ph. 140b - F. 112c.

Podemos entonces preguntarnos ¿por qué al llegar a la conciencia del espíritu no es posible aún reordenar las figuras, tal como se hará al nivel de la religión? Aunque el texto no parece responder directamente a esta pregunta, no creemos que resulte difícil hacerlo si nos fijamos en el sentido del cambio de perspectiva que se ha operado al pasar de la razón al espíritu. Se trata también de la moral kantiana, pero precisamente de aquel aspecto que Hegel considera acertado. La conciencia singular es norma absoluta de comportamiento, criterio definitivo de verdad únicamente en cuanto universal, es decir, en su total abstracción. Pero como en tal abstracción la conciencia no puede dar origen a contenidos morales, como bien lo supo Kant, su valor absoluto se reduce al orden de lo formal, de modo que tal conciencia moral abstracta viene a identificarse simplemente con el orden ético o de las costumbres de un pueblo. Hegel cita a este propósito los inolvidables versos de Sófocles, que bien vale la pena leerlos en su conjunto:

“Creón. — ¿Has osado desobedecer mi mandato?

Antígona. — Sí, porque no es Zeus quien lo ha promulgado, ni la Justicia que tiene su sede junto a los dioses subterráneos hubiera decretado tal cosa entre los hombres. No me era lícito creer que tus edictos tuviesen tanto poder como para permitir a un mortal violar las leyes divinas: leyes no escritas, pero intangibles. No es desde hoy o desde ayer, sino desde los orígenes que ellas están vigentes y nadie pudo haberlas visto nacer. Desobedecerlas por un cobarde respeto por la autoridad de un hombre ¿no hubiera sido incurrir en el castigo de los dioses? Sabía yo muy bien que debía morir; es inevitable ¡aún sin tu mandato! Si muero antes de tiempo, miro la muerte como un beneficio. Cuando se vive en medio de aflicciones, cómo no preferir la muerte. No, el destino que me espera no tiene nada que me angustie. Si hubiera dejado sin sepultar el cuerpo que mi madre dió a luz, nunca hubiera podido encontrar reposo; en cambio ahora nada puede atormentarme. Si estimas que me comporto como loca, tal vez tú no tengas nada que envidiarme en la locura” (19).

Esta interpretación de la ética kantiana podría parecer extraña. Se la considera como una justificación racional del orden establecido en cuanto fundamento ético de la sociedad. El sujeto abstracto, imposibilitado para otorgarle contenido a su imperativo categórico, termina justificando el orden fáctico, la costumbre ancestral. En realidad Hegel le critica a la moral kantiana una profunda ambivalencia, uno de cuyos aspectos es el señalado aquí. Pero esto significa

(19) Sófocles: *Antígona*, 430-469.

también hacer imposible moralmente toda acción concreta, lo que conduce al "alma bella", figura final del espíritu (20).

Por lo dicho podemos ver que el paso de la razón al espíritu no significa una ruptura entre niveles contrapuestos, sino la integración de los elementos anteriores en una unidad que los engloba positivamente. La conciencia que se sabe espíritu, que no solamente tiene certeza de tener la razón de la realidad, sino de que la realidad toda no es sino por ella, comprende su postura ante el mundo como conciencia, como autoconciencia y como razón como otros tantos momentos de ese espíritu que ella es. "El espíritu es así la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las anteriores figuras de la conciencia son abstracciones del mismo; consisten en que él se analiza, distingue sus momentos y se demora en cada uno. Este aislar tales momentos lo tiene a él mismo como *presupuesto* y como *substrato*, o existe únicamente en él que es la existencia. Aislados así tienen la apariencia de *ser* como tales; pero su desplazamiento y retorno a su fundamento y esencia mostró cómo ellos son únicamente momentos y magnitudes que desaparecen; y esta esencia es precisamente ese movimiento y disolución de esos momentos. Aquí donde ha sido puesto el espíritu o la reflexión de esos momentos dentro de sí mismos, nuestra reflexión puede recordarlos brevemente desde este aspecto; ellos eran conciencia, autoconciencia y razón. El espíritu es entonces *conciencia* simplemente, la cual comprende dentro de sí certeza sensible, percepción y entendimiento, en cuanto en el análisis de sí mismo fija el momento según el cual él se es efectividad *objetiva*, *entitativa*, y hace abstracción de que esa efectividad es su propio ser para sí. Fija en cambio el otro momento del análisis, según el cual su objeto es su *ser para sí*, entonces es autoconciencia. Pero como conciencia inmediata *del ser en y para sí*, como unidad de la conciencia y la autoconciencia, él es la conciencia que *tiene razón*, la cual, como lo señala el *tener*, tiene al objeto como *en sí* racionalmente determinado o como con valor de categoría, pero de manera que para la conciencia del mismo no tiene aún ese valor de categoría. Es la conciencia de cuya consideración acabamos de salir (es decir, la razón). Esta razón que él *tiene*, considerada finalmente por él como razón que *es*, o la razón que en él es *efectiva* y es su mundo, así él es en su verdad; él es el espíritu, es la esencia *ética efectiva*" (21).

Quando la conciencia no solamente se sabe espíritu, es decir, razón y sentido de la realidad en general, sino que se sabe serlo en su singularidad concreta, como presencia efectiva o fenómeno del espíritu,

(20) Ver los interesantes "Comentarios a Creer y Saber de Hegel", publicados por Luis A. Restrepo, en: *Universitas Philosophica*, Bogotá (1984) No. 2. p. 9-24.

(21) Ph. 314f. - F. 260s.

es cuando puede tomar distancia de esos sus momentos y comprenderlos en su diferencia con respecto a sí misma. Podemos ahora responder la pregunta planteada anteriormente. ¿Por qué solamente al llegar a la religión es posible reordenar las etapas anteriores en sus momentos? Porque únicamente cuando la conciencia se sabe efectivamente absoluta, cuando se sabe en su realidad singular manifestación del absoluto, puede comprender que la realidad histórica es su propia objetivación y las diversas relaciones que establece con el mundo son los momentos de su propia constitución espiritual. Si empleamos un lenguaje religioso, aun con el peligro que este tiene de ser malinterpretado conceptualmente, podríamos decir: con la religión el hombre singular se sabe presencia efectiva de la divinidad y esto le permite comprender la historia como su propia realización objetiva y sus relaciones con la objetividad como aspectos diferentes de su propia estructura espiritual única.

La frase introductoria del párrafo que comentamos nos dice que sobre ello se nos indicará brevemente lo necesario.

2. *El conocer como sustancia.*

En el primer aparte del párrafo hay al menos tres afirmaciones importantes: 1. el conocer (*das Erkennen*) constituye el fondo sustancial en el cual los momentos tienen toda su consistencia; 2. esta sustancia ha surgido ahora como el fondo del espíritu cierto de sí mismo; 3. ella no los deja convertirse en totalidades aisladas, sino que es ella la que, con toda esa riqueza, avanza determinándolos internamente.

Algunas de las preguntas que podríamos hacernos ante estas afirmaciones son: ¿a qué viene esa tajante profesión de "racionalismo"? ¿Por qué dice que el fondo último de los momentos es el conocer? ¿En qué sentido la religión es un surgir del conocimiento como sustancia?

Antes de responderlas, recordemos que la religión significa fenomenológicamente la experiencia de la conciencia de ser en su singularidad lo absoluto; esto implica que el objeto de esa conciencia es el espíritu en su momento de autoconciencia, es decir, en cuanto idéntico consigo en su diferencia con lo otro de sí. En otros términos, el objeto de la conciencia al nivel de la religión es lo absoluto como autoconciencia porque precisamente así comprende la conciencia que toda la realidad opuesta a ella no es sino inconsistente manifestación de ese absoluto, su fenómeno. Si, como creemos, la tesis de Heinrichs sobre la religión en la *Fenomenología del Espíritu* es fundamentalmente correcta (22), resulta particularmente esclarecedor atender aquí al

(22) J. Heinrichs: *Die Logik der Phanomenologie des Geistes*. Bouvier Verlag, Bonn. 1974. S. 409ff.

sentido lógico subyacente al capítulo sobre la religión. En efecto, según Heinrichs este capítulo es una novedad en Hegel, ya que en él se elabora por primera vez el concepto de fenómeno en su sentido lógico. No se trata ya del carácter relativo a la conciencia, o mejor, no se trata exclusivamente de ese carácter de "para la conciencia" que caracteriza al fenómeno en su acepción kantiana y fenomenológica, sino del sentido fenoménico de toda realidad en cuanto momento objetivo de la automanifestación del absoluto. "Se trata de la conversión de los fenómenos del Absoluto carentes de sí mismo, en fenómenos que valen como fenómenos del absoluto Sí mismo" (23).

Este carácter de sí mismo, de autoconciencia que posee ahora el absoluto, permite alcanzar definitivamente lo que para Spinoza fue solo un ideal: la total transparencia del absoluto mismo. Ese "refugio de la ignorancia", esa incognoscibilidad última a la cual van a parar, como a un metafísico cuarto de San Alejo, todas las contradicciones y problemas insondables para la inteligencia humana, sobre todo aquellos que no tenemos interés en resolver, pierde así toda posible oscuridad sin que, por otra parte, se vea obligado a renunciar a su absoluta libertad. Su libérrima manifestación, su más completa exteriorización no contradice, sino que por el contrario confirma la perfecta racionalidad de su carácter espiritual, ya que lo otro de él, precisamente por su opaca consistencia, es el momento objetivo de cuya negación se constituye la autoconciencia. Dicho en otras palabras, el carácter de autoconsciente de la divinidad, lejos de cuestionar su racionalidad o su libertad, constituye la única manera de compaginarlas.

Tal vez ahora resulten más comprensibles las respuestas a las preguntas que acabamos de proponer. El "racionalismo" hegeliano, del cual hablamos anteriormente, adquiere una más amplia significación. La estructura del conocer, su diferencia hermenéutica (24), así como su circularidad sintética que reunifica los opuestos sin destruir su diferencia, es para Hegel el esquema absoluto de inteligibilidad. Renunciar a él para privilegiar otros esquemas "abiertos" es caer en el irracionalismo, es renunciar a comprender la libertad y cerrarle todo sentido posible, convirtiéndola en capricho. "Concepto absoluto o

(23) J. Heinrichs, o.c. S. 418. "*Es ist die Kehre von dem selbst-losen Erscheinungen des Absoluten zu den als Erscheinungen des absoluten Selbst geltenden.*"

(24) Hablamos de "diferencia hermenéutica" en un sentido amplio, como el problema immanente a todo conocimiento originado por la no identidad radical del sujeto y el objeto; no identidad que se presenta de manera diferente en el caso de la objetividad como tal, la subjetividad ajena o la subjetividad propia, así como también frente a la totalidad absoluta. Podemos considerar la *Fenomenología* como un intento de superar esas diferencias al analizarlas ordenadamente como constitutivas de la conciencia.

autoconciencia del espíritu quieren decir: la unidad de sentido del todo es entendida como la unidad del sí mismo pensante y no puede ser entendida en otra forma —precisamente en cuanto se entiende o se piensa; y esto significa: en cuanto se reflexiona en la unidad del sí mismo” (25). El “racionalismo” hegeliano resulta así más absoluto que el de Spinoza, ya que, con su concepción del fenómeno como manifestación de un autoconsciente absoluto, logra introducir en el interior mismo del pensar el momento puramente objetivo, factual. La naturaleza es el lugar de lo irracional, de lo empíricamente fáctico; pero como momento necesario del pensar mismo que se piensa o del absoluto como saber que se sabe, ella lleva en su seno la negatividad de una razón en constante proceso de ordenamiento.

Que ese “racionalismo” se haga presente ahora, con la religión como nueva figura del espíritu, significa, por una parte, que con la nueva concepción de la religión como autoconciencia del espíritu, tal como se da en la *Fenomenología*, esta obra alcanza la coherencia que Hegel se había propuesto otorgarle. Gracias a ese concepto de fenómeno, del cual surgirá la teoría de la esencia que desarrollará la *Lógica* posteriormente, el proceso fenomenológico adquiere su integración. Más que una “Ciencia de las experiencias de la conciencia” (26), como se la llamó en un comienzo, se trata de una verdadera fenomenología del espíritu. Por otra parte, la presencia de ese “racionalismo” a propósito de la religión señala que la filosofía hegeliana no se reduce a un humanismo de nuevo cuño, a una exaltación de la libertad del hombre individual y ni siquiera de la humanidad en su conjunto. “Así —precisa Chapelle—, decir que lo absoluto es la esencia del hombre no es ‘absolutizar’ al hombre, ‘divinizarlo’; sino más bien relativizarlo absolutamente: a la medida del absoluto que lo supera y lo pone dentro de sí en su pasado” (27).

La relación que establece Hegel entre el surgir del conocimiento como sustancia y la religión como autoconciencia del espíritu, señala también la dirección en la cual se propone superar la religión en la filosofía, al considerar llegado el momento de plena manifestación del espíritu, de manera que el contenido total de la fé se vierte en conocimiento especulativo. Aquí de nuevo aparecen resonancias spinozistas en la idea de una religión perfectamente racional y por ello mismo universal, lugar

(25) J. Heinrichs, o.c. S. 410f.

(26) Ph. 61 - F.49.

(27) A. Chapelle: *Hegel et la Religion*. Editions Universitaires, Paris, 1964. I: la Problematique. p. 196, n. 107.

este donde se concentran las críticas de muchos teólogos al sistema hegeliano (28).

3. *El espíritu cierto de sí mismo.*

El segundo aparte subraya, con una frase, que el espíritu cierto de sí mismo, cuyo fondo es el conocer, es la efectividad y el ser en y para sí de los momentos. Ahora bien, ese espíritu cierto de sí mismo se refiere a la última figura o serie de figuras del espíritu inmediatamente anteriores a la aparición de la religión. En otras palabras, teniendo en cuenta la contraposición entre el espíritu como conciencia o espíritu en el mundo y la autoconciencia del espíritu o la religión, se nos dice que la sustancia, que mantiene unidos a los momentos impidiéndoles aislarse como entidades autosuficientes, pertenece al primero, al espíritu en el mundo. Esto es lo que nos dice el texto, pero ¿qué significa?

Recordemos en primer lugar lo que es el "espíritu cierto de sí mismo" como figura de la conciencia. Para evitar complejas precisiones innecesarias para nuestro propósito, digamos con Hyppolite que con este nombre se analiza la evolución del pensamiento moral postkantiano: Fichte, Jakobi, Schleiermacher, Schelling, Novalis; todo ello bajo el influjo de la reforma luterana y el principio del libre examen (29). En esas figuras ve Hegel el objetivo de la historia universal, en cuanto en ellas el conocer alcanza todo su rico sentido; su culminación, como vimos, es la reconciliación entre la bella alma que se refugia en una absoluta pureza inactiva y el pecador que asume la responsabilidad de su obra contingente. Muy en concordancia con Descartes, cuando decía que la moral constituía el fruto del árbol filosófico, idea que está presente en la crítica kantiana a la metafísica tradicional y que Fichte desarrolla con todo el entusiasmo de un predicador luterano (30), Hegel ve en las discusiones morales de su época el culmen al que nos ha conducido la historia del espíritu.

Del seno mismo de esa absoluta voluntad de saber que no se resigna a hacer concesiones, brotará el sentido último de la conciencia humana en su compleja estructura. Traduzcamos libremente a Hegel, intercalando algunos comentarios aclaratorios, para tratar de comprender la manera

(28) Ver, por ejemplo, A. Léonard: *La foi chez Hegel*, Desclée, Paris, 1970. p. 395 ss. K. Barth: *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon, Zurich, 1947. C. Bruaire: *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Editions du Seuil, Paris, 1964. p. 179ss.

(29) Ver J. Hyppolite: *o.c.* II, 475ss.

(30) Ver los curiosos comentarios de A. Revaud: *Histoire de la Philosophie*, T.V., P.U.F., Paris, 1978.

especulativa como nos explica ese momento culminante cuando el espíritu humano se reconoce como fenómeno de la divinidad. (31) Sabiendo el espíritu, nos dice, que su puro saber es la esencia abstracta, es decir, dándose cuenta del carácter puramente formal y vacío del imperativo categórico, el espíritu es esa obligación consciente que se opone absolutamente al saber que se sabe ser esencia en cuanto es singularidad absoluta. En otras palabras, la conciencia moral puramente formal en su universalidad y la conciencia singular en su concreción se oponen irreductiblemente. Aquella es la pura continuidad o indeterminación de lo universal, el cual considera a lo singular que se sabe esencia como una nulidad en sí, como lo malo. Esta, en cambio, es lo absolutamente discreto, que se sabe absoluta en su pura unidad y considera al universal como lo irreal, como lo que es únicamente para los otros, (...) —Ambos espíritus ciertos de sí mismos no tienen otro objetivo que su puro sí mismo, ni ninguna otra realidad o estar-ahí que precisamente ese sí mismo. Sin embargo se diferencian; y esa diferencia es absoluta, porque se sitúa en el elemento del puro concepto, es decir, en el pensar mismo. Por otra parte esa diferencia no es para nosotros, no es únicamente nuestra manera de pensar o de entender la relación, sino que diferencia a los conceptos mismos que se encuentran en esa contraposición, es decir, a las conciencias mismas en cuanto ciertas de sí mismas como universal y singular. (...) Ambas determinaciones, la universalidad y la singularidad, son por lo tanto los conceptos puros que se saben, es decir, son pura conciencia pensante, cuya determinación misma es simplemente pensamiento, de modo que su relación u oposición es el yo mismo. En otras palabras, en el seno de la autoconciencia moral encontramos la oposición absoluta de lo universal y lo singular: debo obrar como universal, pero solo puedo hacerlo como singular. Es la formulación especulativa del *simul iustus et peccator* luterano. Por lo demás, esa contraposición de lo universal a lo singular es el concepto mismo del yo, como lo indicará posteriormente. Ambas conciencias son así una para otra lo opuesto sin más; se trata de lo absolutamente interior que se ha contrapuesto a sí mismo y obtenido así un estar-ahí; constituyen el puro saber que se pone como conciencia en virtud de esa oposición. Esto significa que la oposición no es la última palabra, ya que ella representa solamente el momento de conciencia, es decir, de enfrentamiento entre sujeto y objeto, y ese enfrentamiento solo puede tener sentido en el seno de una unidad que lo hace posible. Sin unidad radical sujeto-objeto la contraposición carece de sentido: aquí se encuentra el valor que Hegel le otorga a la unidad sintética de la apercepción como fundamento de todo conocer; la autoconciencia es así condición de la conciencia, aunque ella, a su vez, no pueda darse sino como negación de ésta.

(31) Se trata del largo párrafo final del aparte c. La conciencia moral, el alma bella, la maldad y su perdón. Ph. 471c - F. 391c.

Así pues, como todavía no es autoconciencia, la realización se lleva a cabo en el movimiento de esa misma contraposición. Porque esa oposición es en realidad la continuidad no discreta, es decir, la igualdad $yo=yo$. La absoluta oposición de la conciencia moral abstracta y la singularidad concreta actuante no es sino la manifestación suprema de esa unidad desdoblada o de esa dualidad negada que constituye al verdadero yo. Este no es ni un universal abstracto pensante, un pensar general, ni un singular concreto actuante carente de conciencia, ni tampoco el simple pasar del uno al otro. El verdadero yo consiste en la supresión intrínseca de ambos momentos en su unilateralidad, en cuanto cada uno por sí mismo reconoce la abstracción que le impide identificarse con su contrario. ¿Cuál es el resultado de esa recíproca supresión de los extremos, de ese mutuo renunciar a sí mismo y exteriorizarse en su otro, de esa reconciliación de ambas conciencias? Que el saber desdoblado en su estar-ahí retorna a la unidad del sí mismo, dicke Hegel. Con lo cual nos señala la forma de superar la "esquizofrenia" de la conciencia kantiana: tomar conciencia de que la universalidad del yo y su absoluta singularidad no son más que momentos de su universalidad como consciente, de su saberse no reducido a la escueta singularidad abstracta de su aquí y su ahora, la cual sin embargo constituye todo su estar-ahí efectivo. Este es el verdadero yo, el saberse a sí mismo universal o, lo que es lo mismo, el universal saberse a sí mismo, como dice el texto, en su contrario absoluto, es decir, en el saber que está dentro de sí o en el saberse como absoluto singular, de modo que ese saberse singular, en virtud de la pureza de su estar dentro de sí separado, es él mismo lo plenamente universal. La plena conciencia de que soy universal, no a pesar o en contra de mi singularidad irrepetible, sino únicamente a través de ella: en esto consiste el descubrimiento del yo que caracteriza a la edad moderna.

Las palabras finales del párrafo asumen un tono religioso acorde con la nueva figura que está surgiendo: la religión. Este sí conciliador, dice, en el cual ambos yo renuncian a su estar-ahí contrapuestos, es el estar-ahí o la concretización del yo distendido hasta la dualidad, el cual permanece en ella igual a sí mismo y obtiene la certeza de sí en su plena exteriorización, en su contrario; —se trata del Dios que se aparece en medio de quienes se saben como el puro saber. Es decir, que la conciencia humana no es solamente el horizonte donde lo absoluto se hace presente, sino que ella misma es ese fenómeno del absoluto, su presencia efectiva y concreta, en la medida en que se reconoce como universal en su misma singularidad insustituible. Por ello se nos dice en el párrafo anterior al que venimos de "traducir": la palabra de reconciliación es el espíritu que está-ahí, el espíritu presente, el cual contempla su puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí mismo como singularidad que está absolutamente dentro de sí; —un reconocimiento mutuo en el cual

consiste el espíritu absoluto. Y luego introduce el párrafo “traducido” con la siguiente fórmula: este espíritu absoluto entra al estar-ahí, es decir, se hace concretamente presente únicamente en la cúspide donde su puro saber de sí mismo es la oposición y el cambio consigo mismo.

Para quien ha leído el famoso pasaje sobre la lucha del amo y del esclavo por el reconocimiento, resulta fácil oírlo resonar aquí, cuando se nos dice que el espíritu absoluto es un mutuo reconocerse de las conciencias o de la conciencia como universal y singular. Si en aquel momento la conciencia comprendía que la verdad es radicalmente social, determinada en una lucha por el reconocimiento, ahora descubre que lo absoluto mismo posee ese mismo carácter, tarea colectiva en la cual las conciencias individuales se saben universales por y en su misma condición de individuales, ya que es precisamente gracias a esa singularidad que renuncia a sí misma, como la universalidad adquiere concreción sin perder nada de su universalidad.

Se entiende ahora por qué Hegel nos dice que la verdadera efectividad y el ser en y para sí de los momentos lo constituye “el espíritu cierto de sí mismo”. En el hombre y por el hombre lo absoluto adquiere concreción, y la adquiere porque el hombre es cognoscente, y aunque la adquiere en cuanto el singular renuncia a su singularidad excluyente, sin embargo esa misma renuncia es, por su racionalidad, la plena realización de su singularidad. El aceptarse y asumirse en su irremplazable singularidad como presencia del absoluto, es renunciar a la afirmación excluyente y caprichosa de una falsa singularidad inconsistente, para adquirir absoluta consistencia como momento del absoluto. Pero esto tiene consecuencias para la religión. Aunque ella constituye un paso adelante en el desarrollo de las experiencias de la conciencia, puesto que en ella se hace presente la esencia absoluta o el ser supremo (*absolutes Wesen*) no simplemente como un más allá inalcanzable, sino como autoconciencia del espíritu, como el sí mismo de lo real, sin embargo la plenitud de la conciencia se encontrará más allá de la religión, en el saber filosófico, especulativo o absoluto.

Sobre este aspecto el texto hegeliano no deja la menor duda: la plenitud de la conciencia está en un saber que recupera el misterio de la religión iluminándolo como un momento necesario del saber racional, como el momento objetivo de la subjetividad absoluta. Los párrafos iniciales del capítulo VIII: el Saber Absoluto, estudian esta superación de la religión anunciada desde los primeros párrafos introductorios al capítulo VII, sobre los cuales hemos centrado nuestra atención. Las fórmulas empleadas tienen un innegable sabor spinozista (32). La religión no reconoce todo el derecho que tiene la realidad efectiva porque se la considera como simple vestidura del espíritu absoluto. Es

(32) Ver sobre todo Ph. 475b - F. 396d.

necesario que se afirme su estar-ahí autosuficiente (*selbständiges freies Dasein*), para lo cual “ella misma tendría que no ser en nada distinta del espíritu (*nichts anderes sein als er*), y este tendría que haberse manifestado o ser efectivamente tal como él es en su esencia”. Con ello se obtiene, señala Hegel, lo que parecería ser lo contrario: que la realidad, como fenómeno del absoluto, adquiriera “a la vez la forma de efectividad libre”. Efectivamente, la realidad adquiere así verdadera consistencia, porque fenómeno no es simple apariencia inconsistente, sino presencia, y como presencia del absoluto la realidad alcanza consistencia absoluta (33).

La superación de la religión por el saber absoluto no solamente resulta inaceptable para muchos teólogos, como lo indicamos antes, sino también para quienes asumen la perspectiva heideggeriana, aunque, claro está, por motivos un tanto diferentes. Aquí el problema consiste en evitar la “onto-teologización” de la metafísica, originada en los comienzos de la filosofía griega cuando se identificó al ser con el ente supremo. El que a lo largo de la historia de Occidente se hayan intentado diversas formas de liberar al ser de su reducción entitativa, sea el yo trascendental, el espíritu absoluto, la voluntad, no haría sino confirmar su reducción ontológica. La verdadera liberación del ser debería buscarse mediante su separación del Logos como fundamento, para abrirse al horizonte de la nada. Con ello la filosofía perdería su carácter teológico, a la vez que la teología perdería su carácter metafísico. “La metafísica —nos dice Cruz Vélez—, como pregunta por el ser de los entes, responde a una necesidad de la existencia humana. La renuncia a su carácter teológico no equivaldría a su extinción. Acaso podría adquirir una figura diferente de la que le impuso la identificación griega de ser y Logos. Pero esta nueva figura tendría que estar determinada por una idea del ser conquistada en la lucha del pensar en torno a la pregunta por el ser en cuanto ser, y no por una idea del ser heredada de los griegos, con la cual operaron estos y operó todo el Occidente como un supuesto. La teología, como pregunta por lo divino, responde también a una necesidad de la existencia humana. La renuncia a su carácter metafísico tampoco equivaldría a su extinción. Pero la renuncia a su carácter lógico sí la obligaría a orientarse en su horizonte originario, que no es el Logos, sino la fe” (34).

(33) Resulta sugerente comparar esta crítica a la religión, con la crítica que Schelling hace a Fichte por no darle un tratamiento especulativo adecuado a la naturaleza. Hegel también quiere evitar cualquier exceso de subjetivismo, pero lo hace acudiendo al saber y no a caminos pararracionales. Es lo que hemos llamado el “racionalismo” hegeliano. El tema merece una cuidadosa atención.

(34) D. Cruz Vélez: *Filosofía sin supuestos*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970. p. 310. Este trabajo, cuyo subtítulo es “De Husserl a Heidegger”, plantea el problema con envidiable claridad; esperamos que pronto aparezca una nueva edición, pues actualmente se encuentra agotado.

Sin negar las interesantes perspectivas que este pensamiento abre a la reflexión, no podemos menos que señalar en él una profunda ambivalencia, cuyo origen estaría en esa pretendida separación entre ser y Logos. No es solamente la renuncia a la racionalidad que tal separación implica, sino el desconocimiento del carácter negativo de la conciencia, de su autoconstitución como doble negatividad, lo cual conduce a una inaceptable separación entre filosofía y ética, por no hablar de la separación entre filosofía y religión, a la que se refería Cruz Vélez, y que dejamos a los teólogos. Esa renuncia a la racionalidad proviene de comprenderla como puramente teórica, cuya consecuencia es ese pensar "poético", que más que fundamentar una ética nos lleva a una "autenticidad" vacía de contenido.

Para Hegel la conciencia, en cuanto absoluta identificación en la diferencia, se tiene por objeto a sí misma y como tal su pensar se mueve en el ámbito de la identidad entre pensar y obrar. ¿Qué pretendemos decir con esto? Que siendo la conciencia fundamentalmente esa identidad de ser y pensar que descubrió Descartes, su pensar no se mueve ni en el orden de la objetividad como tal, ni en el de la subjetividad abstracta, sino en la dinámica mediante la cual el pensar es configuración teleológica del obrar, respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? Pensamos para responder esta pregunta, aunque a su vez nos hacemos esta pregunta por tener conciencia, porque somos pesantes. Por ello el pensar propiamente filosófico se despliega como fundamentación de la radical libertad humana. Ahora bien, tal pensamiento no es factible sino dentro de las condiciones que hacen posible esa identidad de la conciencia consigo y que no son otras sino las que le permiten identificarse con los objetos y distanciarse de ellos, es decir, negarse a sí misma como simple conciencia idéntica y recuperarse como tal en lo otro. Por este su carácter de doble negación, negación de sí misma y negación de su objetivación, la conciencia es absoluta, es decir, verdadera y efectiva negación de todo ente; es tal vez esa "nada" que Heidegger propone como opción frente al Logos, la que para Hegel constituye el fundamento mismo de la libertad.

Oigamos al mismo Hegel en el Prefacio de la *Fenomenología*: "La actividad de separar es la fuerza y el trabajo del entendimiento, del más maravilloso y grande, o mejor, del absoluto poder. El círculo que descansa encerrado dentro de sí y mantiene sus momentos como sustancia (¿estará pensando en Spinoza?), es la relación inmediata y por lo mismo nada maravillosa. Pero el que lo accidental como tal separado de su contexto, lo adherido y lo que no es efectivo sino en su conexión con lo otro, consiga un estar-ahí propio y una libertad separada, eso es el poder colosal de lo negativo; es la energía del pensar, del yo puro. La muerte, si queremos llamar así a aquella irrealidad (de lo accidental), es lo más espantoso, y mantener lo muerto es lo que exige la fuerza máxima. La belleza endeble odia al entendimiento, porque este le exige

lo que ella es incapaz (de hacer). Pero no es la vida que se asusta ante la muerte y se conserva pura frente a la desolación, sino la que asume la muerte y se mantiene en ella, la (verdadera) vida del espíritu. Este alcanza su verdad únicamente en cuanto se encuentra a sí mismo en el desgarramiento absoluto. El no es este poder en cuanto es lo positivo que aparta la vista de lo negativo, así como cuando decimos de algo que es nada o que es falso y, listos con ello, lo dejamos a un lado y pasamos a otra cosa; sino que él es este poder únicamente en cuanto mira de frente a lo negativo, se detiene en él. Este detenerse es la fuerza mágica que convierte a lo negativo en ser. —Esta fuerza es lo mismo que anteriormente llamamos sujeto, el cual, al darle en su elemento (subjetivo) ser-ahí a la determinación, suprime (supera) la inmediatez abstracta, es decir, la que simplemente es, y por ello es la verdadera sustancia, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de ella, sino que es esa misma mediación" (35).

No es este el lugar para desarrollar una polémica tan compleja; únicamente intentábamos indicar el sentido en que Hegel se propone superar la religión en dirección hacia el saber absoluto. Podemos decir que también su propósito es el de desteologizar la metafísica, pero no por un distanciamiento entre razón y fe, por una ruptura que parece quitarle a la fe su carácter cognoscitivo, en forma semejante a lo efectuado por Kant con respecto a la moral, y que le quitaría a la razón su originaria fundamentación en el obrar, sino por la subsunción de la fe en la razón. Tal vez se pudiera reconsiderar la nada de Heidegger a la luz de esa doble negatividad que Hegel atribuye a la conciencia, gracias a la cual no solo puede acceder al pensar especulativo, sino más fundamentalmente ser libre y asumir plenamente el sentido de su obrar.

4. *El haz de los momentos.*

Por lo señalado antes, debemos entender la imagen que nos ofrece la tercera parte del párrafo que comentamos, como una verdadera ruptura del proceso fenomenológico. Al llegar a la religión, los momentos se convierten en verdaderos capítulos diferentes y se ordenan como un haz de líneas paralelas: conciencia, autoconciencia, razón, espíritu y finalmente religión son ahora como diversos pisos de un mismo edificio, y en cada uno de los niveles la totalidad del espíritu se manifiesta en sucesivas etapas, de modo que estas últimas se corresponden de un nivel a otro.

La imagen en sí es clara, pero su significado no lo es tanto. ¿Por qué el nivel religioso permite esa nueva organización? ¿en qué consiste la ruptura? Si los momentos formaban nódulos que indicaban los

(35) Ph. 29b - F. 23c.

retrocesos en la serie de las figuras ¿en qué consistían tales retrocesos? ¿por qué ahora se rompen esos nódulos?

Comencemos por preguntar sobre el significado de los nódulos, entre otras razones porque aquí se nos habla como si ya debiéramos saber de ellos: “si en el progreso la serie hasta ahora única señalaba por medio de nódulos los retrocesos en ella...” Se da por supuesto tanto la existencia, como su carácter de señales de sucesivos retrocesos en la serie de las experiencias.

La respuesta a esta pregunta exige distinguir las diferentes perspectivas desde las cuales se despliega la *Fenomenología*. Digamos, para simplificar, que Hegel distingue al menos dos niveles: el de la conciencia que va haciendo las experiencias pasando de una a otra sin darse cuenta de la forma de dicho pasar, de modo que simplemente cambia de objeto cuando el que tiene ante sí no responde a sus expectativas; y el “para nosotros o en sí”, es decir, el que nos va revelando Hegel al hacer percibir el transfondo del proceso, su “en sí”, gracias a lo cual comprendemos el encadenamiento de las figuras. (36) Si concebimos las experiencias de la conciencia como un proceso en alguna forma acumulativo, la reflexión sobre el mismo tendrá que hacerse desde etapas posteriores, de modo que la conciencia observada y la conciencia observante no se identifican. Ahora bien, el texto no se preocupa por distinguir cuidadosamente lo que en cada ocasión corresponde a una u otra perspectiva, no solamente porque ellas se van identificando paulatinamente al llevarse a cabo el proceso, sino también porque cada nivel de conciencia percibe en alguna forma él mismo sus propias contradicciones, de modo que la labor de Hegel consiste precisamente en hacerlas explícitas y mostrar la manera en que son superadas. “Porque la conciencia —explica la Introducción—, es por una parte conciencia del objeto y por otra conciencia de sí misma; conciencia de lo que para ella es lo verdadero y conciencia del conocimiento de ello. En cuanto ambas son *para ella*, ella misma es su comparación; será *para ella* si su saber del objeto corresponde al objeto o no” (37).

Después de explicar cómo lo que él aporta a las experiencias para que se ordenen científicamente es la consideración de que cada nuevo objeto surge “por una inversión de la conciencia”, señala: “En el movimiento de la conciencia se introduce por ello un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, el cual no se presenta a la conciencia que está involucrada en la experiencia misma; ciertamente el *contenido* de lo que nos surge es

(36) Ver Ph. 73c - F. 59b.

(37) Ph. 72b - F. 58B.

para ella y nosotros concebimos solamente lo formal del mismo o su propio surgir; *para ella* lo que surge es únicamente en cuanto objeto, *para nosotros* es a la vez en cuanto movimiento y devenir" (38). Esto significa que los pasos de una figura a otra están marcados por una "inversión de la conciencia", independientemente de que ello suceda entre figuras simplemente o entre un momento y el siguiente. Cuando la conciencia comprende que entre el en sí del objeto y su saber de él no hay correspondencia, busca un nuevo objeto que le permita superar la contradicción. Lo que ella no sabe es que entre esas diversas maneras de enfrentarse el objeto hay un orden racional determinado por la reflexión. Ahora bien, ¿qué es lo propio de esos nódulos o retrocesos? No parece que sobre ello Hegel se exprese con claridad. Podemos sin embargo ofrecer la siguiente explicación.

Los pasos de la conciencia a la autoconciencia, de esta a la razón luego al espíritu y finalmente a la religión, a los que se caracteriza como nódulos, se llevan a cabo ciertamente por una "inversión de la conciencia", pero de carácter muy diferente al de las inversiones que tienen lugar entre una figura y la siguiente al interior de un momento. Al pasar de un momento al siguiente no se trata simplemente de cambiar de objeto, sino que lo que está en cuestión es el sentido mismo de la objetividad. Esto significa tener que dar por agotadas las posibles maneras de relacionarse con el objeto y, mediante una inversión que podríamos llamar de segundo grado, acceder a una nueva dimensión de la conciencia misma. Esto es percibido por la conciencia como un retroceso, por cuanto implica renunciar a la relación misma con el objeto y volverse sobre la conciencia misma; se percibe la necesidad de volver a comenzar. Hasta llegar a la religión, tampoco "nosotros" podíamos comprender todo el significado de estos "retrocesos". ¿Por qué? Porque, al no haber comprendido el carácter absoluto de la conciencia en toda su significación, continuábamos necesariamente considerando lo absoluto como ser, como sustancia, como objeto, de modo que nuestros esfuerzos por conocerlo significaban un incursión fuera de la conciencia. Cuando finalmente con Kant esta renuncia de la conciencia a sí misma ha llegado a sus últimas consecuencias, cuando en su última y definitiva contradicción la conciencia puede comprender el carácter autoconsciente del absoluto, esos retrocesos mediante los cuales la conciencia iba profundizando dentro de sí misma aparecen como momentos de su propia configuración.

Dijimos que esos retrocesos eran inversiones o reflexiones de segundo grado, en el sentido de que en ellas la conciencia no solamente cambia su relación con el objeto, sino el sentido mismo de la objetividad. Así, cuando la certeza sensible se convierte en percepción, el objeto cambia de un aquí y ahora abstractos e indecibles a una cosa con sus

cualidades, y este nuevo objeto no es sino "el saber del primer objeto o el para la conciencia del primer en sí" (39); en efecto, una cosa con sus cualidades es un aquí y ahora en cuanto mantenidos por la conciencia a través del flujo indetenible de las sensaciones. Por su parte la fuerza como objeto del entendimiento deberá ser, siguiendo el mismo esquema, la relación entre la cosa y la conciencia perceptiva. En efecto, la fuerza es la reducción de la cosa al haz de sus relaciones, en otras palabras, la objetivación del proceso mediante el cual la conciencia perceptiva diluye la aparente dureza de la cosa y la convierte en punto de referencia ideal de sus cualidades tomadas como relaciones. Sin embargo cuando pasamos de la fuerza a la vida o a la lucha por el reconocimiento (40), el nuevo objeto no es solamente el anterior negado dialécticamente, es decir, la relación entre el entendimiento y la fuerza, sino que el significado de su objetividad cambia radicalmente; porque la relación entre el entendimiento y la fuerza no es una simple relación objetiva entre la conciencia y algo extraño a ella, como era el caso de la certeza sensible, ni tampoco es una relación entre la conciencia y esa conciencia objetiva, como en el caso de la cosa y sus cualidades, donde el objeto (la cosa) es la relación misma mediante la cual la certeza sensible fija su objeto; sino que ahora el objeto (la fuerza) es la objetivación de la misma conciencia, de modo que la relación del entendimiento con la fuerza es la relación de la conciencia consigo misma en cuanto objetivada. El concepto de fuerza es la identificación de opuestos y la oposición de lo idéntico. Al comprenderlo así la conciencia cambia de objeto, pero no solo para buscar un nuevo objeto, sino a sí misma como objeto. Ese nuevo objeto, que estará expresamente al interior mismo de la conciencia, supone una inversión de la conciencia, como en los casos anteriores, pero ya no solamente sobre sus posibles relaciones con la objetividad, sino sobre su misma subjetividad. En este sentido hemos hablado de una inversión o reflexión de segundo grado. Inversiones semejantes se dan al pasar a la razón, de esta al espíritu y de este a la religión.

Todo esto lo sabe Hegel desde un comienzo y por ello puede escribir su obra, en la cual "la riqueza, a primera vista caótica, de los fenómenos del espíritu es sometida a un orden científico que los expone en su necesidad" (41). La conciencia, por su parte, cambia de objeto al

(39) Ph. 73c - F. 59b.

(40) El paso de la conciencia a la autoconciencia tiene una particular complejidad, ya que la autoconciencia tiene propiamente dos momentos, el de la lucha por el reconocimiento y el de la liberación de la autoconciencia, los cuales van precedidos por una amplia introducción sobre la vida. Ver sobre esto lo que señalamos en nuestro artículo: "El tiempo y las experiencias de la conciencia", en: *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas (1977) No. 7. p. 60s.

(41) Ph. XXXVIII. Ver nota 1.

percatarse de sus contradicciones; pero como no tiene conciencia de la manera como se genera el nuevo objeto, no comprende el cambio como un proceso, sino simplemente como la corrección de un error. Así como Descartes no comprendió que su "cogito" no era un objeto absolutamente cierto por sí mismo, sino como resultado de la duda reflexiva, de modo que no podía ser comprendido separado de ese proceso reflexivo en cuyo seno había sido descubierto. Ahora bien, a medida que las experiencias de la conciencia avanzan, la conciencia va comprendiendo cómo esas diversas actitudes frente al objeto o esos diversos objetos son momentos de la realidad única del conocer. Es cierto que ya con el paso de la razón al espíritu se da una ruptura diferente a la que se daba entre los momentos anteriores, conciencia, autoconciencia y razón. Sin embargo esa ruptura no le permite todavía organizar diferenciadamente sus momentos, al no haber alcanzado todavía la necesaria distancia de sí misma. Si como espíritu la conciencia sabe que ella es la realidad única, el sentido de todo, en cuanto renuncia a su individualidad excluyente y se comprende como "vida ética de un pueblo", tal renuncia no le quita su carácter de entidad radicalmente positiva, de realidad que es frente a otras realidades. En ese sentido la conciencia sigue siendo conciencia de objeto, aunque como espíritu se sepa absoluta. ¿Por qué absoluta? Porque como espíritu la razón no solamente sabe que tiene la clave para interpretar el mundo, sino que se sabe como él único sentido de esa realidad.

Al llegar a la religión se lleva a cabo una ruptura más profunda. Además de renunciar a su individualidad excluyente, la conciencia comprende que su sentido está más allá de ella misma, ya que ella con su mundo real son comprendidos como fenómenos o manifestaciones del absoluto. ¿Cómo llega a ello? Al comprender que la contradicción entre la universalidad abstracta del saberse, tal como se da en el imperativo categórico y está representada por la figura del "alma bella", y la singularidad igualmente abstracta del saberse de la conciencia, tiene que superarse al renunciar cada extremo a su unilateral abstracción. "Porque esta oposición es ella misma más bien la *continuidad e igualdad no discreta* (es decir, continua) del yo=yo; y cada uno *por sí* se suprime en sí mismo precisamente por la contradicción de su pura universalidad, la cual a la vez se resiste aún a igualarse con el otro y se aparta de él. Por esta desapropiación ese saber desavenido (*entzweites*) retorna a la unidad del *sí mismo*; es el yo *efectivo*, el saberse universal en su *absoluto contrario*, en el saber que está *dentro de sí*, el cual, en razón de la pureza de su estar dentro de sí separado es él mismo lo completamente universal" (42). Comentamos estas fórmulas anteriormente, haciendo notar su "sabor" spinozista.

(42) Ph. 472 - F. 392.

Esa suprema contradicción del hombre, que consiste en saberse obligado a obrar de acuerdo a principios totalmente universales, a la vez que tener que obrar en circunstancias absolutamente particulares, es para Hegel la manifestación del carácter concienal del absoluto. Ya a lo largo de la *Fenomenología* el absoluto se había hecho presente, como lo señala el comienzo del capítulo sobre la religión, pero “únicamente desde el punto de vista de la conciencia, la cual es consciente de la esencia absoluta; pero en aquellas formas no se ha manifestado la esencia absoluta en y para sí misma, la autoconciencia del espíritu” (43). Con la moralidad kantiana el absoluto adquiere un contenido positivo, nos dice Hegel, pero marcado a la vez por la negatividad propia de la Ilustración; es el “dios de los filósofos”, según la expresión de Pascal. “Es un *ser* que a la vez es retrotraído (derogado) hacia el sí mismo y permanece encerrado en él, y es un *contenido diferenciado* cuyas partes son negadas tan inmediatamente como son presentadas. El destino en el cual se hunde este movimiento contradictorio es el sí mismo consciente de sí mismo, como destino de la *esencialidad* y la *efectividad*” (44). Esta última frase nos indica cómo ese dios de los filósofos es una conciencia, un sí mismo que se sabe, en el cual se identifican a la vez que se distinguen los momentos contradictorios de lo efectivo concreto y de lo esencial abstracto. La idea hegeliana es entonces que la conciencia moral kantiana, tanto por su absolutidad como por su contradicción, es la manifestación de lo absoluto en su carácter de conciencia. Al saberse manifestación o fenómeno del absoluto, la conciencia no solamente podrá analizar las diversas figuraciones religiosas, los diversos fenómenos religiosos como etapas de esa autoconciencia absoluta, sino que ahora podrá mirar sus propias experiencias bajo una nueva luz.

Se responde así a las preguntas que nos hacíamos anteriormente: ¿por qué la religión permite reordenar las figuras de las experiencias de la conciencia? ¿qué significa ese “romperse” del camino por los nódulos, los cuales antes no eran sino “retrocesos”?

En cuanto a la primera cuestión, el sentido del texto hegeliano es que, al tomar conciencia de que lo absoluto es un sí mismo, de que es autoconciencia, la conciencia humana comprende las etapas de su propia toma de conciencia como momentos de ese todo que es la autoconciencia, de modo que los puntos en los cuales la conciencia fenomenológica retornaba sobre sí misma (paso a la autoconciencia), o

(43) Ph. 473a - F. 395a. Utilizamos, como lo hace Roses en su traducción, la expresión “esencia absoluta” para vertir el *absolutes Wesen* de Hegel, porque el término *Wesen* tiene la significación lógica de esencia. Sin embargo la expresión corresponde a la castiza de Ser Supremo.

(44) Ph. 474c - F.396b.

retornaba sobre la relación entre ella como autoconciencia y ella misma como conciencia (paso a la razón), o retornaba en fin de su singularidad inmediata y abstracta a su universalidad concreta (paso al espíritu) se muestran ahora como niveles de profundidad de la misma conciencia. Ahora puede darse cuenta de que, al ser la autoconciencia la forma misma del absoluto, todo el proceso de toma de conciencia consiste precisamente en el despliegue de esa misma forma al interior de sí misma, de modo que los diferentes cambios en la objetividad (los momentos) son la expresión de la compleja estructura de la conciencia misma en su identificación consigo. La ruptura con la doctrina de la identidad de Schelling no podría pensarse hegelianamente más completa: la asume como un simple momento y en esa forma queda liberada de toda incognoscibilidad. El absoluto como conciencia es identidad de lo diferente a la vez que diferenciación de lo idéntico, por lo cual su presencia efectiva, su fenómeno propio no puede ser otro que la conciencia humana en el despliegue de su rica configuración (45).

La segunda pregunta, sobre los retrocesos y la ruptura, podemos responderla señalando que aquello que para la conciencia fenomenológica son niveles de su reflexión, para el espíritu como autoconciencia son sus momentos diferenciados, de modo que, vistos desde la religión, no son ya simples retrocesos o retornos a sí de la conciencia, sino verdaderas diferencias en el seno de la identidad. Como lo era para Spinoza, el Dios hegeliano es ciertamente uno y único, pero nunca simple.

5. *Atributos y predicados.*

La parte cuarta del párrafo que hemos venido estudiando contiene dos afirmaciones. La primera se refiere al carácter dinámico de los momentos. Estos, evidentemente, no son partes de la conciencia, sino momentos de su configuración. Como lo indica el texto, ese señalamiento resulta supérfluo después de lo dicho anteriormente.

La segunda afirmación puede parecernos extraña. Nos dice que esos momentos son, en el caso del espíritu efectivo, atributos de su sustancia, mientras que en el caso de la religión son más bien solo predicados del sujeto. No viene al caso adentrarnos en la lógica para precisar el

(45) "Según mi manera de pensar, que se tendrá que justificar únicamente mediante la exposición del sistema —escribe Hegel—, todo el asunto consiste en captar y expresar lo verdadero no como sustancia, sino también igualmente como *sujeto*." Ph. 19b - F.15b. Nótese la extraña formulación: "no como... sino también igualmente". Se esperaría que dijera: "no como, sino más bien", o "no solamente como, sino también igualmente". Parece como si su intención de diferenciarse de Spinoza lo llevara a formular tajantemente (no como sustancia), para luego suavizar la expresión (sino también igualmente).

significado de estas expresiones (46); sobre todo teniendo en cuenta que para el momento de escribir la *Fenomenología* Hegel no había precisado aún su concepto de esencia y por lo mismo tampoco el de fenómeno, ni el de efectividad, dentro de cuyos ámbitos surgen los de absoluto, atributo y modo. Basta por lo tanto con referirnos a Spinoza, frente al cual parece que Hegel toma posición con estas expresiones. Se propone señalarnos cómo la sustancia spinozista corresponde al espíritu en su objetividad, de modo que los momentos son sus atributos, en cuanto el espíritu se manifiesta totalmente en cada uno de ellos bajo diferente perspectiva. Entre los momentos hay así verdadera distinción, diríamos con la Escuela que hay distinción real, la cual no significa separabilidad, ya que como se dijo no son partes, sino momentos de su devenir. Tienen así las características del atributo spinozista: son realmente distintos como momentos efectivos, sin que por ello sean separables, y en cada uno está presente la totalidad del espíritu. Por su parte, en la religión esos momentos son considerados ya no desde su distinción, sino desde su unidad, con lo cual pierden toda autosuficiencia unos frente a otros y se vuelven así predicados del sujeto. La fenomenalidad del espíritu como manifestación implica la diferenciación real de sus momentos, aunque en cada uno de ellos el espíritu se haga totalmente presente; pero el espíritu mismo como fundamento es la unidad en la cual esa diferenciación real mantiene su continuidad, al ser reducida a simple momento o fenómeno del espíritu único.

La última parte del párrafo no necesita comentario especial. Simplemente subraya el significado de esos diferentes momentos al contraponerlos a su unidad en el seno del espíritu. Es cierto que potencialmente o en sí, como dice Hegel, toda la riqueza del espíritu está presente en cada uno de sus momentos, de modo que nuestra reflexión a partir del conocimiento del espíritu puede encontrar esa riqueza en cada uno de ellos. Pero la realidad exige que esos diferentes momentos se afirmen cada uno por sí, adquieran consistencia propia, se objetiven; de modo que en la realidad todo el problema consiste en saber cómo se manifiesta el espíritu, cuál es la forma objetiva bajo la cual toma conciencia de sí. Conviene recordar sin embargo que esa diferenciación en la realidad no significa que los momentos adquieran "la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo" (47), es decir, efectividad propiamente tal. Con ello se nos previene contra una equivocada interpretación, según la cual las diversas figuras de la conciencia pudieran existir efectivamente sin tener en cuenta las correspondientes figuras de los demás momentos.

(46) Ver W.L. II, 160ff. - L.472ss. Citamos según la edición alemana de G.Lasson (Felix Meiner Verlag, 1966) y la traducción de los Mondolfo (Solar-Hachette, 1968).

(47) Ph. 476b - F.397b.

Una figura concreta de la religión, por ejemplo, no puede darse efectivamente sino en unidad con su respectiva figura del espíritu, así como una figura de la autoconciencia no existe sin su correspondiente figura de la conciencia.

Algunas reflexiones finales

Nuestra intención de aportar algunas consideraciones que ayuden a comprender la compleja estructura de la *Fenomenología* la consideramos lograda en cuanto a la configuración de los momentos, pero no así en lo que respecta a las figuras de esos mismos momentos. Intentar este segundo análisis significaría comentar detalladamente todo el texto. Digamos únicamente que la lectura de esas figuras sólo alcanza toda su significación al interior del momento en el cual se manifiesta. Ahora bien, es en las figuras singulares donde el texto despliega toda su riqueza, al enfrentarse a lo singular concreto. "Por una parte hay que soportar lo *largo* del camino —nos previene el Prólogo—, porque cada momento es necesario; —por otra parte hay que *detenerse* en cada uno, porque cada uno es él mismo una figura individual completa y solamente se lo considera absolutamente en cuanto se considera su determinación como un todo o como algo concreto, o en cuanto se considera al todo bajo la peculiaridad de esa determinación" (48). A su vez esa comprensión está delimitada por el principio mismo sobre el cual se fundamenta la obra, que no es otro que el punto de vista de la conciencia. Este se caracteriza, como bien lo señala la Introducción, por la distinción de sujeto y objeto, en cuya superación está empeñada la obra. En qué consista tal superación y cómo se determine la lógica que de esa superación se desprenda, es algo sobre lo cual no vamos a entrar aquí en consideraciones (49).

Lo que si resulta conveniente subrayar es la complejidad de la conciencia en la concepción hegeliana. El yo no es simple punto de certeza absoluta, ni la apercepción trascendental kantiana como condición de conocimiento objetivo, sino, más allá de ello, un complejo proceso de estructuración subjetiva de la realidad total. El análisis de la conciencia nos permite descubrir cómo el hombre se ha ido configurando, no exclusivamente para darse cuenta de que él es el sentido último de la realidad y para llegarlo a ser efectivamente, sino para comprender que lo es en cuanto por él y en él se manifiesta el sentido absoluto de todo.

(48) Ph. 27b - F.22b.

(49) Sobre esto hemos escrito algunas consideraciones en nuestro artículo "El concepto en Hegel", que fué publicado en el No. 19 de la *Revista Venezolana de Filosofía*.

Por otra parte, el doble movimiento conceptual mediante el cual el absoluto en su carácter de autoconsciente se exterioriza en la realidad, a la vez que la conciencia humana se exterioriza en la historia, le permite a Hegel mantener la unidad sin que los elementos de la misma pierdan su independencia: el absoluto y su fenómeno mantienen su diferencia sin perder por ello su identidad. Tal unidad especulativa está dada por la estructura misma autoconsciente del absoluto, gracias a la cual la alteridad es a la vez momento necesario e interior al absoluto. En cuanto necesario la alteridad tiene que ser efectiva, más aún, su efectividad es condición de la misma efectividad del absoluto; con lo cual adquiere plena autosuficiencia y libertad. Pero estas no pueden darse sino en el seno del absoluto, es decir, como momentos de su efectuación. Precisamente este "panenteísmo" hegeliano, muy del estilo de Spinoza, le otorga a la inmanencia una prioridad sobre la trascendencia. El sistema hegeliano no niega la trascendencia, sino que por el contrario la afirma con toda su fuerza, pero lo hace invirtiendo el orden conceptual de los términos, pensándola a partir de una infranqueable inmanencia. La trascendencia está unida al carácter autoconsciente del absoluto, cuya negatividad constitutiva fundamenta su libertad (50).

Universidad Nacional de Colombia

(50) Ver Enc. §§ 95ss. Como lo señala Chappelle, no sin cierta ironía, "si Kojève (con su interpretación atea) vió correctamente que Hegel diviniza al hombre al precio de la muerte de Dios, no comprendió dialécticamente la humanización hegeliana de Dios al precio de la muerte del hombre, la cual es correlativa a aquella. -En una perspectiva más completa, menos exclusivamente 'subjetiva', A. Kojève hubiera podido reconocer la correlación dialéctica de la antropología atea de Hegel y de su teología no humanista; Dios y el hombre no se identifican sino en su muerte; pero a ese precio ellos se reconocen en el Espíritu. Es el Viernes Santo especulativo. Al comprender 'idealmente', imaginariamente la muerte de Dios como ateísmo y físicamente la muerte del hombre como final apocalíptico de la historia, Kojève no logró captar el movimiento propiamente especulativo de la dialéctica, para el cual Dios muere también objetivamente, físicamente, y el hombre absolutamente, ante todo por el pensamiento." o.c., I, 130, n. 75.