



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
FILOSOFÍA POLÍTICA

LA RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE SUJETO, RELIGIÓN Y ESTADO EN LA OBRA DE HEGEL

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ERNESTO GALLARDO LEÓN

TUTORA
DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA MONTECUBIO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, MAYO 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción 6

Capítulo I

1.1 Consideraciones Preliminares: el problema del Sujeto en el contexto histórico e intelectual de Hegel. 11

1.2 Antecedentes del problema del sujeto: Descartes y Hume. 11

1.3 Kant y el “giro copernicano” 17

1.4 Fichte y la primacía de la Razón Práctica. 22

1.5 Schelling y el arte como fundamento de la subjetividad. 27

1.6 Contexto histórico: condiciones políticas y sociales de Alemania. 35

Conclusión del Capítulo I 40

Capítulo II

2.1 El Joven Hegel en la discusión sobre el problema del Sujeto: diferencias y aportes. 43

2.2 Tubinga-Berna: Correspondencia con Schelling y La Positividad de la Religión Cristiana. 43

2.3 Frankfurt: El Espíritu del Cristianismo y su Destino. 65

2.4 Jena: Diferencia entre el sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling y las publicaciones de la Revista Crítica de Filosofía. 93

Conclusión del Capítulo II 153

Capítulo III 155

3.1 El concepto de sustancia-sujeto: la dialéctica del Sujeto. 156

3.2 El Sujeto desde la Certeza Sensible hasta la Autoconciencia. 163

3.3 La Autoconciencia: La Conciencia Desgraciada. 181

3.4 El Sujeto Moderno: La Buena Conciencia y el Alma Bella. 197

3.5 El Sujeto que se sabe a sí mismo como Espíritu: La Religión y El Saber Absoluto. 216

Conclusión del Capítulo III 242

Conclusiones 244

ABREVIATURAS

Crítica de la Razón Pura: CRP.

Escritos de Juventud: EJ.

La Diferencia entre los sistemas filosófico de Fichte y Schelling: DS.

Fe y Saber: FS.

Sobre las maneras de Tratar Científicamente el Derecho Natural: SDN.

Filosofía Real: FR.

Fenomenología del Espíritu: FE.

A Danae, Leonardo y Ariadna.
Mi razón de ser.

AGRADECIMIENTOS

Mi eterno agradecimiento a la Doctora Julieta Lizaola Monterrubio, por su paciencia, impulso y confianza en mi trabajo. Su acompañamiento y vitalidad fueron indispensables para poder construir la tesis.

A los doctores Francisco Piñón Gaytán, Pedro Enrique García Ruiz, Carlos Oliva Mendoza y Greta Rivera Kamaji, por haberme ayudado en la redacción y corrección del texto en general y por su comprensión conmigo.

Del mismo modo, eternamente agradecido con mi madre, Martha Irene León Vera, con el doctor a Antonio Avitia Hernández, que sin ellos no serían posible ninguna de estas líneas.

De igual forma, agradezco a mis amigos: Jesús Zeferino Guzmán, Carlos Arturo Sánchez Durán, Ángel Jiménez Vargas, Marco Antonio Domínguez Alcántara, Jorge Alberto Martínez Juárez, por sus aportaciones, conversaciones, críticas y alegrías.

También a los compañeros del Seminario de Tesis que dirige cada semestre la doctora Julieta Lizaola, gracias a ellos por alentarme y orientarme muchas veces con los contenidos de esta tesis.

Asimismo, agradezco al Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci A. C., por darme la oportunidad de exponer algunos fragmentos de lo que ahora conforma esta tesis.

Finalmente, al CONACYT por haberme otorgado una beca para poder hacer y terminar mis estudios de doctorado y la tesis durante el periodo de Agosto de 2011, hasta Julio del 2015. También con la UNAM y la Facultad de Filosofía y Letras, que ha sido mi casa y me ha permitido crecer como académico, estudiante e investigador.

Para todos ellos, mi más profundo y sentido agradecimiento.

«Pero escapar verdaderamente de Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta desprenderse de él; ello supone saber hasta dónde Hegel, quizá insidiosamente, se ha aproximado a nosotros; ello supone saber lo que es todavía hegeliano en lo que nos permite pensar contra Hegel; y en qué medida nuestro recurso contra él es, quizá todavía, un ardid que nos opone y al término del cual él nos espera inmóvil y en otra parte.» Michel Foucault, El orden del discurso.

INTRODUCCIÓN

El concepto de sujeto es uno de los pilares de nuestra modernidad. Nada de lo que se ha construido después del siglo XIV tiene sentido si no lo referimos a la creación de las subjetividades que se articularon con los cambios sufridos durante el Renacimiento, como el Estado Nación, el modo de producción Capitalista, la secularización de la naturaleza o la defensa de la libertad de creencia. En todos esos procesos históricos y sociales encontramos la huella indeleble del sujeto moderno que pretende romper el antiguo orden establecido y escribir una nueva página en la estructura cultural.

Las Revoluciones sociales de finales del siglo XVIII acabaron con el patrimonialismo estamental e impulsaron una serie de figuras jurídicas que estipulaban cuál sería el papel de la ciudadanía contemporánea y cómo se administrarían la política y la economía dentro del Estado. Nacieron así las Constituciones y el espíritu que las alentaba venía acompañado de una lista de exigencias que marcarían al individuo. El Estado laico, la libertad de prensa, el voto, la libertad de mercado y la posibilidad de formar parte de las Cámaras y de representar a otros, fueron las garantías que le dieron al sujeto una nueva identidad y una conciencia plena de que el mundo medieval y la antigüedad quedaban atrás.

La formación de una cultura de libertades se enlazó con los avances técnicos y científicos que ocurrieron desde el siglo XV. Copérnico y Galileo prepararon la Revolución científica de Newton, que a su vez sirvió para impulsar la primera Revolución Industrial. En menos de dos siglos, hubo cambios vertiginosos en la forma de producir bienes y en las comunicaciones. La incorporación de esas tecnologías a

la vida social favorecieron el empuje de las organizaciones científicas y la necesidad de plantear su independencia como organismos autónomos. También la ciencia y la técnica tuvieron su etapa de subjetivación durante los siglos XVIII y XIX, ayudados por el triunfo que habían tenido los inventos y la secularización de la naturaleza.

No hay otra forma de explicar la subjetividad de Descartes y el “giro copernicano” de Kant, sin tomar en cuenta que para los filósofos del siglo XVII y XVIII es el sujeto el núcleo central para la transformación del mundo. En otras palabras, es el sujeto la columna vertebral en el proceso de consolidación de las instituciones modernas, por eso la parte medular de las investigaciones de la época se concentran en comprender cuál es la tarea del sujeto con respecto a la ciencia y el pensamiento.

Los efectos de estos procesos históricos afectaron al Cristianismo y en especial a la Iglesia Católica. La Reforma de Lutero es el resultado de un desgaste sufrido a lo largo de siglos por la corrupción de la institución eclesiástica europea y por las monarquías que no terminaron de someterse a la voluntad del Papa en turno. Desde la Edad Media, con la famosa “Querrela de las Investiduras”, hasta los señores feudales que protegieron y apoyaron a Lutero, se puede notar la inconformidad de esas autoridades políticas que no comulgaban con la manera de administrar el culto. Los conflictos de poder y religión trajeron consigo la secularización del creyente, que no necesitaba la intermediación del sacerdote para consagrar su voluntad a Dios: el sujeto religioso era libre de creer lo que quisiera y el Estado moderno tenía que garantizarle su fe. La subjetivación de la fe y la secularización de la naturaleza se orientaron a los proyectos políticos del Estado Nación, subordinando a los poderes alternos que disputaban la supremacía y el control. Nada de esto sería posible sin la libertad de creencia del sujeto moderno y el adelgazamiento de las dos grandes autoridades de la antigüedad: la Iglesia Católica y la nobleza.

Hegel comprendió que su tiempo estaba a la vanguardia con ese proyecto de la modernidad, que no sólo anunciaba el *Progreso* material de las sociedades indus-

triales, también auguraba la consolidación de un mundo moralmente mejor. Ese entusiasmo lo compartieron todos sus contemporáneos y sólo un factor podía explicar esa transformación: el sujeto como promotor de la libertad. Esa generación de la primera Revolución Industrial y de la Revolución Científica de Lavoisier, tuvo la conciencia de ser parte de una gran ruptura con el pasado y al mismo tiempo precursores de una nueva organización social, eran sujetos modernos haciendo el presente y construyendo el futuro.

Por esa razón la inquietud filosófica de Hegel se dirigió en explicar cuál era la posición del sujeto moderno en sus relaciones políticas, religiosas y sociales, ese sujeto como centro de gravedad del renovado espíritu constitucionalista o de la defensa de la libertad de creencia. Las condiciones históricas permitieron al sujeto ser el agente de cambio, no nada más por las estructuras que colapsaron en el siglo XIX, también porque el proyecto de la modernidad había llevado a ese punto las libertades individuales.

Es por lo anterior que el objetivo de esta tesis se centra en describir la teoría del sujeto de Hegel, considerando sólo los *Escritos de Juventud* y la *Fenomenología del Espíritu*, con el fin de mostrar que el análisis sobre el sujeto moderno que nos proporciona el filósofo suabo, tiene las herramientas teóricas para comprender de manera profunda nuestro presente. Del mismo modo, hacer una reflexión sobre la idea de la desaparición del sujeto moderno, en especial de las filosofías pos-modernas que han revisado particularmente esa herencia proveniente de las postrimerías de la Edad Media.

Es así que la pregunta que me orientó durante el trabajo de investigación fue: *¿cuál es la importancia actual de la relación dialéctica que establecen sujeto, Religión y Estado en el pensamiento de Hegel?* Esto se une con el objetivo, porque la idea es dilucidar si podemos prescindir del sujeto moderno como piensan algunos teóricos *post modernos*. Para adentrarme en el problema comencé haciendo la revisión documental de las fuentes primarias y secundarias, para conocer la naturaleza del problema del sujeto en Hegel y reconstruir las discusiones alrededor de ese concepto.

El diseño metodológico que utilicé fue el fenomenológico descriptivo, que como afirman Batista, Fernández y Hernández (2014, p. 494) es sobre todo “determinar y definir el problema a estudiar”, “describirlo”, “interpretarlo”, con la intención de reconstruir “textos” para “visualizar una nueva perspectiva del fenómeno o problema bajo estudio”.

Así que mi metodología es cualitativa y documental, por tal motivo la reconstrucción argumentativa me llevó a ciertas conclusiones particulares sobre la necesidad del sujeto contemporáneo y a defender la idea de que el sujeto es imprescindible en cualquier sistema político, religioso o cultural que el día de hoy quiera reconstruirse o transformarse. Prescindir del sujeto en la actualidad es la renuncia absoluta a la identidad social y a la oposición efectiva a las fuerzas fácticas que se han encargado de destruir los mejores legados de la modernidad, además de someter a las resistencias dialécticas que equilibran las relaciones de poder.

En el primer capítulo, el lector encontrará los antecedentes provenientes del siglo XVI y XVII que influyeron el contexto filosófico europeo, en especial trabajé dos figuras representativas: Descartes y Hume. Luego, una reconstrucción del problema del sujeto en la Alemania de Hegel considerando sus influencias intelectuales: Kant, Fichte y Schelling. Por último, un pequeño contexto histórico para entender la importancia que tenía el sujeto social en el pensamiento de Hegel.

El segundo capítulo recorre un período de la vida de Hegel, que va desde su formación en el seminario luterano de Tubinga, hasta las primeras publicaciones en Jena. Ahí se dará cuenta el lector de la evolución del concepto de sujeto y del desarrollo de la futura metodología dialéctica, comenzando por los análisis teológico-políticos y terminando en sus críticas a las filosofías del sujeto de Kant, Fichte y Schelling. En esos primeros esbozos se encuentran ya los temas que luego desarrollará a fondo en la *Fenomenología del Espíritu*.

El tercer capítulo lo dedicamos por completo a la *Fenomenología del Espíritu*. Aquí Hegel había puesto en marcha su perspectiva dialéctica e histórica del sujeto con sus relaciones de conformación del fenómeno religioso y político, que se expresan

en la necesidad de hacerse libre y de integrar al Absoluto a su realidad efectiva. Esas tensiones subjetivas entre ámbitos dispares pueden verse en las figuras que aparecen y se mueven, se contraponen, se contradicen y se superan a través del conflicto permanente que es la historia del pensamiento. El sujeto que ha hecho ese recorrido por diferentes épocas históricas, que ha querido construir su mundo y ha obligado a que los cambios sean paulatinos, bruscos o desorientados, todo con la obcecada finalidad de realizarse, ser reconocido y volverse “sustancia”.

En las conclusiones expongo mi posición con respecto a la importancia del papel del sujeto en la filosofía de Hegel, en contraste con las teorías pos-modernas de disolución del sujeto o de la relativización del papel de las subjetividades. Pienso que si la Escuela de Frankfurt o los Positivistas Lógicos revisaron a Hegel para descifrar las Guerras Mundiales, los Totalitarismos, la cultura y en general lo que enfrentábamos como especie después del fracaso de la Ilustración o del triunfo de la técnica, es porque su teoría del sujeto tiene una poderosa influencia que no puede soslayarse.

Si el sujeto moderno ha fracasado en su búsqueda de un mundo más justo o en la construcción de un sistema político más incluyente, no se debe a que al deconstruir el sentido de las ideologías encontremos un vacío o un determinado proyecto de dominio, se debe a que en la Historia en general las consecuencias son impredecibles, pero esa indeterminación nos hace humanos. La única garantía de continuidad en nuestras experiencias con el futuro es no renunciar al sujeto moderno, que ha puesto como principio la libertad y la posibilidad real de lo que parece inalcanzable.

Mi esperanza es haber conseguido en este trabajo precisar algunas ideas y mostrar que el mejor sujeto es el que se pone o se enfrenta a otros con su deseo de ser, no el que desaparece en la indiferencia de un mundo sin ubicación y horizontes.

Capítulo I

1.1 CONSIDERACIONES PRELIMINARES: EL PROBLEMA DEL SUJETO EN EL CONTEXTO INTELECTUAL E HISTÓRICO DE HEGEL

Es indispensable comprender la naturaleza del problema antes de adentrarnos a las aportaciones de Hegel al problema del sujeto. Y es que su tiempo, el siglo XIX, está enlazado al problema de la subjetividad como una discusión que se configura en la filosofía del Renacimiento, pasa a Descartes y al empirismo británico-esco-cés, luego a la Ilustración y al Romanticismo, después tiene su expresión personal y única en Hegel. Por eso es necesario detenernos en algunos aspectos centrales del problema del sujeto para entender a Hegel.

1.2 Antecedentes

Es el siglo XVII el que marca un cambio sustancial en las consideraciones sobre el papel del sujeto en la sociedad. La discusión se inicia en las cortes y entre los monjes letrados, pero trasciende a las universidades y se une al cambio político y social que están sufriendo los reinos europeos. No podemos comprender a Descartes, a Locke, a Hobbes y a la ciencia de su momento, sin entender que la ruptura que estaban viviendo en su contexto histórico era estructural.

Una nueva teoría del sujeto se había gestado antes en la “temprana” modernidad medieval (Ockham, Marsilio de Padua, Dante, Petrarca, Boccaccio) y que tuvo su eco en los proyectos de secularización que habían anunciado Giordano Bruno, Pico della Mirandola y Ficino, que Maquiavelo había percibido en el espíritu del tiempo.

Al leer a esos pensadores y revisar los procesos históricos, nos damos cuenta que los “medievales” ya eran “modernos” a su manera. No obstante el criterio que se utiliza para hablar de “modernidad” siempre se instala en el Renacimiento y en especial cuando se trata el problema del “sujeto”, se ubica en el siglo XVII. Como bien lo advierte Víctor Sanz Santacruz (2005), es a partir del siglo XVII que se catalogan las “edades históricas”, refiriéndose a la “antigua” a la “media” y a la “mo-

derna”. Los filósofos y pensadores del siglo XVII tuvieron una conciencia histórica arraigada y quizás ese sea el factor determinante para considerar al siglo XVII como un inicio de la modernidad: los intelectuales del siglo XVII ya percibían las diferencias sustanciales con los tiempos pasados, referente que no tuvieron los medievales con respecto a su tiempo y al pasado. ¿A qué se debe esta percepción de la historia?

Se puede explicar de muchas formas, pero creemos que se debe sobre todo al contexto histórico que representó el siglo XVII. Es el siglo XVII el que vio los resultados de la secularización de la Reforma de Lutero; el que vivió las guerras religiosas y la fragmentación de los reinos europeos; el que padeció el final de un modelo económico y la articulación de una nueva forma de economía que sigue hasta nuestros días. Así que su importancia es radical, porque es una época que alberga también a los filósofos que conversarán sobre el giro que las diversas “modernidades” darán al mundo que vivimos hoy.

Cuando pensamos en Hegel es de vital importancia referirnos al siglo XVII y XVIII con atención primordial a dos pensadores: René Descartes y David Hume. En la Historia de la Filosofía se le da a Descartes el título de “padre de la modernidad” y aunque parece exagerado, su propuesta teórica sobre la subjetividad concentró muchas de las discusiones filosóficas del momento. Es así que para tener un antecedente de Hegel, estudiaremos en líneas generales la teoría del sujeto de Descartes.

Del mismo modo, para tener una perspectiva más amplia de la subjetividad moderna, tomamos a David Hume como contraste con la filosofía de Descartes y que sirve también de antecedente directo al tema del sujeto en Hegel. Aunque Descartes y Hume no comparten el mismo siglo, si hay una discusión y diferencias teóricas sustanciales, independientemente de que los dos tienen al sujeto como principio rector. Después de ello, trataremos a Kant, a Fichte y a Schelling bajo el mismo rubro: el problema del sujeto.

Descartes se planteó la posibilidad de reconstruir la realidad poniendo en cuestión los sentidos. La idea general de Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* (2014), es responder al escéptico y darle un fundamento al conocimiento. Para poder tener una verdad incuestionable, un conocimiento claro y sin errores, debemos encontrar una certeza que sea inamovible, que garantice que el pensamiento no se equivoque. Es así que el único modo de lograr una confirmación absoluta de veracidad sólo es viable desprendiéndose de todo lo que impide alcanzar esa base firme que construya la nueva ciencia.

La “duda metódica” comienza preguntándose si los sentidos son una fuente fiel de la verdad. Los sentidos suelen engañarnos, no dejan que la realidad sea asequible y por ese motivo no pueden servir como garantía. Descartes advierte que hay sueños que son tan consistentes que parecen una continuación de la vigilia. También hay materias como las Matemáticas, la Aritmética o la Astronomía que provienen de la experiencia sensible y que su veracidad es tan evidente que no sería posible ponerla en tela de juicio. Pero como su firmeza depende de la sensibilidad y del pensamiento podemos considerarlas sospechosas, incluso si hubiera un Dios que sirviera como parámetro y sostén de esas certidumbres, ¿cómo podemos asegurar que ese Dios no es un “genio maligno” que nos hace sentir cosas tirando de algunos hilos y construyendo una realidad virtual, a la manera de un títere que carece de voluntad?

La concesión que hace Descartes al escéptico es total, pues no podemos confiar en nada que provenga de los sentidos ni de los pensamientos, ya que no son una causa fidedigna de realidades veraces. El mismo Dios puede engañarnos y la búsqueda del origen de las certezas debe ser tan exhaustiva que el empeño de dudar tiene que dirigirse a eso que parece confiable.

En la metafísica de Descartes Dios tiene el mismo rango que en la Filosofía medieval, es una base de todo lo existente, es el Ser que sostiene la unidad dentro de la multiplicidad. No obstante el proyecto de Descartes es llevar hasta las últimas consecuencias la duda con el fin de obtener ese principio por el cual se podrá construir el edificio del conocimiento, así que Dios es también sospechoso.

Si no hay criterios sólidos para confiar en los sentidos ni en los pensamientos, la única seguridad que nos queda es que al hacer la reflexión estamos pensando y de eso no hay ninguna duda. Afirmar con seguridad que el sujeto “piensa” hace que la duda pase a un nivel distinto, porque si dudamos al mismo tiempo aseveramos la función existencial de “pensar”. La “duda” se invierte: pasa de ser el motivo del “escéptico” a la “verdad” del sujeto que piensa. El “pienso, luego existo” es un referente del sujeto moderno. A partir de aquí cualquier conocimiento debe tomar como elemento central esta “intuición intelectual” que el racionalismo ha creado. Es el sujeto el que constituye el fundamento metafísico de la realidad.

En la conclusión a las *Meditaciones Metafísicas* Descartes recupera la existencia de Dios y la dualidad cuerpo-alma como principios esenciales de la naturaleza de la Razón que busca la verdad. La diferencia en la filosofía de Descartes se encuentra en radicar al sujeto que “piensa” como cimiento del edificio de la ciencia moderna. El objetivo es crear una nueva metafísica que explique la condición de lo humano como objetivo primordial. Todo se liga a la subjetividad, porque sólo a partir del viraje a la interioridad de la conciencia es que tiene sentido la experiencia sensible que describe al mundo.

La primacía de la razón subjetiva desplaza al objeto a un segundo plano. Si la ontología y la metafísica medieval (apoyada en Platón y Aristóteles) había relegado al sujeto a ser un mero receptor de la estructura de la realidad, en Descartes es el sujeto el que conforma la unidad metafísica y ontológica sosteniendo como principio el edificio de la multiplicidad sensible.

En la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* (1988), el análisis de Hume se dirige a controvertir el racionalismo de Descartes y en especial la concepción metafísica de verdad. La deliberación de Hume no pretende desacreditar la centralidad del sujeto que conoce el mundo, sino orientarse a los supuestos que se originan al creer que puede haber una verdad irrefutable. Para decirlo de otra manera, la afirmación empírica de Hume trae como consecuencia los motivos del escéptico para desconfiar de un sistema o método que tiene como principio la certeza clara y distinta.

Hume reconoce que su empirismo pertenece a la tradición clásica que va desde Sexto Empírico hasta Berkeley, acepta que el conocimiento proviene de la experiencia y que esa concepción sobre la naturaleza humana no sólo se trata de una perspectiva filosófica común, también consiste en desentrañar la manera en que los seres humanos construimos una percepción sobre el mundo: ¿de dónde provienen nuestras certezas?; ¿qué hace que un sujeto reconozca sus pensamientos y percepciones como verdaderos?; ¿cuál es el fundamento metafísico de la verdad?

Por eso es que en la sección 4 y 5 de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, Hume orienta sus esfuerzos a estudiar la categoría de causalidad. ¿De dónde proviene la conexión de sucesos múltiples para luego unificarlos en un principio coherente? En otras palabras, ¿cuál es la base empírica o racional de la inducción?

Recordemos que la inducción tradicional se define como el razonamiento que pasa de proposiciones o hechos particulares a una proposición general. Así pues, si nosotros hemos vivido a lo largo de nuestra vida la salida del sol desde el día uno hasta el día de hoy, es legítimo asegurar que a la mañana siguiente el sol volverá a mostrarse por detrás del horizonte. Conectamos dos acontecimientos independientes a una confirmación simultánea de eventos particulares para generalizarlos como si fueran uno solo. A esa relación en lógica se le conoce como inducción. A la conexión entre hechos se le llama “causalidad”, porque un suceso es “causa” de otro. La idea que generamos de causalidad, por ejemplo, del día “A”, en que salió el sol, con el día “B” en que volvió a salir y así sucesivamente hasta llegar a la conclusión de que siempre pasará de la misma forma, es lo que cuestiona Hume: ¿de dónde procede nuestra confianza y la legitimidad de la inducción y de la causalidad? ¿Hay razones suficientes para demostrar el principio de causalidad y la validez de la inducción? ¿Por qué el sujeto debería confiar en la causalidad y la inducción como categorías incuestionables del conocimiento o la verdad?

Hume determina que las categorías de “causalidad” y de “inducción” no se desprende de las cosas mismas, es el ser humano el que establece las relaciones en-

tre causas y efectos haciendo pasar a la “causalidad” como una “cosa” perteneciente a dicha estructura entre sujeto y objeto. El sujeto piensa que la relación existe por sí misma, pero al preguntarse por la naturaleza y constancia de la causalidad en la realidad, encontramos que no hay ninguna experiencia que legitime el concepto de causalidad, pues la única forma en la que podría demostrarse una prueba de la existencia de la causalidad, es la misma inducción entre causa y efecto. Es decir, la legitimidad racional de la “causalidad” se funda en una “petición de principio”, en una falacia irracional, porque se pone como principio de la demostración aquello que se pretende probar.

Si aplicamos también el enunciado “todo conocimiento proviene de la experiencia” a la inducción o a la causalidad, nos encontraremos con la misma dificultad: no hay experiencia sobre la inducción o sobre la causalidad. Lo que hacemos es creer que hay una legitimidad en la causalidad y la inducción porque nuestra razón opera las relaciones en ese simple nivel epistemológico. Hay una metafísica, por decirlo así, que nos empuja a confiar en la inducción y a aplicar la causalidad para funcionar en la vida real.

Por lo tanto, la única relación que hay entre una causa y un efecto introducido por el sujeto es un “hábito”, una “costumbre” mental. Como la razón no puede dar una explicación del concepto de causalidad, su uso se restringe a los meros fenómenos a los cuales ya está habituado a explicar mediante este mecanismo.

La causalidad no puede salir de la realidad sensible para explicar la existencia de Dios o la moral y de hacerlo, lo único es que se estaría estableciendo un uso indebido de ese concepto de causalidad que no sirve para mostrar si efectivamente Dios existe, pues de Dios o de la moral no tenemos ninguna sensación real, lo más es que hacemos asociaciones mentales e incluimos el uso de la causalidad para darles una realidad “aparente”.

Las conclusiones de Hume en la *Investigación* le crearon bastante animadversión en la época. De hecho lo excluyeron de una cátedra universitaria por la que compitió, debido a las acusaciones de ateísmo y a pesar de que Adam Smith y Kant lo

admiraron, no sirvió de mucho para defender su estatus como intelectual en la Escocia en la que vivió.

Para los fines de nuestra tesis, tenemos dos perspectivas contrapuestas que en Hegel luego se convertirán en figuras: el racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume, que ponen en el sujeto a la metafísica moderna. Ese movimiento subjetivo hace que la filosofía vaya en dos sentidos opuestos, si es el sujeto que piensa el que crea la realidad o si es la percepción del sujeto la que estructura el mundo. A pesar de las diferencias hay un punto en común entre ambas teorías: es el sujeto el que constituye la inevitable reflexión del pensamiento filosófico. No habrá después ni metafísica ni ontología que pueda prescindir del sujeto.

1.3 Kant y el “giro copernicano”

No cabe duda que uno de los interlocutores permanentes de la filosofía del siglo XIX es Kant. Es en Kant donde se inicia una reflexión profunda sobre el papel del Sujeto durante el siglo XIX. Kant había publicado por primera vez en 1781, *La Crítica de la Razón Pura*, que en su conclusión expone las preocupaciones fundamentales de la Filosofía, con las preguntas que dirige la razón a la realidad: “¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué me cabe esperar?” (Kant, 2002: A 805, B 833, en adelante sólo citaré las iniciales de la obra *CRP* y la notación canónica) . Y en su *Lógica*, Kant agrega una pregunta a las otras tres: “¿qué es el hombre?” (Kant, 2000: 33) Según Kant, esta última pregunta, “¿qué es el hombre?”, engloba a las otras tres, porque es el núcleo principal de la reflexión filosófica. No obstante, Kant propone que la investigación de la Filosofía, referida al hombre, debe entenderse según sus intereses racionales. Por ejemplo, no es lo mismo preguntarse ¿qué puedo saber?, proyecto de *La Crítica de la Razón Pura* para conocer los límites del conocimiento humano, que preguntarse ¿qué puedo hacer?, que corresponde a *La Crítica de la Razón Práctica* como preocupación fundamental de la moral. Es así que para Kant las preguntas esenciales deben responderse atendiendo al objeto de cada una de las inquietudes de la razón.

Kant pretende hacer una síntesis y recuperación del pensamiento de Descartes y Hume, crear un puente ideológico que permita reconciliar las dos visiones del sujeto cognoscente. Es así que en *La Crítica de la Razón Pura*, al desentrañar los límites del conocimiento humano, Kant afirma que su Filosofía es una “revolución copernicana”, donde el giro a la subjetividad es esencial. Si en Copérnico la explicación del movimiento natural de los planetas, concluyó que los planetas giraban alrededor del Sol, Kant fija su posición en que su Filosofía hace que sus elucubraciones se concentren, primordialmente, en la naturaleza y condición del sujeto. La teoría de Kant es una teoría del sujeto, que como ruptura de la primacía de lo objetivo, tiene un antecedente inmediato en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes y en la construcción del sujeto en el empirismo de Hume. No es el racionalismo de Descartes ni el empirismo de Hume una solución final al problema del conocimiento humano. Para Kant, ninguna de las dos perspectivas teóricas ofrece una salida satisfactoria al problema de cómo el sujeto construye y constituye la realidad, porque si en Descartes la razón se ve como una interiorización de la conciencia y su conclusión es hacer del mundo un objeto sostenido por una realidad divina trascendente que nos ha otorgado la razón, no parece defendible a la respuesta de Hume de que dicha aseveración del sostén real del mundo por medio de una “divinidad”, es sólo una apuesta “metafísica” de la unidad entre “causa y efecto”, que no es más que una forma “habitual” de la razón para proceder, pero que la misma razón no tiene ningún sustento para probar la “inducción”. Es por eso que Kant asegura que Hume le ha despertado de su “sueño dogmático” (CRP, A 757, B 785)

Aunque Kant reconoce que la exploración del sujeto se ha gestado en la obra de Descartes, también sabe que Hume ofrece buenos argumentos para contestar contundentemente a la pregunta, ¿cómo conoce el sujeto? La pregunta no es nada más de naturaleza epistemológica, porque el sujeto no sólo conoce la “realidad” como “fenómeno”, también se deben explicar cuáles son los fundamentos de dicho conocimiento y más aún, cómo el sujeto se ha puesto a sí mismo como fundamento principal de la realidad. Para explicar este proceso, Kant rescata el punto de vista del empirismo sobre la posibilidad del conocimiento, pero no comparte

con el empirismo su visión sobre el papel de la razón: no puede ser como en Hobbes o Hume un simple cálculo o un hábito psicologista. Kant acepta algunas partes de la teoría moral de Hobbes y Hume, sobre todo su visión pesimista sobre el sujeto, pero no acepta que la razón en el sujeto esté siempre supeditada a la parcialización de las pasiones o sea una “esclava” del deseo. Ocurre lo mismo con el racionalismo de Descartes. Kant reconoce que una de las cualidades distintivas del sujeto es su razón y la conciencia que de ella tiene el sujeto como fundamento de su realidad, pero niega de Descartes su argumento de que la razón sea una sustancia o un atributo divino.

En Kant el sujeto se preguntará por la realidad siempre desde la razón, la razón será el instrumento a través del cual el sujeto literalmente “sujetará” la realidad. ¿Hay independencia de la realidad del sujeto? Según Kant, es indudable que la realidad “fenoménica” tiene una independencia del sujeto. Por ejemplo, el tiempo y el espacio son “intuiciones” originarias, “condiciones de posibilidad de la experiencia” del sujeto. Ni el tiempo ni el espacio dependen de la razón del sujeto, por eso son “intuiciones”, pero Kant afirma que es posible conocer el tiempo y el espacio porque nuestras “intuiciones” siempre van acompañadas de “representaciones”, representaciones que Kant llama “conceptos”. Los “conceptos” son los principios que dan forma a la realidad, “intuiciones” y “conceptos” siempre van acompañados: “no hay intuiciones sin conceptos” (CRP, A 51). Al analizar las condiciones de posibilidad de la experiencia podemos encontrar que la razón utiliza una serie de “categorías” que permiten sintetizar las experiencias: el sujeto usa las “categorías” del “entendimiento” para que la experiencia sensible no sea caótica. Es el caso de la “inducción”, que el sujeto utiliza como una categoría del entendimiento porque ayuda a entender y a estructurar la realidad. Kant rechaza así la idea de Hume de que la razón “inductiva” sea arbitraria y sin fundamento racional, un hábito de la mente, porque el verdadero fundamento de la experiencia sensible en el sujeto es que las categorías deben tener como límite la experiencia. Es decir, el límite de las categorías del entendimiento, es que sean usadas en referencia a la experiencia sensible. Si el sujeto quiere utilizar las categorías más allá de cualquier experiencia sensible, por ejemplo, para probar como Descartes la existencia de Dios, esta-

rán privando de su fundamento racional a las categorías del entendimiento y abusando de los principios materiales de la razón. La razón no es así una sustancia, sino la condición de posibilidad de la experiencia del sujeto. El sujeto que no tiene una “intuición” y un “concepto” del tiempo y del espacio, no puede tener una experiencia, no la puede representar o estructurar.

Sin embargo, Kant sabe que hay límites incluso en las categorías del entendimiento: ¿pueden las categorías del entendimiento agotar la realidad? El sujeto no sólo vive en un mundo totalizado por la experiencia sensible. Incluso Kant utiliza una división: la realidad es “fenoménica” y “nouménica”. La primera es la realidad tal y cómo aparece representada en las categorías del entendimiento: es un fenómeno. La segunda es la posibilidad inagotable de las representaciones sensibles. Kant usa el nombre de “cosa-en-sí”, que no quiere decir que es “incognoscible” por su naturaleza, sino que el sujeto no puede agotar la totalidad de la experiencia ni limitarse sólo a su realidad sensible para conocerla. El problema inmediato con el que se enfrenta Kant es preguntarse, ¿y cómo explicamos que el sujeto sea también una realidad que no está determinada sólo por lo sensible? ¿Cómo es posible que la “libertad”, que no es una experiencia sensible, podamos entenderla racionalmente?

La respuesta de Kant es que la razón no puede explicar la “libertad” como un fenómeno, porque la libertad no es una realidad “fenoménica”, empírica. No existe como realidad sensible, pero sí como realidad moral. Podríamos decir que este es el mundo donde el sujeto conoce otro ámbito de la realidad, una forma “nouménica” del mundo. ¿Es la misma razón que la utilizada para entender el mundo fenoménico? Sí, es la misma razón, sólo que con objetos diferentes. Kant llamaría a la razón que supone la libertad como forma de comprensión de la libertad, “razón práctica”. ¿Es el mismo sujeto cognoscente? Sí, es el mismo sujeto que conoce el mundo de dos formas distintas. Ahora bien, el sujeto tiene un límite: no puede usar las categorías del entendimiento para explicar las realidades que no tienen una “intuición sensible”.

Este punto es el que ha tenido mayor controversia en la teoría de Kant: ¿cómo es posible que si es el mismo sujeto y la misma razón la que constituyen la realidad, exista una división en los objetos de la realidad? O mejor aún, ¿qué tipo de “objetos” o “intuiciones” son la “libertad”, “Dios” o la “inmortalidad del alma”? Kant responde que: “Si, por el contrario, entendemos por noúmeno el objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual.” (CRP, B 307) Kant desarrolló poco el concepto de “intuición intelectual” durante la *Crítica de la Razón Pura*, porque no era su objetivo principal, aunque a las “intuiciones intelectuales” que son materia de la razón práctica, Kant las llama “ideales trascendentales” (CRP, A 327, B 384) y su función principal es mover a la razón fuera de sus límites.

Detrás de la discusión de los “ideales trascendentales” y de las “intuiciones intelectuales”, se encuentran Platón y Malebranche. Un poco antes de publicar la *Crítica de la Razón Pura*, le escribe a un discípulo suyo, Marcus Herz, una carta donde supone que “Platón admitió una intuición primordial de la Divinidad como fuente originaria de los conceptos puros y principios intelectuales. Malebranche admitía una intuición permanente de ese Ser Originario.” (Kant, 1996: 49) La consideración de las “intuiciones intelectuales” que subyacen al sujeto y que forman parte de su realidad no sensible, sino trascendental, que ponen en movimiento a la razón para conocer sus límites y suponer su existencia, hacen problemática la teoría kantiana del sujeto, que como bien observa Heidegger (2012) mantienen la “dualidad” en la posición del sujeto como entidad que se pregunta por el “ser”. En otras palabras, ¿por qué el sujeto debería tener “intuiciones sensibles” e “intuiciones intelectuales” en dos formas de la realidad, una determinada y otra indeterminada? Allison (1992) sugiere que esta es una interpretación distorsionada de Kant, porque el sujeto nunca supone dos formas de entender la realidad, sino que siempre se trata del mismo sujeto y de la misma razón que se preguntan por la realidad. Aunque el mismo Allison admite que Kant no hubiese aceptado que el sujeto puede conocer y construir la realidad de la misma forma desde la razón práctica y desde la razón teórica. Este es el punto en controversia, ¿es la teoría del sujeto de

Kant una teoría dual? ¿El sujeto está dividido en las realidades determinadas e indeterminadas, entre razón teórica y razón práctica?

En algún momento, Kant mismo advierte que hay una dinámica implícita entre razón práctica y razón teórica, que es imposible separarlas en el sujeto, pero sus materias son distintas, los objetos de la naturaleza que el sujeto determina a través de las categorías del entendimiento no son iguales a los “ideales trascendentales” que explora la razón práctica. Lo central es que el sujeto se pregunta y conforma ambas maneras de comprender, entender y transformar la realidad. Pero, ¿hay alguna primacía de la razón práctica con respecto a la teórica? Si consideramos la teoría de Kant, podríamos decir que si los “ideales trascendentales” mueven al sujeto a explorar la realidad, a preguntarse por los límites del conocimiento y a construir el mundo, el sujeto estructura el mundo desde la “razón práctica”. De hecho, este será el modo en que Fichte interpretará a Kant.

1.4 Fichte y la primacía de la Razón Práctica.

Después de la publicación de las *Críticas* de Kant, hubo un gran entusiasmo por su teoría, tal y como lo muestra Hartmann en *La Filosofía del Idealismo Alemán* (1960) Reinhold, Jacobi, Schulze, Beck y Fichte, discutieron e interpretaron la teoría de Kant. Todos ellos estuvieron en el contexto intelectual de Hegel, pero sin duda por el papel que jugó en su pensamiento, fue Fichte quien tuvo preeminencia. Por eso nos enfocamos en la teoría del sujeto de Fichte.

El argumento central de Fichte es primero reconocer que en la teoría de Kant la “apercepción trascendental” del sujeto, esa que acompaña “todas las representaciones” (CRP, B 132) y que es condición de posibilidad de la experiencia, estructura la realidad. Si esta conciencia, este “Yo” que es fundamento de la realidad fenoménica y nouménica (porque no puedo conocer nada fuera de ella), es un “yo pienso” que sujeta mis representaciones y mi acción a la realidad, ¿por qué no es este mismo “Yo” la última experiencia que determine la naturaleza y la acción? ¿Por qué suponer la realidad dividida entre “fenómenos” y “nouómenos”? ¿Por qué aceptar que hay una “cosa en sí”?

La teoría del sujeto de Fichte será en ese sentido una radicalización de la teoría de Kant, aunque Fichte siempre dice que su pensamiento es sólo una interpretación de Kant y lo único que es distinto es su forma de “proceder” (Fichte, 1987: 4) Aún así Fichte no acepta el principio kantiano de la división de la realidad entre “fenómenos” y “noumenos”, cree que la conclusión verdadera y necesaria de la teoría de Kant sería su teoría del sujeto.

Fichte sostiene que es imposible conocer o hacer nada fuera de la representación del sujeto, todo comienza y termina en la subjetividad (cosa que también piensa Kant), es el “Yo” el que determina la realidad y su existencia como conciencia que describe el mundo y lo transforma, es el “Yo” una acción permanente. El supuesto de que hay algo como una “cosa en sí” es absurdo, porque fuera de la subjetividad y de sus representaciones no existe nada. La pregunta que pretende responder Fichte es, ¿Cuál es “el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano”? (Fichte, 2005: 1) La respuesta de Fichte es que es la misma subjetividad, el “Yo” que se presenta como una realidad inmanente, porque antes del “Yo” no existe nada. Para Fichte, la dualidad “sujeto-objeto” no es posible, porque el objeto es en la medida en que el sujeto cobra conciencia *de sí*, es por eso que la llama “ley de la conciencia: *si no hay sujeto, no hay objeto; si no hay objeto, no hay sujeto.*” (*Doctrina de la Ciencia*, ibídem, 120)

Al “sentido común” le parecen contrapuestos el mundo “externo” y el mundo “interno”, el “Yo” y el “No-Yo”, pero es sólo una apreciación falsa de la realidad, porque sólo se puede pensar el mundo desde la conciencia del “Yo”. El “idealismo” busca así el principio fundamental de todas las representaciones y se opone al “dogmatismo” de Spinoza que pensó, según Fichte, en una realidad en la que el “Yo” se encontraba determinado por el “No-Yo”, en el que la sustancia sería objetiva y no subjetiva, porque el sujeto sería determinado por la realidad. Del mismo modo se refiere a Descartes, que tuvo la genialidad de reconocer la consistencia ontológica del “Yo”, pero se equivocó al buscar (crítica que también le hace Kant) una certeza trascendente fuera del “Yo” mismo. La gran virtud del “idealismo”, dice Fichte, es que encontró el principio a través del cual se puede conocer la concien-

cia como principio, el motor que origina las representaciones y que motiva la acción moral en el sujeto: la “intuición intelectual”.

La “intuición intelectual” era para Kant imposible como experiencia empírica, en todo caso pertenecía al ámbito de los “ideales trascendentales” y de las condiciones “puras” de la razón práctica, sólo que esta “intuición “intelectual” era inaccesible, porque no se podía tener una “intuición” inmediata de las cosas “en sí”. Sin embargo, para Fichte sería la “Intuición intelectual” el fundamento original del sujeto, “la única realidad firme para toda filosofía” (Op. Cit. *Primera y Segunda Introducción*: 53), es ahí donde comienza el “absoluto”, porque es en ella donde se concentran las “intuiciones sensibles” de la razón teórica y las “intuiciones intelectuales” de la razón práctica. ¿Cómo se llega a ella?

Fichte describe que es posible en la reflexión misma, pero está “reflexión” inmediata sobre la naturaleza de lo objetual no permanece fija, sino que al mismo tiempo que se *pone*, está en movimiento: el sujeto no es sólo *ser*, sino *existencia*, su *yoidad* es una acción. La característica esencial de la “intuición intelectual” es que no es *supuesta* ni *propuesta*, sino que antecede en todo a la realidad misma: no hay un mundo sin el “Yo” trascendental. Y el “Yo” no es una entidad fija sino activa, que se *antepone* a lo mediato, a lo objetual. Es decir, sólo podemos tener acceso a la intuición intelectual cuando estamos en una actividad plena, el “Yo” es un acto y como tal, “es una intuición de la mera actividad, la cual no es nada estable, sino algo que se escapa: no es un ser sino un vivir.” (Op. Cit. *Primera y Segunda Introducción*: 52) La intuición intelectual sería la unidad real de las tres cosas que en la teoría de Kant estaban separadas: yo, deber y entendimiento. Todas ellas son posibles en el sujeto que hace el mundo y es a partir de la intuición intelectual del “yo espontáneo” que el “concepto de actuar” puede unir “los dos mundos que para nosotros existen, el sensible y el inteligible.” (Op. Cit. *Primera y Segunda Introducción*: 54)

Ahora bien, este es el punto donde Kant y Fichte se separan: para Fichte la subjetividad, el sujeto como realidad práctica es absoluta y sólo se puede conocer atendiendo a la “intuición intelectual” como fundamento del “Yo”. De hecho, Kant escri-

birá una carta pública donde se deslinda de la teoría de Fichte en la *Doctrina de la Ciencia*, porque le parece “insostenible” su sistema y porque es una “lógica pura” más que una teoría eficaz del “conocimiento” del cual pudiera extraerse cualquier “objeto real” (Kant, 2007: 136) Esto desató una gran polémica y a pesar de que Kant nunca se pronunció por el valor de la obra de Fichte, todo concluiría con la acusación (bastante mezquina, por cierto) a Fichte de “ateísmo”.

Una de las críticas que le dirigieron los “kantianos” (Reinhold, Schulze y Jacobi) a Fichte, fue que dicha teoría de la subjetividad sería una forma más del racionalismo “dogmático”, porque presupondría que la realidad sólo depende de la subjetividad y esta se fijaría como principio. Fichte se defiende y lo hace con un contraargumento muy contundente: nada hay en la subjetividad ni en la intuición intelectual que sean fijos, porque sólo es en la acción, en el “obrar”, donde puede el Sujeto reconocer la intuición. El sujeto no es un principio fijo, sino activo, porque si estuviera fijo, sería una representación, un “No-yo”, un objeto estático condicionado y determinado. En cambio, el sujeto es el movimiento que pone ante sí al objeto y lo determina, pero ¿qué permite que el “Yo” determine al objeto?

La intuición intelectual, el sujeto que al buscar el origen de las determinaciones y de las condiciones, encuentra su “Yo” determinando la realidad, pero ese “Yo” no está determinado ni condicionado, su relación consigo mismo depende del movimiento que hace fuera de sí mismo. Si Fichte fuese Descartes sostendría el “yo pienso, luego, existo”, como función esencial del sujeto, pero Fichte no se detiene en el “dogmatismo” racionalista, porque la verdadera esencia del “yo pienso” se encuentra en el “yo actúo”. En realidad el “yo actúo” se antepone al “yo pienso”, porque el pensar es ponerse en un “No-Yo”, sea otro sujeto o sea un objeto. ¿Es el “yo actúo” la “intuición intelectual”?

Para Fichte no hay duda: sólo el sujeto que actúa puede pensar y sólo en la acción encuentra el sujeto el fundamento de su determinación del mundo. Y aunque parezca circular la demostración, Fichte sostiene que al descubrir el sujeto que investiga el fundamento de la filosofía, es decir, que el “yo actúo” es el principio que determina todo, encontrará que la “marcha circular” se termina (Op. cit., *Doctrina*

de la Ciencia, 203) Esta es una de las aportaciones más originales de Fichte, porque en realidad sin denominarla “dialéctica”, es el método que utiliza, porque la “demostración” que emprende, tal y como vieron Hartmann (Op. Cit.) y Cruz (2003), no es una demostración “deductiva” o “inductiva”, sino que es una demostración “dialéctica”, es decir, que al mismo tiempo que quiere demostrar al lector o al filósofo aquello que pretende como principio, es el mismo lector y el mismo filósofo los que descubrirán, en ese movimiento del “Yo”, que lo que se quería demostrar ya estaba dentro de ellos. Es así que la crítica del “dogmatismo idealista” es imposible, porque ni se piensa atar al sujeto a una realidad fija ni al pensamiento en relación con los objetos como determinándose mutuamente. Además, tampoco el método permite dicha fijación: el principio nunca es *presupuesto*, sino *puesto* en movimiento desde la subjetividad.

Otra crítica que le hicieron a Fichte y que comentamos un poco antes, es que su filosofía del “Yo absoluto” terminaría por ser una doctrina del “escepticismo” y del “ateísmo”, misma crítica que le había hecho Jacobi a Kant. La acusación fructificó, porque causó la expulsión de Fichte de la Universidad de Jena. Aún así, Fichte se defendió, porque el proyecto original de la *Doctrina de la Ciencia* no es infundir un desprecio en cuanto al conocimiento del mundo, tal y como pensaron sus críticos, sino darle un fundamento real a la filosofía desde el idealismo no “dogmático”. Convertir a la filosofía en ciencia, tiene que empezar por hacer factible el principio a partir del cual emprenda el filósofo su búsqueda del conocimiento. Ese principio es la subjetividad como un absoluto. Además, si lo que se quiere es demostrar la existencia del “Yo”, Fichte aduce una prueba indudable: vamos a reflexionar juntos sobre su posibilidad y la posibilidad de que sea un principio “intuitivo”. La demostración es necesaria para aquellos que dudan, es decir, Fichte pretende acabar con el escepticismo que puede suscitarse al creer en una “cosa en sí”. Esta negación de la “cosa en sí” en la teoría de Kant, fue lo que provocó la acusación de ateísmo. Si la “cosa en sí” no era posible, ¿cómo hablar de Dios, de Libertad y de la inmortalidad del alma, que eran aquello de lo cual el entendimiento no podía asegurar nada?

Me parece que la respuesta de Fichte es de nuevo remitirse a su teoría del sujeto: ¿y cómo sabemos que la “cosa en sí” existe? Si el sujeto es el que determina la realidad objetiva, ¿de dónde sale la “cosa en sí? Fichte cuestiona a sus detractores: “Y este noumeno o “cosa en sí” ¿para qué quieren seguir todavía utilizándolo esos intérpretes?” (Op. cit., *Primera y Segunda Introducción*: 70) Si la teoría del sujeto de Fichte es consistente, el principio de cualquier realidad objetiva o intelectual, estaría en el sujeto. ¿Quiere decir por esto que Dios no es posible? No, sólo que Dios es una realidad pensada e intuida por el Sujeto desde la libertad.

Es aquí donde se gesta el Idealismo Trascendental y su programa, que en palabras de Fichte es una oposición a considerar al sujeto como un objeto (lo que él llamaría *ser*, la parte negativa de la relación) y que lo “único positivo para el idealista es la libertad”. (Op. cit. *Primera y Segunda Introducción*: 86)

1.5 Schelling y el arte como fundamento de la subjetividad.

La teoría de Fichte fue muy polémica y sus discípulos se unieron a la discusión. Uno de ellos, un joven talentoso del Seminario de Tubinga, Schelling, había leído su obra a los 15 años. Schelling fue compañero y amigo de Hegel y Hölderlin, aunque era 5 años menor que ellos, compartieron e interpretaron juntos a Kant y a Fichte en el Seminario donde se conocieron.

Schelling se propuso hacer lo que Fichte había hecho con la teoría de Kant: completarla y radicalizarla. La crítica principal que Schelling va a dirigirle a Fichte es que en realidad su teoría del sujeto como absoluto, no era “absoluta”, porque dejaba de lado un aspecto central en la relación entre el sujeto (el Yo) y el objeto, (el No-Yo): la naturaleza.

En Fichte había una idea de la naturaleza como objeto que es proveído de sentido desde el sujeto. La naturaleza en Fichte no existe por sí misma, sino que es una entidad *supuesta* y *propuesta* por el sujeto. La naturaleza no podía existir como un *en sí*, porque la naturaleza misma no tiene conciencia y sólo desde el sujeto es posible conocerla. Era algo que Fichte debatía a Kant. En Kant, por ejemplo, la naturaleza aparecía como una realidad dependiente del entendimiento del sujeto,

pero a Fichte le parecía que el entendimiento no es una realidad primera e incondicionada, sino una manera sustancial de comprender el mundo. El entendimiento no podía ser el principio original de la filosofía, porque finalmente el entendimiento dependía de la sustanciación del sujeto sobre la realidad objetiva y eso eran las categorías del entendimiento, una forma de fijar la realidad. Pero si esa realidad se fijaba y era independiente del sujeto, entonces no era absoluta ni incondicionada. Fichte entonces aseguraba que la única forma de estructurar la naturaleza como realidad, dependía de manera total del sujeto, porque el sujeto no era una *sustancia* objetiva, sino que su característica principal era ser práctica, una acción de sí misma, un fundamento total.

Aquí se coloca Schelling en la discusión: si la naturaleza dependía enteramente de la subjetividad, ¿de dónde provenía la capacidad de la naturaleza para tener una *teleología*? Es decir, ¿por qué existe un orden natural, un cosmos, donde la naturaleza se rige a sí misma independientemente del sujeto? ¿Por qué si ha de ser una teoría del “absoluto” se debe desconfiar del orden “natural”? Si se trata de buscar al absoluto, este debe incluir necesariamente a la naturaleza y al sujeto como dos fuerzas complementarias. Este es el punto de partida de Schelling, encontrar cómo la naturaleza y el sujeto pueden coincidir para hacer una teoría del absoluto. Porque quedaba claro que para Fichte había una naturaleza, pero no una naturaleza *en sí*, independiente de la realidad del sujeto, sino una naturaleza *para sí*, es decir, una naturaleza dependiente de la representación y del entendimiento del sujeto.

Este es el punto de partida de Schelling, donde se pregunta: ¿cómo es posible que coincidan sujeto y objeto, idealismo y naturaleza? ¿De dónde proviene la idea de una naturaleza independiente que se integra a la subjetividad? ¿Cómo es que se corresponden? En un texto temprano de Schelling, *Las Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1993), apoya en todo la idea principal de la teoría de Fichte: el sujeto, a través de la intuición intelectual, puede conocer el fundamento de la filosofía. Incluso cuando habla de la intuición intelectual en la antigüedad y en Spinoza, supone que para ellos fue “el último y más alto grado de conocimiento al que

puede elevarse un ser finito, la auténtica vida del espíritu.” (p. 66) La intuición intelectual tenía la capacidad de fusionar el objeto y el sujeto como uno mismo. La intuición tenía esta función primordial en la búsqueda de una configuración total del mundo. Pero la idea de intuición intelectual, según la prefiguró Fichte, tenía un problema desde el punto de vista de Schelling: ¿y qué tipo de intuición es la intuición intelectual? ¿Cómo se puede reconocerla?

Al tratar este tema, Fichte había expuesto el punto de la oposición de la “reciprocación del yo *en sí* mismo y consigo mismo”, donde “finito” e “infinito” coincidían en la conciencia. Fichte llama *imaginación* a esta facultad del Yo de intuirse a sí misma y crear fuera de sí un mundo. Digamos que la idea es que la imaginación es una actividad antes de la conciencia, porque su ser no está *puesto* fuera del sujeto y no puede crear si no hay movimiento en la conciencia. Schelling llama a esta auto-intuición del Yo, *inconsciente*, que sólo es posible a través de la imaginación de la subjetividad. La imaginación sería el contacto real del sujeto con el objeto, para hacer ver a la subjetividad que detrás de ella había un orden inconsciente que no podía determinarse desde el entendimiento. Ese orden detrás de la conciencia, que opera como una fuerza inconsciente y que mueve a la imaginación del sujeto, es la *naturaleza*. La apuesta descriptiva de la naturaleza en Schelling es teleológica, un orden natural que atiende a un espíritu superior por *necesidad*, es un orden necesario que se expresa fuera del sujeto y que “por su propia *existencia es final*” (Schelling, 1996: 102) Schelling tira por la borda los argumentos críticos que había ofrecido Kant sobre la teleología como una sustancia o un orden trascendente fuera de la subjetividad y de las categorías del entendimiento, toma su propio camino para entender el orden de la naturaleza y del espíritu, suponiendo el orden de la naturaleza en una realidad teleológica compleja, donde el fin de la naturaleza es la producción de sus elementos.

Sin embargo, naturaleza y sujeto no están opuestos sino que son órdenes complementarios, donde “el organismo animado debe ser un producto de la *naturaleza*, pero en este producto de la *naturaleza* debe reinar un *espíritu* que ordena y agrupa todo.” (Ibídem: 104) Ese *espíritu* que se articula con la naturaleza, es la

armonía, que podemos intuir inconscientemente y que existe como expresión “visible”, así como el *espíritu* existe como expresión “invisible”. Schelling se rebela ante la idea de una naturaleza “mecánica”, de un universo sin vida que funciona como una máquina sin *alma*. Según el propio Schelling, esa manera de entender el universo corresponde a la razón especulativa, poco sublime y nada inteligente, que heredamos de Kant, de Newton, de Galileo, de la Ilustración y del Renacimiento, que emparentaron al universo con un artefacto matemático y mecánico. El universo natural y orgánico que Schelling se imagina está en constante *producción* y *evolución*, no una evolución que suponga la desaparición de otras formas de vida, sino que la sucesión de las formas supone una armonía y una síntesis de las formas anteriores, de tal manera que el orden que sostiene a la naturaleza, también incluye que otras formas de vida permanezcan.

La naturaleza que se produce y evoluciona lo hace del mismo modo que la subjetividad inconsciente que se auto-intuye: es la *fuerza* de la naturaleza. La fuerza es la vitalidad permanente de lo orgánico que antecede a la vida inorgánica, los dos están en una dialéctica constante, produciéndose y poniéndose en movimiento, el resultado de esa dinámica es la evolución continua de las fuerzas naturales. No obstante, Schelling traduce su dialéctica del mundo orgánico e inorgánico en una deducción de las fuerzas de la naturaleza que finalmente se pueden representar en las condiciones físicas y químicas de la ciencia de su momento: la *gravedad* y los *imanes* son el símbolo adecuado que sugiere esta forma deducida de la dialéctica entre el mundo orgánico y el inorgánico.

Schelling le reconoce a Leibniz y a Spinoza el haberlo ayudado a entender, primero, el predominio de la naturaleza y segundo, que la sustancia, si ha de ser una y absoluta, debe ser auto-productiva y desligada, un “sistema” cerrado y circular. Por lo tanto es una unidad indiferenciada, donde “la serie de causas y efectos cesa por completo y surge una conexión recíproca de medio y fin: lo singular no podría tornarse nunca *efectivamente real* sin el todo ni el todo sin lo singular.” (Ibídem: 109) Para Schelling, la naturaleza y el espíritu se hacen una en la *identidad* completa, la filosofía de la naturaleza presupone el hecho de que el Yo “carece de concien-

cia” y es por eso que es una “abstracción” de la “intuición intelectual”, en que dicha abstracción sólo deja “la parte puramente objetiva de este acto, que en sí mismo es meramente un sujeto-objeto.” (Ibídem: 263) El sujeto todavía *no* es en esa unidad indiferenciada, porque en ella actúa una fuerza inconsciente puramente objetiva, que es la naturaleza con su fuerza y autoproducción. Schelling concluye que por eso no hay “*sensación, intuición, etc.*,” porque “sólo llegan a serlo cuando se elevan a la conciencia” (Ibíd.) En ese sentido, su teoría de la filosofía de la naturaleza es “ideal y real”, porque la conciencia del sujeto no se separa de esta unidad “pura” y es necesario para la conciencia del sujeto, inconscientemente, suponer la naturaleza.

La pregunta que debe responder ahora Schelling, es cómo pueden ser complementarias la naturaleza y el espíritu, el sujeto y el objeto, lo “ideal” y lo “real”. ¿Cómo es que naturaleza y espíritu se pueden articular y aparecer como complementarias en un sistema que describa el absoluto? O mejor aún, ¿cómo es que la conciencia aparece en la naturaleza? Si pensamos en Kant y en Fichte, el procedimiento fue inverso, es decir, hubo una naturaleza (un objeto, una realidad material) porque hay sujeto, la conciencia antecede a la naturaleza. Así Fichte y Kant quieren mostrar que la independencia de la naturaleza no es posible. Schelling invierte la demostración porque su filosofía de la naturaleza se pone como una realidad inconsciente que antecede a la conciencia, así que ahora queda por demostrar cómo es que la conciencia aparece en la naturaleza, no al revés, como en Fichte y en Kant, donde lo que se pretende demostrar es cómo la conciencia crea la naturaleza. Finalmente, Schelling quiere saber cómo es que lo ideal y lo real pueden ser posibles en una conciencia.

El proyecto que emprende Schelling es el del *Sistema del Idealismo Trascendental* (1988), que se propone cerrar el círculo entre lo ideal y lo real. Schelling hace lo mismo que en la *Filosofía de la Naturaleza*, comienza su exposición construyendo desde la dialéctica la asunción de la conciencia a la naturaleza, siguiendo el método de Fichte. Pero agrega un elemento interesante a su demostración dialéctica: hace una historia de la conciencia, desde su ser natural indiferenciado, hasta su

conciencia activa. No es una “historia” en el sentido de describir o contar un “hecho histórico”, sino de comprender la conciencia subjetiva como “momentos” en los que se va integrando una comprensión total de la realidad, a lo que Schelling llama *identidad*.

La descripción histórica de la conciencia, se inicia con la fuerza inconsciente de la naturaleza que se objetiva en la realidad. No obstante, esa fuerza de la naturaleza carece de conciencia y por eso el sujeto no puede reconocerla. Cuando el sujeto hace consciente esa fuerza productiva de la naturaleza, Schelling nombra a ese proceso *necesidad* o *querer*. El querer es una fuerza consciente en el sujeto que actúa sobre él para conformar la realidad. Es importante aclarar que la naturaleza actúa en el sujeto de manera inconsciente, pero cuando el sujeto reconoce ese proceso de la naturaleza en su realidad, aparece el deseo, el querer, la apetencia. Del *querer* del sujeto, se desprende la representación, el entendimiento que explica lo objetivo. Es un momento de la “autoconciencia” del sujeto, y para la subjetividad, la acción para consumir esos deseos, le dan la falsa ilusión de que es ella misma la que produce la naturaleza. Es por eso que el idealismo de Fichte había caído en un error: no es el sujeto el que produce la naturaleza, sino que es la naturaleza la que actúa sobre el sujeto de manera inconsciente, pero al hacer conciencia el sujeto de la naturaleza, comienza a vivir con una ilusión de que es el mismo quien produce la naturaleza. Ahora bien, en esa falsa ilusión del sujeto que produce la naturaleza en su *querer*, aparece de inmediato la certeza de la conciencia sobre la subjetividad: la *libertad*. Este es el segundo momento de la historia de la conciencia, donde la acción práctica del sujeto se le presenta como un *deber ser*. Esto mismo diría Fichte, pero Schelling rechaza la idea de que sea sólo el sujeto el que sintetice la experiencia total de la realidad, porque como ya ha demostrado antes, la naturaleza actúa con independencia del sujeto, atendiendo a una teleología. La pregunta es, ¿cómo es que se pueden articular estos dos aspectos de la realidad, el sujeto y la naturaleza, lo ideal y lo real? Este es el último momento en la historia de la conciencia, cuando el sujeto descubre que el único modo de articular los dos aspectos de la realidad en una sola forma, sólo es posible desde la

intuición intelectual, porque ella genera el aspecto creador del espíritu consciente e inconsciente del sujeto y de la naturaleza: el arte.

El arte proviene de la intuición intelectual y Schelling se ve en la necesidad de explicar qué es, ya que su función es integrar lo ideal y lo real, en otras palabras, hacerse *sistema*. Schelling habla de ella en muchas ocasiones. En *Las Cartas sobre Dogmatismo y Criticismo* y en la *Filosofía de la Naturaleza*, ya se había referido a la intuición intelectual como el “espíritu inconsciente” que precede a la conciencia del sujeto, donde se unen naturaleza y sujeto. En el *Sistema del Idealismo Trascendental* vuelve a esta idea, la considera el “órgano de todo pensar trascendental” (p. 68), tal y como Fichte lo había propuesto, porque es una “auto-intuición”, aunque sólo puede atribuirse esta capacidad de reconocer la intuición a los que la piensan, es decir, a los filósofos, porque “algunos carecen de él” como carecen de otros “sentidos”. El problema es que la intuición intelectual se presenta en el idealismo trascendental de Fichte, sólo como querer y como actuar, por eso Fichte nunca pudo identificar que dicha división no permitía la unidad, porque suponía que era en el sujeto consciente que se daba la intuición intelectual. En cambio, Schelling aclara la confusión que ocurre cuando la intuición es considerada “externa” en la naturaleza, pero ajena al sujeto, “donde reconocemos ciertamente aquella identidad, pero no como identidad cuyo principio yace en el Yo mismo”; cuando el sujeto reconoce la intuición “interna”, pero le parece diferente de la naturaleza, donde “el Yo es *para sí mismo* consciente e inconsciente a la vez en *uno y el mismo fenómeno*” (Ibídem: 145-146), pero lo que ocurre en realidad es que la “intuición” es sólo una, aunque parecen diferentes intuiciones, la solución a la “concordancia” de lo “subjetivo” y lo “objetivo” se resuelve en la *intuición artística*.

La intuición artística es “*la identidad de lo consciente e inconsciente en el Yo y la conciencia de esa identidad.*” (Ibídem: 147) La identidad será la disolución de la división del sujeto y del objeto en la creación artística, porque si el sujeto crea un producto con conciencia, la naturaleza le parece un objeto externo y la dualidad permanece intacta. Del mismo modo, si la naturaleza actúa inconscientemente en el sujeto desde la intuición, el sujeto nunca tiene conciencia de la intuición y de la

fuerza de la naturaleza. Sin embargo, en la creación artística las dos partes que sintetizan la realidad se ven expresados en su infinitud, de tal manera que “el carácter fundamental de la obra de arte es una *infinitud inconsciente* (síntesis de naturaleza y libertad)” (Ibídem: 151-152) En realidad, la “intuición intelectual” siempre es una “intuición artística”, porque es en la obra de arte donde el sujeto puede expresar la unidad de la naturaleza y la libertad. En la obra de arte se pueden encontrar la *identidad* y la *diferencia* unidas en un mismo campo de acción, porque el arte es testimonio de la armonía universal de la naturaleza y es la expresión intuitiva de la libertad creativa del sujeto. Es, en toda la extensión de la palabra, una “experiencia estética”, porque su fin no es el sentimiento, la utilidad o la moral, sino la superación de todos esos elementos externos que la subyugan, Schelling dice que “de esta independencia de fines externos brota aquella pureza y santidad del arte” (Ibídem: 153) En el arte se expresa el absoluto, donde subjetividad y objetividad se hacen uno en el mundo y se articulan a través de la *intuición estética*, pues la “intuición estética es precisamente la intuición intelectual objetivada.” (Ibídem: 155) De otro modo, el sujeto no podría conocer la intuición y la naturaleza no encontraría expresión, sólo el arte tiene la posibilidad de reflejar “lo que de otra forma nada reflejaría, aquello absolutamente idéntico, que incluso en el Yo se ha separado” o que “ el filósofo deja dividirse en el primer acto de la consciencia” (Ibíd.) Por eso el sujeto no puede *ser* ni en la representación, ni en el entendimiento, ni en la ciencia, ni en la moral, ni en la filosofía, sólo el arte puede ser “el único órgano verdadero y eterno y al mismo tiempo documento de la filosofía”. (Ibídem: 156)

Por ello podemos concluir que la teoría del sujeto de Schelling, se sintetiza en el “sujeto estético”, que busca la *identidad* en la unión perfecta de naturaleza y libertad. Es el recorrido que Schelling describe en la “historia de la autoconsciencia”, como “momentos inalterables y fijos” que parten desde la “simple materia hasta los organismos” y “desde aquí, mediante la razón y el arbitrio, a la reunificación suprema de libertad y necesidad en el arte, por la cual la naturaleza productiva consciente se cierra en sí y se completa.” (Ibídem: 160-161) Schelling fue fiel a su teoría del “Sujeto” en su obra posterior, a pesar de su fragmentación por el tipo de

temas que luego trató, intérpretes como Hartmann (Op. Cit.), Leyte (Op. Cit.), Cruz (Op. Cit.) y Bowie (1993), coinciden en que nunca cambió su teoría “estética” del “sujeto”, pues consideraba su “idealismo objetivo” la aportación más importante a la Filosofía. La relación compleja entre el Absoluto (infinito), el sujeto y la naturaleza (finitos), deben cerrar siempre en el Absoluto, ya que el sujeto que busca la verdad en su despliegue y devenir, debe terminar donde empezó, es decir, en el mismo Absoluto. Era la idea que a Schelling le parecía interesante del racionalismo ontológico de Spinoza, si ha de ser un *sistema* de verdad, todo debe comenzar en el Absoluto, luego devenir y finalizar en el Absoluto. Aunque luego a Schelling le pareció que el *Sistema del Idealismo Trascendental* no explicaba con detalle algunas de sus afirmaciones y que luego en la *Filosofía de la Revelación* (1998) intentó superar algunas de sus limitaciones, siempre incluyó en sus posteriores análisis la idea de que el Sujeto que busca la unidad puede encontrarla de diferentes maneras en las construcciones culturales y sociales más complejas: el arte, la mitología, la teología o la revelación.

Con esto, hemos concluido el recorrido de la teoría del Sujeto en el contexto intelectual en que Hegel debatirá. Nos queda complementar el panorama con algunas aclaraciones del contexto histórico de Hegel, que son vitales para entender el problema del sujeto. Así pues, la pregunta que quisiéramos integrar a nuestra problemática es: ¿cómo abona el contexto histórico a la teoría del sujeto?

1.6 Contexto Histórico: Condiciones Políticas y Sociales de Alemania

Los pensadores del siglo XIX compartían una idea en común: eran testigos y factores primordiales de las transformaciones políticas, sociales y económicas de su momento. Fue la generación de Kant, la del Idealismo y la del Romanticismo alemán, un actor indiscutible en la configuración de Alemania como nación. No hay duda que la inspiración de los pensadores alemanes provenía del movimiento Ilustrado, que había conseguido a través de un proyecto intelectual, suscitar un cam-

bio radical en las conciencias y ser un punto de partida para las transformaciones sociales de su época.

Pero así como la Ilustración tuvo que preguntarse sobre su identidad, porque la idea era construir una nueva relación política, social y cultural en sus países de origen, del mismo modo los intelectuales alemanes tuvieron que preguntarse quiénes eran y a dónde iría el movimiento social y político que querían encabezar. Este es un fenómeno que siempre ha aparecido en la historia de los pueblos, pero que se manifiesta de muchas formas al momento de entender qué tipo de sujeto social, político y económico se pretende conseguir. ¿Había una idea de sujeto colectivo en la Alemania de finales del siglo XVIII y de la primera mitad del siglo XIX? ¿Había una “identidad” alemana? ¿Por qué es relevante discutir el problema del sujeto en el momento histórico en que se encuentra Hegel?

Hegel nació en 1770, casi contemporáneo del mejoramiento de la máquina de vapor de Watt y cerca de la Revolución norteamericana y francesa. El tiempo de Hegel fue convulso, porque se vivía el fin de una época en cuanto a la estructura política y social, se forjaba una nueva economía de corte capitalista, a la que la Revolución Industrial le daría un rostro completamente diferente.

Según Eric Hobsbawm (2009), el siglo XVII había sido un siglo de *revuelta social*, que empujó a la burguesía a crear “nuevos regímenes”, pero que dejó como herencia al siglo XVIII una crisis sistemática en todos los niveles: económicos, políticos y culturales. ¿A qué se debieron esas crisis? Para Hobsbawm, la acumulación de capital que habían causado las guerras más importantes del siglo XVII, que fracturaron el modelo de producción agrícola cambiándolo por una expansión territorial del sistema de agricultura no diversificada, que aumentaron las exportaciones de productos de guerra e industrializados y se concentró una parte de la economía en la expansión territorial y colonial, apostando a la riqueza a través del mercado de esclavos y el posicionamiento de productos en mercados desconocidos, beneficiaron al crecimiento de las ciudades y de las burguesías locales.

El efecto inmediato de la acumulación de capital fue que el siglo XVIII heredó una serie de “contradicciones”, una de ellas es que se quiso detener la expansión económica con una serie de medidas monetarias y políticas que hicieron crecer las tensiones entre la clase burguesa y la aristocracia, concluyó en la división de los territorios europeos, entre aquellos que tuvieron cambios políticos, económicos y sociales, aquellos que decidieron sostener su organización feudal en lo político, pero una economía fundada en los nuevos modelos económicos.

Otro historiador, Oscar di Simplicio (1989) explica que muchas de las “revueltas campesinas” ocurridas en la Europa del siglo XVII y XVIII, se debieron a la resistencia de la población a los cambios políticos, sociales y económicos que se gestaban en sus países. Los cambios representaban la renuncia a la tenencia de la tierra y una nueva forma de estructuración de los estamentos. La Iglesia, el Estado y el mercado transformaron su dinámica social, lo que causó “miedo” al cambio y una crisis en la autoridad de los factores políticos que sostenían la unidad.

Simplicio demuestra que los reacomodos geográficos y demográficos en Europa, causaron las tensiones constantes que marcaron el impulso de la secularización entre la población y las fracturas culturales que dieron un giro dramático al viejo modelo de producción, consolidó una “modernidad” desesperada por construir un mundo diferente. Es el caso de Alemania.

En realidad Alemania no existía como nación todavía, formaba parte de lo que se conocía como el Sacro Imperio Romano Germánico, que incluía una serie de países integrados bajo un régimen estricto, donde la corona de los reyes y las cortes eran decididas por el Papa, la otra parte de la administración era designada por la voluntad del rey y sus señores feudales. En términos reales, los países que formaban parte del Sacro Imperio Romano Germánico nunca tuvieron la idea de convertirse en estados-naciones, hasta la aparición de la Reforma de Lutero y después de la Guerra de los Treinta Años.

Las condiciones políticas del Sacro Imperio Romano Germánico no podían ser peores, después de la Guerra de los Treinta Años había perdido una parte de su

territorio y dominio a manos de otros reinos que disputaban la supremacía y la conformación de un estado nacional. Las guerras religiosas a causa de la Reforma de Lutero habían seccionado al Imperio en su consolidación territorial y habían aumentado las disputas entre los duques y el Rey por la legitimación de sus potestades. La principal consecuencia de la Reforma de Lutero fue que el Sacro Imperio Romano Germánico perdió la unidad que existía, en cuanto a que los territorios del Imperio y su unidad política dependían de la autoridad de la Iglesia Católica.

La Guerra de los Treinta Años fue el resultado de las disputas permanentes entre la Iglesia Católica y los países que habían adoptado el Protestantismo como forma de vida religiosa. De hecho, después de que el Sacro Imperio Romano Germánico perdiera la Guerra de los Treinta Años, la única forma para poder sostener el Imperio, fue permitiendo la tolerancia religiosa dentro de sus territorios, de tal modo que hubo dos cristianismos dentro de esos países: los protestantes y los católicos. Esa tensión política y social será una realidad permanente en la época de Hegel, porque el final de la Guerra de los Treinta Años y la tolerancia religiosa, no habían traído como consecuencia la unidad del Imperio, sino la división permanente de los países y los territorios que no querían someterse a la autoridad papal o no deseaban estar bajo el dominio de un Rey sin legitimidad.

Estas condiciones empujaron la idea entre la clase trabajadora y protestante, a la que pertenecía la familia de Hegel, de la necesidad de un cambio político, social y cultural en Alemania. Esta clase trabajadora y protestante, había crecido en número y en influencia en algunas regiones de Alemania: eran administrativos en las cortes, comerciantes, empresarios, científicos o artistas. Era la "burguesía", era esta clase educada la que proyectaba un cambio radical en la estructura de Alemania. Es decir, que la revolución social en el contexto de Hegel es de tipo burgués.

A pesar de que el territorio que a Alemania le quedaba poco territorio después de las guerras perdidas durante el siglo XVI y XVII, todo estaba dividido: había en el Este y en el Oeste de Alemania diferencias políticas y económicas notables, porque mientras en Württemberg se mantiene una estructura política medieval donde

las jerarquías son muy definidas, en Berlín hay una clase política burguesa que tiene el control legislativo y una participación en las cortes de Prusia.

La burguesía y la aristocracia en la Alemania de Hegel estaban totalmente contrapuestos, no había ni siquiera un proyecto de nación o de construcción de una nueva realidad política. Aunque la burguesía planeaba unificar el territorio impulsando una monarquía constitucional, la aristocracia se oponía porque no se respetaban algunos de los privilegios adoptados durante la época medieval. Tampoco existía unidad religiosa. Tengamos en cuenta que una parte de Alemania era protestante con feudos que apoyaron a Lutero en contra del rey y del Papa; la otra parte era católica, todavía dependiente de la administración del Vaticano con una monarquía conservadora.

Insistimos en este punto: el atraso que vive Alemania se debe esencialmente a la permanencia de las viejas estructuras heredadas de la edad media. Alemania no existe todavía como nación, sino que se encuentra dividida por regiones gobernadas por una aristocracia anquilosada y legitimada por el poder papal romano. Es lo que se llamó el Sacro Imperio Romano, que como bien señala Pinkard (2000: 30), ya en la época de Hegel “ni era Sacro ni Romano ni un Imperio”. El Imperio había quedado casi desmembrado a causa de las guerras perdidas y de los territorios confiscados desde el siglo XVII. La legitimación de la Iglesia Católica había quedado sin efecto, debido a la Reforma cristiana emprendida por Lutero. Al mismo tiempo, la corrupción de las cortes aristocráticas impedía que se llevara a cabo la unificación de los distintos reinos, ducados y feudos alemanes, lo que propició el retraso de las innovaciones burguesas con respecto a otros países europeos, que ya habían logrado implementar reformas económicas y políticas, y comenzaban a construir sus naciones.

Sin duda, el influjo que había tenido la Ilustración francesa y la británico-escocesa en la construcción de las monarquías ilustradas en Europa, hacían que la situación de la Alemania de Hegel fuera de pocas oportunidades de cambio y mejoría. Gobiernos como el de Württemberg, de donde era originario Hegel, todavía mantenían una estructura política medieval. No había en Alemania una identidad social

tal y cómo la construyeron los franceses o los británicos, a partir del rescate de la cultura local y de las transformaciones sociales. De hecho, Herder, Lessing y los poetas de su tiempo, están en una búsqueda de una cultura particular de Alemania, una identidad social dentro de una sociedad dividida. Esto influyó fuertemente en la obra de Hegel, tal y como veremos en los siguientes capítulos.

Para cerrar este apartado, quisiéramos entonces reiterar dos puntos que son esenciales para comprender el problema del Sujeto en el contexto de la vida de Hegel: 1) que Alemania no existe como nación, debido a su situación histórica, por lo que las discusiones y el espíritu intelectual del tiempo de Hegel, son referencias permanentes al encuentro de una identidad nacional, es decir, de una subjetividad, de construirse como Sujetos sociales y políticos rescatando la cultura local del pueblo Alemán, por ese motivo los intelectuales quieren poner al alcance del pueblo y de la burguesía naciente, un lenguaje y una obra literaria que les ayude (como fue con la Ilustración francesa y británico-escocesa) a proyectarse como una nación; 2) si Alemania no existe como estado-nación en el contexto histórico de Hegel, en contraste con los otros estados-naciones que prosperan en Europa Oriental y Occidental (Austria, Prusia, Francia, el Reino Unido), lo que estará siempre presente en la vida y obra de Hegel, es cómo lograr que Alemania se configure como un estado-nación y que pueda transformar su situación, es ahí que cobra relevancia el problema del Sujeto, ¿cómo motivar la unidad social y la conformación de un Sujeto colectivo en Alemania, es decir, un estado-nación que estructure un cambio profundo en Alemania?

Conclusión del Capítulo I

Vimos en este capítulo las diferentes teorías del sujeto que influyeron a Hegel y se discutieron a lo largo de la modernidad. Expusimos la teoría de Descartes y la preeminencia del Sujeto. El Racionalismo fue un hito en la Historia del pensamiento, porque puso el énfasis en una metafísica que concebía la subjetividad como el centro alrededor del que se formarían las nuevas teorías filosóficas.

En David Hume vimos otra forma de concebir al sujeto moderno. Si en Descartes el “pienso, luego existo” permitía la reconstrucción de la realidad, en Hume dicha convicción sólo mostraba la debilidad del razonamiento al querer probar cuál es el fundamento original del conocimiento. La duda escéptica de Hume se orienta a los cimientos de las convicciones racionales que sostiene nuestras convicciones más profundas. El problema de la inducción hace que el razonamiento no tenga ningún sistema lógico de prueba, el sujeto introduce la causalidad al mundo por costumbre, porque carece de una base incuestionable o racional para demostrar su seguridad con respecto a sus inferencias sobre eventos particulares.

Las diferencias entre Descartes y Hume son evidentes, pero los dos tienen un punto de contacto: el sujeto. De ahí viene Kant, heredero de las dos tradiciones, percibió que ese “giro copernicano” hacía el sujeto, podía solucionarse tendiendo puentes entre racionalismo y empirismo. La “apercepción trascendental”, “la intuición intelectual” y la “razón teórica y práctica”, fueron el punto de contacto con Fichte y Schelling, que quisieron resolver el problema de la división y crear una Ciencia completa de la conciencia del sujeto.

Fichte pretendió demostrar que no hay una razón teórica, que en realidad la razón es siempre práctica, transformadora del mundo y punto de arranque para que la subjetividad actúe conscientemente sobre el mundo. La intuición intelectual es la forma en que la conciencia externa su saber de sí misma y no es nunca perceptible, es un ascenso que sólo puede constituirse haciendo la experiencia de la conciencia.

Schelling también partió de la subjetividad y le parecía que el mismo Fichte no entendió que la razón, igual que la intuición intelectual, están separadas como Naturaleza y Conciencia. La unidad de ambas se construye en esa razón práctica sólo a través del arte, que integra en la unidad a los momentos diferenciados.

Por último, Hegel vivió una época donde Alemania no tenía una nación. El Estado Nacional alemán como sujeto, como integrante en la historia junto a otras potencias europeas, no existía. Los territorios alemanes permanecían en conflicto por

diferentes razones religiosas, políticas y culturales, lo que hacía imposible que se constituyera como una potencia. Esas preocupaciones intelectuales y sociales, acompañaron a Hegel a lo largo de su vida.

Capítulo II

2.1 EL JOVEN HEGEL EN LA DISCUSIÓN SOBRE EL PROBLEMA DEL SUJETO: DIFERENCIAS Y APORTES.

El problema del Sujeto en el *joven* Hegel aparece en este punto de quiebre como un deber histórico e intelectual. Hegel entrará a la discusión del sujeto por su necesidad de participar activamente en la transformación política e intelectual de Alemania, por lo que sus opiniones tendrán cambios a lo largo del proceso de maduración. Por ese motivo se habla del *joven* Hegel.

Debemos distinguir tres fases diferentes en este proceso: 1788-1796, cuando Hegel vivió en Tubinga y Berna; 1797-1800, cuando Hegel vivió en Frankfurt y el último que va de 1800 a 1807, año de la aparición de la *Fenomenología del Espíritu*. Vamos a identificar que en los tres períodos, Hegel maduró la idea de Sujeto y fue cambiando su perspectiva enriqueciéndola.

Los Escritos de Juventud

2.2 Tubinga-Berna: *Correspondencia con Schelling y La Positividad de la Religión Cristiana.*

¿Cuál era la idea de Sujeto que tenía Hegel de 1788 a 1796, el período de Tubinga y Berna?

La discusión la inicia Hegel con su sentir sobre el estado político de Alemania: ¿qué tipo de sujeto colectivo es el que Alemania tiene? La descripción de Hegel es poco alentadora: “La multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión, y necesita ahora de otros sostenes, de otros consuelos para resarcirse de una miseria que no puede osar disminuir.” (Hegel, 1984: p. 39. En adelante sólo citaré las iniciales EJ, para *Escritos de Juventud* y la página de la edición del texto) ¿Cuál es el camino que debe seguir el pueblo alemán para reconstruirse moralmente? ¿Cómo debe ser el sujeto colectivo alemán?

Hegel rechazará junto Hölderlin y Schelling la idea de una realidad dividida, de una razón seccionada por la teoría kantiana del sujeto. Preguntarse por el sujeto, dice Hegel, se convierte en una necesidad fundamentalmente *práctica*, porque si la fe colectiva ha dejado de tener la fuerza suficiente como para motivar a los individuos a constituirse como sujetos, el siguiente paso es que la fe no sea un objeto exterior, probado a través de la “razón especulativa”, sino que “es sólo la razón práctica la que puede fundar la fe en un Dios.” (EJ: 41)

Esta afirmación que a primera vista pareciera kantiana, en realidad no lo es. Hegel piensa aquí en Fichte, que había defendido la idea de que la división entre razón teórica y razón práctica era imposible. Es este tiempo en el que Hegel apoyará la idea de subjetividad de Fichte: la razón práctica es el único modo de conocer para el sujeto y nada existe fuera de ella.

La diferencia es que Hegel no tratará la “intuición intelectual” en este momento, no porque le parezca mínimo el concepto, sino que su interés se concentra en el problema de la “moralidad”, no como posibilidad epistemológica, sino como realidad constitutiva de un pueblo. Por ese motivo, su insistencia interpretativa pasa por el hecho de cómo la razón práctica subyace a la primera “facultad apetitiva” del sujeto, que luego trastorna en “ley” objetiva. El sujeto práctico en Hegel será una tensión permanente entre su capacidad racional y su naturaleza, que luego se expresa en la ley, en el Espíritu.

Hegel reconoce que es Schelling quien lo inspira a estas reflexiones y anota: “La razón práctica produce por sí misma una ley que, en cuanto forma de la facultad apetitiva superior, aparece como un hecho.” (EJ: 41) Y ese “hecho” lo traduce Hegel como “dignidad”. ¿De dónde proviene la dignidad? De integrar en el sujeto su facultad apetitiva y su razón práctica, del impulso permanente que a la razón práctica le presenta el trascender su ser inmediato, su “No-Yo” particular, por el “supremo bien”. Ahora, la referencia es a Kant. El sujeto sólo se hace a sí mismo “digno”, cuando el “supremo bien” (Dios) se hace racional, esto es, cuando no se apela a “milagros” o “supersticiones” que atentan contra el objetivo de la “ley moral”: crear la “República”, el “reino de los fines”, “el reino de Dios”.

La expresión “Reino de Dios” o “reino de los fines”, son utilizadas por Kant en múltiples ocasiones en la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, en *La Crítica de la Razón Práctica* y en *La Religión dentro de los límites de la Mera Razón*. Kant la pone siempre en el contexto de que dicha “utopía” es deseable en cualquier circunstancia y es un reino de la libertad donde el sujeto reconoce la libertad propia y la de los demás. En un sentido extenso, es la verdadera *autonomía*. Los tres amigos, Hegel, Hölderlin y Schelling, la emplean pensando en el mismo sentido.

En una carta que Hölderlin le dirige a Hegel, el 10 de Julio de 1794, le hace saber que: “estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna «Reino de Dios». Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que siempre nos reconoceremos en este lema.” (EJ: 49) Y así fue. Una de las cosas que siempre acompañó a Hegel fue la convicción de que era posible construir un sistema completo, no sólo que explicara los fenómenos, sino que fuera el motor de una nueva sociedad. Del mismo modo, Schelling compartía esa idea. La lectura de Spinoza y el debate sobre su “panteísmo” en el *Stift*, influyó decisivamente en ese aspecto en los jóvenes filósofos: si la Filosofía ha de ser “Ciencia”, tiene que desplegarse como principio y fin, donde finito e infinito se unan: la realización del Absoluto.

Una teoría del Sujeto tenía que ser completa, ser sistema. Como ya vimos, Fichte y Kant, tenían ese objetivo, construir un sistema de comprensión de la realidad que pudiese explicar los fenómenos de la conciencia. El problema es que la teoría de Kant y de Fichte dejaba algunos aspectos neurálgicos sin responder: ¿qué es el “noumenon”? ¿Cómo podemos reconocer al sujeto y al objeto en uno solo, si al parecer se contraponen los dos como diferentes? Hölderlin se preguntaba esto en una carta a Hegel, haciendo una crítica a Fichte:

Su Yo absoluto [de Fichte] (= Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto, no soy absoluto. (EJ: 58)

Para que el “Yo” fuese absoluto, objeto y sujeto se hagan uno, es indispensable que la diferencia entre sujeto y objeto no exista. Pero si es así, entonces, ¿cómo es que la conciencia es posible, porque la conciencia sólo es en relación a lo exterior?

La sospecha de Hölderlin encontrará eco en Hegel y en Schelling, que no aceptarán del todo la teoría del sujeto de Fichte por esas razones, aunque las aportaciones de Fichte le servirán a Hegel para entender el proceso dialéctico de la conciencia.

Hegel estaba muy esperanzado en que al completarse el sistema de Kant, haciendo su revisión crítica, lo siguiente sería una “revolución en Alemania”, que “basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior.” (EJ: 61) La teoría del sujeto tenía ese objetivo y a pesar de que la filosofía de Kant no estuviera al alcance de todos, porque según Hegel, “seguirá siendo una filosofía esotérica, así la idea de Dios como Yo absoluto” (EJ.), aún así, dicha teoría iba a repercutir en la gente y a conseguir un “despertar” general del “Espíritu”.

Hegel mismo estaba convencido en que el sujeto sólo podía ser como realidad práctica, pero al querer hacerlo sistema había una contradicción insuperable: ¿cómo puede ser el sujeto al mismo tiempo absoluto, sin incluir la realidad fenoménica? En una carta a Schelling, donde asegura que es su “aprendiz”, le plantea que es imposible considerar al sujeto como “Yo-Absoluto”, principio que incluye a la “sustancia y al accidente”, porque entonces no sería un “Yo”, una “conciencia de sí”, sino un “yo empírico”, que se refleja en el objeto al que señala, además “le atribuyes la indivisibilidad, un predicado que sólo debería asignarse al Yo absoluto, no al yo como se presenta en la conciencia de sí, en el cual sólo aparece poniéndose como una parte de su realidad.” (EJ: 67) ¿Cómo entonces se puede hacer que el “Yo” práctico de Fichte no sea contradictorio y pueda encumbrarse como sistema? ¿Cómo hacer que el sujeto kantiano no este fragmentado, dividido?

Recapitulemos. La teoría del sujeto con la que Hegel mantiene una visión crítica es con la de Kant, que como advierte Fichte, no puede responder qué clase de “cosa” es el “Noúmenon”. La división no es aceptable, porque si pensamos que una teoría es un sistema, debe considerarse que el principio y el final, se encuentran unidos, no separados en la conciencia. Este concepto del sistema como absoluto, lo había aprendido Hegel de Spinoza y su proyecto era corregir la teoría kantiana del sujeto, completarla, para que fuera sistema. ¿Por qué le interesaba? Porque su intención era producir una revolución ideológica y política en Alemania, tal y como había ocurrido con los filósofos Ilustrados.

A pesar de que reconocían Hegel, Hölderlin y Schelling el genio de Fichte para exponer los vicios y errores en la teoría del sujeto de Kant, también mantuvieron con Fichte una posición crítica: ¿no exponía Fichte una teoría del sujeto dividida, igual que Kant? Porque era imposible sostener que el “Yo” fuese un absoluto, la misma observación que Hegel le hace a Schelling en una carta, sobre un texto que le había compartido. Entonces, ¿cómo es que el sujeto puede hacerse un absoluto? ¿Cómo conseguir que la Filosofía se haga una Ciencia? ¿Cómo ayudar a que el sistema del sujeto, provoque, anime y consolide una transformación política en Alemania?

Hegel comienza sus reflexiones sobre la teoría del sujeto en algo que no le es ajeno: la religión cristiana. El texto de *La Positividad de la Religión Cristiana* es un intento por comprender cómo es que el Cristianismo degeneró en una religión positiva. A primera vista, el texto parece de índole teológico, pero en realidad es una reflexión de cómo es que Alemania ha caído en un marasmo social y político, Hegel utiliza al cristianismo para pensarlo. ¿Por qué? Por tres razones: primero, porque la formación de Hegel había sido como teólogo y filósofo, por lo que entender el cristianismo era una forma particular de entenderse a sí mismo y a lo que ocurría en Alemania; segundo, porque Hegel tenía en Montesquieu, en Herder y en Rousseau una de sus fuentes de inspiración: la religión puede impulsar la unidad, el Espíritu de totalidad de los pueblos que encuentran sus raíces y sus modos de auto determinarse; tercero, porque Alemania vivía una división política y cultural, a

causa de la tensión entre los reinos que pertenecían al viejo régimen político enlazado al orden papal y los reinos que apoyaron la Reforma de Lutero y que pretendían un cambio social en la manera de entender la jerarquía y el cristianismo. Es por eso que como bien afirma Rubén Dri, “a Hegel no le interesa primariamente la veracidad o no del cristianismo sino el cristianismo en tanto motor de la unidad del pueblo. Su problema no es teológico sino político” (1994: p. 43)

También Lukacs (1970) es de la misma opinión, que Hegel busca un cambio político en Alemania y que la expresión “positividad”, finalmente, es un aspecto “crítico” del cristianismo. Lukacs dice que Hegel se refiere a la “positividad” como algo “ajeno al sujeto, muerto, dado, y sin embargo, dominante, desgarrar la unidad” (p. 53) Sin duda, hay una visión crítica de Hegel en el término “positividad”, porque la idea es que cuando una religión degenera en la “positividad”, deja de “moralizar” a los seres humanos. Aunque Hegel no siempre piensa que en la religión todo sea “positivo”, tal y como sugiere Lukacs, sino que hay en lo religioso un aspecto de formación social y vinculante que Hegel reconoce. El sujeto es parte de ese complejo formativo.

Así que siguiendo la línea de nuestra investigación, la teoría del sujeto que se desprende de la *Positividad* se inicia en esa reflexión: ¿qué es la *positividad*? Como ya señaló antes Lukacs, la positividad es cuando la fe degenera en dogmas y en palabras del propio Hegel “que la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres” (Ibídem: 74) y todo aquello que no ayuda a la “moralidad de los hombres” y que proviene de la “prescripción” de “mandamientos” sin sentido o de “fórmulas muertas”, esa es una religión “positiva”.

Aquí se abre un camino de reflexión sobre el sujeto: Hegel contrasta la fe de la nación judía con las enseñanzas de Jesús. Para Hegel, es evidente que los judíos habían caído en una religión muerta y anquilosada, fundada en la práctica de dogmas y no en el impulso moral puro. Al contrario, la figura de Jesús se contrapone a esa religiosidad muerta y pretende una nueva espiritualización de la religión judía, una fe que sea cumplida no por obediencia y mandato, sino como una

convicción moral y autónoma. La influencia de Kant es indudable, pues Hegel piensa en la libertad de la convicción religiosa como una “virtud”, tal y como Kant había pensado el orden político y social, que cuando se acepta voluntariamente y se decide de forma racional, podemos hablar de “autonomía”, pero cuando la ley se cumple por obligación, sin considerarla emanada de nuestra voluntad, entonces, la ley es “heterónoma”. Kant diría que el verdadero “Sujeto”, “ciudadano cosmopolita”, hombre “libre” en toda la extensión de la palabra, es el que se impone a sí mismo la ley y que la obedece porque cumple con fines racionales. El individuo que no obedece la ley por creerla contra sus intereses y que no reconoce en sí mismo la libertad y la racionalidad de las leyes, es heterónimo, no es moral. La teoría subjetiva de Kant, su teoría política se reproduce aquí en la visión del fenómeno religioso de Hegel: la religión judía era una religión “heterónoma”, “muerta”, “inmoral” y el papel de Jesús era el del “Sujeto” libre, autónomo y moral.

Según Hegel, Jesús “se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia.” (EJ: 75) Jesús es, por tanto, el baluarte que se opone a una nación corrupta y desgastada, es el Sujeto que se enfrenta a las tradiciones por rescatar el espíritu de lo religioso volviendo a la virtud de las enseñanzas bíblicas, es el que asume la responsabilidad de seguir el espíritu de la ley y no sólo su cumplimiento técnico. Hegel dice que Jesús “exigía una lucha contra el poder reunido de un orgullo nacional enraizado, de la hipocresía y santurronería entretrejida en toda la constitución y contra los privilegios de aquellos que presidían tanto en los asuntos de la fe como la ejecución de la ley.” (EJ: 76)

Para Hegel, la crítica de Jesús era un momento de ruptura con lo “positivo”, una afirmación de la libertad personal y de lo esencial de la religión judía, pero el proyecto de Jesús fracasó. Sin embargo, motivó a muchos a continuar la búsqueda de una religión sin dogmas, sostenida en el espíritu. El problema es que el cristianismo degeneró luego en una religión “positiva”, igual que el judaísmo, aunque la lucha de Jesús siempre fue que se incluyera a todos en la unidad política. El cristianismo, dice Hegel, tuvo esa virtud: “perdonar los pecados” e “incluir” a los “excluidos”, es decir, tratar a todos como seres “racionales”, como “sujetos”. Final-

mente, el apoyo que podía tener bajo estos preceptos el cristianismo, se debía a que es una religión que pone sus principios teóricos bajo el impulso de la “razón práctica”.

En este punto, Hegel deja ver la influencia del pensamiento de Fichte y de Schelling. Hegel pretende demostrar que la “fe positiva” del cristianismo es sólo así cuando se funda en una “fe heteronoma”, que proviene de la “autoridad” y la “obligación”, pero que sus fundamentos esenciales son todos de raigambre “práctica”. El destino del cristianismo es hacer “sujetos” a las personas, dignas por sí mismas, pero esa dignidad proviene de su “hacer” el cristianismo, de practicar el cristianismo. Vemos aquí las ideas de Fichte: sólo se es sujeto en la medida en que el sujeto piensa, reflexiona, se *pone* como principio cuando quiere entender la realidad de la que es parte y el último camino del conocimiento es el regreso a la subjetividad, al “Espíritu” diría el joven Hegel. El verdadero cristianismo es el que atiende a sus preceptos “morales” con el fin de constituir una “eticidad” y eso sólo es posible atendiendo los fines racionales a los que Jesús apelaba, sin pensar en los “milagros” o fijando su imagen más que su obra. Y en estos argumentos, encontramos a Schelling.

En un texto que está fechado en 1796 y que se titula *Primer Programa del Idealismo Alemán*, que se le adjudica a Hegel por ser la única copia conocida y por estar escrita de su puño y letra, podemos ver la renuncia a una *metafísica* por la afirmación de una *ética*, pues el objetivo es llevar al sujeto a la transformación de sí mismo “como de un ser absolutamente libre” (EJ: 219) Nada que este fuera del *sujeto* puede considerarse “moral” o “libre”, porque son objetos del *entendimiento* que dependen totalmente de la consciencia del sujeto. Ni Estado ni legislación ni gobierno ni Iglesia, sólo el “derrocamiento de toda fe degenerada”, nada que no dependa de la autonomía del sujeto, que es el fundamento de “la libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en si el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad *fuera de sí mismos*.” (EJ: 220) El *Programa...*, concluye con una apología de la estética y de la mitología, sobre la filosofía y la ciencia, como Schelling pensó y escribió después.

Schelling y Hegel compartían la idea de una “fe degenerada”, la caída de los “estados eclesiásticos” y una teoría del “sujeto práctico” como absoluto. Así que cualquier cosa que no permitiera que lo religioso se manifestase como “moral” o como una “ética” del sujeto, era “positividad”. Es por ello que el cristianismo, que había iniciado como una religión que afirmaba la razón práctica y la primacía del sujeto, luego se degradó a una religión positiva, que se apoyaba en la autoridad del texto, en la figura milagrosa de Jesús, en una secta que creó la idea de igualdad y luego se parcializó, terminó haciéndose Estado sin la distinción precisa entre la virtud pública civil y la virtud privada religiosa. Aquí el argumento de Hegel es contundente y su aportación al concepto de Sujeto es clave: ¿por qué una secta se hace Estado y luego no entiende la diferencia entre la creencia privada, subjetiva, que es una fe sin obligaciones públicas, autónoma; y una creencia pública, civil, que sólo atiende a razones coercitivas y por lo tanto, heterónomas? En otras palabras, ¿por qué un Estado cristiano debe obligar a sus ciudadanos a una sola fe, cuando la fe es una cuestión privada, subjetiva y autónoma? ¿Por qué la igualdad creada por el cristianismo, se convirtió en un hecho interpretativo y no en una realidad tangible en la práctica?

Sin duda, porque el cristianismo perdió la brújula y se convirtió en una religión “positiva”, que imponía la fe cristiana por su “afán de expansión”, pero en la modernidad, en la defensa del Estado de derecho, el sujeto y su libertad de conciencia se hacen una de las pautas esenciales de rompimiento con la fe heterónoma, positiva. ¿Qué defiende el Estado moderno? Al sujeto y sus derechos, no como una imposición, sino como un “deber” interiorizado por el Sujeto. La legitimidad del Estado no depende de la imposición de la ley, sino de que el sujeto de derecho se vea a sí mismo como un sujeto que determina al Estado desde su deber. Es decir, la legitimidad del Estado proviene de que el Sujeto, el ciudadano, se reconozca a sí mismo como “sujeto moral”, autónomo, que ve en el Estado a una representación auténtica de su propia voluntad. De otro modo, el Estado será una fuerza coercitiva y heterónoma, que puede tener la fuerza para obligar al sujeto, pero no la legitimidad necesaria para vincularlo a una estructura social homogénea. Por eso Hegel escribe que “el Estado no puede exigir moralidad de sus ciudadanos en cuanto

Estado, sino solamente en cuanto entidad moral” (EJ: 98), creando la certeza interior de que su legitimidad depende de su “moralidad”, de su “eticidad”, de que cada sujeto sigue la ley y al Estado, porque en el Estado se representa su propia moralidad.

El cristianismo y todas las religiones, según Hegel, comparten esta visión de la unidad y de la moralización del sujeto. Incluso, es la religión la que ha creado esta idea de la “eticidad”, que vincula a los individuos dispersos en la unidad política, donde los diferentes se hacen iguales en la fe y en los deberes mutuos, pero sobre todo, en las creencias compartidas, en los “dogmas”.

Esto último es lo que genera la tensión entre el Estado civil y el Estado eclesiástico: mientras en el Estado civil yo puedo “elegir” mis creencias, que se ajustan a una moralidad interior, subjetiva, siempre respetando el deber de los demás y el mío, expresados en la voluntad del Estado al que pertenezco, en el Estado eclesiástico es imposible “elegir” las creencias, porque su unidad depende no del reconocimiento de la moralidad del sujeto, sino de su creencia “positiva”, heterónoma, a los “dogmas” establecidos. En un Estado civil, si la ley no representa la “moralidad” del sujeto, no es “justa” porque atenta contra la “dignidad” implícita de la libertad de creencia, entonces, el sujeto puede disentir del Estado y oponer su voluntad individual, quitarle legitimidad al Estado y a la ley. En un Estado eclesiástico, en cambio, es imposible oponerse a los “dogmas”, porque esas creencias establecidas están sobreentendidas y si el sujeto pretende oponerse a ellas por parecerle “injustas” o cuestionarse la naturaleza racional de esas creencias, es castigado y excluido.

Hegel defenderá la idea, inspirada en Schelling, Lessing, Kant y Rousseau, de que el Estado civil, a diferencia del Estado eclesiástico, debe defender la libertad de creencia del Sujeto, la libertad para creer es la piedra angular sobre la que se construyen los Estados civiles. De hecho, ese es el punto de quiebre entre un Estado y otro: la defensa de la libertad del Sujeto. En el Estado civil, la construcción del Estado depende enteramente de la libertad del Sujeto, de ella emana su legitimidad y su autoridad. En el Estado eclesiástico, según Hegel, lo importante no es

el Sujeto, sino la unidad “dogmática” de la que extrae su autoridad y su legitimidad, sin excepción del Estado cristiano del que se trate, sea católico o protestante. Hegel asegura que

la Iglesia protestante es un Estado, tanto como la católica, aunque no quiera admitir esta designación. Esto se aclara por el hecho de que la Iglesia es un contrato, de cada uno con todos y de todos con cada uno, para proteger a todos los miembros que profesan determinada confesión y determinadas opiniones religiosas y disponer la conservación y fortificación de las mismas.” (EJ: 104)

Es verdad que el Estado eclesiástico ha enseñado la “moralidad” a los individuos en su formación religiosa, pero el Estado civil moderno, ha de apoyarse sobre una base incondicional, que es la virtud del sujeto para auto-determinarse, y fundándose en ese principio, el Estado civil debe encargarse de proteger la propiedad, la libertad de creencia y de opinión. Nace aquí la idea que luego verá su configuración en la *Filosofía del Derecho*: la sociedad civil.

El nacimiento del Sujeto en el contractualismo es el momento de separación entre los Estados civiles modernos y los Estados eclesiásticos antiguos: el sujeto es el parámetro de objetivación de ese fenómeno histórico, político, cultural y económico. El Estado civil nace como garante y defensor de los derechos subjetivos, pero ese Estado no sería posible sin la conciencia del sujeto que se libera a sí mismo en la autodeterminación del mercado, de la propiedad y de la creencia. Tampoco el sujeto sería posible sin el impulso otorgado por el Estado eclesiástico que configuró la unidad y la “moralidad” del Sujeto desde la familia. En la oposición y complementación de los dos Estados, la consecuencia vital es el Sujeto como ciudadano.

El análisis histórico y filosófico de Hegel se detiene en revisar el papel que Lutero tuvo en este conflicto y en la configuración del Sujeto moderno: Hegel lo llama “padre” de la “libertad”, por haber defendido que la Iglesia protestante no tuviera un “concilio” (que para Hegel, el “concilio” fue la culminación autoritaria y positiva de la Iglesia católica con respecto a las enseñanzas de Jesús y a la libertad de las comunidades cristianas para creer lo que quisieran sobre Jesús) Es así que Lutero protegía que “la fe de cada protestante, pues, debe ser su fe porque es su fe y no

porque es la fe de la Iglesia; él es un miembro de la Iglesia protestante porque se unió libremente a ella y porque permanece en ella por libre decisión.” (EJ: 116)

La concepción de que Lutero benefició a la “libertad” de creencia, es una de las características del Idealismo Alemán: nadie pone en duda que la teoría moral de Kant sea una expresión pormenorizada de las estrictas normas “pietistas”, así como tampoco se debate la formación luterana de Fichte, Hegel, Hölderlin y Schelling. El mismo Weber (1998) en la *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, hace consciente que el término “ética protestante” es algo más que un supuesto teórico, para Weber es una manera “nueva” de entender el mundo, que rompió con una forma “tradicional” de vivir el “trabajo”. Por eso Lutero y Calvino, según Weber, crearon una “eticidad”, unas prácticas y unos modelos de conducta que aportaron los dos en sus disertaciones. Uno de esos principios “éticos” es el de “libertad de creencia” (además de la dignidad del “trabajo” en la inversión valorativa de la “ascética inframundana”, a la “ascética intramundana”), que caracterizó (y caracteriza) a las sectas protestantes.

La Iglesia católica y la protestante son diferentes en ese aspecto: para los protestantes no hay un “concilio” que designe una serie de creencias impuestas para afiliarse, cada quien puede y debe creer lo que quiera y el Estado civil debe garantizar ese derecho al ciudadano. La función principal del Estado civil sería no imponer una fe y una práctica religiosa (culto), sino cuidar que el sujeto pueda creer lo que quiera y practicar la fe que mejor le parezca sin atentar contra los derechos de otros sujetos.

Desde este escrito de la *Positividad*, Hegel defenderá la separación entre Iglesia y Estado, por no convenir a ninguna de las dos la unidad. No obstante, Hegel reconoce que la Iglesia ayuda a la “moralización” del individuo en su aprendizaje de los valores formativos y sabe que el Estado civil necesita de la Iglesia en esa formación de ciudadanos que entiendan el deber como un aspecto central de las relaciones humanas.

En un esfuerzo posterior, luego de escribir la *Positividad*, Hegel intentó otra introducción e hizo un borrador nuevo. Las ideas principales permanecen (la definición de positividad, la primacía de la razón práctica, las distinciones entre Estado civil y Estado eclesiástico, la teoría del sujeto desde la perspectiva del contractualismo, la división entre Iglesia y Estado y las aportaciones de la Reforma de Lutero), pero agrega dos elementos que no habían sido tomados en cuenta: la fe como un problema epistemológico y la historia como un factor de comprensión filosófico.

En la primera redacción de la *Positividad*, Hegel nunca se preocupó por el problema epistemológico del Sujeto ni de la fe, su interés era estudiar con detenimiento los aspectos políticos y filosóficos de la relación Estado civil y Estado eclesiástico. El tema de la epistemología y de la historia se volvieron esenciales, en especial porque Hegel está buscando una voz propia y una forma auténtica de expresar sus ideas. En la segunda redacción hay esa intención al incluir el problema epistemológico de la fe y la historia. La historia no como un relato de lo que sucedió, sino como las figuras contrastadas que dieron origen al cristianismo. Lo mismo con la epistemología: no interesa describir con detalle cómo nace la fe, sino cómo es que la fe tiene aspectos racionales que impactan en el sujeto y cómo se trastornan algunos de ellos en positividad

Hegel se pregunta cuáles son “las verdades de la religión cristiana que tienen relación con la facultad cognoscitiva” (EJ: 138), para poder entender la fe como un proceso de “conocimiento”, no sólo de creencia positiva. Si pensamos que en Kant y en el empirismo de Hume y Hobbes, la imaginación, el entendimiento y la razón, no parecen tener relación con la “fe”, a excepción posiblemente de la “imaginación” en su aspecto más negativo, Hegel piensa que las verdades de la religión cristiana son en parte de la “imaginación”, del “entendimiento” y de la “razón”. La fe no puede ser sólo un momento irracional, por las motivaciones que implica debe tener una racionalidad. Aquí Hegel comenzará a distanciarse de manera radical del empirismo, de la Ilustración y de Kant, porque la “fe” no puede ser sólo un capricho “irracional” del sujeto, también debe contener en su lógica un aspecto ra-

cional práctico. Este es el primer intento que Hegel hace para demostrar esa naturaleza racional de la “fe”.

En el sujeto la fe contiene un poco de cada una: la “imaginación” aprueba los “sentimientos” que el “entendimiento” ha traído desde la experiencia histórica. La imaginación no se pregunta por la verdad de esos sentimientos, sólo se limita a “sentirlos” y por ese motivo los considera verdaderos. Hegel dice que eso es la “fe”, una forma del sentimiento que se supone a sí misma verdadera. Sin embargo, cuando el entendimiento se da cuenta que hay aspectos de la “imaginación” o del “sentimiento” que son contradictorios (por ejemplo, los milagros o lo sobrenatural), el entendimiento las “rechaza” y hay en el sujeto una pugna interna para saber cuál es “verdadera”, presentándose tres casos que el sujeto vive en su fuero interno: a) “Mantener fija —por deber, o sea, por temor al Señor Todopoderoso— una única conexión de acontecimientos que se brindan a la imaginación, cuando el entendimiento siempre trata de hallar otra más”; b) “Obliga además al entendimiento a que ponga manos en un asunto que le es repugnante, prestando el concepto de causa; pero cuando quiere proceder más adelante, inmediatamente se expulsan de la conciencia sus exigencias”; c) “presentar a la imaginación la conexión dada y que esta fijación no ceda lugar al entendimiento.” (EJ: 138)

Podemos notar la naturaleza kantiana y empirista de las figuras de la conciencia subjetiva: el sujeto quiere “creer”, pero no quiere ceder ante las pruebas que el entendimiento le presenta, porque la “imaginación” y el “sentimiento” le han generado un arraigo “causal”, pues ha unido su “fe” a la conciencia. El sujeto no parece resolver dicha contradicción hasta que la razón en su aspecto práctico le presenta una solución completa a esa aparente disolución entre entendimiento e imaginación.

La unidad de la conciencia subjetiva se realiza en la razón práctica, aunque la fe positiva siempre se mantiene en el lado “objetivo” de la relación, porque a pesar de que el sujeto cree en la “ley” impuesta por Dios para su acción (que sería el aspecto moral de la fe), el sujeto con fe positiva no puede dejar de lado los “milagros” y la creencia de que la acción divina lo hacen una “representación”, un “obje-

to de su reflexión”, es decir, el sujeto se hace objeto, fe positiva, cuando cree que Dios es un objeto fuera de él, no una forma de la razón práctica.

Este tema lo volverá a tratar Hegel a profundidad en dos textos de la época de Jena, la *Diferencia entre los Sistemas de Fichte y de Schelling* y *Fe y Saber*, que trabajaremos más adelante. Como anotación y para que quede constancia, Hegel llama “reflexión” a esa forma de entender la razón práctica dividida en un Dios externo, objetivo, una “representación” de la fe positiva en los milagros o en lo sobrenatural y por otro lado, el sujeto que tiene en sí mismo al entendimiento y a la imaginación que determinan sus creencias y lo empujan a la “moralidad”.

En esa dinámica de la subjetividad que explora su fe se encuentra el “deber” que subyace a la razón, ese deber en un sujeto es ser “feliz” y ser “moral”, aunque en un primer momento parece que están opuestos. La felicidad se le presenta al sujeto como una realidad sensible, donde pueda cumplir todos sus “instintos”, así que la felicidad del sujeto depende de la realización efectiva de lo que quiere y desea.

Esta visión de la “felicidad” como el cumplimiento inmediato de los deseos en el sujeto tiene como trasfondo al empirismo de Hobbes y Hume. La posición de los empiristas con respecto al “valor” era la misma que consideraban con respecto a la “sustancia”, que en la parcialización de los valores, donde cada sujeto experimenta el dolor y el placer de manera distinta, no hay una “sustancia” que soporte por qué una cosa es “buena” y otra “mala”, ya que cada sujeto siente y vive de manera particular el dolor y el placer, de tal manera que no hay nada que sustente la existencia de un “valor trascendente”. De este modo, cada sujeto puede decidir qué lo hace “feliz”, cumpliendo sus placeres personales. Hegel no está de acuerdo con los empiristas y ofrece el contraargumento de Kant.

¿Es verdad que el sujeto es feliz cumpliendo de manera inmediata sus deseos? Cuando así ocurre, otra figura de la conciencia se le impone al sujeto: el “deber”, es decir, el impedimento real de que hay otras subjetividades que quieren cumplir ese mismo deseo de felicidad y que no es posible la felicidad si no se incluye a los demás. La moralidad de incluir a otro y la realización inmediata de los deseos, ha-

cen crecer la tensión de la conciencia, que no permite que el sujeto entienda que la felicidad no es la realización inmediata de los deseos ni que la moralidad se opone a la felicidad, sino que las dos se encuentran unidas en la razón, porque “la razón es absoluta, perfecta en sí misma”, pues nunca está dividida sino que al “cacer de la conciencia de que su idea infinita tiene que ser creada solamente por ella misma, limpia de toda mezcla ajena.” (EJ: 142) En este punto, Hegel regresa a su posición anterior: la razón práctica y la autonomía del sujeto son la verdadera naturaleza de la experiencia religiosa, dando la razón a Kant, a Fichte y a Schelling.

El texto además hace un análisis histórico y filosófico de la función de la “fantasía”, de la “mitología” y de las creencias religiosas que motivaron al pueblo griego, al pueblo romano y a los pueblos sajones a crear una “identidad”. Esto sirve como corolario a lo que será la idea del sujeto, pues es aquí donde inicia Hegel una caracterización de las “figuras” en la historia y hace una crítica feroz a la “pobre imaginación” de los alemanes, que no tienen “una fantasía religiosa crecida en nuestro suelo y ligada con nuestra historia, y nos falta por completo fantasía política. Lo que nos queda son unos pocos restos de fantasías propias que, bajo el nombre de supersticiones, arrastran una vida degradada entre el pueblo inculto.” (EJ: 146) Hegel piensa que no hay un rescate auténtico de la cultura “alemana” y reconoce que no hay en el pueblo alemán un interés “interpretativo”, tal y como lo concibió Herder, de su herencia “mitológica” para abonar en las transformaciones sociales del “espíritu”. Esas “transformaciones”, dice Hegel, pueden ser silenciosas y paulatinas, como fue el caso del cambio de la religión griega y romana, a la religión cristiana.

En el fondo de estas afirmaciones se encuentra la frustración y la esperanza de Hegel sobre el efecto de la Revolución Francesa en Alemania. El deseo de participar en los ámbitos culturales y de provocar un cambio sustancial que estalle la Revolución en Alemania, depende de despertar esos pensamientos en la población, de producir cambios “espirituales” que den paso a una Alemania más próspera. Hegel confía en que “las grandes revoluciones visibles van precedidas de una

revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla.” (EJ: 149)

Esa es la tarea que se propone Hegel con sus contemporáneos, hacer la revolución social, política y económica en Alemania, a través de la cultura y sólo puede hacerse entendiendo cómo es que esos cambios fueron posibles. Pero la labor de entender el presente siempre comienza en el pasado y la “identidad colectiva” se inicia en la subjetividad. Por eso es que en Hegel historia y sujeto son una realidad que se configura mutuamente.

Si hemos de entender el papel del sujeto y su aparición en la modernidad, es indispensable comprender cómo el cristianismo ocupó el lugar de otras religiones y de otras fantasías religiosas. También es necesario entender cómo es que el cristianismo trastornó en una religión positiva que luego se fracturó para dar lugar al sujeto moderno. La historia del sujeto es la historia de su fe religiosa, de su arte y de sus expresiones particulares, eso dice quién es, de dónde viene y a dónde va. Esa historia de la conciencia del sujeto comienza en la pregunta, “¿cómo se pudo desalojar a una religión que se había establecido en los Estados [antiguos] desde hacía largos siglos y que estaba estrechamente vinculada con la constitución política de estos Estados?” (EJ: 149)

Ya Schelling y Fichte habían escrito una “dialéctica de la conciencia” de dos formas totalmente diferentes. En Fichte, la “dialéctica” de la conciencia es un sistema circular donde la demostración comienza en el sujeto y termina en él, entendiendo sus determinaciones. No obstante, en Fichte no hay una “historia” del sujeto sino una dialéctica de la conciencia. Pensemos que en la edad Media y en el Renacimiento, no se consideraba todavía a la Historia una Ciencia. Fichte es heredero de esa tradición. Así que su demostración no podía ser histórica ni incluir de modo alguno la historia como elemento de construcción de un sistema. En Schelling apenas se asoma dicha concepción de la historia como una forma de la ciencia, aunque en Schelling la “historia de la conciencia” es sólo una metafísica del sujeto, es decir, la configuración del sujeto se hace en el progreso desde la conciencia

indeterminada (la naturaleza), hasta la conciencia práctica que reconoce las fuerzas inconscientes de la intuición en el arte. Schelling no incluye argumentos históricos, más bien lo que hace en su estudio del sujeto es plantear las “figuras” por las que el sujeto descubre que “la naturaleza” y el “espíritu”, lo “ideal” y lo “real”, se hacen uno solo en el arte.

Hegel en cambio va a aportar su “historia del sujeto” propiamente como una “Historia”: el sujeto ha pasado a través del tiempo por diversas “figuras”, desde la antigua Grecia, hasta la Ilustración y el Idealismo Alemán. En la nueva introducción de la *Positividad* podemos ver con claridad estos argumentos, que luego se conectarán a una dialéctica del sujeto histórico.

Las “figuras” de la conciencia aparecen en la “fe”, así como vimos antes. La “fe” es un momento vital en la conciencia del sujeto, es una parte de su conocimiento del mundo y es un motivo de la relación Estado-sujeto. Por eso la pregunta, por qué el cristianismo desplazó a otras religiones y entender ese proceso, le va a permitir a Hegel crear el sistema de pensamiento que pueda cambiar el estado de cosas en Alemania.

La historia de la fe del pueblo griego y romano, la manera en que vivieron su “fe”, nos ayuda a entender qué fue lo que sucedió, nos revela las razones de por qué el cristianismo “desplazó” a la antigua religión griega y romana. Según Hegel, la religión griega y romana era una religión de “hombres libres”, no heterónoma, porque sus leyes, su Estado y su religión eran una sola. Su autonomía se debía a que había una continuidad entre el “sujeto” que hacía la ley y que aplicaba sus principios morales, el Estado y la religión que lo cobijaban para cumplir sus fines. El ciudadano griego y romano no exigía para sí mismo nada, sino que le importaba más aún la unidad y “perdurabilidad” del Estado. Su idea de “individualidad” se “esfumaba” detrás de esa perfecta unidad. Los dioses cuidaban el Estado, los hombres y los dioses vivían en continuidad, por esa razón el ciudadano griego “nunca o casi nunca se le ocurrió pedir perdurabilidad o vida eterna para sí mismo en cuanto individuo, y menos todavía rogar por ella.” (EJ: 151)

El ciudadano griego y romano era tan “libre” que podía oponer su voluntad a la voluntad del Estado. Si el estado actuaba injustamente, el ciudadano griego podía levantarse en contra del Estado y seguir la conciencia propia que le ayudara a restaurar el orden. Hegel comenta: “Su voluntad era libre, obedecía a sus propias leyes; no conocía mandamientos divinos o, cuando llamaban mandamiento divino a la ley moral, éste no les era *dado* en ninguna parte ni en ningún texto, sino que los regía invisiblemente (Antígona).” (EJ: 151)

Es evidente que Hegel “idealiza” el mundo griego y romano, y era un gesto de su tiempo. El Idealismo y el Romanticismo hicieron lo mismo. Hegel le escribe a Hölderlin el poema *Eleusis*, donde vuelve al tema de la perfecta unidad griega. Goethe, Klopstock y Schiller utilizaron personajes y temas griegos para sus poesías y obras literarias. Lo mismo hizo Hölderlin. Tengamos en cuenta que la lectura de Platón y el interés por la antigüedad griega habían aparecido dos siglos antes y en la época del Idealismo y del Romanticismo, la influencia de la Grecia clásica y la Roma imperial se habían puesto de moda. La literatura inglesa y francesa del siglo XVII, con Shakespeare, Marlowe, Donne, Racine, Moliere y Corneille, se inspiraron en dramas históricos de Grecia y Roma para escribir sus obras. Era el parámetro de la cultura de la época. Así que no es extraño que Hegel tenga esa visión sobre Grecia y Roma, lo que es importante para el tema que tratamos es que dicha “unidad” se fracturó. ¿Cómo?

Para Hegel, hubo una renuncia del ciudadano de Atenas y de Roma por la lucha de la libertad, debido a que otorgaron el poder a un grupo de “aristócratas” más interesados en el dinero y en el poder, que en la construcción de la ciudad y en el mantenimiento de la República. Esto causó una “desespiritualización”, una fragmentación social que simplemente no podría recuperarse. Hegel cita a Montesquieu sobre la “usurpación violenta” del poder y la pérdida de la “conciencia” del sujeto sobre su Estado, que finalmente traen el caos, porque el sujeto que no se reconoce en el Estado, se refugia en su propio interés y la consecuencia de la ruptura entre Estado y sujeto, es la tiranía y el “Estado de Naturaleza” de Hobbes. Hegel lo describe así:

Desapareció toda libertad política: el derecho del ciudadano era sólo un derecho a tener seguridad para su propiedad, que llenaba ahora su mundo entero. La muerte, el fenómeno que destruía toda la trama de sus fines, la actividad de toda su vida, tenía que transformarse para el individuo en algo terrorífico, pues ya no había nada que le sobreviviera. (EJ: 152)

El resultado de la indiferencia del sujeto por la política, la caída del Estado griego y romano en la tiranía y el “Estado de Naturaleza”, es la muerte de los dioses, ya que la religión pierde su fuerza originaria para revitalizar y empujar al sujeto a buscar cumplir sus ideales. La fractura del sujeto es al mismo tiempo la ruptura del Estado y de los dioses: nada puede mantenerse estable y unido, si no hay la continuidad entre las creencias religiosas y el Estado como un organismo que garantiza la libertad del sujeto. No basta que el Estado proteja la “seguridad” de la propiedad, también necesita inspirar al sujeto para seguir un ideal.

Hegel adelanta aquí una crítica que luego hará al contractualismo y que Marx reproducirá elocuentemente: la defensa que el Estado hace sólo de la “propiedad privada” es el efecto de una degradación de la relación Estado-sujeto-religión, así que el fundamento de la relación política entre Estado y sujeto, no puede sostenerse en la defensa de la “propiedad privada”, tal y como habían pensado Locke y Hobbes. Esa fue la muerte total de los dioses griegos y romanos, en los que el sujeto no podía refugiarse, porque resultaban “seres particulares”, “imperfectos”, con las “debilidades de los hombres” y así “no podían satisfacer un ideal” (EJ: 153) Hubo un quiebre moral, una fractura “espiritual” que desgastó el régimen y colapsó la vida política y social de los romanos y los griegos.

La descripción de Hegel sobre la desvalorización de los dioses griegos y romanos, nos obliga a recordar de nuevo a Weber. En la *Ética Protestante y el espíritu del Capitalismo*, Weber relata la *desmagificación*, el *desencantamiento* del mundo que sufre un protestante cuando su relación directa con Dios es incierta: sin talismanes o protecciones exteriores que puedan apoyar su existencia moral, el protestante cae en un abismo de angustia, en un colapso del sentido y de la existencia. Dios o los dioses juegan el rol de estructuradores del mundo, sin ellos el quiebre moral es irreversible, porque sobre esos dioses el sujeto proyecta sus esperanzas, sus miedos y sus articulaciones existenciales. María Zambrano (2012), en *El Hombre y*

lo Divino, recupera también el “drama” de la existencia humana que Hegel había identificado en la caída, desaparición y desplazamiento de los dioses: “Esta situación que Hegel llevó a su extremo es la más clara expresión de la tragedia “humana”, de la tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses.” (p. 14) Esa tragedia es la “historia” del sujeto, del hombre que vive buscando el sentido de su existencia o la lógica inmanente de lo divino en sus experiencias de vida.

Hay en el sujeto, en el ser humano en general, un hambre de lo absoluto, una persecución constante de llenar el mundo de sentido, la razón nos impulsa a creer y a querer que los ideales se cumplan. Hegel piensa que eso empujó al ciudadano griego y romano al cristianismo, ya que ofrecía un sentido del mundo muy diferente al que habían vivido. El Dios cristiano es un Dios que no permanece en el mundo, niega la naturaleza y se hospeda en una realidad trascendente. El cristianismo deshabitó la naturaleza, por ser una creación más del Dios fuera del mundo, pero orientó su teología a que lo más importante no era la realización del cristiano en el mundo material, objetivo, natural, sino en una realidad trascendente, fuera del mundo. La esperanza no es quedarse en el mundo y realizarse con el Dios en la naturaleza, sino que es trascender la naturaleza y el tiempo, para obtener la eternidad.

Pero esos elementos teológicos favorecieron al cristianismo frente al judaísmo, porque mientras el judaísmo no frecuentó la idea de “Mesías” y de esperanza de manera recurrente (pues sólo lo hizo cuando eran “subyugados” por otros pueblos), el cristianismo puso su teología en el concepto de esperanza trascendente. Si los griegos y los romanos creían que los dioses habitaban el mundo, para el cristiano el Dios creador del mundo y el hombre estaban separados, y la unidad sólo era posible trascendiendo el mundo material y temporal. Es así que “la doctrina cristiana atribuyó todo esto a la divinidad en cuanto obra de un ser que está fuera de nosotros, del cual no somos parte alguna, ser lejano con el cual no tenemos nada en común.” (EJ: 155)

Debemos considerar, precisa Hegel, que este cristianismo que nacía era perseguido, todavía una religión que sólo podía ofrecer una salida a esclavos y exclui-

dos. Aunque su fuerza radicaba en ese aspecto: si la idea del cristianismo es prometer una vida de justicia después de la muerte o en un Dios fuera de este mundo, la conciencia del sujeto veía los padecimientos del mundo en que vivía como un sentido pleno de su desgracia. Y la fragmentación, la muerte y las penas, se compartieron también en la población griega y romana, por lo que fue cuestión de tiempo para que el cristianismo encontrara eco en muchas personas sin destino o sentido existencial. Además, el cristianismo tuvo la virtud de incluir en su seno a todos sin excepción: niños, mujeres, soldados, judíos convertidos o de cualquier otra religión.

Ahora bien, la conciencia del sujeto que pone su fe en un Dios externo, no encuentra su subjetividad en ese Dios, porque ese Dios es “ajeno”, una forma de la “objetivación” que es distinta al sujeto, por no ser parte de su conciencia ni de la naturaleza. El Dios cristiano es un Dios que es externo al sujeto y por ese motivo, no es un Dios sujeto, sino un Dios “objeto”, una exteriorización de la conciencia del sujeto. Es un Dios “positivo” que “se colocó no ya en la infinitud de nuestro mundo, sino en un mundo que nos es ajeno, en el que no participamos ni mejoramos con nuestras acciones, al que sólo podemos tener acceso por la deprecación o por la magia.” (EJ: 157) Debemos considerar que al predicar un Dios así, es imposible encontrar razones “teoréticas” que expliquen su participación en el mundo, por eso Hegel dice que el movimiento del sujeto que “cree”, es dos veces alienado, dos veces “objetivado”, porque quien convence a otro de una nueva “fe”, no necesita “razones” traídas del “entendimiento”, sino una objetivación inmediata de la “imaginación” y del “sentimiento”. Hegel aduce: “También este espíritu de la época se revelaba cuando el hombre mismo llegó a ser un No-Yo y su Dios otro No-Yo. Su revelación más clara era la cantidad de maravillas que operaba al decidir y convencer sin tener que recurrir a la razón.” (EJ: 157)

Este es el antecedente inmediato de la “conciencia desgraciada”: un sujeto que necesita creer en un Dios que se aleja del mundo. Ni sus obras ni su conciencia buena ni su compromiso moral son suficientes para consolarlo, porque el sujeto ha puesto su esperanza en un mundo exterior y es probable que la “magia” y la “de-

precación” no sean un aliciente. Siempre fracturado, nunca satisfecho en el mundo al que pertenece, la ruptura del sujeto cristiano es su estigma principal, porque su alienación es doble, pues siente que no pertenece a este mundo y tampoco es parte del otro mundo prometido.

La doble alienación del sujeto cristiano tuvo consecuencias funestas: el cristianismo se convirtió en religión de Estado; trastornó positividad en cuanto a sus “dogmas” y apoyó sus crímenes contra otros en una “teología” de apariencia “racional”; ocultó sus enseñanzas “morales” y “subjetivas” y finalmente, estructuró su acción política con los “milagros”, que son otra forma de la “positividad”. Pero si vemos a la distancia, Hegel entiende este proceso del sujeto y su relación con el Estado y la religión, como un momento, una “figura” de la historia que luego declinó en la modernidad.

2.3 Frankfurt: *El Espíritu del Cristianismo y su Destino.*

Ya vimos que en el período anterior Hegel discutió y defendió la idea del Sujeto como parte de la razón práctica, crítica que el Idealismo Alemán y Schelling habían hecho a Kant. También apuntamos cómo es que Hegel comenzó a encontrar su propia voz filosófica y a madurar su metodología, aunque todavía no como será en la *Fenomenología del Espíritu*, pero si algunos de sus elementos esenciales, sobre todo, la idea de que el sujeto vive en la historia el drama de la ruptura, que la religión es un aspecto central en las relaciones sociales que estructuran la conciencia del sujeto y que el Estado civil debe defender la libertad de creencia en el sujeto. También pudimos exponer las críticas a Kant, al empirismo, al contractualismo y las primeras aproximaciones críticas a Schelling, que luego cobrarán forma en el período de Jena. Por lo pronto, queremos seguir la maduración de la idea de sujeto, revisando los argumentos que ofrece Hegel en el período de Frankfurt.

Habíamos comentado en el apartado anterior, que la “dialéctica” de Hegel será novedosa en contraste con la “dialéctica” de Fichte y de Schelling (y no se diga de Kant, que siempre tuvo una opinión negativa del concepto de “dialéctica”), porque será una “dialéctica” de la “Historia” del sujeto, no de la “conciencia” del sujeto

como hicieron Fichte y Schelling, sino una dialéctica histórica del sujeto. Esa idea fue creciendo en Hegel hasta convertirse en una aportación original a la discusión filosófica. Y es en Frankfurt donde encontramos el siguiente paso en la madurez de esa metodología dialéctica del sujeto.

Los *Esbozos para el Espíritu del Judaísmo* que escribe en este período de Frankfurt, son una *prueba*. “Prueba” en dos sentidos: 1) Hegel pretende adueñarse de la dialéctica de la conciencia, entendiendo el fenómeno en la historia religiosa de los pueblos y en la historia del sujeto, así que al utilizar la palabra “Esbozo”, quiere decir que hace un “intento”, un “ensayo”, una “prueba”, un ejercicio de “proyecto” que tiene un futuro diferente, que es convertirse en un “sistema” filosófico; 2) también tiene el sentido de “demostrar” que esas “figuras” de la conciencia sólo son un momento en la historia del sujeto, que pueden ser superadas y comprendidas en la historia desde una perspectiva filosófica, es así que puede transformarse la “Historia” en una “Ciencia”, en un “sistema”, en una “metodología” demostrativa, aplicable a cualquier momento de la historia del pensamiento.

Cuando escribimos que la idea de Hegel es hacer de su filosofía un “sistema”, entendemos por ello que la intención es hacer de la Filosofía una “Ciencia”. Intérpretes de Hegel como Hyppolite (1991), Valls (1979), Miranda (2002), Henrich (1990) o Hartmann (ídem) coinciden que el gran proyecto del Idealismo Alemán y de Hegel, fue darle el carácter de Ciencia a la Filosofía. No ciencia como lo habían entendido los renacentistas, desde Bacon hasta Newton, que creyeron que la ciencia debía descifrar el universo matemático y mecánico, sino una “Ciencia” que trascendiera lo empírico y encontraría la verdad en las ciencias del Espíritu, que comprendiera la “verdad” y eso implicaba no sólo desentrañar los misterios de la naturaleza, sino también incluir una comprensión de la sociedad y de las manifestaciones culturales de los pueblos. Hegel quiere hacer “Ciencia”, crear una metodología de análisis de la realidad que pueda ser omnicomprensiva. El período de Frankfurt es un momento decisivo en ese sentido, porque sus ideas están dirigidas a convertirse en sistema.

Los *Esbozos para el Espíritu del Judaísmo* responden a esta necesidad de incluir a la historia como un elemento metodológico definitivo, una historia de la dialéctica del sujeto. Hegel se propone estudiar el “Espíritu” de los pueblos, tal y como lo comprendía Montesquieu, con sus complejas relaciones políticas que generan una identidad como país y al mismo tiempo, Hegel utiliza la palabra “Espíritu” para referirse al proceso histórico de la conciencia del sujeto. Los judíos son el punto de partida de ese proyecto, porque es la religión y el pueblo histórico del que salió Jesús. Por esa razón Hegel comienza así: “La historia de los judíos nos enseña que este pueblo no se ha formado independientemente de los demás pueblos, que la forma de su Estado no se desarrolló libremente, no se desarrolló sin que [el pueblo] fuera arrancado violentamente de un Estado, de un carácter ya establecido.” (EJ: 221)

¿Qué es el “espíritu” del pueblo judío? Sin duda, una historia de rompimientos, de esclavitud, de sometimiento de otros imperios y también de intentos de liberación y de construcción de un Estado propio. El nacimiento de una idea de Estado, de pueblo, de liberación, no fue sencillo y el mismo proceso histórico que vivieron los cristianos, lo vivieron los judíos. Es así que Hegel se vale de las “figuras” históricas del judaísmo para explicarnos en qué consiste el Espíritu del pueblo judío, donde la subjetividad se busca a sí misma para reconstituirse. Abraham, Moises, Isaac y Jacob, son esas “figuras” que quisieron levantar al pueblo judío y convertirlo en una nación. Pero la idea de “Espíritu”, de nación, se construyó a través de los dos elementos necesarios para darle identidad a un pueblo: la religión y la política.

Para Hegel, es Moises el que inicia la historia del pueblo judío, porque se opuso a la dominación. Moisés, como antes Jesús, es la subjetividad que se resiste a la imposición. Moisés es el prototipo de la subjetividad, primero, como una subjetividad *puesta* en el Estado en el que creía, formando parte del mundo Egipcio, e indiferente a sus creencias religiosas fundantes; en un segundo momento, Moises se descubre como un judío y en su conciencia aislada tuvo el “recuerdo oscuro y bastante débil del estado diferente en que vivieron sus padres” (EJ: 221); en un tercer momento, Moises se contrapone a la autoridad Egipcia, entra violentamente en

conflicto con su realidad y sólo “alcanzando la unidad de su ser” puede infundir la “realización de la independencia” al pueblo judío; pero como conclusión de este carácter indómito, Moises no logró convencer a los judíos disgregados de la posibilidad de una creencia común, es por eso que usó las “leyes del servicio religioso”, ya que Moises “pretendía dominar esta oposición por la violencia, transformarla en costumbres distintas”, pero fracasó, debido a que “el individuo particular estaba totalmente excluido del interés activo por el Estado; su igualdad política, en cuanto ciudadanos, era lo contrario de la igualdad republicana: era meramente la igualdad de la insignificancia.” (EJ: 222)

Lo que permitió que el sacrificio violento de Moises no quedará en el olvido, fue que algunos de los judíos lograron interiorizar la religión y las creencias de Moises, bajo el dominio de otros pueblos, de tal manera que para oponerse a la subyugación, los judíos “ya no mostraban indiferencia frente a su fe” y algunos la defendieron con “aquel fanatismo intransigente que los caracterizó más adelante”. Hegel afirma que aún así, el pueblo judío no pudo “jamás constituirse en un Todo”, es decir, no construyeron una Nación y sólo pudieron sostener su fe como un hecho interior. El pueblo judío no supo como expresar su unidad y finalmente, apostó a la exteriorización simbólica de sus creencias, quedando atrapados en una dinámica entre lo “viviente” que se pretende alcanzar y lo “muerto”, que es la objetivación sin “intermediación”.

Hegel hace la misma historia de la subjetividad de Jesús: Jesús se opuso a la nación judía cuando descubrió la positividad de las creencias; luego quiso liberar a los judíos e incluir a todos los demás creyentes en una religión abierta; Jesús fracasó en el proyecto y finalmente, lo que permitió el triunfo posterior del cristianismo, es que Jesús había inculcado a un grupo de fieles la inquietud de transformar su situación política y religiosa, es decir, Jesús se hizo “Espíritu”. Moises es la misma “figura” en la historia de su pueblo: Moises pertenece al mundo Egipcio, pero al buscar su identidad subjetiva, descubre que es judío; como judío se opone a la positividad de la monarquía egipcia; Moises libera al pueblo, pero su proyecto político fracasa; no obstante, las leyes de Moises y el grupo de fieles que lo si-

guen, deciden mantener las creencias, o sea, Moises se hizo “Espíritu”. El éxodo judío es el signo de la permanencia de Moises en el pueblo judío, Hegel afirma que: “El éxodo: la acción del pueblo, su espíritu [el de Moisés] en la misma, su fin, su ideal, aquí realizado en la misma.” (EJ: 232)

¿Cómo es que Moises se hizo “Espíritu”? La respuesta es el proceso de “subjetivación” que vive una persona o un pueblo, que Hegel retrata como momentos diferenciados de la relación con Dios, con lo Absoluto. En Moisés comenzó identificándose consigo mismo, buscando su identidad. Luego, luchando por unir a un pueblo disgregado en una sola creencia. Finalmente, la unidad no fue posible, porque las leyes eran una forma “positiva” de la fe, así que era imposible que el pueblo judío entendiera la magnitud de la ley y quisiese obedecerla, porque la ley era “heterónoma”, externa. Por ese motivo, al pueblo judío le era fácil abandonar esa fe, porque no representaba sus creencias más profundas. ¿Cuándo es que el pueblo judío entendió, como sujeto colectivo, la importancia de las leyes de Moises y su idea de construir una nación? Cuando fueron esclavizados y atacados por otros pueblos. En esa situación conflictiva, los judíos interiorizaron la idea de Dios, se refugiaron en ella. Hegel dice que ahí la subjetividad se hace a sí misma objeto, porque el Dios que buscan en sí mismos, no es sino un Dios *en sí*, un Dios que no se particulariza, sino que Dios permanece sin identidad, porque no se objetiva fuera de sí mismo. Esta conciencia de Dios no es subjetiva, sino objetiva, es la conciencia que se hace a sí misma “objeto” de la reflexión. Y cuando intenta trascender ese momento del Dios personal sin identidad, hay otra manifestación “objetiva” y negativa de la subjetividad: el Dios de los judíos sólo pudo hacerse real no en el Estado, ya destruído por las conquistas de otros pueblos, se hizo objetivo en los “signos” que señalaban a ese Dios “viviente”, pero que al señalarlo como objeto fuera de sí mismos, no podía hacerse mundo, porque el signo que señala lo objetivo de Dios, al mismo tiempo, lo hace “esclavo” y víctima de la contradicción. En otras palabras, la conciencia subjetiva no logra trascender la objetividad, es pura “positividad” en la conciencia *de sí* y en la conciencia fuera de ella, en la conciencia objetiva. Por esa razón, “a quien buscaba algo más noble dentro de lo cual le fuera posible vivir, se le ofrecía lo muerto, frío y privilegiado, diciéndole al mismo

tiempo que *esto* era vida; en tal época los esenios, un Juan, un Jesús, crearon vida en sí mismos levantándose en lucha contra lo eternamente muerto.” (EJ: 222)

Jesús y Juan eran las “subjetividades” que buscaban crear vida, oponerse a la “positividad” de la religión judía. No obstante, Jesús y Juan tuvieron antecedentes que mostraron los momentos diferenciados de esa subjetividad. Hegel pone a Jacob y a Abraham como parte de esos momentos diferenciados.

Jacob hace lo imposible por subjetivarse separándose de la naturaleza: el signo con el que Jacob es señalado, es la bendición sin conciencia de Isaac, es un signo donde, dice Hegel, es “profunda” la “fe en el dominio sobre la naturaleza de un [momento] subjetivo” (EJ: 223) Jacob es el que pone a Dios fuera de la naturaleza, por efecto de su subjetivación. La bendición es una marca como la del bautismo, que simboliza una subjetivación a través del nombre y que marca su destino. Hay dos nacimientos: el nacimiento natural y el nacimiento subjetivo. En Jacob presentiamos el nacimiento al destino, la naturaleza ya no es parte de la subjetividad sino que se supera. Lo subjetivo aparece diferente de la naturaleza y al mismo tiempo, se arranca a Dios de ese ámbito natural. La bendición de Dios no pertenece a la naturaleza, Dios y naturaleza son de realidades diferentes que en Jacob se construyen a partir de un signo de la identidad: Jacob nace como sujeto en la bendición de su padre. Dios, hombre y naturaleza que conforman el mundo, se encuentran separados en la subjetividad y Jacob representa ese momento de ruptura. Este es un primer momento, una “figura” de la historia de la conciencia subjetiva.

De Abraham describe su subjetivación a partir de la separación: Abraham es la continuación de la ruptura con la naturaleza y de la unidad de los dioses en ella. No es posible que Abraham se reconozca en el contexto natural: su Dios no pertenece al mundo. Los dioses griegos que hacían la unidad completa del hombre con el Estado y el medio natural, en Abraham no tendrá ningún sentido. Abraham se opone a la naturaleza por encontrarla vacía, así que su identidad se construyó no en un Estado ni una relación estrecha con los vínculos terrenales y naturales, sino en la “reflexión” como “unidad”. Abraham es una “figura” de la relación del Sujeto

con su experiencia inmediata, una forma de la “Certeza Sensible” que se afirma en la Totalidad exterior, no en sí mismo, sino siempre fuera de sí. Por eso es que el Dios de Abraham es una defensa de su existencia, de su vida como inmediatez. La “reflexión” de Abraham no es sobre sí mismo, es sobre cómo Dios se hace Totalidad externa, objeto de fe y sustento moral en la vida. Abraham apoya su verdad en la existencia de ese Dios que cobija su vida material y moral. Es un segundo momento de la subjetividad que parte de la Totalidad indiferenciada. Es la razón por la que a Abraham no le importa sacrificar a un hijo obediendo la voluntad de su Dios, porque si el hijo representa “algo que perturba la unidad pura”, Abraham “es capaz también de romper con este vínculo” (EJ: 224) La “reflexión” de Abraham es consecuencia de su conciencia de un Dios frágil, que al ser puesto no como reflexión de sí mismo, sino como Unidad de la realidad externa, siempre se encuentra en peligro de fragmentarse, porque Dios como objeto externo es susceptible de ser confrontado, opuesto.

Este es el punto de quiebre de Abraham, porque para sobrevivir y mantenerse en la unidad, renunció a la dialéctica, a la confrontación y a la superación de los momentos. Abraham no quiso el “amor”, su seguridad estuvo por encima de cualquier opción de superación dialéctica. Abraham es la representación de la subjetividad alienada en lo inmediato, en el objeto en el que ha convertido a Dios. La renuncia a lo particular es resultado de la necesidad de la conciencia por permanecer en la unidad y así Abraham no pretendía romper la Totalidad, su objetivo era sostenerla: “Si el objeto infinito es todo, el hombre no es nada; lo que aún es, lo es por la gracia de aquél; el objeto infinito ha hecho que algo se aliene de él, y este algo, a lo cual lo infinito concede el ser, es algo sagrado para él; puesto que cuanto existe en él, existe gracias a ese objeto infinito.” (EJ: 232) Una subjetividad alienada, indistinta en la Totalidad y diferente en cuanto al “objeto infinito”, eso es Abraham como subjetividad.

Hegel asegura que el Dios de Abraham no quiso ser nacional, su idea no era construir una nación judía, su intención era que su Dios fuera único para todos. Esto determinó la personalidad de Abraham y después la del pueblo judío como nación,

ya que pensar en un Dios único se volvía una imposición, una forma de “dominación” que Abraham prefería. Hegel se refiere a Abraham como un “tirano”, que odiaba lo particular por romper con la unidad: “De aquí que la dominación fuera su ideal. En él la opresión lo unificaba todo. Abraham era un tirano en su mente; su ideal realizado, Dios: algo en lo que nada del mundo participaba, sino que estaba dominado por él.” (EJ: 229)

Abraham es el “verdadero tronco” del judaísmo por estas razones, eso marcó el “espíritu” y la “historia” del judaísmo: una religión y una nación que en su forma defendió a su Dios como dominador, que renunció a aceptar a otros dioses incluso en la esclavitud o en el exilio. No hubo en el pueblo judío, según Hegel, un afán intermedio de reconciliación, pues así como Abraham defendió su libertad sin mezclarse con otros pueblos o confrontarse con otras realidades, el pueblo judío instauró la purificación de las leyes como medio para impedir a otras culturas incluirse en la cultura judía. Para el pueblo judío sólo había dos caminos: o la dominación o la esclavitud, y ese talante provenía de Abraham como subjetividad fundante. Hegel llama a ésta forma de la conciencia del pueblo judío, “destino”, porque eso constituye en la nación judía una identidad, un enfrentarse al mundo.

No habrá entre los judíos una consideración positiva de la naturaleza, nunca será vista como una realidad integrada a Dios, siempre estarán separadas ambas realidades. Y así como Abraham consideraba a la naturaleza una fuerza ajena y extraña, Noé y Nimrod verán a la naturaleza como una fuerza hostil que debe ser dominada. Este es un punto vital en nuestra caracterización del sujeto: la modernidad heredó esta visión judeocristiana de la naturaleza como una fuerza exterior, hostil y violenta. Dios y naturaleza no están unidos en el sujeto, su dinámica es opuesta y sólo es posible unirlos a través de la violencia. La teoría del “desgarraamiento” de la conciencia tiene su origen en la reflexión de Noé, heredero de Abraham, sobre los vínculos de la unidad del sujeto: “Fue en el [ser] pensado donde Noé reconstruyó el mundo desgarrado. Hizo de su ideal —algo pensado— algo existente y luego opuso al mismo todo el resto, [también] como algo pensado; o sea como algo dominado.” (EJ: 235)

El Dios de los judíos se vuelve un factor de dominación en la integración de la identidad del sujeto, un momento necesario en la separación de la naturaleza como realidad externa y hostil, que sólo en la violencia encuentra los motivos de su unidad. El Estado judío es positivo, porque sus leyes son violentas e impositivas, no permiten la diferencia y no pueden ser más que aceptadas. Pero este carácter positivo del Estado judío que en el período de Berna era visto de mala manera, ahora Hegel lo piensa como un “momento” necesario en la historia de la subjetividad y en la conformación de la conciencia. La unidad es indispensable, así como el “desgarramiento” entre Dios, naturaleza y sujeto.

La conclusión de este *Esbozo* es una elucubración de lo que serán los primeros argumentos de la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología*. Hegel insiste en que es imposible hacerse Sujeto, subjetivarse en la realidad, si no hay oposición y violencia en la relación. La historia del sujeto sólo se consigue con las relaciones de dominación, control, violencia, interiorización, objetivación, ruptura de la Totalidad y de vuelta a ella. No hay oposición sin posición, y ponerse implica reconocerse, pero reconocerse implica violentarse, oponerse. Oponerse implica contraposición, y la contraposición implica contradicción, y la contradicción implica superación.

En el último párrafo del *Esbozo*, se construye la oposición del Sujeto histórico como realidad conflictiva y violenta, que se trata de subjetivar, objetivándose. Hegel la inicia con las relaciones padre e hijo entre los judíos. Esa relación es de dominación, de control, de sometimiento. Esas relaciones no son “bellas”, porque no las motiva el “amor”, así como en Abraham el “amor” no era necesario, también las relaciones padre e hijo que se han heredado en el “destino” del pueblo judío, son relaciones en que el “amor” no tiene ninguna importancia. En realidad, las relaciones padre e hijo entre los judíos, dice Hegel, son como las del “esclavo y señor”. El hijo no tenía ningún derecho hasta que el padre muriese, mientras tanto el hijo era un “esclavo” para su padre.

No obstante, la subjetividad quiere realizarse, el hijo quiere lo que el padre tiene, por eso el hijo se separa “violentamente” del padre, por lo que el padre castiga al

hijo y “se niega a reconocerlo”. Pero en esta lucha entre padre e hijo, si el padre no reconoce al hijo como “un adulto plenamente desarrollado, imponiéndole la servidumbre, más aún, no dejándole ni siquiera la libre elección de una mujer, que es lo más libre que hay” (EJ: 237), entonces el hijo puede negarse a reconocer el derecho que los judíos otorgan al padre sobre el hijo, por tratarse de una “tiranía”. En otras palabras, Hegel está convencido que las leyes judías son absolutamente positivas, donde el “amor”, la “belleza” y la “libertad” no son posibles, sólo en la ruptura de esas leyes, es donde el sujeto puede convertirse y superarse. A este momento del sujeto, le falta la oposición del “amor”, la mediación que irrumpa en la oposición entre padre e hijo, entre “esclavo y señor”.

En dos fragmentos de los *Escritos de Juventud*, posteriores a los *Esbozos*, Hegel se pregunta qué falta al judaísmo que hizo diferente al cristianismo. La pregunta no es menor si pensamos que Hegel pretende realizar su propio sistema filosófico. En muchas partes ha descrito la relación conflictiva y de oposiciones que caracterizan la relación del sujeto con su entorno: las relaciones familiares, las leyes, el Estado, la Religión, son momentos de la subjetividad. Sin duda, los judíos y los cristianos tenían una religión positiva, que atendía más a la forma de la doctrina, que al fondo moral de las enseñanzas. Entre los judíos la positividad era una consecuencia de la subjetividad que había configurado el “destino” de los judíos, pero en el cristianismo había otras razones por las que trastornó en una religión positiva. En una primera aproximación, Hegel había respondido que el cristianismo degeneró en una religión positiva a causa de su alianza con el Estado romano, igual que de los intereses de los primeros cristianos que conformaron los concilios, haciendo del cristianismo un “dogma”. Pero, ¿qué hacía diferente al cristianismo del judaísmo?

La historia de la conciencia subjetiva es también la historia del judaísmo y del cristianismo, y de sus diferencias. Ambas religiones son “momentos” de la conciencia subjetiva que se busca a sí misma. Si la religión judía es un “momento” de la conciencia donde la ruptura con la naturaleza y la unidad de la conciencia se dan en un Dios externo al sujeto, donde la “reflexión” busca la unidad fuera de sí misma

(Abraham), y esta idea de un Dios único separado de la naturaleza le han conferido su “destino” de dominación y positividad a la identidad judía, ¿qué hace diferente, en la historia de la subjetividad, al cristianismo? ¿Cuál es su “destino”?

El primer fragmento donde trata este problema se llama *Esbozos sobre Religión y Amor*. Hegel expone de nuevo su convicción sobre la moral de Kant y con respecto a la dialéctica de la conciencia de Fichte y Schelling: cualquier mandato o ley que se objetive y no pertenezca a la acción del sujeto, es positiva; una acción deja de ser positiva, cuando se hace subjetiva; mientras el sujeto y el objeto permanecen separados, el sujeto no se hace a sí mismo en esa relación, sino que el objeto le aparece como una realidad externa, a la que se somete, se aliena, se separa, se extraña de ella, desde la “reflexión”; el objeto no puede ser “intuido”, sino como una parte del fenómeno y tampoco puede ser un fenómeno completo, sin la complementación de la conciencia; y finalmente, que la aspiración del “idealismo” en general, es superar la escisión del objeto y del sujeto, en la conciencia del sujeto, sin que el objeto aparezca como un agente externo.

La aportación de Hegel a esta descripción de la historia de la conciencia del sujeto, se encuentra en la pregunta central: ¿y cómo es posible que el idealismo se convierta en sistema? ¿Cómo es que el objeto y el sujeto pueden ser uno? Si concedemos la verdad a la teoría de Fichte, el sujeto también permanecería en la oposición, porque sujeto y objeto no serían uno mismo aunque se determinaran mutuamente, crítica que ya habíamos revisado en Hegel y que Hölderlin le había hecho notar. La idea central es que Fichte supone que la “intuición intelectual” es el fundamento de toda implicación subjetiva con la realidad externa e interna. El objeto es aquello que el sujeto determina, porque el objeto no es nada sin el sujeto y el sujeto no es nada sin el objeto. Lo que no convence a Hölderlin ni a Hegel es lo que fundamenta esa relación: la “intuición intelectual”. Hegel no toca ese tema, porque le parece irrelevante en el punto de definición sobre la historia de la conciencia: no podemos decir nada acerca de la “intuición intelectual”, sólo que se hace real en las “mediaciones” y en las “determinaciones”. Y he aquí lo que Hegel aporta: ¿cómo es que esas “mediaciones” son posibles? Si la “intuición intelectual”

es una mediación entre la realidad objetiva y la realidad subjetiva, ¿qué tipo de mediación sería?

Hegel brinda en el fragmento *El Amor y la Propiedad* un primer intento de explicación dialéctica, usando al “amor” (*Liebe*) como unidad y que en una escritura posterior tendrá un sentido dinámico en el Concepto (*Begriff*)

Será el “amor” la mediación entre el sujeto y el objeto, aquello que pone en movimiento a la unidad verdadera, “viviente”, no positiva. La diferencia entre judaísmo y cristianismo se decanta en el “amor”, porque si Abraham y el destino del judaísmo era negar el amor en todas sus relaciones y ámbitos, el “amor” cristiano aparece como la unidad de todas las diferencias, como la mediación de los opuestos, es donde objeto y sujeto se hacen a sí mismos, encuentran la movilidad y la vitalidad de sus diferencias. Dios ya no es puesto como un ajeno, como un objeto fuera de sí mismo, ni el sujeto es determinado por el objeto como conciencia, los dos se hacen uno en el amor. Hegel escribe que “únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado.” (EJ: 241) Tampoco el sujeto cancela la determinación del objeto, sino que “frente a ella el hombre escindido [en sí mismo] siente respeto, veneración; el hombre unido [consigo mismo], amor.” (EJ: 241) La “mala conciencia” es aquella que escinde, que separa, que permanece en las determinaciones entre libertad y naturaleza, donde el objeto o el sujeto se “dominan” mutuamente.

La crítica a Fichte y a Kant es perceptible: la “mala conciencia” es la que piensa en la separación, en la distinción de ambos momentos, es la “reflexión” sin movimiento, sin vida. En contraste, el “amor” sería la verdadera mediación entre las dos realidades, entre libertad y naturaleza, entre sujeto y objeto. El judaísmo se quedó sin “mediación”, sus relaciones de dominación permitían sólo la unidad de una de las dos ecuaciones de la relación, es decir, del sujeto o del objeto, de lo finito o de lo infinito. La religión judía es positiva porque la unidad de sujeto y objeto son impensables, su destino es el “sufrir”, el “dolor” original de la separación. Lo mismo podría decirse de Fichte: su teoría de la subjetividad práctica supedita al sujeto a la unidad del objeto y viceversa. En Fichte no hay mediación, porque la mediación

se ha pensado en una “intuición” que, según Hegel, “conceden al hombre un determinado ser (por ejemplo, el de un vidente, de un oyente), conceden que es un ser que mueve, un ser activo, pero la actividad así concedida es una actividad vacía.” (EJ: 246) Y al mismo tiempo, si es activo para transformar al sujeto en identidad, supuesto del “idealismo” de Fichte, entonces, “en cada actividad determinada [de este tipo] no es el hombre activo el que produjo la determinación; en cuanto ser activo es más bien un ser activo determinado.” (EJ: 246)

¿Por qué Hegel escogió el “amor” como mediación de la subjetividad en la unidad de los contrarios? Igual que Hölderlin y Schelling, Hegel tuvo simpatía por el Romanticismo alemán, en especial por dos ideas: 1) por su valoración de la antigüedad griega y 2) por su rechazo de lo peor de la “Ilustración” y su reivindicación del “sentimiento” sobre la razón. Es por eso que Hegel tomó partido por algunas ideas del Romanticismo, porque finalmente se veía a Fichte y a Kant como resultado de ese “racionalismo” ilustrado que había fracasado en la Revolución Francesa y al que el Romanticismo se oponía. Se puede ver la influencia del Romanticismo en la caracterización del amor que hace Hegel. El “amor”, nos dice, es “la verdadera unificación”; el “amor” es lo que “excluye las oposiciones”; no es “entendimiento” ni “razón”, porque en ellas la unidad de lo múltiple es sólo “tolerado” o “determinado”; el amor es un “sentimiento” que no es “particular”, sino que en el amor la unidad de los contrarios permite la identidad del sujeto y la objetividad de lo externo, pero unidos en la conciencia que no es “reflexión”, porque la “reflexión produjo cada vez más oposiciones, hasta que opuso la misma totalidad [subjetiva] del hombre a él mismo en cuanto objetivado; hasta que [finalmente] el amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno.” (EJ: 263)

Todavía Hegel no piensa en la “Razón” (con mayúsculas) ni en el “Concepto” (*Begriff*) como una posibilidad de superación dialéctica. El amor juega aquí ese papel central. La razón en la que piensa ahora Hegel, es la razón de Kant y de Fichte, es decir, una razón emparentada con el “entendimiento” y la “reflexión”. Esa razón siempre está en la separación, en la particularización del “sujeto” y del “objeto” y

sus determinaciones. Pero el “amor” es la superación dialéctica y viva de esos movimientos. El “amor” es un “sentimiento” que permite la unidad viva de los contrarios sin anularlos. Los dos momentos de la relación sujeto y objeto, o sujeto y sujeto, se pueden superar en el amor, pero no en el amor como razón, como entendimiento que determina y separa, sino como “mediación”, pues el amor “adquiere esta riqueza de la vida en el intercambio de todos los pensamientos, de todas las variaciones del alma, buscando diferencias infinitas y encontrando infinitas unificaciones, volcándose hacia toda la multiplicidad de la naturaleza para beber amor de cada una de sus vidas.” (EJ: 264)

La subjetividad se hace a sí misma sólo en el “amor”, porque es a través de ella que el sujeto media la realidad, incluye al objeto en la conciencia, reconoce a otros sujetos su identidad e intercambia con ellos sus ideas. El “amor” es la mediación que hizo diferente al cristianismo del judaísmo y que distingue la teoría subjetiva de Fichte y Kant con la de Hegel, por rechazar la “intuición” como “mediación”.

En este punto, Hegel sabe que el sistema debe explicar la historia de los momentos del sujeto en su relación dinámica con Dios, naturaleza y sujeto, y para entenderlos, la “mediación” era necesaria. Hegel ya tiene los elementos básicos para un lenguaje propio, una dialéctica personal (distinta de la de Fichte y Schelling) y una caracterización de lo que puede ser su aportación original a la discusión filosófica. Hegel se propone hacer una historia de la subjetividad incluyendo los momentos de la conciencia como “figuras”, teniendo una “dialéctica” que pasa por la posición, la contraposición, la contradicción, la mediación y la superación de los momentos para construir una comprensión del sujeto, que particulariza las relaciones del sujeto con la Religión y el Estado.

Para ese fin, Hegel escribe un ensayo donde recupera las ideas que había elaborado anteriormente: *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*. El texto tiene tres partes: *El Espíritu del Judaísmo*, *El Espíritu del Cristianismo y su Destino* y *El Espíritu de la Comunidad Cristiana*. La intención es estructurar la historia de la subjetividad desde la posición (los judíos), la contraposición (Jesús histórico), la contradicción (Jesús hijo de Dios: el Mesías), la dialéctica en la mediación (el “amor”) y

la superación de los momentos (el Reino de Dios) La “Comunidad Cristiana” será el principio de la positividad, es decir, otra figura de la conciencia *puesta* en la positividad, en otro momento histórico de la subjetividad.

Como es evidente, Hegel inicia con el *Espíritu del Judaísmo*, que es el mismo análisis que había hecho en el *Esbozo* y en algunas partes, es la misma redacción. También Hegel escribió un año antes los *Esbozos para el <<Espíritu del Cristianismo>>* y en *El Espíritu de la Comunidad Cristiana* repite los argumentos que expuso en la *Positividad*. Nosotros no tratamos los *Esbozos para el <<Espíritu del Cristianismo>>*, porque creemos que es más provechoso reconstruir esos argumentos a la luz de lo que será la dialéctica completa (con el “amor” como mediación) y con el fin de no ser redundantes, tomaremos solamente en cuenta los aspectos importantes del *Espíritu del Judaísmo* y del *Espíritu de la Comunidad Cristiana* que son relevantes para nuestro tema.

Como ya hemos anticipado, el *Espíritu del Judaísmo* es en líneas generales, la crítica que Hegel había hecho en los *Esbozos*: Abraham es el padre fundador del judaísmo, que rechazó el amor y separó a los dioses de la naturaleza, con el objetivo de crear un solo “Dios”; el Dios de los judíos es un Dios de la “reflexión”, separado del mundo y un objeto alienante de la conciencia, por ser una totalidad inalcanzable e inaccesible, por esa razón Hegel llama a esa conciencia “desgarrada”, porque permanece en la separación sin lograr subjetivarse; el “destino” de los judíos era la “dominación” o la “esclavitud”, por negarse al sincretismo cultural con las naciones a las que conquistaron o que los conquistaron, por esa razón los judíos al construir un Estado, su legislación tenía como finalidad “dominar” y al mismo tiempo, no pudieron construir un Estado por no considerarse ciudadanos en las poblaciones en que fueron conquistados, como es el caso de Egipto y Roma; los judíos creían firmemente en que la conciencia de lo infinito y de la Totalidad estaban en una continuidad y se negaban a la ruptura, y la consecuencia de esto fue que el “Espíritu” judío aceptaba la exclusión de lo diferente, por miedo a la ruptura de la Totalidad; la conciencia de ser amo y esclavo, padre e hijo del pueblo judío, eran una misma cosa; los judíos no tenían “verdad”, ni “libertad”, ni “belleza”,

ni “amor” propio como lo tuvieron los griegos, las dos culturas fueron diferentes, ya que los griegos aspiraron a la verdad y a la unidad dinámica de su Estado, cosa que entre los judíos no existía: no se podía ser libre ni aspirar a la verdad, cuando Dios se había hecho objeto único de fe, una “positividad”.

La única cosa que incluye Hegel que podemos destacar, es que el “destino” judío se hizo peor en la liberación del pueblo y en la construcción de un Estado. Cuando el pueblo judío logró cierta estabilidad política, Salomón implementó la “monarquía” en un pueblo acostumbrado a la “teocracia”. Salomón impuso su modelo y eso arruinó aún más el “destino” judío, pues al desaparecer el “brillo efímero” de la monarquía salomónica, encontró la decadencia al percibir en sí mismo lo que había profetizado en los pueblos que los subyugaron: su falta de unidad.

Los judíos querían dominar, no obstante que “la monarquía degrada a todos los ciudadanos al nivel de personas privadas” (EJ: 300), en la monarquía judía las personas que no eran “nada” pasaron a ser “algo”, y esos que lograron ser “algo”, comenzaron la lucha política, la pugna por el “dominio” que era parte del “espíritu” judío, pero eso agravó la ruptura y el desgarramiento del pueblo judío, que había apostado a la unidad para conservar su identidad.

Los profetas no tuvieron más remedio para reconstruir el “espíritu” judío, que ofrecer al “judío común” una imagen de la “unidad antigua” y la promesa de un “mesías futuro” que reconstruiría la unidad perdida. El efecto de las luchas internas y de la propaganda profética, fue que el pueblo judío abrazó la ley con “fanatismo”, con el objetivo de salvar su “identidad” y su “voluntad propia”, y así no aceptaron ningún dominio aunque este fuese “moderado”. De hecho, los romanos pensaron que bajo su “dominio moderado” se aplacaría su fanatismo, pero ocurrió todo lo contrario: “ese fanatismo se encendió una vez más y quedó sepultado bajo sus mismas ruinas.” (EJ: 302)

Hegel asegura que el destino de los judíos no es como el de los griegos: trágico, porque la tragedia supone la figura de lo “bello” que se expone al “yerro” y causa “compasión” y “terror”. Los judíos provocan “horror” como “Macbeth”, que al re-

nunciar a cualquier vínculo natural o divino, son abandonados “por sus dioses (puesto que éstos eran objetos y él su siervo), estrellándose en su misma fe.” (EJ: 302)

El “Espíritu del Judaísmo” representa este primer momento de la conciencia que luego se hace a sí misma subjetiva: es la conciencia que hace de Dios la totalidad, el infinito indeterminado que se vuelve “reflexión” en la conciencia, porque separa a Dios de la naturaleza y la vuelve un objeto de fe, un Dios “positivo”, que se arraiga en la “ley mosaica” y se hace “espíritu” de dominación, porque rechaza el amor, la libertad y la belleza, por sostener la unidad.

Estas conclusiones ya las habíamos presentado en los *Esbozos*, pero lo que es diferente, es que Hegel pone un momento histórico que transformará el “destino” de un pueblo como el judío: la promesa de un “mesías futuro”. El judío común creía de verdad que la liberación y la reconstrucción de la unidad serían posibles con este personaje externo, que podría recuperar la dignidad perdida y restaurar la teocracia y la totalidad fracturada. Y el momento histórico donde esa idea de un “mesías futuro” se hace realidad, es bajo el Imperio romano. El cristianismo será una oposición del espíritu del judaísmo y escribirá su propio “destino”.

Si el judaísmo es la conciencia inmediata de la totalidad indeterminada, objetivada, el cristianismo será la conciencia mediata de esa totalidad determinada, es decir, subjetivada.

Es el “Jesús” histórico con el que Hegel inicia. El Jesús que vivió antes de volverse “Cristo”, es decir, “Espíritu” y “destino”. El Jesús histórico tiene tres momentos definidos: 1) la oposición al destino judío: valentía y necesidad; 2) la contraposición y contradicción del destino judío y romano: moralidad, pecado, ley y castigo; 3) la mediación: virtud y amor.

El Jesús histórico aparece “poco tiempo antes de la última crisis provocada por la fermentación de los diversos elementos del destino judío.” (EJ: 303) y del Imperio romano. Los dos pueblos están en crisis: los judíos por su “destino” y los romanos por su falta de “destino”. Jesús es la oposición al destino judío del que se quiere

liberar. Por eso su prédica tuvo más éxito entre los “romanos” sin “destino” que entre los judíos, que tenían más arraigado el sistema de creencias y de prácticas religiosas.

¿Por dónde empezó el Jesús histórico a oponerse al destino judío, a construir una religión nueva? Si los judíos eran la positividad misma porque cumplían los “mandamientos” y los “servicios religiosos” incluso por “encima de sí mismos”, Jesús “opuso” al mandamiento y al rito, la “necesidad” humana, porque si la religión no atiende a la necesidad humana, no cumple con su objetivo original: la unidad entre el hombre y Dios. La necesidad rompe el vínculo entre la ley objetiva y su cumplimiento, porque si el sujeto no puede satisfacer sus necesidades primordiales, el mandamiento y el rito no tienen sentido. Hegel dice que al renunciar a la necesidad por atender a la ley objetiva y a lo “sagrado”, lo religioso se vuelve “tautológico”, “vacío”, sin sentido. La necesidad fractura la unidad del rito y del mandamiento tornándose objetiva, es decir, “opresora” cuando el sujeto cree que el objeto antecede a sus necesidades o cuando el sujeto reconoce sus necesidades, vuelve a la naturaleza un objeto y la oprime para satisfacer sus necesidades.

Si la “reflexión” positiva judía sobre Dios se convirtió en ley, mandamiento y rito opresor en la conciencia del sujeto, en otro momento de la oposición del sujeto a la positividad, el sujeto descubre que antes del rito y el mandamiento, existe la “necesidad”. Y eso hizo Jesús, fracturar la unidad de la creencia, por anteponer la necesidad subjetiva. Era la forma en que el Jesús histórico rompió con la unidad judía y se opuso a su “destino”. No era fácil oponerse, por eso lo que Jesús “intentó suprimir se vence solamente a través de la valentía y no se puede reconciliar por el amor.” (EJ: 303)

“Valentía” y “necesidad” estuvieron unidas a la subjetividad, que pretende romper la unidad de lo objetivo, de lo positivo. El Jesús histórico, nos insiste Hegel, fracasó en su intento, porque al final fue víctima de aquellos a los que pretendía reformar. Pero Jesús es por esa razón la subjetividad opuesta a la positividad, primero, en la necesidad y en la valentía: el “destino” del sujeto se construye en la oposición radical, en la ruptura de una totalidad a través de la necesidad y la valentía,

pero esa subjetividad todavía es “indeterminada”, sólo es ruptura de aquello que se presenta como objetivo, es la “subjetividad en general”.

Hegel pasa a otro momento de la subjetividad cristiana: la ley y la moral. Cuando la “subjetividad en general” busca convertirse en la subjetividad determinada, es decir, trascender la “necesidad” inmediata para hacerla “ley objetiva”, encontramos la “ley” y la “moral”. A la “necesidad” que aparece al sujeto como realidad inmediata que sostiene la vida, se oponen las leyes “civiles” y “religiosas” con el “Deber”. Las leyes religiosas son los “mandamientos” que en su “forma” los ha creado el mismo sujeto; cuando la “ley” se expresa a través de un poder “ajeno”, entonces el sujeto se encuentra con la “ley civil”.

Lo que describe Hegel ahora de la subjetividad ante la objetividad, la ley civil y la ley religiosa, frente a la subjetividad como inclinación natural o como expresión de su moralidad, es la contraposición de dos momentos de la subjetividad: la fuerza de la ley civil que me impide pasar por encima del derecho de otros seres humanos al cumplir mi necesidad y la fuerza del aspecto “moral” que es la interioridad del sujeto que se ha dado a sí mismo límites en el cumplimiento de su “necesidad” o “Inclinación”.

Hegel sabe que dicha contraposición dejará desgarrado al hombre, porque no encontrará en la expresión de la ley su ser natural y su deseo de obedecer, porque su expresión será una forma de la “objetividad”, pero nunca una expresión total de la “subjetividad”, que ve sus deseos representados en la ley, pero que su ser natural (su “inclinación”) permanecerá como “objetividad” escindida. El “desgarramiento” del sujeto que busca la objetividad no lo encuentra en el “Deber” religioso (error que cometió Kant), porque el sujeto renuncia a la “necesidad” que ha reconocido como principio supremo de la vida y tampoco el sujeto lo puede ver en el “Deber” de la ley civil, que se opone al sujeto en cuanto a su expresión vital e interior. Hegel asegura que:

Actuar de acuerdo al espíritu de la ley no podía significar para él actuar por respeto al deber y en oposición a las inclinaciones, puesto que en tal caso ambas partes del espíritu (no se puede hablar de otra manera ante este desgarramiento de la

interioridad) no se encontrarían *dentro*, sino en contra del espíritu las leyes...(EJ: 308)

Es una crítica feroz a la exposición de Kant sobre la obligatoriedad de la ley por el <<puro hecho del “deber”>>. Para Hegel, Kant deja la fragmentación del sujeto en la pura “formalidad” de la ley, cuando de lo que se trata es de que el “*ser* es la síntesis del sujeto y del objeto, en la cual sujeto y objeto han perdido su oposición.” (EJ: 310) Es tal la contraposición de los dos momentos, que el sujeto no reconoce a ninguno como subjetivo, su escisión es completa y por esa razón,

la inclinación (de actuar como la ley lo hubiera mandado), que es una virtud, es una síntesis en la cual la ley (que en Kant es siempre objetiva por su universalidad) pierde su universalidad y el sujeto su particularidad y ambos su oposición. En la virtud kantiana, en cambio, esta oposición permanece; la universalidad se vuelve dominante y la particularidad, dominada. (EJ: 310)

En realidad, el sujeto no se une en el cumplimiento de la ley, expresión objetiva de su inclinación y deseo subjetivo de su moralidad, porque el vínculo que los enlaza siempre se ve roto en la unidad del “concepto”, cuando el *ser* tiene que formarse de lo universal y de lo particular. Si la ley expresa lo universal por el cumplimiento de la “forma”, por el “deber”, la “inclinación” del “sujeto” no se ve expresada en esa realidad y cuando el sujeto cumple su “inclinación” por la particularidad de su esencia natural, rompe con la unidad de la ley y su principio.

En otras palabras, el sujeto en la ley y en la moral ve fragmentado su deseo, su necesidad, su inclinación. No es posible la totalidad como había imaginado Kant en su teoría moral, porque el sujeto no tenía a la necesidad como principio, sino el “Deber” como principio y fin de su acción moral.

La contraposición entre el contractualismo y Kant es muy clara. En Hobbes, en Hume y en Rousseau hay la afirmación de que la primera manifestación “sensible” del sujeto que conoce el mundo, es la satisfacción inmediata de sus deseos y que eso constituye mucho de la identidad subjetiva. Entre los empiristas incluso el “bien” y el “mal” se decide muchas veces por la “inclinación”, por la apariencia subjetiva de lo que nos parece “bueno” o “malo”. En Kant hay una apuesta al “Deber” como principio y fin de la acción moral: el “deber” por el “deber”, sin “necesidad” o “inclinación” de por medio. Para Kant, según Hegel, el “deber” cumplido sin que

tenga como intermedio o como fin la “inclinación” o la “necesidad”, representan el verdadero “amor al prójimo”. Hegel no está de acuerdo y ataca la idea kantiana del “amor” como “Deber”: si el sujeto actúa por “deber”, entonces no es “amor”, porque el amor es la unidad de los opuestos, es la “reconciliación” del hombre con su “necesidad” y su “deber”, y el sujeto no puede permanecer en el “amor” fracturado, “puesto que en el amor desaparece todo pensamiento de deber.” (EJ: 309)

El “amor” de Jesús sería la reconciliación del sujeto con la totalidad y el rechazo del “concepto” (recordemos que todavía Hegel no piensa el “Concepto” [*Begriff*] en función de la unidad de los opuestos) como mediación entre moralidad y necesidad. Hegel está convencido que “en la reconciliación la ley pierde su forma, el concepto es desalojado por la vida” (EJ: 311) y el “amor” pone en funcionamiento a los opuestos, los une y desaparecen las enemistades de la subjetividad: necesidad y deber se unen como totalidad subjetiva.

El problema es que en este momento de la subjetividad contrapuesta, el “amor” todavía no aparece como mediación. Definitivamente, Jesús ha opuesto el “hombre a la positividad de los judíos”, terminando con la indiferencia moral del cumplimiento del mandato y del rito, pero en la conciencia subjetiva y en la relación entre sujetos, no desaparece el ámbito civil: “ley y castigo” son parte sustancial de la conciencia subjetiva. Hegel expone ahora otras figuras de la conciencia subjetiva que causó Jesús a la positividad judía: el “pecado original”, que había desaparecido con la positividad, en Jesús encuentran otro tratamiento.

El ser humano es un ser que no quiere la “reconciliación” ni el “amor”, que son la solución de Jesús a la fragmentación del sujeto, sino que el sujeto siempre ve dentro de sí una tensión entre respetar la ley y romperla (Kant la llama “insociable sociabilidad”), entre “Ley y Castigo”.

La idea es que el hombre vive esa tensión como “destino”, es decir, el sujeto no es libre totalmente porque su libertad se ve fracturada en el castigo, cuando comete un “crimen” y transgrede el orden establecido, el sujeto no es libre porque no acepta la forma de la ley como parte de su voluntad, ni ve la ley como expresión

de su ser, en resumidas cuentas, no es autónomo: ve la vida como un “destino”. La libertad de la acción se ve así impelida a una figura de desgarramiento: “En el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (al sufrir el castigo) o se reconoce (en la mala conciencia) como destruido, comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido.” (EJ: 323) El sujeto que rompe la tensión, violando el orden establecido, tiene una carencia irreconciliable: no hay vida ni movimiento, el sujeto se queda como “mala conciencia”, la ley permanece siempre como una realidad hostil y sin sentido, aunque la ruptura siempre empuja a la “mala conciencia” al anhelo de reconciliación. El castigo y la ley, que son vistos como destinos inexorables, en realidad no lo son, porque el criminal, el culpable, el pecador, está destruyendo su propia vida.

Y a esta “destrucción” de la “vida”, contradicción del castigo, permanece en el sujeto la convicción de que debe recuperar algo, debe llenar el vacío al que se enfrenta como resultado de la escisión: “El destino en el cual el hombre siente lo perdido produce un anhelo por la vida perdida.” (EJ: 324) Esa vida perdida, es la vida propia, es la vida del sujeto.

Es terrible, pero Hegel afirma en esta contraposición una negación y una afirmación necesaria en el sujeto con respecto a la vida, para poder tener conciencia plena de su ser: alienación (pasividad) y lucha (valentía) son procesos de la construcción del sujeto para reincorporar la vida. Sin la “ley” y “castigo”, no hay conciencia del “pecado”, de la naturaleza destructiva del sujeto. Esa naturaleza destructiva, que constituye la subjetividad de todos los seres humanos, nos pone en conflicto permanente.

El criminal o pecador se da cuenta que todos tenemos esa opción de elegir, que todos somos “pecadores” y en esa conciencia del pecado o del potencial criminal, desaparece la conciencia de la “culpa”. Como han desaparecido las diferencias entre culpable e inocente, entre ley y castigo, Hegel asegura con Hobbes, que eso pone al hombre en la lucha constante por la “vida”: “Por la autodefensa de la parte ofendida el agresor se ve igualmente agredido y obtiene así el derecho de la auto-

defensa, de manera que ambas partes están en lo justo, ambas están en estado de guerra...” (EJ: 326)

Hegel interpreta de otra manera a Hobbes, agregando un elemento intrínseco: el “estado de guerra” (o Estado de Naturaleza) es una lucha por la vida, donde ambas partes creen tener el derecho o lo “justo”, pero la justicia ahora no tiene ningún sentido, porque la ley y el castigo se han disuelto: lo que pone ahora en movimiento a los dos términos del conflicto es la “vida”, que sin la presuposición de la “mala conciencia”, no sería posible. En síntesis, no habría “vida” sin la conciencia puesta en conflicto, sin la ruptura negativa del orden establecido. La violencia, la lucha, la defensa de la vida, son necesarias en el movimiento a la reconciliación, al “amor”.

Ahora bien, hay dentro de esta dinámica de las subjetividades en conflicto, dos figuras determinadas: el “criminal” y el “justo”. El “justo” (Jesús), puede ser víctima de una injusticia, de un crimen por efecto de la “ley”. Como el “criminal”, el “justo” tiene tres posibilidades: 1) o lucha por su vida a muerte, 2) o pone su vida en manos de un juez o 3) renuncia a todo. Del primer caso, ya sabemos que eso causa el “estado de guerra”; del segundo, resulta el derecho, y del tercero, la pasividad del que renuncia a la ley, a la vida y a la violencia.

Es la figura del “alma bella” que es, según Hegel, “la verdad de los dos opuestos”, de la valentía y de la pasividad, de la ley y el castigo, “de tal manera que del primero se conserva la vida y se elimina la oposición, mientras que del segundo se conserva la pérdida del derecho pero desaparece el dolor. Surge así una superación del derecho sin sufrimiento, una elevación viviente y libre por encima de la pérdida del derecho, por encima de la lucha.” (EJ: 327)

Pero Hegel no tiene una opinión positiva del “alma bella” de Jesús renunciando a la lucha y al conflicto, su posición es que esa “pasividad” es una negatividad, una renuncia al conflicto, que convirtieron en víctima de su propio destino a Jesús. El “alma bella” cree que al renunciar a todo, no tendrá nada que perdonar y que la distinción entre amigo y enemigo desaparece. Para el “alma bella” la ley no tiene sentido y los jueces del mundo no tienen poder sobre ella. Abandonar el mundo

es, a final de cuentas, una forma de auto-infligirse un “destino”. Un destino cruel, porque “Todos los sufrimientos que así le resultan son justos entonces; son su destino desdichado que ella misma ha suscitado conscientemente, y su honor es sufrir con justicia, puesto que se ha elevado tanto por encima de estos derechos que ha querido tenerlos como enemigos.” (EJ: 327)

La conclusión de está contraposición es la apertura del sujeto a la “reconciliación” a través de la “negatividad” de la “libertad suprema”, pues al haber renunciado a la vida y a la lucha, el sujeto entiende que su condición es superior a las “condiciones jurídicas” formales y a los odios por el castigo autoimpuesto: el sujeto se transforma en el amor, en el perdón y en la aceptación de la vida. Jesús es esa figura del sujeto, que ha trascendido los momentos de está contraposición, es la totalidad que vuelve a sí misma: “La vida ha reencontrado en el amor, a la vida. No se interpone nada ajeno, ni entre el pecado y su perdón, ni entre el pecado y el castigo; es la vida que se ha dissociado en sí misma y se ha reunificado otra vez.” (EJ: 331)

La diferencia entre Jesús y los judíos, es que al contradecirse, lo que antes parecía ajeno al sujeto (ley, castigo, perdón, amor, Dios), regresa al sujeto convertido en unidad, en subjetividad. Esa vuelta al sujeto es posible gracias al “amor” que unió todo lo que parece diferente. Este es el último momento de la subjetividad del Jesús histórico: “virtud y amor”.

Ya advertimos que el amor une a los diferentes y reconcilia, según Hegel, al hombre con la “virtud” y al “criminal” con “su destino”. Sólo que antes de que el “amor” sea posible, Hegel propone que la mediación de los momentos anteriores, se puede elucubrar en el sentido de la “virtud”.

¿Qué tipo de “virtud” vive un hombre “reconciliado”? No la virtud “kantiana”. Como asegura Hegel, sino la “virtud” sin “Señor”, sin “sometimiento” ni sacrificio por “deber”. Tampoco se puede practicar la “virtud” en exceso, porque eso convertiría a la “virtud” en “vicio”; ni la “virtud” puede ser “absoluta”, porque pasaría a ser un “concepto”, una “abstracción” al estilo kantiano, una forma del “entendimiento”. La “vir-

tud” que es mediación de los momentos anteriores, es la que se muestra de manera “viva”, la que media a la “positividad” y se pone como subjetiva, la que puede tener “un vínculo viviente”, donde la unidad permita la “multiplicidad”. Es la virtud del “amor”, que nos deja amar a otros y a nosotros mismos, que nos permite ser lo que somos y nos ayuda a entender a los demás. Hegel describe ese amor: “El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu, divinidad.” (EJ: 338) Y es la mediación del amor la que puede, finalmente, quebrar “el poder de la objetividad”, no permite que la virtud se haga un objeto externo y que pueda entenderse en la relación mediada con el sujeto.

El siguiente momento es la “superación”: muere el Jesús histórico y se realiza el “Cristo”, o sea, el “Espíritu” y el “Destino” de la religión de Jesús, el “Cristianismo”. Los momentos de esta superación son tres: 1) la Religión de Jesús; 2) El Reino de Dios y 3) el Destino de Jesús.

El destino del Jesús histórico era la muerte aceptada como destino propio, no como tragedia externa en la lucha por rechazar la contradicción. Sin embargo, su presencia se hizo *Espíritu*. ¿Cómo?

La explicación de Hegel se detiene en considerar el primer gesto del amor “fraterno” que quiso construir con sus discípulos, en un signo externo que era necesario para conservar la objetividad de la relación: la “Última Cena”. Es ahí que lo subjetivo se hace objetivo, y regresa a la subjetividad en un gesto que une a los diferentes: compartir los alimentos. Alimentarse es una acción puramente objetiva, pero Jesús advirtió que al compartir el pan y el vino en una misma mesa, ese acto recuperaba su presencia objetiva en ese “pan” y en ese “vino”, que al comerse, recuperaba la presencia divina en la subjetividad. Hegel utiliza un símil para apoyar su idea: “Este retorno se podría comparar tal vez en este aspecto con el pensamiento que se transforma en una cosa en la palabra escrita y que, a partir de algo muerto, a partir de un objeto por el acto de leer recupera su subjetividad.” (EJ: 341) De tal modo, Jesús se hizo objetivo y subjetivo, “Espíritu” entre los que lo seguían.

Obviamente, el que los discípulos consideraran la transmutación de Jesús en pan y en vino, contradecía el hecho de que esas “cosas” fuesen la divinidad. El “entendimiento” rechazaría aceptar que una cosa fuese Dios encarnado. Pero esa tensión se resuelve en otro elemento a considerar: la fe. Una religión sólo puede sostenerse a partir de la “fe”. Y la “fe” unifica en el amor: son “entendimiento” y “sentimiento”, que guardan a lo objetivo y a lo subjetivo en un signo.

El problema con la religión de Jesús es que apareció de nuevo en sus “limitaciones”, porque a pesar de haber roto con el “destino” judío, era difícil que la relación hombre y Dios, no encontrara dificultades. Jesús hizo que la relación Dios y hombre se acercara, y rompió con la idea de dominación de la cultura judía. Pero el “amor” en la relación Dios y hombre no había tenido otra expresión en las culturas antiguas, así que el primer cristiano, el discípulo, enfrentó una dificultad: ¿cómo es que la subjetividad podía contener todas las realidades? ¿Cómo es que se puede expresar lo infinito, sin caer en la positividad?

La respuesta de Hegel es que el Evangelio de Juan hace que la religión de Jesús, se haga Espíritu en el lenguaje, que es una manera de vivificar la relación hombre-Dios, sin separarlos. La virtud del Cristianismo sería esa: que no renunció a la idea de totalidad. Aunque la forma de la subjetividad todavía no se reconocía a sí misma como esa misma totalidad.

El Cristianismo necesitó del lenguaje para expresar esas relaciones, aunque no fuera del todo fiel con la realidad, servía para alentar la unidad. No obstante, “la cultura judía, tan pobre en relaciones espirituales, lo obligó al empleo de conexiones objetivas, de un idioma de realidades para expresar los contenidos más espirituales.” (EJ: 347) Y a pesar de todo, lo que interesaba es que finalmente la subjetividad entendiera su unidad con lo divino, no como ocurría con los judíos donde Dios y hombre permanecían separados, en el Cristianismo Dios y hombre eran una emanación consciente de dos momentos diferenciados, pero unidos en lo viviente. El “Verbo” de Juan expresa con detalle esa relación entre la subjetividad y lo infinito, porque ambas se necesitan mutuamente y sólo pueden ser en la “ac-

ción”, en el reconocimiento de que comparten una misma “naturaleza” aunque no sean iguales.

Esta es la verdadera “unidad” del Cristianismo, que le dio a todos los seres humanos la misma categoría por participación divina. Ser “Hijo de Dios” era lo mismo que participar de la misma naturaleza divina y eso creo la subjetividad cristiana, que unía necesariamente al “todo” con la “parte”: “La afirmación de que la totalidad es diferente de sus partes es válida únicamente para los objetos, para lo muerto; en lo viviente, en cambio, una parte del mismo es igualmente «lo Uno», es la misma unidad que la totalidad.” (EJ: 351)

Esta es la diferencia con el judaísmo que escribió la historia y el “destino” del cristianismo: quien se unía al proyecto de Jesús entraba en una doctrina donde Reino de Dios y Reino de la Tierra debían unirse, no separarse, porque la participación de Cristo con los hombres, hacía que la relación directa entre la comunidad cristiana y Dios, fuese inquebrantable. Para conseguirlo, Jesús decidió cancelar su “individualidad”, pues “solamente después de la desaparición de la individualidad de Jesús cesó su dependencia de él, pudo subsistir en ellos mismos el espíritu propio, o [sea] el espíritu divino.” (EJ: 359)

Es cuando se transforma en *Espíritu* el cristianismo, es decir, en la comunidad cristiana que había nacido con un mismo objetivo: unir Dios y hombre. Al desaparecer Jesús, lo que seguía era la restauración de esa unidad rota. El “Bautismo” es el símbolo que agota esa realidad escindida, que describe esa mutación desde el niño que “Comienza con la creencia en dioses fuera de sí mismo, con el temor, hasta que llega a actuar, a separar más y más por sí mismo, pero vuelve, a través de las unificaciones, a la unión originaria esta vez desarrollada, auto-producida, sentida.” (EJ: 360) Hegel dice que es así que el sujeto conoce a la “divinidad”, que la hace “totalidad restaurada”, pasando por momentos diferenciados: “Dios”, “Hijo” y “Espíritu Santo”. Es la dialéctica completa, que concluye con el “Reino de Dios”.

El Cristianismo fue un proyecto de utopía que los judíos habían abandonado y que no podían construir, porque siempre se pusieron a sí mismos como diferentes de

los demás. La victoria del Cristianismo como doctrina, nos dice Hegel, fue que consiguió incluir en su discurso y doctrina, a todos los que eran “diferentes”: “La extensión del amor a toda una comunidad introduce un cambio en el carácter del mismo: ya no es más que una unificación viviente de individualidades; su fruición se limita a la conciencia mutua de su amor.” (EJ: 273)

No obstante, ese mismo “amor” comunitario, degeneró en una forma del “alma bella” y terminó el cristianismo siendo un judaísmo en otro extremo: la divinidad no estaba en el mundo, no pertenecía a él, de tal manera que si el judaísmo creía que Dios permanecía en el mundo como Totalidad, en el Cristianismo la Totalidad se hizo trascendente, es decir, fuera de este mundo:

Este es el punto en que la comunidad [cristiana], que pareció haber escapado a todo destino por haber mantenido su amor impoluto y que se había alejado de toda alianza con el mundo, fue atrapada por el destino. Por un destino, sin embargo, cuyo centro era la extensión a toda la comunidad de aquel amor que huía de todas las relaciones. (EJ: 378)

Hegel concluye *El Espíritu del Cristianismo y su Destino* donde había comenzado la *Positividad del Cristianismo* en estudiar las razones de por qué la búsqueda de objetivar y mantener la divinidad en el mundo, se hizo a través de los “Milagros” y Hegel hace un análisis final de cuál es el destino del Cristianismo, que no pudo explicar y objetivar a Dios en el mundo: “Y éste es su destino, que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca [en ella] confundirse en Uno.” (EJ: 383)

Podemos decir que ya están expuestos los elementos esenciales de la metodología de Hegel en el *Espíritu del Cristianismo y su Destino*: se encuentra el sujeto puesto; la objetividad contrapuesta; la subjetividad dividida al contraponerse a lo objetivo; lo objetivo y lo subjetivo, contradiciéndose; el amor y la reconciliación como mediación y superación. Además, Hegel describe con mucho cuidado los momentos, las figuras y los objetivos de la subjetividad que se busca a sí misma. Queda claro que en Hegel no hay posibilidad de realización del sujeto, si no se entiende en la ruptura, fragmentación y reconciliación de sí misma. El sujeto y el objeto sólo pueden comprenderse como una Totalidad, que sólo puede entenderse y

apartarse en diversos momentos. Ahora bien, lo único que hace posible la reconciliación y la construcción del sujeto, y esto es lo importante en el *Espíritu...*, es que el sujeto necesita la mediación para realizarse. En este punto, la mediación es el *Amor*, la *Vida*, que después en la *Fenomenología...*, será el papel del Concepto (*Begriff*)

Otro punto a considerar, es que Hegel utiliza la historia para comprender el movimiento del sujeto. El judaísmo y el cristianismo son momentos y figuras en la historia que han ido construyendo a lo largo del tiempo la subjetividad moderna. Es imposible entender el proceso de subjetivación moderna, sino se entienden las relaciones dialécticas entre el Estado y la Religión, con el sujeto. Hegel ha tomado en cuenta esas relaciones y las hace efectivas en su metodología de comprensión de la realidad, que incluye a la historia como Espíritu y Destino de esos pueblos.

2.4 Jena: *Diferencia entre el sistema de Filosofía de Fichte y el de Schelling y las publicaciones de la Revista Crítica de Filosofía.*

El período de Jena comprende la llegada de Hegel a la ciudad de Jena a finales de 1800 y hasta la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* en 1807. En ese tiempo, Hegel publicó un pequeño libro y una serie de ensayos en una revista que hizo junto con Schelling. Queremos revisar el pequeño libro y dos artículos: *La Diferencia entre los Sistemas de Fichte y Schelling*, *Fe y Saber* y *Sobre la Manera de Tratar Científicamente el Derecho Natural*. También estudiaremos *La Filosofía Real*, que a diferencia de los otros tres textos, no fue publicado pues son los apuntes de las clases que Hegel impartió en su estancia en Jena, hasta la invasión napoleónica.

La Diferencia entre los Sistemas de Fichte y Schelling (1989, en adelante sólo citaré las iniciales DS, para *La Diferencia entre los Sistemas de Fichte y Schelling* y la página de la edición del texto), abre con una “Advertencia Preliminar”, ahí Hegel considera lo que Kant y Fichte han intentado: un *sistema* filosófico que dé cuenta de la Totalidad. Hegel reconoce que Kant y Fichte no se equivocaron en su intento,

pues ya el mismo Spinoza (al que Hegel identifica como padre de la idea de un sistema de comprensión de la realidad) lo quiso realizar partiendo del Absoluto.

¿En qué se equivocaron entonces Kant y Fichte? Hegel hace énfasis en las críticas hechas en los *Escritos de Juventud*: los dos mantuvieron la contraposición de sujeto y objeto, convirtiendo al “entendimiento” en una filosofía de la “reflexión”, es decir, en un momento de la conciencia.

Ahora bien, en los *Escritos de Juventud* la razón era una forma del “entendimiento”, el sujeto era un momento de la conciencia y la mediación del sujeto y del objeto era superada a través del “Amor”. En la *Diferencia...*, los tres conceptos (Razón, Sujeto y Mediación) tendrán otro tratamiento.

Hegel considera que Kant y Fichte son “momentos” de la “Razón” que se busca a sí misma. La Razón es el Absoluto que se separa y busca la unidad. Una nueva forma de la “racionalidad” nace con el texto de la *Diferencia...*, ya que Hegel piensa no en la razón como “entendimiento”, como forma de la reflexión, sino como la unidad de los contrarios, como el Absoluto del que se parte y luego quiere reintegrarse. Una nueva “racionalidad” que no se quede en el momento de la “separación” (separación que es necesaria para el encuentro con la verdad en la mediación y en la superación de los momentos), sino que logre explicar la Totalidad. Cuando la “Razón” se fragmenta, se desgarra, presenta las “figuras” de la conciencia. Eso son Kant y Fichte, “figuras” de la conciencia rota.

De Kant, Hegel explica que se ha equivocado no en la idea de construir un sistema, sino en la forma en que quiso hacer el sistema, porque permitió que el “entendimiento” se convirtiera en la unidad de la explicación de los “fenómenos” a través de las “categorías”. Las “categorías” quisieron unir la realidad, pero eso causó que la Razón se hiciera objeto de la “reflexión”. La reflexión hizo a la Razón un objeto y terminó por hacerse “especulación”. La especulación es la Razón buscándose a sí misma, queriendo reunir la distinción sujeto y objeto, pero la “especulación” no se da cuenta que al convertir a la Razón en objeto de “reflexión”, mantiene la contraposición sujeto y objeto, impidiendo su unidad.

La subjetividad kantiana, nos dice Hegel, permaneció en la “reflexión” y tuvo preeminencia en la realidad fenoménica, en la objetividad, pero eso hace que la “identidad” desaparezca y que se ponga la “no-identidad” como lo Absoluto. Las categorías del “entendimiento” demuestran que la unidad de sujeto y objeto quedan siempre separadas, porque el “entendimiento” fija la realidad y todo lo demás queda como “incognoscible”, lo que genera el desgarramiento de la subjetividad y la objetividad como unidad de la conciencia. La filosofía de Kant es un idealismo trascendental objetivo, porque sólo en el “objeto” entendido en las “categorías del entendimiento”, hay la posibilidad de un “conocimiento”, cosa que la Razón necesita para la unidad. La teoría de Kant sería un idealismo trascendental objetivo, porque la única posibilidad de conocimiento quedaría en el “entendimiento”.

Del otro lado, está Fichte que hace lo mismo que Kant: entrega la Razón al entendimiento, tornándose la Razón en objeto de la “reflexión” y haciendo que la “especulación” busque un objeto verdadero. Lo que pasa es que Fichte no reconoció que las “categorías del entendimiento” fueran el principio por el cual la filosofía se hiciera sistema, así que propuso a la subjetividad y a la identidad de ella misma, como principio de la filosofía. El “YO=YO” era la “especulación” de la Razón, porque en esa identidad del sujeto consigo mismo Fichte fijaba la subjetividad como unidad, dejando al objeto como dependiente de su realidad. Sin embargo, la unidad de la conciencia consigo misma hacía que las contraposiciones se agudizaran: sujeto y objeto no estaban unidos en la Razón, convirtiendo en una “conciencia pura” a la identidad vacía. El sujeto de Fichte era un sujeto sin objetividad, donde el “entendimiento” se quedaba sin fuerza alguna y la pura “especulación” de la identidad, hacían que la “intuición trascendental” quedara desgarrada.

La teoría de Fichte quedaría como un idealismo trascendental subjetivo, donde el sujeto no consigue integrar al objeto y cuando lo hace, es sólo como parte de su identidad vacía, no como la idea de la Razón que se busca a sí misma en la “figura” de la subjetividad que se pone como principio. Fichte permanece en la conciencia de sí mismo como “especulación” de la realidad subjetiva, sin reconocer a la Razón como Absoluto.

Esta crítica ya había aparecido en los *Escritos de Juventud*, en el *Fragmento de Sistema* Hegel escribe: “Si la separación es infinita, entonces es indiferente si se fija lo subjetivo o lo objetivo; subsiste la oposición de lo absolutamente finito contra lo absolutamente infinito.” (EJ: 441) Lo mismo ocurre aquí: si se fija lo “objetivo” o lo “subjetivo”, “subsiste la oposición”. La Razón no se da cuenta que es ella misma la que ha creado esas contraposiciones y que es víctima de su propia contradicción. Kant y Fichte representan esas figuras de la conciencia fracturada, que son necesarias en la Razón, pero que no consiguen convertirse en sistema.

Hegel seguirá desde aquí otra idea de sujeto, distinto de Kant y de Fichte: la verdadera subjetividad comienza en la separación del Absoluto en la modernidad, pero sólo podrá constituirse como Sujeto reconociendo en la Razón la oposición y la contradicción que de ella misma emana. En los *Escritos de Juventud* el concepto de Sujeto se había considerado en la oposición originaria, en la fractura y en la superación del “amor” en el cristianismo, no se había pensado esa superación en la Filosofía, sino en la Religión o en la Política. En la *Diferencia...*, se puede ver el interés de Hegel de reconstruir la idea de Sujeto desde la Razón, en la Filosofía.

Del mismo modo, cuando hablamos de “mediación” y “superación”, Hegel advierte que es en el “espíritu” donde eso ocurre, ya no en el “amor” y en la *Diferencia...*, escribe: “...por una parte, ha surgido de la viviente originalidad del espíritu que, en ella [en la filosofía], por su propio medio [el espíritu], ha restablecido y conformado en su autoactividad la armonía desgarrada...”. (DS: 12)

Antes de señalar las diferencias entre los sistemas de Fichte y de Schelling, Hegel hace cinco análisis puntuales: 1) cómo es que la Razón aparece en todos los momentos de la Historia; 2) cómo es que el desgarramiento es un estado normal y necesario en la Filosofía; 3) la reflexión y la especulación como formas de la conciencia (“sano sentido común”) “fe” y “entendimiento”; 4) por qué un sistema no puede partir de una proposición ni demostrarse a través de la deducción y 5) la “intuición trascendental” y la “identidad” como contraposiciones lógicas de la Razón.

Del primer punto, Hegel hace patente su idea de una nueva racionalidad que integre todos los momentos. La Razón ha aparecido en todas las épocas históricas y cada “sistema” filosófico ha comportado dentro de sí la “verdad”. Pero la “verdad”, la Razón, el Absoluto, se ha ido perfeccionando. Por ejemplo, la Filosofía moderna ha encontrado una nueva forma de expresión y de mejoramiento gracias al impulso de la ciencia moderna y del progreso tecnológico, pero que en esencia es la misma Razón que se encuentra a sí misma explicándose. La Razón debe incluir ese progreso tecnológico y científico, porque es la misma Razón la que ha creado ese fin. Por ese motivo, según Hegel, cuando estudiamos una Filosofía o el sistema de pensamiento de un filósofo, debemos entender que la “verdad” contenida en esa Filosofía, responde necesariamente a su momento histórico y a los problemas que eran relevantes en su tiempo. Entonces no hay modo de comprender una filosofía antigua si se la explica desde el contexto histórico actual, porque de ese modo sólo se verán las “peculiaridades”, los errores evidentes de esa filosofía a la luz de otra época histórica, por eso es que “atendiendo retrospectivamente a la esencia interna de la filosofía, no existen ni predecesores ni sucesores.” (DS: 10) No hay un antes y un después en la Filosofía, sobre todo si se mira a la Razón como unidad en la Historia. En ese sentido, “Cada filosofía está acabada en sí misma y tiene, igual que una genuina obra de arte, la totalidad en sí.” (DS: 12)

Hegel ya tiene muy claro lo que después tratará en su obra posterior: la Razón moderna debe buscar la unidad, la explicación racional de su momento histórico para convertirse en una “Ciencia”, en un sistema que incluya todos los elementos anteriores y pueda superarlos. Podríamos sintetizar lo que Hegel quiere decir en esa famosa frase del Prefacio a la *Filosofía del Derecho* (2000: p. 74): “Lo que es racional es real y lo que es real es racional”, que implica materialmente el mismo principio: que la Razón debe entenderse históricamente en la transición filosófica de sus oposiciones, pero que al pensarla en las oposiciones, es evidente que la Razón quiere encontrarse porque contiene en sí misma la verdad.

Pero, ¿por qué la Filosofía cambia? ¿Cuál es el factor que produce las transformaciones del pensamiento a lo largo de la historia? Hegel toca ahora el segundo

punto: la escisión, la ruptura, el desgarramiento son una “necesidad” en la Filosofía.

La Razón se ha fracturado a lo largo de la historia de la Filosofía en diferentes formas, como “objeto o sujeto”, como “libertad o necesidad”, como “espíritu y materia”, como “alma y cuerpo”, como “fe y entendimiento”, como “absoluta objetividad” o “absoluta subjetividad”. A cada época histórica le corresponde una dualidad, que no es más que la Razón que permite al “entendimiento” fijar una de las dos como verdad. Cuando un momento histórico logra reintegrar la unidad de los opuestos, a través de la mediación del “Espíritu”, la Razón se hace unidad total que explica la realidad, se convierte en “cultura”. Pero si no lo consigue, si uno de los dos momentos de la oposición se “fija” en la realidad y se propone a sí mismo como Absoluto, el desgarramiento permanece y así aparece la “necesidad de la Filosofía”.

La Filosofía es “necesaria” porque su papel es integrar las oposiciones, es entenderlas como momentos de la Razón misma. El objetivo de la Filosofía es responder a las oposiciones y captar la imagen del Todo. La Filosofía no puede quedarse en la “contingencia” de las oposiciones, su tarea es enlazar los opuestos.

Hegel pone como ejemplo la modernidad. ¿Qué es la modernidad? Por lo menos, son dos modernidades que se distinguen como oposición de dos momentos de la conciencia: la subjetividad cartesiana y la objetividad del desarrollo científico moderno. La “objetividad del desarrollo científico” es descrita así por Hegel: “Esta contingencia ha de ser concebida partiendo de que el Absoluto se pone como una totalidad objetiva...” (DS: 14) Puesta la “totalidad objetiva”, se le confronta la “subjetividad cartesiana” que “en forma de reflexión fijada, como un mundo de esencia pensada y pensante opuesto a un mundo de realidad.” (DS: 14)

¿Cuál es verdadera? Las dos lo son desde la perspectiva de la Razón, desde la Filosofía. En la “cultura” están “escindidas”, el desgarramiento persiste si la fuerza de ambas se fija en la realidad y no se conciben como una misma. Así fue el nacimiento de la “modernidad”, pues el “Estado de Gracia” de unidad perfecta entre

las dos oposiciones en la “Religión” se fracturó, el “pueblo llano” no pudo quedarse en la unidad y la escisión tuvo que avanzar en la “cultura”. La modernidad es un momento en la Historia de la humanidad, como otros momentos, donde la separación apareció, pero por su circunstancia histórica fue diferente, porque Hegel está convencido que la modernidad no ha podido encontrar de nuevo la unidad.

Este es un elemento que nos interesa agregar a nuestro tema del Sujeto. Hegel piensa que la modernidad ha creado esta tensión entre sujeto y objeto de manera contrastante con otras épocas históricas, ya que la forma en que la subjetividad y la objetividad de la modernidad se han dado, son únicas. Las dos oposiciones de sujeto y objeto nacieron de la fractura de la unidad: la “Religión”. Esa escisión es definitiva y la Religión ya no podrá reconstruir el tejido social de la unidad perdida. La ciencia moderna y la aparición del “sujeto” moderno impiden que esa unidad vuelva con la Religión como fundamento. Este es el momento del “Sujeto” moderno, que en la Filosofía busca la unidad perdida.

El problema es que esa unidad es imposible, porque el “entendimiento” y la “Razón”, que se han fracturado en la modernidad, se mantienen en una lucha. Sólo cuando el entendimiento “sienta el estado de necesidad, dirigido al restablecimiento de la totalidad, estado del cual proviene la razón” (DS: 16), es entonces que la unidad es posible.

La unidad de la Razón en la Filosofía, no puede entenderse si “el estado de necesidad” es puesto como principio, es decir, si el desgarramiento se hace principio de la unidad. Para Hegel, la presuposición y la proposición son muestra del “desgarramiento” de la unidad del Absoluto. Cualquier proposición, sea objetiva o subjetiva, ya es por sí misma un rompimiento. Cuando se habla de poner lo subjetivo como principio, aparece el “estado de necesidad” de la Filosofía, porque lo que se pretende hacer es fijar el Absoluto incompleto, porque lo subjetivo no incluye lo objetivo. Y ocurre lo mismo si partimos de la proposición de lo objetivo. De tal manera que la idea de proponer, de presuponer o de fijar algún momento de la conciencia en el Absoluto, terminan por ser una “reflexión”.

Pasamos así al tercer punto: las formas de la conciencia como “entendimiento” y “fe”.

El “entendimiento” es un momento de la Razón que se hace a sí misma “reflexión”, porque se pone *para sí* como una “intuición absoluta”, es decir, que en la conciencia subjetiva hay la convicción de que la realidad tiene detrás de sí, como fundamento, una “identidad” propia. Al pensar en la “independencia” objetiva de la realidad, hay una “referencia” de la conciencia al Absoluto, por eso es que es Razón y “reflexión”: lo es en la medida en que siempre hace “referencia” al Absoluto. Pues bien, es ahí que la “reflexión” tiene “consistencia” y pone al Absoluto como “negativo”, lo que quiere decir que lo “objetivo” y lo “subjetivo” se supeditan al “entendimiento” y aparecen como contrapuestos. En otras palabras, Hegel explica de nuevo cómo es que el empirismo, el racionalismo, Kant y Fichte son filósofos de la “reflexión”, uno en lo “objetivo”, en el “entendimiento”, otro en lo “subjetivo”, en la “fe”.

Se extiende ahora en considerar al “entendimiento” como una realidad “limitada”, “finita”, que ve en la “objetividad” de las “categorías” el sustento del mundo. Lo importante es que la “reflexión” como conciencia quiere el Absoluto, pero el Absoluto puesto como independiente en la realidad fenoménica, es sólo su aspecto “negativo”, alienado, objetivado. Esa posición deja a la conciencia como una entidad vacía, determinada, que al entendimiento le aparece como “infinito”, pero que vuelve a ella, porque detrás de la “determinación” siempre está lo “indeterminado”. Ese “indeterminado” es la “nada” vista desde lo “determinado”, pues para el “entendimiento” el *ser* se encuentra en lo “determinado” y el *no ser* en lo “indeterminado”. Esta contraposición fija lo “finito” y lo “infinito”, que referidos al Absoluto se aniquilan, es decir, no se contradicen, porque permanecen en la indistinción de los momentos, quedando como “la infinitud objetiva, la infinitud subjetiva, el reino de la libertad contrapuesto al mundo objetivo” (DS: 18)

Hegel utiliza aquí una metáfora que extrae del Renacimiento y que luego pasará a Sartre: el ser humano es la *nada* y la naturaleza es el *ser*. La *nada* es una metáfora que en Ficino aparecía como “el ojo del mundo”, es decir, el ser humano es como un arquitecto que crea el “mundo” que lo rodea, lo llena de contenido, por-

que el mismo ser humano no tiene contenido, porque no se encuentra determinado, es una *nada*. Lo que está determinado, el *ser*, es aquello que no puede cambiar y que se encuentra limitado, es toda la *naturaleza* que se objetiva y es finita en cuanto a su existencia. Por eso es que la relación finito (ser humano) e infinito (naturaleza), puede expresarse también en la relación contingencia (libertad), necesidad (naturaleza) El reino del hombre es la *libertad* y el reino de la naturaleza el de la *necesidad*: nada y ser.

Esta contraposición de los dos momentos, naturaleza y libertad, ser y nada, cuando se quieren contradecir para unirse en la Razón, se “aniquilan” mutuamente y quedan sin “consistencia”, porque la Razón no logra desaparecer como objeto de la reflexión. Lo que quiere decir es que la Razón no puede unirlos, porque en su ponerse *para sí* de la conciencia de la naturaleza y de la conciencia de la libertad, en su conciencia inmediata, quedan separados como si fueran dos realidades distintas, porque la reflexión las fija en el Absoluto como diferentes y verdaderas, una consciente (la libertad) y otra inconsciente (la naturaleza), por ese motivo la Razón no puede reconocerlas como resultado de su misma esencia, sino como condiciones separadas del mundo. Eso provoca que la conciencia vea a cada uno de los momentos como lo “sensible y lo inteligible”, dos entidades de la conciencia que pueden conocerse en lo verdadero, pero que son independientes. Hegel sentencia que esta forma de la conciencia es el *Saber*, que es “La reflexión como facultad de lo finito y lo infinito que se contraponen a ella están sintetizados en la razón, cuya infinitud capta en sí lo finito.” (DS: 19)

El empirismo y la Ilustración en general son esta figura de la conciencia, son el “Saber” que dirige a su objeto inmediato la verdad y fijan en el *ser* a la Razón, dándose cuenta el “empirismo” y la “Ilustración” que al señalar al objeto como verdad, que existe también en la “identidad” de lo objetual una realidad opuesta: la del sujeto que determina la realidad, la *nada* indeterminada. Aquí Hegel adelanta lo que veremos más adelante en *Fe y Saber*: ¿por qué fracasaron el empirismo y la Ilustración como proyectos filosóficos, como sistemas de comprensión de la realidad? Porque no pudieron como filosofías de la “reflexión”, ver que era la mis-

ma Razón como totalidad la que producía estas formas de la conciencia. Es la misma Razón la que produce la fractura original, por eso no hay que temer la separación, sino entender sus mecanismos y buscar detrás de la escisión, la unidad de la Razón. Pero en la reflexión del empirismo y de la Ilustración, el afirmar la realidad objetiva y la experiencia como principio fundamental de la verdad, se cae en una contradicción insalvable: la reflexión rechaza al Absoluto, porque el Absoluto no es más que una “contradicción”, lo que sostiene a la reflexión es la “ley de no contradicción”, así la reflexión se fija como Absoluto y niega a la Razón como principio.

La condena de esta forma de la conciencia, es hacer del objeto su identidad, no encontrando la unidad del Absoluto, que es lo que pretendía. La conclusión es que el “Saber” no es una “Filosofía”, porque

puede haber multitud de conocimientos empíricos singulares; como saber de la experiencia, muestran su justificación en la experiencia, esto es, en la identidad de concepto y ser, de sujeto y Objeto; y precisamente no son un saber científico porque tienen su justificación en una identidad limitada y relativa...” (DS: 20)

Si la conciencia “empírica” o “ilustrada” tiene la aspiración de la “Filosofía”, debe considerar a esta identidad como una “parte” del “Absoluto” y no como el “Absoluto” mismo.

La conciencia también aparece como un “sano sentido común”, como una afirmación de la subjetividad como principio fundamental de la realidad. Ese “sentido común” es lo “racional”, es la “especulación” del Absoluto.

Si en la figura anterior apareció la “reflexión”, aquí la “especulación” hace el mismo papel, sólo que la “especulación” fija su realidad en la subjetividad, en lo subjetivo como conciencia. Hay que precisar que a pesar de tener la misma certeza el “sentido común” y la “especulación”, Hegel dice que la “especulación” si reconoce al “sentido común” con su verdad, pero el “sentido común” no reconoce a la “especulación”, esto se debe a que la “especulación” se pregunta sobre los límites de su certeza, mientras el “sentido común” sólo afirma la inmediatez de su verdad, aun-

que los dos fijan el objeto de su certeza en lo Absoluto, reconociendo a la conciencia subjetiva como finita y al Absoluto como lo infinito.

El “sano sentido común” es diferente a la “reflexión” y a la “especulación”, porque afirma su verdad a través de un “sentimiento” de posesión de la verdad, su idea no es demostrar la verdad o hacerla pasar por el tamiz de la duda o de la controversia, tal y como es el “sentido común” sólo centra su realidad en el “sentir” de su verdad. Para la Filosofía esa “certeza” sólo es una *nada*, porque sólo se presenta como la inmediatez de la certeza subjetiva, pero en el “sentido común” el “sentimiento” es evidente cuando “no es capaz de separar del Absoluto las limitaciones de la aparición fenoménica, así entonces aquello que separa en su conciencia está absolutamente contrapuesto y no puede, entonces, unificar en la conciencia lo que reconoce como limitado con lo ilimitado.” (DS: 22) El “sentido común” piensa que el Absoluto es “desconocido”, “inexpresable”, un “sentimiento” que sólo tiene como realidad de sí misma la “interiorización” de su conciencia y al mismo tiempo, no reconoce que esa “conciencia” de sí misma es expresión de su relación con el Absoluto. Esa figura de la conciencia subjetiva Hegel la llama *Fe*, que es “la identidad misma, la razón que, empero, no se [re]conoce, antes bien, la acompaña la conciencia de la oposición.” (DS: 22)

Hay en el “sentido común” y en la “especulación” una crítica de Hegel al “intuicionismo” luterano y calvinista, al Romanticismo Alemán representado por Schleiermacher y al racionalismo de Descartes. En 1799, Schleiermacher había publicado su primera obra titulada *Sobre la Religión* (1990), en ella Schleiermacher hacía una defensa sobre la “intuición” religiosa y el “sentimiento” de “Dios” que precede a cualquier conocimiento racional o idealista. Schleiermacher concibió un “fundamento” de la vida religiosa que se distinguiera del saber “ilustrado” utilitarista, de la moral de Kant y de la metafísica del Idealismo de Fichte y encontró en la “intuición” de Jacobi, en la unidad de lo divino de Spinoza y en el “sentimiento” del Romanticismo su concepto de “sentimiento religioso”. La *Fe* era un área de la vida que no podía comprenderse desde lo “racional” y según Schleiermacher incluso lo superaba, por eso es que sólo a partir del “sentimiento de dependencia” era posi-

ble acceder a “Dios”, que era incognoscible a través de la razón. Hegel hace una observación juiciosa de este tipo de “Fe” “intuicionista” y “sentimental”: “La Fe no expresa lo sintético del sentimiento y la intuición, sino que es una relación de la reflexión con el Absoluto; en esta relación, ciertamente, la reflexión es razón que se aniquila como aquello que separa y aquello que es separado...” (DS: 22)

Este tipo de “Fe” del “sentido común” que se hace con el “sentimiento”, permanece en la separación de la unidad entre sujeto y Dios, donde la relación con el “Absoluto” es sólo “reflexión” y como en el “entendimiento”, el Absoluto (Dios) se convierte en un objeto de la “especulación”. El “sentimiento” no es suficiente para que la persona tenga acceso a Dios, porque así Dios se hace “objeto” en la “reflexión” o peor aún, es la separación de lo subjetivo (finito) y de Dios (infinito) lo que hace naufragar a la Razón que quiere la unidad. Es así que Hegel algunos años después, repetirá la crítica en el Prólogo a *El Concepto de Religión* (1981), donde asegura que si “la religión en el hombre se basa tan sólo en el sentimiento, entonces rectamente no tiene más determinación que la de ser el sentimiento de su dependencia y de este modo el perro sería el mejor cristiano, pues lleva en sí este sentimiento del modo más acusado y vive principalmente en este sentimiento.” (p. 39)

Del mismo modo, una tendencia “subjetivista” de la Religión (de la “Fe”) aparecía en la modernidad de Descartes y en el “intuicionismo” luterano y calvinista, al que Hegel se refiere, junto con el de Schleiermacher, como “especulación”. Si la “identidad” de lo finito y de lo infinito son separadas en la “reflexión”, porque el Absoluto es lo verdadero y el sujeto es su contraparte, hay una identidad que aparece como innegable y se desprende de esa relación: el sujeto racional. El “sujeto racional” es puesto como “identidad” de lo infinito, es decir, de la conciencia subjetiva depende entonces la consistencia de lo Absoluto, de Dios, de manera que la subjetividad que ha sido puesta como fundamento y principio de la relación, aniquila su contraposición.

En Descartes, por ejemplo, la demostración de Dios en la tercera meditación de las *Meditaciones Metafísicas* y la cuarta parte del *Discurso del Método*, concluyen

en que la existencia de Dios se demuestra porque en el “sujeto pensante” aparece la “sustancia” de Dios como una certeza, porque en Dios existen todas las “perfecciones” y el “sujeto pensante” no puede pensar en otra cosa que sea más perfecta que Dios. Este es el punto crítico del que Hegel acierta a decir que es una cancelación de lo Absoluto, una supresión de lo infinito por la convicción “especulativa”, “pensante”, de lo subjetivo. ¿Por qué la relación sujeto y Dios tendría que ser puesta sólo como una “especulación”, un “pensamiento” del sujeto? Del luteranismo pueden extraerse las mismas consecuencias, porque la relación Dios y hombre ya no tiene mediación, ya que el sujeto se vuelve “intuición” de lo divino, la relación hombre y Dios es directa, así como en el racionalismo Dios se convierte en una idea del sujeto. Dios así es convertido en un “Objeto” de la “especulación”, materia de análisis subjetivo, donde la contraposición se cancela, se “aniquila”. Hegel argumenta: “Ya que lo divino y lo sagrado sólo tienen consistencia como mero Objeto en la conciencia [del sano sentido común], únicamente advierte destrucción de lo divino en la contraposición asumida, en la identidad para la conciencia.” (DS: 23)

Como vemos, Hegel ha cambiado su idea sobre el “sentimiento” en este período de Jena. Si en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*, el “sentimiento” tenía una visión positiva como “mediación y superación” en la realidad dialéctica del Cristianismo a través del “amor”, ahora Hegel le quita al “sentimiento” su importancia, porque es la Razón la que desempeña la conciliación total de los opuestos. El “sentimiento” es sólo un momento de la subjetividad, en el “sentido común” y en la “especulación”.

También se ha convertido Hegel en un crítico del luteranismo y del calvinismo, en especial de la idea sobre la relación hombre y Dios, que ha dado privilegio al sujeto pensante como principio determinante de la interacción entre finito e infinito, no obstante que eso cancela la contraposición que en otro momento de la historia había operado las diferencias y contenía en ella misma la persecución del Absoluto, de la Razón como unidad de los contrarios.

¿Hay algún beneficio en el giro subjetivista de la modernidad? Hegel cree que sí, que lo mejor de ésta opción por la subjetividad moderna se ubica en el “mérito, desde el punto de vista de la formación cultural, de haber hecho tanto más dura la escisión y más fuerte la necesidad de la unificación en la totalidad.” (DS: 24) Por lo tanto, el que lo subjetivo aparezca como principio, hace que las contraposiciones y las contradicciones se hagan más profundas y la necesidad de la unidad sea más “fuerte”. Hay un reconocimiento implícito en Hegel de que la modernidad tiene una conciencia de la separación y de la unidad más aguda, porque el discurso religioso ha perdido su fuerza, la subjetividad racionalista ha emprendido un proceso de secularización junto a la ciencia moderna. Independientemente de dónde se ponga el énfasis, en la “materia del materialista” o en el “Yo del idealista”, la tarea de la Filosofía es responder a esa escisión incluyendo todos los momentos de la conciencia.

En conclusión, Hegel propone que el “sentido común” y la “especulación” (ambas movidas por la Fe) han puesto a la identidad como principio y han fijado al Absoluto, rechazando la escisión. El “sentido común” sin reconocer en la “especulación” su intención de conocer más a fondo el Absoluto, negando la posibilidad de una determinación; la “especulación” cancelando las contraposiciones en la identidad de la conciencia, aceptando al Absoluto como resultado de su “reflexión”. Las dos figuras de la conciencia (“entendimiento” y “especulación”) encontrarán en la modernidad una contradicción y una superación, pues es el momento en que las dos formas de la conciencia se reconcilien. La modernidad nos da la oportunidad de que al hacerse más profundas las rupturas, la Filosofía encuentre las mediaciones y las superaciones que puedan unir las, de otro modo, advierte Hegel, la razón “se hunde en su propio abismo y, por ende, su reflexionar la identidad absoluta, su saber y ella misma, en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento racionante, que es el mediodía de la vida, pueden salir al encuentro uno y otra.” (DS: 25) Pero, ¿cómo lograrán dicha unidad? ¿Cómo es que las figuras de la conciencia pueden unirse?

Para responder a esta pregunta Hegel expone el cuarto punto que es su metodología, que incluye su definición de sistema y su consideración sobre una nueva racionalidad moderna.

Un *sistema* que sea Ciencia, que represente al Absoluto, no puede iniciarse con proposiciones ni demostrarse con deducciones ni definirse por sí misma. Si el Absoluto es la Razón, “un todo orgánico de conceptos”, entonces no puede ser una proposición, porque eso limitaría su capacidad por fijar una realidad de la conciencia. No es que la Filosofía no necesite las proposiciones, el problema es que la proposición se fija como “verdad”, sea cual sea su condición.

Tampoco puede un sistema iniciarse con una “definición”, porque la “definición” pone como principio un infinito o un finito contrapuesto. Aquello que es “definido” como lo “Absoluto”, no puede ser el “Absoluto” porque eso crea una “antinomía”, pues lo que es “definido” incluye una parcialización que separa a todo lo demás, es decir, la “definición” del Absoluto excluye a todo lo que no pertenece a su identidad.

La Razón de un sistema no puede demostrarse a través de “deducciones”, porque la “deducción”, por procedimiento, descarta otras posibilidades y no integra a la verdad en todos sus momentos, lo mismo que la inducción. No hay en la deducción la capacidad de entender todas las posiciones que atraviesa la conciencia, por lo tanto, es imposible deducir la verdad, así como hacer que la Razón se unifique como totalidad. Si la razón deduce, sólo muestra una dimensión de la realidad y si de verdad es Razón, su objetivo es integrar todos los momentos de la realidad, contraponiéndolos y superándolos. Por eso la Razón debe exponer todos los momentos de la conciencia, entender sus mediaciones y confirmar la superación.

Hegel plantea aquí una de sus aportaciones más importantes a la filosofía: su dialéctica madura. No encontraremos el nombre “dialéctica” en la *Diferencia...*, pero sus interlocutores principales si la utilizan: Fichte y Schelling. Como ya habíamos expuesto antes, la “dialéctica” de Fichte y de Schelling es muy diferente de la “dialéctica” de Kant en todos los sentidos. Si en Kant la “dialéctica” se presenta como

un uso ilegítimo de la razón por querer rebasar los límites de la experiencia, en Fichte y en Schelling la “dialéctica” es un procedimiento demostrativo que parte de la conciencia simple hasta la conciencia de sí misma. Lo mismo que Hegel, sólo que Hegel no reconocerá la forma en que Fichte y Schelling concluyen la dialéctica: si es dialéctica, demostración expositiva de los diferentes momentos de la conciencia, no puede tener un final, porque fin y principio se fijarían como proposiciones en la aspiración a transformarse en un sistema. Como bien advierte Gadamer (2007: 25), la dialéctica de Hegel pretende haber “fluidificado” las “rígidas categorías del entendimiento, en cuya oposición queda prisionero el pensamiento moderno. La dialéctica debe lograr la superación de la distinción entre sujeto y sustancia y concebir la autoconciencia, inmersa en la sustancia, y su pura interioridad, que es para sí, como figuras faltas de verdad de uno y el mismo movimiento del espíritu.”

Kant, Fichte y Schelling pretendieron demostrar la experiencia de la autoconciencia cuando procede de manera ilegítima o legítima, pero no pudieron salir de las restricciones que operaban en sus determinaciones y proposiciones del entendimiento y la deducción. Lo mismo que le ocurrió a Spinoza que según Hegel, entendió perfectamente la sustancia como principio, pero arruinó su teoría al comenzar su exposición con una “definición”.

Lo importante de la dialéctica de Hegel es que pone en movimiento a las proposiciones y lleva al límite las consecuencias de esas certezas, dejando en evidencia la fractura que se origina en la Razón y superando luego en la mediación los momentos particulares. La dialéctica no prescinde por eso de la “demostración deductiva”, de las “proposiciones” como principio y final de un sistema y de las “definiciones”, sino que las incluye y las pone en movimiento dentro de la perspectiva del “Espíritu”, de la “Razón” que se busca a sí misma. Lo único que no puede pasar en una “dialéctica” es que la rigidez de las proposiciones, de las demostraciones o de las definiciones, permanezcan como verdad. Hegel adelanta aquí la “lógica del concepto”: la dialéctica subyace a la historia, la confronta en perspectivas del “entendimiento” y se supera en la cultura que se hace “Espíritu”. La “verdad”

del “concepto” debe encontrarse en la dinámica de las proposiciones que se contraponen, se contradicen y se superan en el movimiento que se opera en el pensamiento, en la Filosofía.

De este modo, la evidencia del “racionalismo” o del “idealismo” sobre la identidad del sujeto o del objeto –A=A-, no puede ser más que un “momento” de la conciencia que se busca a sí misma. Esto ya lo habían afirmado Kant, Fichte y Schelling. ¿Cuál es entonces la diferencia en Hegel? Que esa afirmación debe ser expuesta como un “momento” particular en la búsqueda de la Razón y del Absoluto, pero no son ellas mismas la Razón y el Absoluto. Si la Filosofía responde a la necesidad de ruptura, no debe hacerlo “fijando” un principio, sino poniéndolo en movimiento. Lo que hicieron el racionalismo, el empirismo y el idealismo, es fijar la “verdad” del “concepto”, es restringir al pensamiento a una verdad evidente. El problema con la dialéctica de Kant, de Fichte y de Schelling, es que terminaba en un principio fijo, cancelando la posibilidad del movimiento del “concepto”. Hegel, en cambio, busca que su metodología tenga vida propia, sea “orgánica” o en otras palabras sea histórica.

Por esos motivos el objetivo primordial de un sistema es que incluya todas las proposiciones, que muestre sus contraposiciones, que las dinamice a través del medio para que se contradigan y que concluya el sistema en la superación de los momentos de la conciencia. La superación de los momentos no implica que la Filosofía llegue a su fin, sólo explica de manera más enriquecida el movimiento del pensamiento a través de la historia.

Basta ver cómo es que Hegel presenta esa dialéctica de la identidad en la *Diferencia*. Su condición es poner la reflexión en sus contraposiciones. Si el entendimiento fija la Razón en alguna parte, de inmediato se manifiestan sus oposiciones.

El quinto punto lo desarrolla aquí: la “identidad” es un problema insuperable donde las “antinomias” expresan la imposibilidad de la Razón de trascender la separación entre “objeto” y “sujeto”.

La identidad aparece como fenómeno de la modernidad. Esta especulación que en Descartes había iniciado una reflexión sobre la posibilidad de fundar certezas indubitables, en Fichte se convierte en una demostración de la Razón Práctica.

El límite de esta prueba lógica deductiva se encuentra en sus “antinomias”. Si se afirma “ $A=A$ ”, esa identidad supone una realidad externa a la que no se adhiere la verdad del “sí mismo”. El objeto que se contrapone al sujeto anula la totalización de la experiencia, la contraposición se manifiesta cuando el sujeto pretende incorporar al objeto en su dimensión existencial. “Sujetar” el objeto sólo produce una abstracción, pues la diferencia entre sujeto y objeto depende por completo de su distinción. Abstraer depone en el sujeto sus contrarios porque su naturaleza es mostrarse a si misma como una tautología. La identidad puede manifestarse como verdadera, pero inmediatamente aparecen las oposiciones como los extremos que permiten fundamentar el objeto como existente.

La contradicción de este opuesto entre sujeto y objeto podemos comprenderlo al tratar de sintetizar lo peculiar de la identidad, que sólo es en la medida en que no es todo lo demás. El objeto se sobrepone a la identidad, porque resulta más verdadero en cuanto niega la identidad del sujeto. El mismo proceso se aplica para la identidad, que se explica sólo en la medida en que lo ajeno se le opone. Las “antinomias” se dan al pensar la identidad como tautológica y su despliegue para formarse como fundamento de su negación, porque “la conciencia no está como fundamento de una esencia analítica tal que la aparición fenoménica puramente formal del Absoluto sea la contradicción” (DS: 29)

La identidad no es el “Absoluto” ni la “esencia” del “objeto”, pero si es la “aparición fenoménica” de esas contradicciones. La afirmación en la dialéctica es una negación. La subjetivación de la identidad tiene como contraparte al objeto que es la negación externa de la interioridad del sujeto. La unidad entre sujeto y objeto esta seccionada, el Absoluto se pone como necesidad de la relación. ¿Es posible trascender esta ruptura?

La teoría de Fichte y Schelling hacen a la “intuición trascendental” la unidad de la identidad y la naturaleza, del sujeto y del objeto, de lo real y lo ideal. Como ya desarrollamos antes, la intuición fue el factor por el que Fichte y Schelling quieren superar la filosofía de Kant.

En Fichte la “intuición intelectual” es la operación de la razón práctica en la que el sujeto se pone a sí mismo en acción; en Schelling la “intuición intelectual” es la forma directa en que el sujeto crea el mundo a través del arte. No obstante, en la intuición desaparece la “diferencia” de la integración de los momentos, cuando el sujeto actúa o crea, por lo que no hay oposición entre sujeto y objeto. Hegel dice que así este “saber puro” de la realidad es la “aniquilación de los contrapuestos en la contradicción” (DS: 30) No hay sujeto y no hay objeto, porque la “diferencia” en la “intuición trascendental” se destruye y se convierte en “especulación”.

Hegel perfila su crítica a Fichte y a Schelling. La “identidad” y la “intuición trascendental” son formas de la conciencia convertidas en “reflexión” y en “especulación”. Si el arte es en Schelling una expresión completa de la intuición en la que el sujeto expresa sus fuerzas inconscientes, en realidad lo que ocurre en esa experiencia del sujeto es una afirmación de sí mismo, una “especulación”. Si en la acción del sujeto se sintetiza la experiencia de la conciencia, como pensó Fichte, entonces es una “reflexión”. En ambas, el sujeto aparece como contraposición del objeto.

La intuición y la identidad serán en Hegel figuras de la conciencia que se presentan como verdaderas. El movimiento de la conciencia subjetiva que se hace identidad o intuición siempre se convierten en contraposiciones porque rechazan la mediación. El sujeto no se da cuenta que el objeto no se incluye en las condiciones originales de su ser. Hegel advierte que la identidad y la intuición terminan por rechazar la diferencia, algo así como mirarse en un espejo, donde el objeto en realidad es el mismo sujeto que se presenta como verdadero. Se hace reflexión si se afirma la verdad del objeto; se vuelve especulación si se afirma la verdad del sujeto creador del objeto. Las dos son ideas en las que el Absoluto expresa “la necesidad de la Filosofía” de convertirse en “Razón”.

Con estas consideraciones, Hegel inicia su análisis de la filosofía de Fichte. Hay que precisar que Hegel no usa el lenguaje de Fichte, sino que aprovecha su propio aparato conceptual y revela la dialéctica de las oposiciones y los contrapuestos. La intención es exponer los movimientos de la conciencia llevando a sus extremos a Fichte. ¿Cuál es la consecuencia de poner al Yo como principio fundamental de la realidad y como sistema de cualquier filosofía?

La conciencia que se afirma a sí misma como verdadera, se pone como conciencia pura, abstracta, sin contenido. Hegel llama a esta forma de la conciencia “reflexión”, que será en *Fe y Saber* la expresión de una Ilustración que se piensa sin mediaciones. Pero eso lo trataremos más adelante.

El Yo=Yo carece de sentido si no tiene aquello que le permite el reconocimiento de su principio, es decir, sólo se hace a sí misma en la afirmación del Objeto. La reflexión es una certeza de la realidad externa, es “empírica” porque necesita su contraparte objetual para confirmarse. No obstante, esta reflexión empírica mantiene la división de Sujeto y Objeto como principio contrapuesto, irreconciliable en sus condiciones.

La subjetividad no se mueve al identificarse ella misma como consciente, es “autoconciencia”. Al captar ese movimiento de la identidad de sí misma, Hegel asegura que la subjetividad aprehende la “intuición intelectual”, que es igualmente abstracta como “totalidad” y en ella la conciencia empírica se pone como *Saber*. Si la “reflexión” es una conciencia empírica del Objeto y el “saber” es una conciencia empírica de la “autoconciencia”, las dos forman una oposición abierta de la realidad que sólo puede pensarse, figura que Hegel llama “entendimiento”.

Se nota la observación crítica de Hegel, que como ya hemos anotado antes, va a profundizar ahora: es imposible en la filosofía de Fichte hablar de “sistema” o de “ciencia”, porque la pura posición de la conciencia como fundamento de la realidad deja las oposiciones abiertas y las contraposiciones sin solución, pues cuando la “reflexión” supone la realidad externa como principio de la conciencia o cuando el “saber” supone la conciencia de sí misma como independiente de la realidad ex-

terna ni la “reflexión” se mediatiza como autoconciencia ni el “saber” se objetiva como naturaleza.

El “idealismo” es para Hegel una forma fanática e inconsecuente, resultado de una ilustración que ha pretendido comprender a fondo las categorías de la realidad, pero lo único que ha conseguido es imponer una interpretación parcial de la complejidad. “Reflexión” y “Saber” son categorías del “entendimiento” que abstraen las funciones elementales de la conciencia. Por eso Hegel escribe:

El idealismo dogmático obtiene la unidad del Principio porque niega en general el Objeto y pone uno solo de los contrapuestos, el sujeto en su determinidad, como el Absoluto, así como el dogmatismo, en puridad materialismo, niega lo subjetivo.” (DS: 45)

La búsqueda de una verdad como sistema, entrapa a Fichte en su filosofía, porque si de verdad va a demostrar que la Razón Práctica configura la subjetividad como proposición central, no debe fijarse. Sin embargo la dialéctica de Fichte tiene como consecuencia el “dogmatismo” de la “autoconciencia”, su inmovilidad y caracterización de una conciencia “teórica” y nada de “práctica”.

Esa es la contraposición insoluble de la proposición de Fichte que el Yo=Yo se esconde como reflexión o Saber (especulación). Nunca consigue ser libre o práctica, aunque la naturaleza a la que se opone le sirve como contraste, la libertad es sólo una propiedad mental. La limitación de la libertad es la naturaleza que se le presenta como ajena e independiente. La misma dialéctica que se reproduce en la conciencia, podemos verla en el contraste de la libertad y la naturaleza.

Fichte había publicado en 1796 *Fundamento del Derecho Natural* (1994), que en líneas generales pretende demostrar que la libertad es aquello que subyace a la conciencia que actúa. Apoyándose en Kant, hace aparecer a la ley como la forma racional en la que los sujetos deciden reconocerse mutuamente para interactuar. El deber se sostiene de la voluntad racional de cada persona que obedece la ley, como una expresión de sí mismo. La autonomía subjetiva proviene de la suposición trascendente de la libertad de los demás para actuar. La autonomía de la “ley”

se extrae de las relaciones intersubjetivas que se regulan a través de una voluntad de respeto a la libertad de los demás.

Hegel tratará la argumentación de Fichte con los mismos recursos y agregará su crítica a la teoría “contractualista”: 1) Fichte propone una “deducción” de la “ley natural” e inducir de ella la “ley positiva”, cuando según Hegel nada puede probarse a través de la deducción, menos tratándose del problema de la libertad; 2) la oposición entre libertad y naturaleza no se resuelve en un contrato o en una “ley”, donde la libertad es limitada, el reconocimiento es racional y esta sesgada la identidad del *otro* como objeto.

Del primer punto, Hegel insiste en que el error de Fichte es pensar que la Razón Práctica sirve como fundamento y deducir de ella la libertad como propiedad sustancial. No hay modo de probar la libertad ni deducirla desde el punto de partida de la “reflexión” o el “saber”. Si la Razón Práctica se piensa como una realidad interior, una afirmación activa del sujeto que piensa para sí mismo la libertad, el sujeto se convierte así en una entidad “sujeto-objeto subjetiva”, donde el énfasis es puesto en su conciencia como determinación de la relación entre la naturaleza y la autoconciencia. La libertad es sólo un momento de reflexión, sin consistencia, donde la Naturaleza aparece como un objeto vacío. Este es el antecedente directo de la figura del “estoicismo” en la *Fenomenología*. Pero eso lo veremos después.

Si el sujeto reafirma la libertad contraponiendo la naturaleza, ese objeto aparece como lo limitado, determinado y finito, por lo tanto, el sujeto es lo infinito indeterminado. Es una “sujeto-objeto objetiva”, donde la naturaleza aparece llena de contenido, pero no es la naturaleza la que da al sujeto su reconocimiento de la libertad, porque siguen irreconciliables, opuestas, libertad y naturaleza. El verdadero reconocimiento proviene sólo de otra autoconciencia.

Del segundo punto, se produce una doble contraposición de esta subjetividad práctica: “a) un ser libre, racional; b) una materia modificable, algo susceptible de ser tratado como simple cosa.” (DS: 61) De la conciencia de la libertad del sujeto no se desprende necesariamente la comunidad libre que reconoce a otros sujetos

libres, al contrario de lo que piensa Fichte, la libertad se convierte en una negatividad, es percibida como una limitación, porque la realización de mis deseos puede no corresponder con otros sujetos y la naturaleza se opone a la realización de la apetencia. En todo caso, el sujeto libre representa una enajenación de la conciencia, donde los demás y la naturaleza se aparecen como “una simple cosa”.

El análisis de Hegel está orientado también a la noción de “deber” kantiana y que Fichte reproduce como un elemento unificador de los sujetos libres que se reconocen mutuamente. Esta forma de racionalidad política que privilegia el “deber” es ingenua, “bella”, pero incapaz de originar unidad social, pues la libertad que se cree responsable y seguidora del deber, sólo es una contraposición entre la naturaleza y el otro, porque la libertad se convierte en una forma del “entendimiento”.

Hegel tiene como referencia el proceso histórico que sobrevino después de la Revolución Francesa, que trastornó en el “Terror”. El sujeto que se sabe a sí mismo libre y se cree perfecto, termina siendo el peor tirano. El deber no garantiza nunca el espíritu ético de un pueblo, en dado caso, sólo resguarda la ley como principio. Lo que Fichte persigue es la voluntad autónoma de los sujetos, la construcción de un Estado que acepte y organice las contraposiciones, además de vincular a los sujetos como parte de una misma “naturaleza”, todo eso es imposible si se pone sólo a la ley y a la libertad como fundamentos naturales de un Estado. Hegel concluye que:

La doctrina ética tiene en común con el Derecho Natural lo siguiente: que la idea domine absolutamente a la tendencia, la libertad a la naturaleza; pero se diferencian en que, en el Derecho Natural la sujeción de seres libres bajo el concepto, en general, es un fin-en-sí-mismo, de modo que lo abstracto fijando de la voluntad general permanece también fuera del individuo y tiene poder sobre el mismo. En la doctrina ética, el concepto y la naturaleza tienen que ser puestos unificados en una sola y la misma persona; en el Estado sólo debe dominar el Derecho, en el reino de la eticidad, sólo el Deber debe tener poder, en tanto la razón del individuo lo reconoce como ley. (DS: 66)

El Derecho Natural trae consigo una forma de esclavitud peor que la libertad obtenida, porque la libertad se hace un abstracto que puede degenerar en un dominio o en una lucha constante. En la “doctrina ética” el Deber se convierte en ley,

pero la ley no representa a la comunidad, sólo se fija como verdad y es finalmente heterónoma.

En opinión de Hegel, Fichte nunca logra superar la contraposición, pues su sistema adolece de soluciones, cada paso del sujeto es una realidad fijada que no termina por resolver la división de la filosofía de Kant.

Según Hegel, incluso en el tema del juicio reflexionante donde la postura estética de Kant quiere resolver la oposición entre libertad y naturaleza a través del “como sí”, la separación tajante se sigue manteniendo entre el sujeto y el objeto en la teoría de Fichte. Es la misma figura del “entendimiento”, que si se fija en la libertad, sólo puede ver la “fealdad”; si se fija en la naturaleza, sólo puede ver la “belleza”.

La concepción estética de Fichte tanto en la belleza como en la fealdad, muestra la “figura rota, oprimida y angustiada” (DS: 69) de la libertad y la naturaleza, porque la ley ética siempre degrada al sujeto a una condición insoluble, donde

la unificación de la libertad y la necesidad, de la conciencia y lo carente de conciencia, no podrá encontrar su lugar ni en sus restringidas apariciones fenoménicas, ni en la legalidad burguesa, ni en la moralidad, en tanto se presente puro en su ilimitado goce de sí mismo. (DS: 70)

La estética de Fichte será la diferencia sustancial con Schelling. La “intuición intelectual” que en Fichte se vuelve “entendimiento”, en Schelling se auto-intuye en la teleología de la naturaleza, que empuja las formas inconscientes del sujeto a la estructura consistente de la realidad. La “intuición intelectual” de Schelling, en la interpretación de Hegel, se dirige al Absoluto directamente, sin apartar o dividir, es una “especulación” puesta a la trascendencia.

En realidad Hegel mira a Schelling con sus propios ojos y lo expone con sus elementos de juicio, por eso si queremos comprender a fondo la idea de la “intuición intelectual”, podemos decir que es el concepto de “Espíritu” hegeliano el que subyace a esta elucubración que une naturaleza y la libertad. El Arte y la Religión, de los que Schelling y Hegel coinciden en que se tocan las contraposiciones, contradiciéndose y superándose, son la representación auténtica del Absoluto.

Schelling pone de punto de partida en su sistema (como ya vimos antes), a la intuición intelectual, en donde la naturaleza y la libertad se concilian en el Arte, donde la "intuición" siempre aparece "puntualmente concentrada y derribando a la conciencia" o en la Religión "como movimiento vivo" (DS: 86), en las dos el sujeto encuentra la esencia del "servicio divinos", pues ambos "son un intuir viviente de la vida absoluta y por tanto ser uno con ella." (DS: 87)

Sin el afán de repetir lo que ya hemos expuesto antes con detalle, sólo queremos poner énfasis en que Hegel también expone aquí su propia teoría del sujeto, del Espíritu y finalmente las críticas veladas a Schelling y a Fichte en un lenguaje que ya no desaparecerá en Hegel. La defensa de Hegel a Schelling tiene mucho de lo que será su futuro filosófico.

Fe y Saber (2001, en adelante sólo citaré las iniciales FS, para *Fe y Saber* y la página de la edición del texto) es el primer artículo que publica Hegel en la *Revista Crítica de Filosofía*. En unas cuantas páginas Hegel expone las tesis de Kant, Jacobi y Fichte, muestra cómo la subjetividad y la reflexión ilustradas, en realidad no resuelven el problema de la Razón. Si la Razón (*Vernunft*) es en verdad inclusiva y total, no puede expresarse en el sujeto, porque el sujeto se encuentra escindido de un elemento fundamental de la vida: la fe. La lectura de la fe que la ilustración ha dado, a través de la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, distorsionan la Razón e incluso la misma Razón se hace fanática (*Aufklärerei*).

Debemos tomar en cuenta que estas críticas de Hegel están en un contexto histórico conflictivo. La Revolución Francesa degeneró en el Terror. Schelling y Hölderlin abandonan sus ilusiones juveniles. Schelling toma una línea conservadora (que después será una de las críticas de Hegel) y Hölderlin se refugiará en el pasado griego. El único que mantendrá una posición abierta y en armonía con su método será Hegel. La Revolución y la Ilustración han fracasado en su proyecto de llevar a la Razón como instrumento del progreso. En cambio, han impuesto un gobierno irracional, perseguidor y fanático, en el peor sentido. Sin embargo, Hegel quiere entender esas contradicciones, superarlas. Poco a poco se va a despuntar la tesis de la dialéctica hegeliana: en su afán de superar a la Fe, la Razón ilustrada no re-

conoció sus propios límites, su negatividad, y ella misma trastorno positividad (fe). No todo esta perdido, porque la Revolución y la Razón deben, en la dinámica de la historia, superar esos momentos. Esa será una de las tesis de *Fe y Saber*: ¿cómo superar (*aufhebung*) la ruptura subjetiva y la filosofía de la reflexión sin romper con el ideal de la razón?

La crítica de Hegel es evidente. La “razón ilustrada” no resolvió la “oposición” con la fe y ella misma no tiene “rasgos ni de la razón ni de la verdadera fe”. La razón ha vuelto sobre sí y ha devenido “entendimiento”, convirtiéndose “de nuevo en sierva de la fe”. Los representantes de este tipo de filosofía ilustrada del entendimiento, de la reflexión, que no pudo solucionar el dilema entre fe y saber, son Kant, Jacobi y Fichte. A partir de su lectura e interpretación de estos tres filósofos, Hegel apunta su nueva concepción de Dios y la construcción definitiva de su nuevo sistema.

Hegel expone que la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, se concentran en la negación de lo infinito y centran sus teorías sobre lo finito. Lo finito, como ya habíamos visto, es lo subjetivo, lo empírico. Esta teoría de que lo subjetivo (finito) es único y que se encuentra sobre lo infinito, le hace trastornar en una positividad, porque niega la posibilidad de un “más allá”. En su reconocimiento de que lo único verdadero es empírico, la razón se vuelve entendimiento. Pero el entendimiento fragmenta la realidad, porque distingue lo objetivo y lo subjetivo. La subjetividad procesa a la realidad como un objeto lleno de sentido, porque lo empírico se muestra de inmediato, a diferencia de los ideales, que no se muestran. Esta subjetividad contempla y divide a los objetos para entenderlos. Pero esos objetos regresan a la subjetividad transformados y al querer atraparlos en su totalidad le es imposible al entendimiento, que quiere captar lo “bello”, lo infinito, lo absoluto. Sin embargo, el entendimiento deja fuera a esa realidad que no puede conocer, porque la ha apartado como “superstición”. Esta división de la realidad en subjetivo y objetivo, ha dejado vacía a la subjetividad, porque aquello que motivaba su investigación (los objetos en sí) han dejado para sí una “nada” que no puede conocerse, porque sigue separada, dramáticamente, de la realidad subjetiva. Es así que el sujeto prefiere la felicidad inmediata, desatendiendo la persecución de un ideal, resolviendo

la fragmentación en el eudemonismo, volviéndose una “buena conciencia”. Hegel dice que la ilustración deviene dogmatismo y eudemonismo y la llama “seudoilustración”.

La dialéctica entre lo finito e infinito se resuelve en una confrontación de “dominio”. Ninguna puede ponerse como “Idea” una sobre la otra, se enfrentan como realidades distantes, asimétricas. Esta lucha se resuelve en el concepto, porque en ellas se determinan ambos momentos. Esta dialéctica de la ilustración y de las filosofías de la reflexión, nos enseñan al Hegel de la *Fenomenología*: la dialéctica del amo y el esclavo, sólo que en la relación objetivo-subjetivo, finito-infinito; la lucha concluye en su devenir concepto, porque el concepto será el mediador entre esas dos realidades, será quien determine la realidad. El concepto entonces está en devenir, pero la ilustración no reconoce este momento en el proceso de la historia, se ha quedado corta en su comprensión.

Hegel escribe que tanto Kant, Jacobi y Fichte, al querer salir del eudemonismo y de la contradicción de la razón frente a la fe, han caído en alentar el eudemonismo y el dogmatismo, porque el entendimiento no alcanza a comprender que en la dialéctica de su negación trastorna positividad, no mira el proceso en que el ideal (absoluto, infinito), separado de la subjetividad (finito, objetivo), se realiza en el concepto. Las filosofías de la reflexión, se quedan en el momento en que lo “ideal es sólo concebido como concepto”, y de este modo no “superan” sus contradicciones.

Concluye Hegel afirmando que estas filosofías degeneraron bajo el empirismo de Locke, en “psicología empírica”, porque nunca reconocen la negación de lo subjetivo (finito) frente a lo infinito como uno solo. Es decir, que la negación y el nacimiento de lo finito y de lo infinito no pueden contraponerse ni solucionarse nada más en el individuo, sino en el proceso en el que se encuentran como concepto.

De Kant escribe Hegel que reconoció desde el principio que su filosofía parte de la “subjetividad y del pensamiento formal”, lo que distingue de inmediato al sujeto y al objeto como diferentes. El sujeto será lo finito y lo objetivo lo que aparece en la realidad fenoménica. De este modo, Kant declara que la fe pertenece a otro rubro

y no alcanza a comprender que ese principio del que parte es el final y culminación de su filosofía.

Un “mérito” que encuentra Hegel en Kant, es que supo desentrañar la función del entendimiento como la relación entre intuiciones y conceptos, y que esa relación no es “un conocimiento racional”. Sin embargo, como el único conocimiento posible es el de las experiencias sensibles, finitas, Kant “cae de nuevo en la finitud y en la subjetividad absolutas.” Hegel conoce bien la filosofía de Kant. Ha leído las tres *Críticas*... y de ella hace comentarios para fundamentar que Kant tiene como defecto el que todo se concentra en la subjetividad absoluta, sin reconocer la dialéctica de la fe y el saber, para “resolver hasta su final las oposiciones que encuentra”. Hegel da la razón a Kant en el análisis de los juicios sintéticos *a priori*. Refiere que el papel central del concepto, en esa relación entre sujeto y predicado, donde el sujeto es “imaginación productiva” y el predicado es el complemento “intuitivo”, es solucionar la separación en una “originaria unidad sintética”. Sin embargo, dicha unidad no se resolverá en el juicio sino en el razonamiento, que es “la absoluta identidad como concepto intermedio”.

Pero este despliegue de la razón, en que la “imaginación productiva” conecta entendimiento e intuición, no fueron entendidos en su totalidad por Kant y en alguna parte se considera a la imaginación como cualquier otra facultad de la razón, y no como la razón misma. Hegel afirma que en Kant el sujeto es diferente del objeto. El sujeto contiene la representación en cuanto a la intuición y la conceptualización del objeto, a esto le llama Hegel entendimiento.

Ese entendimiento es para Kant “infinito”, porque las representaciones de lo objetivo son múltiples y no se agotan en el sujeto. Lo subjetivo aparece entonces como lo “infinito” y la realidad sensible como “finita”, pues su existencia esta determinada, es limitada temporalmente. Sin embargo, el sujeto no puede ser “infinito”, porque también su existencia es limitada temporal y espacialmente.

El sujeto entonces supone lo infinito y traslada esa infinitud a su representación y la llama *cosa en sí*. Esta separación del objeto es ficticia, porque el objeto no es vacío frente al sujeto. El sujeto quiere determinar al objeto, pero reconoce que las representaciones son inagotables, del mismo modo reconoce que no hay objeto

posible sin experiencia. Por lo tanto, el sujeto se vuelve determinación absoluta del objeto, se transforma en “autoconciencia” absoluta, diferente del objeto. En esta dialéctica no hay superación, sino que sujeto y objeto quedan escindidos en la unidad siempre vacía de la conciencia del sujeto, que es el único que puede tener experiencias del objeto. Hegel dirá que esta partición de lo subjetivo y de lo objetivo, se repetirá en la libertad, en la belleza, en la felicidad, en la naturaleza y en la totalidad de las formas. La unidad infinita siempre será en oposición a todas las categorías del sujeto. La idea de Razón (*Vernunft*) en Kant siempre será limitada y vacía, porque no es razón que comprende la unidad, sino que es siempre facultad reflexiva en el sujeto. La Razón, como tal, debe ser intermedio, solución de las oposiciones. La razón kantiana no es Razón, sino entendimiento, reflexión, y la reflexión pone a la fe y a lo incognoscible fuera de toda posibilidad de conocimiento. Esta reflexión devendrá, entonces, fe, porque será en ella que el sujeto quiera solucionar y entender su realidad natural e ideal (sensaciones, apetencias, inmediatez, libertad, belleza, totalidad), pero esa realidad se le opone como incognoscible y lejana.

Hegel cierra la crítica a Kant asegurando que no se puede discutir filosóficamente con Kant las creencias (Dios, libertad, naturaleza, felicidad, etc.) porque niega la posibilidad de una reconciliación, cosa que el argumento ontológico defiende y conoce como “la única verdaderamente filosófica”.

En el apartado dedicado a Jacobi, Hegel seguirá dos líneas: 1) defenderá a Kant y a Spinoza de la mala (¿y tendenciosa?) interpretación de Jacobi y 2) señalará que en la búsqueda de un absoluto, la filosofía de Jacobi se convierte en un empirismo “vulgar” y en una reducción de lo real a lo subjetivo, que sólo puede conocer lo finito y lo infinito a través de la sensación, y de esta forma, si lo subjetivo reconoce a lo infinito como diferente de sí, la fe se hará dogmática, así como la razón.

Para defender a Kant y Spinoza, Hegel inicia con la exposición de la filosofía de Jacobi, ayudándose de dos citas largas de su obra. Jacobi piensa que la verdadera filosofía es más cercana a la idea de Hume, que considera vacío de contenido cualquier pensamiento o idea que no tenga relación alguna con la realidad objetiva. A partir de ahí, Jacobi presenta que el tiempo, la sucesión, el espacio, la causa

y el efecto, sólo son reales cuando se “sienten”, cuando hay experiencia sensible. Hegel expone que en esa determinación del tiempo y la sucesión, Jacobi no reconoce que dicha deducción también se encuentra en la filosofía de Kant, pero con más profundidad.

Este argumento del “empirismo” (que Hegel le reconoce a Kant el haber elevado a la filosofía y a la Razón fuera de el) lo usa Jacobi en contra de Spinoza. Hegel sostiene que Jacobi interpreta mal el tiempo de Spinoza, porque hace decir que Spinoza piensa al tiempo primero como un fenómeno y después como una eternidad, cosa que es absurda. ¿Es verdad que Spinoza hace tal afirmación? Hegel defiende a Spinoza:

*Si en los pocos lugares en los que llega a hablar, como por ejemplo en el libro segundo de la **Ética** y en las **Cartas**, provisionalmente de esa forma subordinada de la sucesión, y separa la infinita serie de las cosas finitas bajo esa forma de abstracción, y utiliza para ella no el término pensar sino **imaginari**, llamándola, con bastante determinación, **auxilium imaginationis**, entonces Jacobi tenía que conocer de sobra la diferencia spinoziana entre **intellectus** e **imaginatio**. (FS: 96-97)*

Además, agrega Hegel, Spinoza sabe que la sucesión y el tiempo como fenómenos son “triviales”, por eso deben ser considerados “seres imaginarios”, vacíos. Sin embargo, Jacobi se empeña en interpretar mal a Spinoza y desconoce la diferencia entre intelecto e imaginación, de tal manera que se genera una contradicción entre finito e infinito. El infinito de Spinoza, según Jacobi, sería un infinito insustancial, sin fundamento. Hegel le corrige de nuevo, e insiste en que Spinoza tiene otra idea de infinito, que es “la absoluta afirmación de alguna naturaleza, lo finito por el contrario como una negación parcial.” (FS: 98)

Hegel también le atribuye a Spinoza esa dialéctica en la que infinito y finito sólo son posibles en la eternidad de su devenir, es por eso que “Lo eterno hay que ponerlo como absoluta identidad de ambos, en la que aquello infinito y esto finito son de nuevo negados en su oposición.” (FS: 98) Jacobi se queda sólo en la afirmación de los contrarios, pero nunca en su solución. El mismo Hegel se pregunta: “¿Pero no es acaso una división la que deja Jacobi al formar las conciencias a partir de dos representaciones absolutamente contrapuestas?” Según Hegel, Jacobi defiende que su teoría no divide al hombre, sino que lo hace uno en la conciencia

del fenómeno. El sujeto sabe del fenómeno, vive el fenómeno, pero reconoce que el fenómeno tiene un límite: lo sobrenatural. El sujeto sólo conoce lo natural, pero identifica que esa realidad no es única, sino que existe otra realidad a la que no puede acceder. Pregunta Hegel de nuevo, “¿Cómo puede entonces decir Jacobi que no divide al hombre si hace constituir su conciencia a partir de dos absolutos contrapuestos?” (FS: 105)

Jacobi ataca a Kant y a Spinoza bajo el mismo principio: Kant quiso solventar esa división radical entre finito e infinito y fracaso; Spinoza cancelo la existencia del infinito. Hegel demuestra que Jacobi lee mal (¿a propósito?) a Kant y a Spinoza y finalmente cae en el mismo hoyo.

Hegel escribe que Jacobi usa un “galimatías” deshonoroso para Kant y Spinoza, “por no hablar de algunas tergiversaciones” (FS: 112), que concluye con una idea “degradada” de la “verdad” y la “fe”, que son una realidad más bien “vulgar” y “empírica”. Cuando Jacobi se acerca a hacer algunas consideraciones realmente filosóficas:

Es decir, en el punto en el que parecía poseer un interés el barullo y las disputas hasta entonces vacías de pensamiento, porque hasta ese momento no se había hablado de otra cosa que de unidades vacías y de un entendimiento, una imaginación y una razón convertidas en un galimatías, ahí interrumpe Jacobi su trabajo. (FS: 115)

Hegel cierra esta crítica y analiza ahora el concepto de razón y fe de Jacobi. Jacobi plantea que es en el sujeto donde se realiza el conocimiento, pero no es el sujeto el fin de este conocimiento, sino que la razón debe mostrar al sujeto la separación entre lo universal y lo particular. El sujeto debe ser consciente de que esa escisión existe, pero que no se resuelve en el, sino que se manifiesta el fenómeno y la distinción para hacerle saber que debe unir lo particular con lo universal, a pesar de que en el sujeto se consigne la experiencia de lo real. Esto en cuanto a la razón. La fe tendrá un corte empirista, porque sólo la fe es posible en lo particular escindido de sí mismo y de lo universal. Hegel nos recuerda que este tipo de fe esta fuera del concepto y sólo es realizable en la “representación empírica inmediata”, como en Locke o Hume.

Hegel ironiza (como lo hace durante todo el artículo) Esta fe ha “disipado la metafísica” y puso sus raíces en la experiencia sensible. Hegel tiene razón cuando dice

que Hume, Locke, Kant y Fichte nunca imaginaron que alguien como Jacobi pensara a la fe desde la realidad empírica común, pero así es. Jacobi, como afirma Hegel, “limita la fe y las verdades eternas expresamente a lo temporal y corporal”, por eso rechaza tajantemente las filosofías de Kant y de Fichte (como la de Spinoza).

La fe de Jacobi, escribe Hegel, es una fe sin reflexión, porque permanece en lo inmediato, en la “certeza inmediata”. No es una fe que haya transitado, como la de Fichte o la de Kant, a una reflexión, es más bien una fe sin contenido, que sólo niega al pensamiento racional, “pero sin contradecirle”. Si en verdad quisiera esta fe trascender, tendría que entrar en la oposición, en la contradicción. De tal forma que esta fe, que es distinta de lo racional, de todas formas es igual a la de Kant y Fichte, porque no alcanza a integrar los contrarios, sino que permanece separada. Hegel asegura que este tipo de fe coincide con la “subjetividad protestante” porque:

... parece haber regresado de la forma conceptual de Kant a su verdadera figura, la de una bella subjetividad del sentimiento, y la de una lírica de lo divino, sin embargo la fe y la bella individualidad pierden la naturalidad y la despreocupación, mediante el ingrediente esencial de la reflexión y la conciencia sobre esa belleza subjetiva, con lo que sólo son capaces de ser bellas, piadosas, religiosas. (FS: 129)

La conclusión del apartado de Jacobi está lleno de diversos temas. Hegel explica la dialéctica de la “conciencia particular que tiene fe”, en unas pocas páginas. Esta particularidad (al estilo protestante) no querrá “confiar su vida a la objetividad”, pero de esta forma no “fortalece su expresión”. Es sólo cuando sale de la “virtuosidad”, del amor abstracto que no se encarna en lo común, cuando “el individuo arroja de sí su subjetividad y el dogmatismo del anhelo”.

Hegel insiste en que si esta subjetividad no deviene objetiva, en la expresión artística, en la comunicación de su fe a la comunidad, simplemente se “atomizara”, al grado de no reconocer a los demás como miembros de una misma ley ni ser reconocida como individualidad. Es necesaria la institución, la comunidad, porque de mantenerse la subjetividad aislada se corre el peligro de pasar “inadvertido” y que “de esa manera las pequeñas comunidades y las particularidades se hagan valer al infinito y se multipliquen, floten al azar por separado, y se busquen para juntarse, y en todo momento cambien las agrupaciones como las figuras de un mar de

arena expuesto al juego del viento” (FS: 133). Por ese motivo, esta fe le complace a “la ilustrada separación de la Iglesia y el Estado”, porque no genera “espíritu”, no tiene historia, porque la historia se escribe desde la “negatividad”.

La subjetividad que sólo se reconcilia con lo universal de la realidad y no con la vida, es una subjetividad que hace a lo universal, subjetivo, por eso nunca puede crear Estado, ni actuar “conforme a leyes”, “así como tampoco su objetividad y realidad en el cuerpo de un pueblo y de una iglesia general”, sino que la fe debe ser “simplemente interior, una explosión inmediata y una consecuencia de un entusiasmo particular e individual, y no la verdadera expresión, una obra de arte.” (FS: 133)

El último capítulo del artículo está dedicado a la filosofía de Fichte. Hegel sintetiza en algunas páginas el pensamiento de Fichte, que pretende ser un eslabón entre la filosofía de Kant y su teoría de la realidad objetiva, y de Jacobi en su particular teoría de la subjetividad.

Fichte asevera, según Hegel, que la subjetividad es el punto de partida de la filosofía, pues la subjetividad es infinita, es la determinación general de las cosas por la sensación. Es a través de la realidad empírica, que el sujeto puede ponerse como Yo, ese Yo sabe entonces que hay algo fuera de sí que no es él, y lo identifica como No-Yo.

Fichte intenta en esta dialéctica del Yo y del No-Yo, explicar que en esa identificación del sujeto y la determinación de lo diferente, se concreta la unidad del conocimiento humano y la totalidad de las experiencias. Sin embargo, Hegel demuestra que los límites de la teoría de Fichte están precisamente donde estuvieron los de Jacobi y Kant: en considerar al sentimiento como fundamento de lo subjetivo y la realidad objetiva como separada de la realidad subjetiva.

Fichte se entrapara en la superación de esos momentos, porque definirá al saber como realidad empírica y a la fe como un momento puramente subjetivo. Esta oposición no se soluciona, sino que, dice Hegel, se contraponen. A pesar de que Fichte sigue en cierta línea a Jacobi, se aleja de sus conceptos porque piensa a la realidad como un ideal y no como el producto exclusivo de la realidad empírica.

De todas formas, la filosofía de Fichte comienza con una idea de lo empírico y lo empírico, por definición, secciona la realidad, por eso no puede superar la escisión. De ser verdad que la filosofía debe alcanzar la verdad y el conocimiento, el empirismo no ofrece una garantía, porque la filosofía debe empezar en la totalidad y no de “parte en parte”, como lo hace el empirismo.

Hegel ofrece una prueba de que esas limitaciones del conocimiento y de la totalidad son consistentes, con un texto del mismo Fichte, en el que asegura que fuera de lo sensible, no hay realidad posible. Esta certeza del Yo le da libertad, porque tiene segura la realidad objetiva, pero descubrirá que esta realidad que ella misma determina se opone a su idea de libertad, porque ahora se encuentra presa de sus representaciones y de sus estados anímicos. Hegel le llama a esta dialéctica la del “malvado espíritu” (FS: 144), porque el Yo carga con una falsa totalidad, en la que el Yo se descubre como un ser natural y transitorio, como es toda la realidad natural que supuestamente ha determinado.

Fichte necesita entonces un “más allá”, donde la subjetividad se libere de la representación y se reconcilien fe y saber. Imposible, porque Fichte comparte con Jacobi que “lo absoluto está sólo en la fe, no en el conocimiento” (FS: 147). Hegel recuerda que Jacobi denunció a Fichte como un nihilista, porque dejaba su filosofía en un puro pensar, en el vacío de la representación. Sin embargo, ni Jacobi ni Fichte saben que “de Dios no sólo se predica un ser sino también pensamiento, es decir, Yo, y lo conoce como absoluta identidad de ambos” (FS: 148). Fuera de Dios no hay fundamento ni realidad, porque en el fundamento, en la totalidad, es donde se superan los contrarios. Pero Fichte y Jacobi seguirán en la idea de que el Yo no puede conocer lo eterno, sino que se determina en oposición.

La subjetividad, explica Hegel, queda entonces vacía, atrapada “sobre las ruinas de los mundos”, Cuando de verdad la subjetividad quiere determinarse como razón, va al “mundo suprasensible” huyendo del “mundo sensible”. La tragedia se cierne sobre la persona, porque “no es”. El drama es que el sujeto, en su deseo de lo absoluto, descubre que su conciencia no es libre ni natural, no es razón ni sensibilidad. Es una subjetividad indeterminada, sin identidad. Un Yo que no quiere la

razón, pero tampoco el absurdo. Prefiere, en todo caso, la desesperación (FS: 154)

En su afán de encontrar unidad, la subjetividad de Fichte pasa a otro momento, en el que se habla de la libertad y su oposición a la naturaleza. Hegel dice que en este punto de considerar la naturaleza, la “teleología fichteana se opone a las otras”, pero que su teleología de la libertad, es “vulgar”, porque degenera como las otras en eudemonismo. Hegel presenta la idea de naturaleza y libertad de Fichte y Kant, como una continuación de la filosofía de Voltaire, en las que se habla con mucha “mojigatería” de la especie humana, refiriéndose con mucho pesimismo hacia ella. Desde este presupuesto pesimista, se quiere:

Mediante la absoluta subjetividad de la razón y su contraposición frente a la realidad, el mundo se contrapone de ahora en adelante de forma absoluta a la razón, de tal manera que la finitud absoluta irracional y el mundo sensible inorgánico debe ser igual al Yo en un progreso infinito, es decir, es y permanece absoluta. Entonces la naturaleza física se muestra ya como algo irracional. (FS: 156)

La naturaleza es “inconsciente” y los desastres naturales, o la fría crueldad de los seres vivos no racionales se oponen a la raza humana, que en su conciencia es más destructiva, porque hacen guerras, “se matan entre sí”, pero pueden establecer alianzas y pactar, buscando el bien. Incluso hay hombres buenos que, a pesar de hacer las cosas mal, persiguen un fin racional que la naturaleza no puede. A este discurso de Fichte, Hegel lo tacha de simplón “mojigato” y de “sensiblería moral”, porque es una visión ridícula del bien (que siempre es “frágil”) y de la historia.

La parte que rescata Hegel de este discurso de Fichte, es que en esta consideración de la naturaleza hay también una teología de la “salvación” que “presenta el mal como necesario de la naturaleza finita” (FS: 157)

Esta idea de “santificación”, de la posibilidad de una “paz perpetua” de los pueblos, de una naturaleza divina que responde al orden moral humano, es un “más allá” que no se realiza, sino que se opone a la reconciliación. Esta filosofía acepta la maldad como parte inmanente, porque sin contradicción y sin maldad, no existiría la libertad, “el otro absoluto”, que en ella esta “todo el valor de lo humano”, porque esa “libertad sólo es en la medida en que niega, y sólo puede negar en la medida en que existe aquello que ella niega.” (FS: 158)

El error de Fichte es no haber identificado que en esta oposición entre naturaleza y libertad, entre maldad y necesidad, entre contingencia y absoluto, estaba la unidad de los contrarios como razón, que deviene en ella como lo real y existente. El espíritu se manifiesta en esta “destrucción” y “reconstrucción” de la identidad de lo humano, porque el concepto permanece y el “ideal vivo” trastorna en lo real generando espíritu.

La filosofía de Fichte, concluye Hegel, es una división, nunca alcanza la unión entre lo subjetivo y lo objetivo, porque la libertad no se hace una con la naturaleza, el saber y la fe se enfrentan como distantes. La libertad trastorna en una subjetividad puritana, en la “buena conciencia”, en el “fariseísmo”, porque su acción se determina por el deber, por la “fe”, pero está no es lo absoluto, aunque se pone a sí misma como tal, porque frente a ella esta la realidad múltiple, contingente. Cuando la subjetividad quiere conocer lo real objetivo, se manifiesta como absoluta desde lo sensible. Sin embargo, lo real objetivo no se puede conocer totalmente, pues lo único que aparece como “certeza”, permanece en el sujeto. El sujeto no acepta la contingencia, tampoco cree que en la “fe” se alcance la totalidad porque la experiencia de lo absoluto es parcial, es así que la idea de razón es sólo un entendimiento, una reflexión, como en Kant y Jacobi.

Hegel propone que la dialéctica de la finitud y la infinitud es sólo un momento en la conciencia histórica. Se vive “la muerte de Dios” en la época moderna, porque no ha sido capaz la filosofía de reconciliar los opuestos, abriendo un abismo (*Kluft*) que hace doloroso el transitar. Es un “viernes santo especulativo”, un instante en el devenir histórico que tenía razones fundadas para no creer, para desalojar la fe, para el “ateísmo”. Hegel insiste en que es un instante, la filosofía debe “restablecer” la idea de “la libertad absoluta”, no como momento negativo, sino como una verdadera resurrección de “la suprema totalidad” y desde “su más profundo fundamento”. Este es el papel de la filosofía, trascender a los filósofos “dogmáticos”, reconociendo en ellos lo valioso, pero superando su momento histórico para la construcción de una idea de Razón más completa e incluyente. El “Dios ha muerto” de Hegel es pura transitoriedad, ejemplo de la modernidad que ha desechado lo absoluto como momento y no ha logrado más que una

cruel disección, que no deja al hombre completo, y por un abstraer violento, que no posee ninguna verdad, en particular ninguna verdad práctica, y una semejante abstracción es concebida como un doloroso corte de una parte esencial de la completitud del todo. (FS: 163)

El hombre esta seccionado, pero la filosofía debe recuperar esos momentos, tanto fe y saber, en la unidad de la Razón. Hegel propone salir del desgarramiento a partir de una idea nueva de Razón, en la que el “concepto” (*Begriff*) será el mediador entre subjetivo y objetivo.

Por último, tratamos el artículo publicado en la *Revista Crítica de Filosofía: Sobre las Maneras de Tratar Científicamente el Derecho Natural* (1979, en adelante sólo citaré las iniciales SDN, para *Sobre las Maneras de Tratar Científicamente el Derecho Natural* y la página de la edición del texto)

Dirigimos nuestra reconstrucción en dos cosas que ya hemos visto en este capítulo: 1) la relación del sujeto con la Razón moderna, 2) la Religión y la Política que fundan los Estados Nacionales.

Si en *Fe y Saber* Hegel describe la dialéctica que la Ilustración de Kant, Jacobi y Fichte han traído al problema religioso y a la subjetividad moderna, en el *Derecho Natural* el objetivo será someter a escrutinio las teorías políticas contractualistas y formalistas para saber cómo se configura la subjetividad en la constitución de los Estados Nacionales.

Alemania sigue sin ser un Estado Nacional en la época en que Hegel escribe el *Derecho Natural*, así que el problema político y subjetivo también implica reconocer los momentos de construcción de una realidad social compleja. Por ese motivo Hegel selecciona dos figuras que representan la discusión sobre la fundación de un Estado burgués moderno: el empirismo y el formalismo.

La dialéctica subjetiva de la política moderna principia con el “empirismo”, que en su simiente política esta caracterizada por el contractualismo. El concepto “Derecho Natural” tiene una larga historia desde la distinción que se hacía en la ciudad-estado griega entre *nomos* y *physis*, sin embargo Hegel piensa en el Derecho Natural moderno. Aunque ya ha perfilado en los *Escritos de Juventud* el conflicto permanente del derecho escrito (positivo) y del derecho consuetudinario (no escrito, pero que vive en la comunidad ética como tradición), usando como ejemplo la

tragedia de *Antígona*, Hegel es consciente de que la “bella totalidad” de la Grecia antigua ya no es posible en el contexto político moderno, en todo caso sirve como elemento para reconocer dónde se encuentra el Absoluto y la “necesidad de la filosofía” para ubicarlo.

El “empirismo” es la figura con la que inicia Hegel. En la *Fenomenología* el “empirismo” aparece como un momento de superación del “estoicismo”. Ya lo consideraremos más adelante.

Esta conciencia que se sabe a sí misma por el contacto externo con la realidad, una “existencia” inmediata que hace de la libertad una certeza sensible, asegura su ser en la naturaleza que es la mediación indispensable para la vida.

El empirismo tiene una fractura elemental en su conciencia, pues su ser psicológico que le orienta para saberse a sí mismo como existente, también le arroja a la naturaleza y a los deseos (apetencias) en la confrontación permanente con otras conciencias.

De la primera posición, cuando la conciencia se sabe a sí misma libre, la orientación vital de la acción mueve al sujeto a una ruptura: la naturaleza aparece escindida de su ser. Como en la *Diferencia* y en *Fe y Saber*, el Absoluto es imposible y sólo se muestra la libertad del sujeto contraponiéndose: es pura negatividad, por esa razón cancela cualquier tipo de superación.

De la segunda posición, si la conciencia pretende el cumplimiento efectivo de todos sus deseos, primero como necesidad y luego como negación de la posibilidad de otras conciencias para cumplir los suyos, se llega al “Estado de Naturaleza”, esa situación de caos donde la unidad política y el Absoluto se disgregan.

El “estado de naturaleza” y la “psicología empírica” son Hobbes y Locke, a los que Hegel critica por fijar en la conciencia individual de la libertad el principio motor de la construcción de un aparato político eficiente. La apreciación de Hegel está encaminada a insistir en que el pacto de no violencia para salir del “estado de naturaleza” (contrato) o la idea subjetiva de la libertad como “propiedad” de la naturaleza, degenera en una pretendida aberración del Absoluto, llena de “reflexión” y carente de la idea “ética” que la empuja a designarse.

El concepto de “ética” o “eticidad” que Hegel emplea aquí se refiere al todo orgánico que establece la sociedad con sus instituciones (religiosas, políticas y culturales) y la historia que la construye. El “espíritu” de un pueblo es la relación total del sujeto con su entorno más inmediato. Hegel es deudor de Rousseau, de Herder y Montesquieu al utilizar esa noción fuerte de “espíritu”. El “espíritu” o “eticidad” implica la estructura fundamental del sujeto en la realidad, ya que el sujeto piensa, cree y actúa de acuerdo a esas mediaciones que la cultura le ha asignado. Es por eso que un contrato de individuos aislados de la historia o el psicologismo de la libertad sin referentes exteriores al contexto al que se determina, le parecen a Hegel un momento negativo.

No se trata de negar el “estado de naturaleza” o el reconocimiento de la conciencia de su “libertad”, lo que observa Hegel es que cuando ambas posturas se fijan como principios de un sistema político, la consecuencia es la misma que en Fichte: se inmoviliza la conciencia en lugar de permitir la superación e integración de otros momentos.

Hegel ya tiene claridad con respecto a que es imposible construir un sistema si no se parte de la unidad completa entre naturaleza y libertad. Como bien señala Pinkard (Op. Cit. *Hegel. Una biografía*. p. 232), Hegel le debe a Hölderlin el argumento central para superar la fragmentación en los sistemas filosóficos, poniendo como fundamento la unidad de sujeto y objeto, en especial la idea de que están unidas a través de la intersubjetividad y el reconocimiento. En ese sentido Hegel tendrá una visión profunda sobre las carencias del “Estado de Naturaleza”, que en realidad pretenden darle firmeza a una estructura social a través de argumentos inocuos.

El contractualismo pretende resolver el “Estado de Naturaleza” para crear la unidad política social, para Hegel tiene dos soluciones inconsistentes: 1) la supuesta igualdad de todos los integrantes en relación con Dios; 2) la integración de una teoría metafísica sobre la humanidad, la libertad y la fraternidad.

Que la unidad social provenga de Dios es un despropósito y Hegel la desacredita, porque la pretensión del contractualismo es fundar un Estado a través de un pacto originado y sostenido por Dios. La dificultad es que Dios se presenta como una

abstracción no como una realidad estructurada. Si Dios es la causa sustancial de la reunión de los sujetos, entonces todos deben someterse a la dominación y la obediencia de lo divino: “consistiendo, pues, lo divino de la reunión en algo externo a los múltiples reunidos, a los cuales sólo cabe poner en relación de dominación con ello [con lo divino], puesto que el principio de la empiria excluye la unidad absoluta de lo uno y lo múltiple...” (SDN: 20) Un despropósito surge del intento de crear la unidad ahí donde la multiplicidad caótica tiene lugar, porque se quiere la integración política en Dios siendo que el empirismo ha justificado la ruptura de lo Absoluto. Además esa idea de Dios no tiene ningún contenido “ético”, su naturaleza es la dominación y la obediencia a cambio de la seguridad.

Esta última observación de Hegel viene de las críticas hechas a Hobbes sobre el *Leviatán*. Un Estado que necesita la renuncia de la libertad del sujeto para evitar la destrucción de los ciudadanos, ofreciéndoles un pacto de no agresión a cambio de enfocar todas las decisiones y la capacidad de acción a una entidad política que administra la violencia sin ser cuestionada o reemplazada, es una contradicción que a todas luces es peligrosa. Debemos agregar que ese Estado promulga como sentido primero de su existencia a Dios, que sistematiza la identidad común de los individuos que se unen al contrato. Hegel pormenoriza esta idea: ¿cómo es posible que una posición empírica afirmé la existencia de Dios como principio fundador de un Estado? ¿Quién puede creer que un Dios abstracto pide obediencia y dominación a cambio de seguridad? ¿Cómo puede ser la igualdad ante Dios confirmada ante una empiria que niega la unidad de la realidad? Esas contraposiciones no son superadas sólo se quedan en la forma política sin obtener la unidad, porque el mismo empirismo de Hobbes propone la multiplicidad, la relativización de los valores.

También se puede cambiar a Dios por la abstracción metafísica de la libertad, la humanidad y la fraternidad para crear la unidad del Estado. Esa filosofía empírica que parece apoyarse de principios comunes y de valores entendidos en realidad esta vacía, es sólo una manera de comprender al sujeto consciente como causa de la unidad política. Hay una intuición de que esos valores comprometen a la sociedad dividida a ponerlos como eje de un Estado. Cualquier sujeto debería ex-

traer de la libertad y la humanidad un motivo para desear la formación política de un Estado. El problema de esa doctrina escéptica del Derecho Natural es que es insustancial, sus preceptos ideológicos no tienen arraigo, son pura universalidad abstracta. ¿Por qué? Si el empirismo acepta a la experiencia como única forma de conocer, no hay experiencia ni de la libertad ni de la humanidad, son ideales que no están en el orden de lo sensible.

Esa contraposición entre los ideales y la experiencia hacen que la intuición del entendimiento se disuelva en confusiones. Hegel desacredita esta vía de la unidad política porque tampoco puede superar sus oposiciones y contrario a lo que piensa la intuición, agudiza la desunión. ¿Por qué? El sujeto no puede percibir la realidad como parcialidades, es decir, separada en sensibilidad e ideales, creyendo que el conocimiento puede ser posible sólo por la experiencia y después pedirle que confíe en ideales que no puede materializar en el mundo. Esa paradoja en

semejante tergiversación preestablecida, de la intuición y las abstracciones fijadas ahora por vez primera, resulta también bastante abigarrada necesariamente la imagen de la disputa, tal como lo son ellas mismas; cada una emplea contra la otra, ora una abstracción; ora una llamada experiencia; pero en ambos casos se trata de la empiria que se estrella contra sí misma... (SDN: 25)

Esta es la conclusión de Hegel del apartado político del empirismo con respecto al Derecho Natural, que la vocación y el proyecto de unidad social es simplemente ilusorio desde la doctrina de la experiencia, porque sus contraposiciones y los efectos de una promesa de articulación no se cumplen nunca, ni en el sujeto ni en el Estado como sujeto cultural e histórico. Hegel conviene con el diagnóstico de Hobbes sobre el Estado de Naturaleza y de Locke sobre la conciencia de libertad del sujeto, lo que es inoperante en su teoría es crear la unidad social en el caos de la guerra de todos contra todos o partir de la pura conciencia de la libertad como ideal, cuando se ha afirmado la experiencia como fin último del conocimiento.

Cuando el empirismo busca superar sus equívocos aparece otra forma del Derecho Natural: el formalismo. Las dos figuras representativas que Hegel analiza son Kant y Fichte. Con el afán de no repetir los argumentos ya expuestos antes por Hegel sobre Kant y Fichte, nos vamos a enfocar a los temas que desarrolla a profundidad.

El formalismo es la interioridad del sujeto que se pone como fundamento de la realidad oponiendo su esencia a la naturaleza. El sujeto que se concibe como factor sustancial de las representaciones exteriores, es la “apercepción trascendental” de Kant, que al pensar la materia o al querer transformar sus condicionantes sociales se hace razón teórica o razón práctica. Es “formal” la identidad de la razón práctica porque el movimiento hacia la libertad es sólo un deseo sin realización, es sólo negatividad. Dicho de otro modo, es pura interioridad, que en contraste con el empirismo que es la pura exterioridad, una forma positiva de la libertad, en Kant y en Fichte la voluntad sólo puede expresarse como identidad de sí misma. La razón práctica es lo que va a estudiar Hegel, porque es el punto en común entre Kant y Fichte.

La razón práctica de Kant es uno de los momentos de la subjetividad que quiere actuar sobre el mundo, pero las restricciones que vive el sujeto son las mismas “formas”: el “deber” y la “ley”. Recordemos un poco la teoría de Kant.

La teoría moral de Kant se condensa en una proposición: la moral se funda en la razón. En otras palabras, Kant nos quiere decir que nuestras “obligaciones” morales se originan a partir de la razón misma y son determinadas por ella. En el lenguaje de Kant, son *a priori*. Pero, ¿cómo nos mandamos a nosotros mismos, a través de la razón, las “obligaciones” morales? Y si esto ocurre así, ¿de dónde viene el “deber ser”? ¿Cómo lo enuncia Kant?

La idea central de Kant, en virtud de la cual la razón es el fundamento de la moral, es el “imperativo categórico” ¿Qué es un imperativo categórico? Es un mandato de la razón que no tiene restricciones. Por ejemplo: ‘No mataras’. La contraparte del “imperativo categórico” será el hipotético, que sugiere determinado medio para llegar a cierto fin. Por ejemplo: ‘si quieres paz, prepárate para la guerra’. El “imperativo categórico” es para Kant aquel que encierra la llave de la moralidad, pues su carácter de incondicionalidad es suficiente para cumplir la cualidad universal.

El “imperativo categórico” es entonces la ley moral que se fundamenta en la razón y su primera versión es: “Obra sólo según una máxima (subjetiva) tal que puedas querer al mismo tiempo, que se torne en ley universal” (Kant, 2012: p. 126) La versión necesita comentario. Lo que nos interpela Kant es, cuando desees hacer algo

considera la “máxima” (subjetiva) que acompaña a tu acción y pregúntate, ¿puede convertirse esta “máxima” en “ley universal”? Si la máxima de tu acción no puede convertirse en ley universal entonces tu acto es moralmente reprobable, seguramente inducido por la “apetencia” o el egoísmo. La pregunta sería ¿cuándo una acción es “buena” y puede volverse “ley universal”? Kant responde: “nada en el mundo ni fuera de él puede ser llamado ‘bueno’ sino la buena voluntad” (Ibídem., p. 79) ¿Qué quiere decir con esto? Que lo bueno debe ceñirse al principio de “voluntad”. Pero, ¿qué es la “voluntad”? Kant responde retóricamente con una pregunta: “¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?” (Ibídem., p. 166) La voluntad es, “autonomía” y la “autonomía” es la capacidad que tiene la “voluntad” para darse a sí misma la ley: “*dignidad* de un ser racional, que no obedece a ninguna otra ley que la que él mismo se da.” (Ibídem., 148)

¿Cuándo usamos la “voluntad”? Cuando elegimos entre cursos de acción. La voluntad es la conciencia que tiene el ser humano de decidir entre actuar conforme al “deber” o conforme a la “apetencia”. Kant reconoce entonces que la voluntad tiene la facultad de distinguir entre los fines “subjetivos” (usando el lenguaje kantiano diríamos “apetencias”, “inclinaciones”, “deseos”) y los fines “objetivos” (‘que valen para todo ser racional’)

Al reflexionar sobre estos últimos, Kant se pregunta si hay algo que por ser “fin en sí mismo”, pueda la razón tener como “valor absoluto” y contesta: “...el hombre, y en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio.” (Ibídem., p. 146) Kant presenta su concepto de “persona” y para dejarlo claro, lo contrasta con el concepto de “cosas”. En consecuencia la “persona” encontrará el “valor absoluto” de las otras “personas” en la medida que reconozca su propia libertad, pues las personas son “fines en sí” y por esto, lo que “para mí vale”, puedo representármelo para la “humanidad” en general.

¿Qué quiere decir Kant con tener a la persona “siempre como un fin y nunca solamente como un medio”? Que así como la persona reconoce en sí misma la libertad debe reconocer al mismo tiempo la libertad de los demás. Y no sólo eso, sino que la persona representa a la “humanidad” completa. Se han apartado los princi-

pios “subjetivos” de la libertad (los del sujeto como fin absoluto) y se han quedado los principios “objetivos” que dan por resultado un sistema de “fines”, donde la “dignidad” del ser humano no sólo es realizar su propia libertad, también su libertad esta conectada con el conjunto de la humanidad.

El “reino de los fines” expresa la “voluntad” de los seres humanos por la construcción de un mundo de iguales, donde se reconoce libre al otro y en este reconocimiento se da por incluida a la humanidad entera.

Precisamente en la noción de “hombre” Kant admitirá que hay actos libres de los hombres que destruyen el principio de libertad. Incluso es con una pregunta sobre la consistencia lógica y el convencimiento humano de esta posibilidad del “reino de los fines” que se cierra, con cierta amargura, la *Fundamentación*: “¿Es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas tales que puedan ellos querer deban servir de leyes universales?” (Ibídem., p. 189) Kant reconoce que no ha logrado la supuesta *fundamentación* que se propuso lograr pues ¿cómo sabemos que somos libres? ¿No es precisamente porque somos morales?

Este resquicio en la estructura de la justificación kantiana lo explota Hegel. El “deber” y la “ley” no crean nunca la unidad política porque su indeterminación de ponerse en movimiento, su naturaleza abstracta, le impiden expresarse. El sujeto, a pesar de ser autónomo y tener las “máximas” como principio de la acción, no logra trascender la inmediatez de su ser interno, pues nada hay en la fuerza exterior o en el entramado de sus relaciones sociales que le permitan integrar un Estado o una ley. Es “pura forma” sin determinaciones exteriores o positivas, su negatividad es ponerse como sujeto y enjuiciar la contaminación del mundo, lleno de “apetencias” y “delitos”.

Según Hegel, hasta el sesgo religioso en la concepción moral de Kant sobre lo humano es formal, al grado que lo puritano pretende abiertamente denunciar el mal que nos reduce a bestias, a animales que no sabemos refrenar nuestro deseo de poder. A pesar de ello, Hegel advierte que Kant y Fichte le dan al ser humano la dignidad moral que le corresponde, pues el ser humano es un fin en sí mismo, porque su naturaleza es de origen divino.

El problema en la filosofía moral de Kant se traduce en que “aquella pura autoconsciencia, la unidad pura o la vacía ley moral, la libertad universal de todos, se opone a la consciencia real, es decir, al sujeto, al ser racional, a la libertad singular” (SDN: 46), de tal modo que nunca puede traducirse de su contenido la unidad política para construir el Estado. El mismo sujeto queda reducido a la forma abstracta de las “máximas” y a pesar de su dignidad, es inútil para actuar.

De Fichte es poco lo que podemos agregar ahora a lo que hemos escrito antes. La única cosa que Hegel aporta en el *Derecho Natural* a su deliberación sobre Fichte, es que la libertad no es como la kantiana, su formalismo viene de otra figura.

En Fichte la libertad y la unidad política provienen del pacto original (“la compulsión”), que produce la voluntad de unos pocos que organizan la sociedad. El inconveniente de esta caracterización en la construcción de una nación, es la ausencia de la “voluntad general”. La unidad política que puede inferirse de la teoría de Fichte es que el sujeto libre quiere un gobierno que castigue el delito, garantice la seguridad y permita la acción coordinada de los demás, pero con ese fin se piensa que sólo una “élite” (la “voluntad común”) es capaz de sistematizar aquello que debería provenir de las bases sociales. El sujeto que quiere la libertad dentro del Estado, no puede asumirse como parte del pacto social, porque su representación es vacía, sus deseos de unidad una abstracción y puede ser víctima del mismo Estado al que ha autorizado para perseguir el crimen.

Hegel tiene como referencia una experiencia y una influencia intelectual: el Terror después de la Revolución Francesa y Rousseau en el concepto de “voluntad general”. La única manera de no repetir el trance del proceso luego de la Revolución Francesa, de castigar sin sentido a gente inocente o convertir al Estado en una brutal maquina de condenas a muerte, es oponiéndole una subjetividad política que gestione la autoridad. La “voluntad general” es una forma de crear el contenido del cambio social. La “voluntad general” de Rousseau manifiesta que los sujetos buscan la representación del Estado como una parte de sí mismos. La creación del ente político no depende de una “élite”, más bien es la adhesión voluntaria desde la base la que genera el consenso. La ley y el Estado son la imagen fiel de la sociedad política a la que pertenecen. Si una ley es justa, entonces su aplica-

ción no tiene distinciones, porque fue el reconocimiento voluntario de todos lo que permitió su elaboración y aplicación. De otra manera, la parcialización de una voluntad común que se otorga la autoridad degenera en la violencia, el control y la injusticia. El nombre que le da Hegel es “la muerte”:

Este absoluto negativo, la libertad pura, en su fenómeno, constituye la muerte, y mediante la aptitud para la muerte, el sujeto demuestra ser libre y encontrarse elevado por encima de toda compulsión. Se trata de la represión absoluta... (SDN: 56)

La única salida al empirismo y al formalismo, Hegel la proyecta en lo que sigue del *Derecho Natural*. Hay dos momentos diferenciados en la construcción ética del Estado: el Derecho Natural y el Derecho Positivo.

El Derecho Natural es una figura del Estado moderno que en realidad se ha ido construyendo a lo largo del tiempo. La formación del Estado en el Derecho Natural tiene tres posiciones: 1) el sujeto que es libre; 2) el contrato que determina la unidad política; 3) la ley que estructura la vida social.

Del sujeto que es libre, podemos decir que siempre ha existido la libertad. Por ejemplo, Hegel apunta que en la época de Aristóteles el hombre libre era aquel que poseía bienes y esclavos. La libertad era resultado de la posesión, pero sobre todo de la esclavitud. El hombre político era el que podía dedicarle tiempo a los asuntos públicos liberándose del trabajo manual. En cambio la libertad moderna del sujeto espera del Estado que le brinde seguridad en la posesión particular de sus propiedades, que le otorgue las facilidades para tener lo indispensable para la vida sin el temor permanente de que le sea arrebatado. Esa subjetividad ha conformado una conciencia burguesa del mercado y del trabajo, donde su interés personal lo empuja a relacionarse con los demás. La influencia de Adam Smith es muy clara en esta figura, además de ser el antecedente inmediato de la Sociedad Civil en la *Filosofía del Derecho*.

La libertad de sujeto burgués que se acomoda y se sabe a sí misma sin peligros, es conformista y deja otros valores de lado, como el honor o el valor. Por eso Hegel apoya la idea de la guerra como un viento que “preserva los mares de la corrupción a que les llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera, o más aún, de una paz perpetua.” (SDN: 60) Es Kant quien esta de-

trás de esta apología belicista de Hegel, debido a que Kant escribió el ensayo de *La Paz Perpetua*, donde proponía una sociedad de naciones de ciudadanos cosmopolitas que acabara con las diferencias políticas entre países. Para Hegel la renuncia explícita a la guerra trajo como consecuencia la caída del Imperio Romano y la virtud aristocrática del pueblo griego. La libertad de esos pueblos antiguos dependía de la defensa de sus ciudades y del cuidado de sus fronteras, cosa que no ocurre con el sujeto burgués moderno, que no se compromete de manera política con el Estado que le garantiza su confort.

En el segundo momento tenemos el contrato, que ha conformado las estructuras políticas que obligan al Estado moderno a la seguridad del sujeto. Esta unión artificial de los individuos, no se ha fundado en ningún tiempo de la Historia, en realidad los pueblos existen ya con una ética construida a través de los años. La sociedad política es consustancial al ser humano, Hegel sólo señala que este supuesto ayuda a fabricar el discurso de unidad política, para que el *ethos* no se disgregue o entre en conflictos que lo dividan. El *ethos* político siempre ha tenido un equilibrio inestable. Por ejemplo, entre los griegos se podía ver este pacto social confrontado abiertamente con las tradiciones culturales de la antigüedad. Hegel usa en toda su obra la tragedia de Antígona para ilustrar el caso en que el contrato se puede ver comprometido, ya hemos tratado esto antes y también lo haremos en la *Fenomenología*. Sólo resta agregar que esa unidad entre el *ethos* tradicional del pueblo y *ethos* político del Estado, nunca embona de manera perfecta, siempre está en una tensión latente que en cualquier instante puede romperse.

El *ethos* tradicional de hecho se compone de un fundamento esencial en las sociedades: la religión. La unidad del contrato y del pueblo se mira como un pacto entre Dios y los ciudadanos para que su duración se extienda a través del tiempo. Es una forma de darle infinitud al contrato y que el pacto tenga una base segura de respeto irrestricto. Platón sirve ahora como ejemplo:

En este ser uno de la infinitud y de la realidad dentro de la organización ética, la naturaleza divina -de la cual dijo Platón que es un animal inmortal cuya alma y cuyo cuerpo están unidos, sin embargo, eternamente desde su nacimiento-, parece presentar la profusa riqueza de su multiplicidad, simultáneamente en la suprema energía de la infinitud y de la unidad que llega a constituir la naturaleza completamente simple del elemento ideal. (SDN: 81)

Aunque el contrato parece firme porque el *ethos* tradicional y el pacto político lo fundamentan, su equilibrio es precario y depende enteramente de que los límites sean respetados. Eso no sucede siempre y un estado de guerra subyace a las fuerzas que se congregan alrededor de un poder sin control ni unidad. Por eso Hegel dice que surge la última figura del Derecho Natural: la ley que estructura la vida social.

El *ethos* tradicional, el contrato y el sujeto moderno no tienen forma sin la objetivación de la ley que materializa los límites entre ellos. El Estado moderno en su construcción necesita integrar los momentos opuestos del sujeto moderno, el *ethos* y el contrato para organizar las diferentes voluntades que buscan su interés. La ley que se encarna en un pueblo y en una sociedad, es siempre un Derecho Positivo. La verdad del Derecho Natural ha llegado a su fin cuando se expresa en la ley hecha letra. Ese paso al Derecho Positivo, a la ley que puntualiza los límites y sistematiza la experiencia sensible, asegura la libertad, garantiza la propiedad y da cuerpo al sistema de creencias, es donde el Derecho se hace Ciencia.

Ya hemos comentado el concepto de Ciencia en Hegel, que pretende abarcar la totalidad de las figuras comprendiéndolas en su dialéctica. El mismo procedimiento seguirá aquí con el Derecho, que si pretende convertirse en Ciencia, necesita de la Filosofía que integre los momentos y supedita la realidad a la fluidez de lo racional. La verdad del Derecho como Ciencia sólo puede hacerse real en lo racional, incorporando cada sección de esa unidad orgánica que es el Estado. La religión, el sujeto moderno, el contrato, el empirismo y el formalismo se harán cuerpo político en el Derecho constitucional.

La defensa de la Constitución que hace Hegel ya puede verse más avanzada en el Derecho Positivo. Todos los momentos deben estar aquí. Hegel sabe que la ley se expresa en un fenómeno particular, así que es empírica porque necesita el hecho social para legislar. También necesita al sujeto moral que formaliza en el deber la voluntad de actuar de acuerdo a principios. Ocupa al sujeto moderno que defiende su propiedad y sus derechos abstractos sin conciliación en el pacto social. Requiere del contrato social para generar la unidad artificial que ponga al *ethos* en un conjunto equilibrado. ¿Cómo lo hace?

La Constitución es ese sistema ético que junta todas esas oposiciones, que se contradicen y se convierten en una dialéctica viva. Cada una se opone a la otra, pero son verdades que al moverse en su contenido se complementan a través de la conciencia del sujeto. Hegel escribe:

La clara unidad absoluta de la eticidad es absoluta y viviente en lo que no puede ser firmes generalmente, ni una potencia singular ni el consistir de la potencia; sino que lo mismo que las propaga eternamente, las ensambla y asume con la misma absoluta, y goza de sí misma en unidad y claridad no desarrolladas; pero segura su vida interior e indivisible, en relación con las potencias, tan pronto les causa daño a la una mediante a la otra, como se transforma completamente en una y reduce a nada las demás, como, en general, se retira precisamente desde este movimiento al absoluto reposo en el cual se asuman todas. (SDN: 100)

Esa Constitución a lo largo de la Historia ha sufrido cambios, pero el Espíritu que vive en ella es la de conciliar a los opuestos, superar las contradicciones y vivificar la realidad social. A pesar de que cada época ha vivido sus leyes como únicas y justas, nuestra modernidad quiere volver a la función colectiva de la ley, que es unir la costumbre y la formas culturales de la nueva técnica administrativa de la justicia.

El *Derecho Natural* finaliza con una reflexión sobre la posibilidad real de los Derechos Humanos o del Cosmopolitismo como realidad efectiva. Hegel piensa que sin un Estado que consolide la constitución, forme un *ethos* que configure las posibilidades de una sociedad que respete la vida particular de cada pueblo, es simplemente una ilusión.

Hegel le da continuidad a este tema del Estado, la Religión y el Sujeto, dando un curso que no se publicó: *La Filosofía Real*. Durante dos años impartió dos cursos que se articulaban: uno sobre la Filosofía de la Naturaleza y otro sobre la Filosofía del Espíritu.

Falta un año para que Hegel publique la *Fenomenología del Espíritu*, pero los frutos de los artículos publicados y de los *Escritos de Juventud*, se ven ya claramente en estos escritos hechos para su clase. Hegel culminó su sistema. La *Filosofía Real* contiene lo que Hegel trabajará en el futuro en la *Lógica*, en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*.

La *Filosofía Real* (2008, en adelante sólo citaré las iniciales *FR*, para *Filosofía Real* y la página de la edición del texto) se divide en dos secciones: *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*. En la primera parte, expone su conocimiento sobre temas de la ciencia natural: física, química, biología, etc. El texto es complejo porque está condensado y ya Hegel maduró por completo su método dialéctico. La segunda parte está dedicada a la *Filosofía del Espíritu*, ahí Hegel se extiende en temas que ha tocado en ocasiones anteriores, pero que le dan el material suficiente para estructurar su propio pensamiento. Encontramos la dialéctica del Amo y el Esclavo, la creación de la ley y la crítica a las teorías del contractualismo. La división entre *Filosofía de la Naturaleza* y *Filosofía del Espíritu* responde a una moda que había en la época de Hegel: pensar a la conciencia subjetiva desde sus formas inconscientes (la naturaleza) hasta la conciencia intersubjetiva (el nosotros). Este proyecto ya lo había intentado Schelling, como ya comentamos más arriba. Las ciencias del siglo XVIII y XIX, con el impulso de la física de Newton y de la química de Lavoisier, se habían transformado en los referentes culturales y en los sinónimos de Ciencia, por ese motivo la filosofía debía dar una explicación del contenido originario de esos paradigmas científicos, para ella misma hacerse una Ciencia. Es así que toda la Filosofía debía partir de la Naturaleza y explicarla, para luego llegar al Espíritu, la Historia de los pueblos y la conciencia del sujeto sobre sí mismo.

Para los fines de esta tesis, nosotros nos limitamos a comentar sólo el apartado de la *Filosofía del Espíritu*.

El capítulo de la *Filosofía del Espíritu* comienza con la construcción de la identidad del sujeto. El primer momento de ese movimiento de la conciencia subjetiva, a la que Hegel llama *Espíritu*, se inicia con la lógica de la identidad. El sujeto nombra las cosas externas sabiéndose a sí mismo. Eso lo fragmenta en dos: el sujeto que es para sí mismo al reconocer que no es la realidad externa y en el sujeto que es en sí mismo, cuando en la interioridad su conciencia es plena. En el despliegue de su conciencia *para sí*, el sujeto construye un aparato conceptual que le permite integrar la realidad múltiple, es así que la lógica se explica como un fenómeno sólo para integrar de mejor manera la vida externa que sólo es una parte de la subjeti-

vidad. El juicio, el entendimiento, los silogismos, todos esos parámetros de la conciencia subjetiva que pretenden representar un fragmento de la identidad que depende de supeditar lo externo a categorías del pensamiento. La relación entre la conciencia y los objetos no determinan del todo la conciencia, que al ser para sí misma, encuentra en sí misma que tiene algo que la hace del todo distinta a lo demás que le rodea. Hegel asegura que la “libertad” aparece como una ruptura del sujeto con su exterioridad, porque la libertad como forma, esta “vacía” de contenido, porque o es determinación de las cosas o es satisfacción de ellas, cosa que pone a la conciencia en conflicto. En otras palabras, la libertad hace que el sujeto se escinda: al determinar las cosas puede construir su conciencia, pero al consumirlas, los objetos que la designaban se diluyen en la realidad.

La única cosa que permanece para la voluntad es el trabajo, que es la mediación permanente entre el sujeto y la realidad. El trabajo es para la conciencia “actividad reflexionada en sí, producción” (FR: 169), que permite a la conciencia descubrir que su ser permanece en el trabajo por construir la cultura, verdadera mediación entre la conciencia y las cosas.

Hegel hace un salto argumentativo en este apartado y hace que la “voluntad sapiente” del trabajo y de las cosas, desee formar una “familia”. Aquí hay una radiografía de lo que vendrá después en la *Filosofía del Derecho*. En contra de la teoría contractualista que parte del individuo hasta el Estado, Hegel hace su teoría del Estado desde la familia, pilar de las sociedades políticas, hasta el Estado Nación. En las familias se decide la educación, donde el sujeto construye su identidad social como parte de una estructura política y cultural. Pero en la educación el sujeto encuentra una oposición efectiva, encuentra a los otros que se oponen a su yo. Hegel prefigura aquí la dialéctica de la “lucha de las autoconciencias contrapuestas”. El sujeto quiere cumplir sus deseos y encuentra que otros también lo quieren. La necesidad de poseer pone en conflicto a los sujetos que no han inventado el Derecho para mediar las disputas por obtener aquello que desean. La teoría del Estado de Naturaleza de Hobbes y la teoría de la Propiedad de Locke son de nuevo el referente para esta descripción, pero Hegel sabe que la Guerra no puede durar por siempre, alguien debe reconocer el Derecho de las dos conciencias subje-

tivas por la propiedad, es así que nace el Derecho. Hegel la llama *Espíritu Real* y es la manera en la que los pueblos organizan su gobierno, su economía y el trabajo. Es muy interesante, porque aquí Hegel vierte sus primeras observaciones a la economía inglesa y pone las bases de lo que será después, en la *Filosofía del Derecho*, la Sociedad Civil.

Jürgen Habermas (1996) en *Ciencia y Técnica como Ideología*, hace un largo comentario a la *Filosofía Real* de Hegel, poniendo el énfasis en que sólo es posible construir la sociedad en el *reconocimiento*, que sin este concepto que subyace a las constituciones y a los derechos de los sujetos, no se puede terminar el conflicto.

El *Espíritu Real* contiene dos secciones distintas: el apartado sobre Economía y el apartado sobre Derecho. Hegel las articula con la lucha de la subjetividad por el reconocimiento, porque finalmente las figuras que aparecen luego del pacto de no agresión, son el Derecho y la Economía.

La Economía parte del hecho de la apropiación del trabajo, Hegel la llama "trabajo abstracto para otro" (FR: 184) Sin el Derecho, ese "trabajo abstracto" sólo pretende someter a otra voluntad a un trabajo sin remuneración. La esclavitud en realidad es un trabajo sin compromiso entre las partes, es sólo el pacto de no agresión el que permite que el otro acepte ser sometido a la voluntad de otro. El resultado de este compromiso se rompe cuando aparece el Derecho, es ahí que el "Contrato" figura el acuerdo entre las partes por pagar a cambio de trabajo.

Esta Economía se mueve gracias a que las voluntades subjetivas empiezan a respetar los códigos y compromisos de la propiedad y la libertad de intercambio. El mercado y el patrimonio sólo son posibles dentro de un marco legal, que Hegel denomina "el poder efectivo de la ley" (FR: 203) Es la antesala a las constituciones, donde los mecanismos de libertad empujan a una Sociedad cada vez más determinada al cumplimiento de la ley, a la igualdad como un "Imperio de la ley". En ese sentido, Hegel concluye que la "existencia" "depende totalmente de la ley" (FR: 206)

Los apuntes terminan en el capítulo III titulado "Constitución". Hegel revisa la manera en que se piensa y realiza la ley, la dialéctica de la justicia y el reconocimien-

to del individuo y la lucha por su libertad. También somete a juicio la forma del estado y su consolidación (FR: 207-225). Con el subtítulo “Arte, Religión y Ciencia” Hegel finaliza.

Hegel presenta el arte como una manera de expresión “intuitiva” del Espíritu. Es un momento de “reconocimiento” del Espíritu, es una aproximación a la reconciliación total, porque el Espíritu tiene “la intuición de sí en cuanto sí”. Sin embargo, Hegel considera que dicha expresión es parcial, porque el arte es una manifestación objetual, una manera de llenar el contenido y de expresar externamente su forma. El arte, entonces, está cierto de sí mismo, porque su certeza depende del contenido objetual externo, del arte como exteriorización del Espíritu. En ese reconocimiento del contenido del espíritu, el arte sabe que sólo es una representación y que lo material del arte, su ser objeto, es una parte de la certeza, pero que lo material como contenido es una parte de la vida total del Espíritu. Al pensarse a sí mismo, el arte sabe que el contenido sólo sujeta la forma del Espíritu, que el contenido no puede estar “vivo” sin la “forma”, por lo que la captación del Espíritu en el contenido aparece como finita y la “forma” es ahora infinita.

El arte es inmediatamente la **forma** que prescinde del contenido y se podría derramar sobre cualquiera, haciéndolo acceder, como infinito, a la **intuición**; que hace brotar su vida **interior** o su Espíritu, convirtiéndolo, como Espíritu, en objeto. Oscila entre la figura y el puro yo de ella, es decir entre la plástica y la música. Esta última es el puro oír, su configuración la mera existencia de un sonar evanescente, y la melodía del movimiento, que procede sometida a la armonía –el círculo de la tonalidad-, es movimiento sin figuración; la danza de este mismo movimiento es una explanación impalpable, pertenece al tiempo. El otro extremo, la plástica, es la representación estática de lo divino. Entre ambos se encuentra la pintura, lo plástico asume en sí el **color**, e, implícitamente, lo subjetivo en la forma de la sensación; **mientras que** la **poesía** es lo plástico como representación de la figura en lo musical, cuyo sonar, ampliado a lenguaje, tiene en sí un contenido. (FR: 226)

Al unirse forma y contenido, el arte es absoluto, una expresión acabada del infinito, la belleza misma.

Hegel recuerda que como el arte es emanado de la “imaginación”, es decir, un producto del ser humano para el ser humano (una expresión que “**sólo** vale” del “Espíritu mismo”) no puede afirmarse que la naturaleza haga arte o que la imitación de la naturaleza sea arte. Para ser una expresión auténtica, el arte debe comunicar ideas y también intuiciones. Es una “intuición mental” y al mismo tiempo, “sensual”, una aproximación a lo “divino” y una insinuación “suave” de un “signifi-

cado”. Pero en esta insinuación y en este devenir “alegoría”, el arte se encuentra en una contradicción: se desprende de su figura y por lo tanto, de su contenido objetivo, “en cuyo caso desaparece como individualidad”; o es pura forma y no alcanza a expresarse totalmente.

Hegel concluye que a causa de que el arte tiene como “elemento” a la intuición, el Espíritu no puede devenir totalidad, sino parcialidad limitada. El arte no supera su momento de realización en la intuición y como no tiene mediación queda “oculto” bajo ella “el horror”. La belleza es sólo una forma, es “la ilusión de una vitalidad absoluta” que no se expresa fuera de sí, sino que sólo es para sí misma:

Este medio de la finitud, la intuición, no puede captar lo infinito, su infinitud es meramente **intendida**. Este dios estatua, este mundo del canto, que abarca **respectivamente** cielo y tierra, las esencias generales en mítica forma individual y las singulares, la conciencia de sí, son representación **intendida**, no **verdadera**, carecen de necesidad, de la figura del **pensamiento**. La belleza, en vez de explicar la verdad, es el velo que la cubre. (FR: 227)

Heidegger (1995) en *El Origen de la Obra de Arte* discutirá con Hegel este punto que también aparece en las *Lecciones de Estética*: ¿el arte oculta a la verdad con un velo? La tesis de Heidegger, usando a Nietzsche, es que todo lo contrario: el arte “desoculta al Ser”.

La barrera de la intuición impide que el arte supere sus contradicciones, pero en la belleza hay un momento fundamental para el Espíritu: la conciencia inmediata. Esta conciencia inmediata debe ser superada en otro momento del Espíritu, donde lo inmediato encuentre su mediación como pensamiento. Ese otro momento de superación es la religión.

La religión es la expresión del Espíritu hecha pensamiento. Las sociedades conocen la belleza como expresión fundamental de su cultura, su arte representa una manera de acercarse a la comprensión de sí mismos. Hegel dice entonces que estas culturas, estos “singulares”, saben al Espíritu absoluto como uno, pero no como expresión total, sino sólo como un “movimiento del todo”. La belleza permite que los pueblos sean “autoconscientes”, es así que son Espíritu absoluto, pero un Espíritu absoluto que sólo se sabe a sí mismo, no como expresión general, sino como inmediatez. Es por eso que:

1°) En el arte este sí mismo singular es sólo un particular, el artista; el placer de los otros es la contemplación anónima, general de la belleza; 2°) el arte se presenta en calidad de contenido singular; de ahí su inmediatez como existencia, igual a la de sí mismo separado de la **belleza –que es** la unidad entre la individualidad y la generalidad o entre el sí mismo y su existencia general-. (FR: 228)

Como el arte no tiene mediación sino que permanece en la inmediatez, es por esta razón que la religión aparece como mediación generadora. En la religión, la expresión de la belleza se “hace objeto absolutamente general, esencia de toda naturaleza, ser y hacer.” Ya no en el arte, más bien en la religión es donde el particular y las sociedades encontraran el contenido de su ser, reconocerán que “*Dios es la profundidad del Espíritu cierto de sí mismo, con lo que es el sí mismo de todos*”. En la religión los pueblos estructuran su identidad. En el Espíritu del arte encuentran la expresión sensible, pero en la religión y en Dios, la unidad de sus diferencias. Hegel explica así, por primera vez en su obra, la compleja aparición del Cristianismo en la Historia de la humanidad. Las otras religiones tienen dioses con rostro, expresados en el arte, en la sensibilidad, identificados con la naturaleza. Estos dioses son potencias que expresan una identidad, pero una identidad limitada por la sensibilidad. El Cristianismo despojará de este factor sensible a Dios: Dios será expresión del Espíritu, no determinación sensible, sino una idea que en su realidad histórica deviene concepto. Esa es la dialéctica teológica de Cristo: es Dios que se hace un hombre común, mortal, pero que al morir permanece como concepto en la historia entre sus discípulos.

Éste es la esencia, el puro pensamiento; pero, despojado de esta abstracción, Dios es sí mismo real, es un hombre, con una existencia espacial y temporal corriente; y todos los singulares son este singular, la naturaleza divina no es distinta de la humana. Todas las **otras religiones son imperfectas: o sólo son religiones de la** esencia –el terrible poder de la naturaleza, ante el que el sí mismo no es nada- o son la bella religión, la mítica, un juego indigno de la esencia, sin **solidez ni profundidad, o cuya profundidad es el ignoto destino. La religión absoluta, en cambio, es la emergencia a la luz de lo profundo,** profundidad que es el yo, que es el concepto, el puro poder absoluto. (FR: 228)

El Cristianismo se opone a las otras religiones porque carecen de profundidad, porque sólo son religiones de la pura “esencia” (los judíos) o de la “bella religión” o “la mítica” (los griegos) que aceptan “el ignoto destino”. Esta oposición es un factor de cambio y un motor en la historia: los creyentes se consideran a sí mismos uno con la naturaleza divina, participan de lo divino y se organizan para configurar una

Iglesia, una comunidad de creyentes. Hegel recuerda que en esta organización de los fieles, el Espíritu “está reconciliado con su mundo”, porque ahora se trata de que esta Iglesia lleve el concepto de un Dios que hace iguales a todos, para que el singular tenga “un fin”, aunque su existencia este “limitada”. Esta manera de concebir la salvación de la singularidad de la persona, es posible sólo si la persona renuncia a sí misma en favor de “hacer algo por lo general”. Si la persona trasciende en su “acción moral”, porque declinó su singularidad en apoyo a la comunidad, entonces, su actuar está “por encima del estamento” y por ello, permanece. Sin embargo, en la construcción de la Iglesia, el creyente encuentra una oposición: el gobierno. El gobierno es la unidad de las esencias en la realidad, se muestra como un “absoluto sí mismo”, porque incluye lo múltiple. Existen ahora en la conciencia del creyente dos realidades que no se concilian: el gobierno y la Iglesia. En esa contradicción, la religión cree “que el individuo es igual al monarca, es el saber de sí como Espíritu, ante Dios vale igual que cualquier otro.” A esta indistinción de las jerarquías y de las diferencias sociales, se presupone un momento de enajenación de la realidad en la conciencia de la Iglesia y del creyente, una enajenación “de todo su mundo existente” ya que a la religión lo político, lo económico y lo social no le interesan, pues sólo son realidades transitorias. Y:

...de este modo ambos reinos, el de la realidad y el del cielo siguen estando fuera el uno del otro. Más allá de este mundo el Espíritu sólo está reconciliado consigo, no en su **presente**. Si está satisfecho en **éste**, entonces no es el Espíritu que se eleva por encima de su existencia, y en ella tiene que ser sacudido –como ocurre en la guerra y la calamidad-, para que **huya de la existencia al pensamiento**; pero se trata de **una nostalgia del cielo y también una nostalgia de la tierra; aquella es el ‘pis aller’ (peor de los casos)** (FR: 229)

La idea de Hegel es que el Cristianismo pretende resolver esta división entre gobierno e Iglesia, porque si ha de manifestarse como unidad absoluta, no pueden existir esos opuestos. Si se piensa que esos opuestos están resueltos por el puro creer en ese Dios abstracto, sin el presente y sus circunstancias, entonces, ese no es el Espíritu. Antes de exponer cómo la religión resuelve esta diferencia, Hegel reconoce al Cristianismo que ha transitado de la representación sensible de los dioses, al Dios pensamiento, en el que “la esencia y el ser son lo mismo”. Esta transición ha sido posible porque:

...**Dios, la absoluta esencia trascendente, se ha hecho hombre** –este hombre **real**-; pero asimismo que esta realidad, superándose, se ha convertido en pasada, y ese Dios que es realidad y realidad superada, es decir, general, es el Espíritu de la comunidad; **Dios es el Espíritu: tal es el contenido de esta** religión y el objeto de esta conciencia... (FR: 229)

Pero en esta unidad en que “Dios es el Espíritu”, Hegel nos dice que no hay distinción entre “Esencia Eterna, Hijo y Espíritu”, sino que se muestran como uno, es la “indistinción del ser inmediato”. Cuando la “Esencia Eterna”, Dios, se vuelve otro, es decir, humano, “Hijo”, una persona de carne y hueso, se hace mundo, y el mundo aparece como lo negativo, como “el mal”. Dios se hace hombre, pero como hombre, es pura negatividad, no positividad que manifiesta el orden de lo natural, sino que invierte el papel. ¿Por qué? Porque en su naturaleza humana es mortal, lo divino se hace naturaleza y es ahí donde se “ha esfumado toda trascendencia”. El sacrificio de Dios es efectivo desde que deviene como naturaleza, como mortalidad. Para superar este momento, la divinidad deviene generalidad. ¿Cómo? Al convertir su ser particular en la generalidad de la comunidad. Su ser natural no permanece, así que para trascender la naturaleza, debe convertirse en una representación que sobreviva en el Espíritu de la comunidad. La representación para superar el “mal” de la muerte de lo divino en la conciencia de la comunidad, es el Culto, donde “**cada uno** consume el cuerpo y la sangre que se *sacrifica* a diario en su comunidad y se convierte en este sí *mismo* singular.” Esta conciencia de la divinidad dentro de cada uno, permite que yo me identifique con los demás. Ya no soy un particular, sino que pertenezco a una comunidad que se identifica en la representación del Culto. Hegel llama a esta comunidad “Iglesia”, que se une por la fe y la representación. El Cristianismo, sin embargo, tiene una limitación: considera que esta representación y su fe, sólo lo unen con un reino fuera de este mundo, lejos, donde no es concepto, ni maldad, en la que no hay inmediatez:

Todo tiene la forma de la representación, del más allá, sin concepto, sin necesidad, un suceso, un acaso. Ciertamente, el Verbo es eterno designio y voluntad de Dios; pero sólo de palabra, sin que haya comprensión; no hay concepto, sí mismo. (FR: 231)

La Iglesia se opone entonces al Estado, porque en su ser natural, la comunidad de creyentes no considera tener su verdadero reino en este mundo, sino fuera de él. Es así que:

...el hombre vive en dos mundos; en uno tiene **su realidad percedera**, su naturaleza, su sacrificio, su caducidad; en el otro tiene absoluta conservación, se sabe **esencia** absoluta. Muere a la realidad sabiéndolo y queriéndolo, para conseguir lo eterno, **lo irreal, la vida en el pensamiento –el sí mismo general-**. (FR: 231)

La comunidad que reconoce la esencia de Dios dentro de sí, que piensa que su salvación es posible como Espíritu y que sólo puede salvarse en el Espíritu por la comunidad, por el pueblo, es lo mismo que el Estado. El problema radica en que la Iglesia quiere introducir “*en la tierra lo eterno, el reino de los cielos como tal, es decir, contra la realidad del estado*”, y es así que cae en el “*fanatismo*”. Hegel aboga porque la Iglesia no puede ser gobierno y el gobierno no puede ser Iglesia: sus realidades están apartadas, porque el gobierno exige del creyente, que demuestre en la acción si es válida. En cambio, la religión tiene su certeza dentro de sí misma, en la fe. Para el creyente de la comunidad, “todo lo externo es de suyo inseguro e inestable” y sólo encuentra en “el individuo” la “completa garantía”. Es decir, el creyente sólo sabe de su fe y salvación como pensamiento, no como “intelec-ción”. La crítica de Hegel es contundente: una religión fanática es la que mezcla realidad y fe, teniendo dos ámbitos de relación diferentes.

La religión carece entonces, en esta separación del estado, de una realidad externa, de la determinación de su voluntad. Es así que el estado aparece por encima de la religión, porque su expresión no es puro pensamiento, sino una superación de la realidad. Al servirse el estado de la religión, o al devenir la religión estado, puede ocurrir que:

O está abandonado al fanatismo y perdido o, en cambio, sería un régimen clerical, que no exige la enajenación del hacer y existir ni del pensamiento determinado sino de la voluntad como tal y además de la existencia como tal y, por cierto, no frente a lo general, reconocido, sino frente a una voluntad singular como tal. (FR: 232)

No es conveniente, por tanto, que se unan, sino que permanezcan indistintos. La religión, entonces, no alcanza a superar su momento, no es más que “autorrepresentación del Espíritu”, una “veracidad” sin “evidencia”, sin contenido. Por lo tanto, el hombre “cae a la tierra y sólo con la imaginación encuentra en ella lo religioso.” En su búsqueda de la verdad, el Espíritu encontrara la evidencia en la Filosofía. Hegel pone a la filosofía como una “*ciencia absoluta*”, porque su saber es inmediato en cuanto a su certeza de sí mismo y también es mediato, en su ser “concepto”.

Es así que el ser humano tiene en la Filosofía su ser para sí como Espíritu, espíritu que es inmediato, porque es saber de sí mismo, pero además es concepto, y en él existe la “esencia reconciliada”, en la que “cada uno se toma su ser-para-sí mediante la propia enajenación y sacrificio.”

La Filosofía, entonces, será saber absoluto, conciencia absoluta en el proceso de la historia y de las determinaciones. Una reconciliación que no es posible desde el arte y la religión, pero que en sus búsquedas, el arte y la religión le dan a la Filosofía el contenido de su reflexión para conocerse a sí misma. Hegel introduce la historia como concepto. La dialéctica de la Historia es una búsqueda en la que el sujeto comienza explorándose y concluye dentro de sí mismo esa exploración, consciente de que la construcción de esa historia es suya y de los demás. La historia entonces se hace presente y futuro, un sentido total:

En la filosofía se trata del **yo** como tal, que es saber del Espíritu absoluto, en sí mismo en el concepto como un **esto** que es general. Aquí no se trata de **otra** naturaleza, de la unidad **sin presencia**, de una reconciliación cuyo disfrute y existencia está más allá y en el futuro, sino de **aquí: aquí** CONOCE el yo el Absoluto; conoce, **comprende**, no es otro **sino inmediato**, es **este** sí mismo. El yo es este enlace inseparable entre lo singular y lo general –y entre la singularidad, como lo general de toda la naturaleza, y lo general de toda **esencialidad**, de todo **pensamiento**.- La **inmediatez** del Espíritu es el Espíritu del pueblo, o él como Espíritu absoluto **que es**. La religión es el Espíritu pensante, pero que no se piensa a sí **mismo** y por tanto no es la igualdad consigo mismo, la inmediatez. (FR: 233)

Es por ello que la religión sólo es una inmediata manifestación del Espíritu, la expresión completa del Espíritu, su manifestación absoluta sólo es posible en la filosofía, que es “inmediatez restablecida”, una “forma de la mediación” del “concepto”, es un “Espíritu que se sabe sin más, y **este Espíritu** es *conciencia, inmediata* conciencia sensible, que es otra en forma de ente, que está dividida en *la naturaleza y saber de sí*.” La filosofía entonces crea su obra de arte en “el universo que es” y en “la historia universal”. El sujeto, los pueblos, la comunidad, el estado, devienen Espíritu absoluto. Sólo que esta conciencia de ser Espíritu comienza en el sujeto, en el hombre normal, con su sentido común que vuelve a él mismo, transformado en conciencia histórica, en saber absoluto, en filosofía, en ciencia. Este tema será el inicio de la *Fenomenología*: el sujeto que se hace sustancia, es decir, concepto que en su dialéctica, en la unidad de los contrarios, en sus negaciones, trastorna Espíritu absoluto. El recorrido del ser humano por su

conciencia inmediata hasta el arte, la religión y finalmente la ciencia, la filosofía, serán la escritura del Espíritu como historia, como absoluto. El ser humano ha conseguido, en el recorrido de la conciencia, saber que es él quien escribe la historia.

De este modo la filosofía es hombre a secas; y tal como es el punto hombre, así es el mundo; y como éste es aquél. Ambos se crean de una sola vez. ¿Qué ha habido antes de ese tiempo? Lo distinto del **tiempo**; no otro **tiempo** sino la eternidad, el pensamiento del tiempo. Con esto queda superada la pregunta, pues se refiere a **otro tiempo**; pero entonces la eternidad misma está en el tiempo, es un antes del tiempo, o sea pasado de ella misma, ha **sido**, absolutamente sido, no **es**. El **tiempo** es el puro concepto, el vacío **sí mismo** intuido en su movimiento, como el espacio en su quietud. Antes, con anterioridad al tiempo lleno, no hay tiempo en absoluto. Su contenido es lo real de vuelta en sí a partir del tiempo vacío; la intuición de lo real por sí mismo es el tiempo, lo inobjetual. Pero cuando hablamos de un **antes** del mundo, **nos estamos refiriendo a un** tiempo vacío, al pensamiento del tiempo, a lo que precisamente piensa, lo reflexionado en sí. <Es preciso trascender este tiempo, todo período; pero en el pensamiento del tiempo. Lo otro es la mala infinitud, que no alcanza nunca el término al que se dirige>. (FR: 233)

Hegel recuerda una crítica que hace a Jacobi de la pésima interpretación de Spinoza sobre la “mala infinitud”. También, la misma crítica la repetirá para Schelling, pero lo veremos en el siguiente capítulo.

El ser humano construye la historia en todo tiempo, pero sólo es conciencia de esa historia cuando no es “vacío”, es decir, cuando la historia es sólo pasado, sin presente y sin futuro. El tiempo, es todos los tiempos en el presente de la conciencia del ser humano. De otro modo, se dirige a la “mala infinitud”, esa donde no se concilian los contrarios. Hegel despunta ya su propio sistema, su pensamiento como una construcción desde el concepto. El concepto será Espíritu en movimiento, devenir en la historia, lucha de contrarios y conciliación superada (*aufheben*). El concepto es la mediación negativa, que permite al Espíritu pasar los momentos necesarios en la superación y en la contradicción.

Esta división es la creación **eterna**, es decir, la creación del **concepto** del Espíritu, esta sustancia del concepto que se sustenta a sí y a su contrario. El universo está así inmediatamente libre del Espíritu; pero tiene que volver a él o, mejor dicho, el **hacer**, ese movimiento, es del Espíritu; él tiene que producirse la unidad, también en forma de inmediatez, él es la **historia universal**. En ésta se supera el que la naturaleza y el Espíritu sean una **esencia** sólo **implícita**; el Espíritu se convierte en el saber de ellos. (FR: 234)

Con esta reflexión sobre el papel de la historia universal en la dialéctica de la conciencia, el Espíritu como movimiento del concepto y la naturaleza que se supera en el Espíritu, concluye Hegel sus cursos.

La idea de Dios entonces será concepto, un momento de la historia de la conciencia que consolida al Espíritu como lo que es: esencia, pensamiento, absoluto, sustancia. Sin este deseo de infinitud, la conciencia no saldría de su inmediatez, de la certeza sensible, del empirismo vulgar. La verdad se encuentra en la dialéctica del concepto, en que el Espíritu deviene hombre. Dios se transforma en concepto, porque al superar la idea de lo infinito como algo separado de lo finito, la conciencia del ser humano en busca de la verdad, reconoce que no hay tal división, sino que la construcción de la historia y la oposición de los contrarios, van uniendo, en algún momento, lo finito y lo infinito, lo absoluto y lo inmediato, el sujeto con la sustancia.

Al final, el sujeto y los pueblos, identifican en la historia universal, la dialéctica del Espíritu que se hace en el concepto, es decir, que el ser humano es el constructor y el fin último de la sustancia, de Dios, del Espíritu, de la cultura. La filosofía es la materia que ayuda a entender, a comprender el movimiento de los contrarios en el pasar del tiempo y en el entendimiento del presente.

Conclusión del capítulo 2

Las ideas que están en los *Escritos de Juventud*, empiezan a tener un desarrollo en los ensayos de Hegel cuando fue a vivir a Jena. Su pensamiento comienza a despuntar ya como un sistema, al encontrar tres ideas clave que serán la fuente primordial de su filosofía:

1. La sustancia como sujeto, es decir, que el sujeto es constructor del Espíritu, en la superación de las contradicciones.
2. La idea de que la subjetividad es fundamental para encontrar una Razón unificadora en la Historia. Ese sujeto se hará concepto, el concepto es mediador de lo inmediato y lo absoluto, será Espíritu que supera, conservando.

3. La historia universal sólo puede explicarse en la conciencia individual que busca la verdad. El hombre parte de su sentido común y termina reconociendo que la historia del mundo, es su propia historia. Es así que el ser humano es constructor de la historia y al mismo tiempo, participa con los demás en la integración de su identidad.

Hegel está convencido de que la filosofía puede y debe resolver las contradicciones, superar los momentos y dirigirse a la realización de la libertad. Ningún momento debe estar afuera, sino que al incluirse la contradicción, se puede entender el mecanismo de la historia, la “lógica del concepto”. El hombre no puede participar de la historia ni integrar los contrarios, si no es consciente de sí mismo.

El papel fundamental será conocer cómo funcionan las contradicciones, dónde se encuentra la oposición y superarla integrándola. La conciencia natural es empujada por la historia a reconocer los momentos que vive, es así que la religión, el arte, el entendimiento, la Ilustración, el “eudemonismo” o la “buena conciencia”, así como el sufrimiento de la conciencia por la “muerte de Dios”, son instantes que han de superarse en alguna parte. No hay progreso real, sin comprender la negación.

Esta idea será el núcleo del método de Hegel y también es la diferencia con otros pensadores. La *Fenomenología...*, es el proyecto del Espíritu para reconocerse a sí mismo en los acontecimientos históricos. Pero dentro del proceso de la *Fenomenología...*, era importante entender cómo Hegel logró consolidar su pensamiento y conceptos a través de sus diferentes momentos.

Capítulo III

Hemos desarrollado el concepto de Sujeto en Hegel, sobre todo en los escritos antes de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*. En ese recorrido hemos vislumbrado cómo Hegel ha madurado su pensamiento, hasta sostener un sistema de comprensión de la filosofía, donde la historia es un factor primordial.

En este capítulo nuestra intención es demostrar el concepto de Sustancia-Sujeto que atraviesa la *Fenomenología del Espíritu* y cuál es la posición de Hegel al respecto. Quisiéramos indicar que no es la última palabra ni la última idea que tuvo Hegel sobre el problema del Sujeto: sus obras posteriores a la *Fenomenología* nos muestran que en su sistema, una característica que nunca va a desaparecer, es que el pensamiento siempre debe estar en construcción.

El sistema de Hegel, por tanto, no es un sistema cerrado, donde las ideas no tengan una evolución posterior o que no puedan servir de análisis a otras situaciones históricas, políticas o religiosas. Todo lo contrario, lo que la *Fenomenología* aporta es, precisamente, la posibilidad de tener una herramienta crítica que nos faculte para pensar la realidad en términos de contradicción, de contraste, es por eso que la historia nos va enseñando, cuál es el camino a seguir en la discusión filosófica. El capítulo se inicia con el contexto en que se escribió la *Fenomenología*. La manera en que se escribió es importante, porque puede entenderse que Hegel relacionaba su vida con la filosofía.

La *Fenomenología* tuvo un proceso accidentado de redacción, a pesar de que sus ideas parecen no serlo. La idea de sustancia-sujeto, tiene dos vertientes: explicar que la conciencia inmediata, el sentido común va de la “certeza sensible” hasta la filosofía en el recorrido de su pensamiento y comprensión del mundo. Y la segunda es que Hegel representa esa odisea del pensamiento en su propia vida. Luego, seguimos con la argumentación alrededor del concepto de sustancia-sujeto; después, la conciencia desventurada y por último, la dialéctica de la sustancia-sujeto en la historia. Dentro de esos apartados, el objetivo es exponer qué ideas desarrolla Hegel con respecto a Dios, que como expusimos antes, ha trastornado, en la búsqueda de la verdad, en momentos determinados del Espíritu.

3.1 El concepto de sustancia-sujeto.

La *Fenomenología del Espíritu* es resultado de un proceso accidentado de redacción. Hegel se encontraba en Jena en 1806, pero su idea era tener un trabajo más estable, donde pudiera tener una situación económica holgada, pues ya casi no tenía dinero de la herencia paterna y el trabajo de profesor extraordinario en la Universidad no le reportaba buenos ingresos. Para poder postularse como profesor titular en alguna Universidad, necesitaba con urgencia publicar un libro. Comentamos más arriba sobre la toma de la ciudad de Jena por los ejércitos de Napoleón y que Hegel se ocultó en la casa de un discípulo suyo, Gabler (que al morir Hegel, ocupara su puesto en la Universidad de Berlín), hasta que acabaron los ataques y saquearon la ciudad. Era Octubre de 1806. Sin embargo, la *Fenomenología* comenzó a escribirse antes de la ocupación del ejército napoleónico.

Hegel se había comprometido con un editor amigo de Niethammer, “el mejor y más fiel amigo del filósofo” (Kaufmann, 1979: p. 106), Goebhardt, a entregar un texto completo la Pascua de Resurrección, es decir, entre marzo y abril de 1806. Hegel no cumplió y el editor le puso una cláusula a Hegel y a Niethammer: de no entregar el día 18 de Octubre el texto acabado, Niethammer pagaría al editor el costo total de la publicación. El ultimátum se había firmado a principios de Octubre.

El interés de Hegel era imprimir un libro sobre “Lógica y Metafísica” que tuviera condensado el contenido de sus cursos, cosa que había ofrecido a sus alumnos. La introducción sería una “Fenomenología del Espíritu” y que seguía el orden de las clases impartidas los veranos anteriores. Aunque Hegel comenzó en enero a compilar y clasificar el material del que disponía (en su mayoría, notas de clase), a finales de Agosto no sabía exactamente qué publicar. La introducción, que era la *Fenomenología*, seguía creciendo en volumen y parecía difícil incluir la *Lógica* en el mismo libro, pues también había crecido en extensión. El día 8 de Octubre termina de escribir la primera parte de la *Fenomenología* y la envía por correo. Hegel sabe que Jena está sitiado por el ejército y se apresura a concluir. En la noche del 12 de Octubre, unas horas antes de que el ejército de Napoleón triunfe y entre en la ciudad, Hegel finiquita el libro. En las circunstancias, Hegel piensa que corre pe-

ligro el manuscrito y decide no enviar el libro por correo, así que le escribe a Niethammer explicándole la situación y comprometiéndose a mandar el faltante cuando saliera el siguiente correo.

En el saqueo de la ciudad, Hegel había quedado en la ruina total. Terminar la *Fenomenología* le garantizaba tener algún dinero. Envío la última parte de la *Fenomenología* al editor, que después le recomendó escribir un prologo. En el mes de enero hizo un viaje a Bamberg para revisar las pruebas, añadir el prologo y algunas correcciones. Regreso a Jena y seguía buscando trabajo, porque no había podido, a causa de la guerra, impartir sus cursos. Hegel quería seguir en la docencia, pero la situación no le fue favorable. Su intención era encontrar trabajo como profesor en alguna Universidad. Pero un suceso cambio su determinación. El 5 de febrero de 1807 nació su hijo ilegítimo. Con las presiones económicas y la obligación moral de mantener a su hijo, sin otra perspectiva de trabajo en alguna universidad, decide aceptar un empleo como editor de un periódico en Bamberg, que Niethammer le había ofrecido. Al principio, Hegel había rechazado la oferta con la esperanza de que la recomendación de Schelling y Fries en Heidelberg, y la aparición de la *Fenomenología*, le dieran el trabajo tan anhelado como profesor titular. No se lo dieron y la *Fenomenología* aparecería hasta abril, así que sin más oportunidades, se traslado a Bamberg para editar el periódico. Por fin, en abril de 1807, apareció la primera edición de la *Fenomenología del Espíritu*.

La *Fenomenología del Espíritu* (1998, en adelante sólo citaré las iniciales FE, para *Fenomenología del Espíritu* y la página de la edición del texto) principia con la exploración de la conciencia por obtener la verdad. Hegel quiere describir el camino que recorre la conciencia individual desde su sentido común, hasta la construcción de un saber absoluto que incluya al arte, la religión y la filosofía. La conciencia inicia no con la idea de la ciencia, sino con su sentido común. Es el proceso que vive el sujeto que va desde su saber inmediato, la certeza inmediata de la existencia de las cosas, hasta la duda sobre si esa verdad es única. Hegel presenta esta idea en el prologo, con el subtítulo de “El Desarrollo de la Conciencia hacia la Ciencia: el concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto”: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de

que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como **sustancia**, sino también y en la misma medida como **sujeto**.” (FE: 15)

La expresión de que la verdad “no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también como sujeto”, quiere decir que la investigación de la *Fenomenología* se abre con la sustancia, con Dios como verdad primera y cómo esa verdad deviene en sujeto, dejando de ser la sustancia inmóvil, sino el movimiento de la conciencia hasta reconocerse como origen y principio de la verdad, es decir, como sujeto.

Hegel estipula que el proyecto de la *Fenomenología* es describir el movimiento de la conciencia, la conciencia que no se sabe a ella misma como sustancia. En el proceso de su búsqueda por la verdad, la conciencia irá descubriendo su posición como sustancia en el devenir:

La ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en objeto de su sí mismo. (FE: 25)

El movimiento de la conciencia puede describirse como el momento en que la conciencia percibe al objeto, la conciencia considera a esta “experiencia” como “la sustancia espiritual”, es decir, la verdad de “su sí mismo”. Pero este momento encuentra su contradicción, porque la conciencia en movimiento reconocerá que esa experiencia es limitada y que no hay experiencia del mundo, sin la presencia de “lo otro” (*das Andere*), pero ese “otro”, esa conciencia que es conciencia “de sí”, regresa a sí misma superada en otro momento.

La conciencia inmediata, recordemos, es el sujeto o somos nosotros con nuestro sentido común. Cuando Hegel dice que la persona, la conciencia, tiene la experiencia del mundo, es decir, de los objetos fuera de ella, el sujeto entiende que esos objetos existen con independencia de su vida. Sin embargo, el que esos objetos se presenten a la conciencia como “algo” fuera de ella, puede decirse entonces que la conciencia hace un “extrañamiento”, una distinción de su persona frente a los objetos. Esos objetos que percibe la conciencia, ese “mundo” inmediato que aparece como un “abstracto”, como algo que es sin “mediación”, ese mundo no podría ser sin el sujeto, sin la conciencia que la percibe, es así que la conciencia

deviene como mediación, y en ese devenir conciencia mediada y ya no inmediata, es cuando el sujeto descubre que esas experiencias del mundo son suyas, por efecto de su mediación, es ahí que lo “simple solamente pensado”, vuelve a la conciencia como expuesta “en su realidad y su verdad, en cuanto patrimonio del conciencia.”

La expresión “sustancia-sujeto”, explica Hegel, no puede separarse. El sujeto es conciencia del mundo, es su determinación y su mediación. Sin conciencia, la experiencia del mundo externo, de los objetos, de lo otro, no sería posible. El sujeto debe comenzar en la experiencia de su mundo sensible, para encontrar, en el recorrido final de esa experiencia, que es él mismo la sustancia, que es a la vez abstracta, cuando sólo es “en sí”, pero no “para sí”, y que no es “en sí” cuando se sabe como mediadora y constructora del mundo, es decir, cuando es “en sí y para sí”. La experiencia vuelve entonces al sujeto, a la conciencia, como un “patrimonio”, como una posesión valiosa de sí mismo y de su mundo.

Hegel presenta su dialéctica en esta idea, donde la fenomenología sería este paso en el que el sujeto no es consciente de la experiencia, la verdad se encuentra fuera de él, es un momento negativo (“en sí”, “el espíritu se convierte en objeto”), y cuando la conciencia se extraña de sí, es decir, no se reconoce en esos momentos en los que busca la verdad, pero sabe que quiere la verdad (“para sí” “en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia”), es entonces de nuevo negativa, porque no se identifica la conciencia como dueña, poseedora sustancial de esa verdad. En el movimiento de la conciencia, el unir los dos momentos negativos, devendrán en unidad positiva, que es la conciencia de que la verdad, de alguna manera, es construcción y realidad última en la conciencia del sujeto, que identifica que no hay experiencia sin mediación, y que la mediación y la inmediatez, sólo son momentos negativos en la experiencia del mundo, en el “movimiento” de la conciencia.

El planteamiento de Hegel es que la negatividad es necesaria en el movimiento del sujeto hacia la verdad, pero ese movimiento negativo, es ya unidad en el sujeto. Es decir, lo único que ocurre es que el sujeto busca, desde su sentido común, la verdad. El sujeto, en su sentido común, es unidad: ya están en él todos los mo-

mentos. Hegel utiliza la metáfora del “embrión” para explicar este movimiento de la conciencia hacia la verdad. El embrión tiene ya *en sí* todas las determinaciones de lo que el adulto será y al mismo tiempo, por no ser el embrión adulto todavía, no puede expresarse como “ser humano” *para sí*. El ser humano sólo es completo cuando es “razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es *en sí*” (FE: 17). Hegel concluye que “en esto y solamente en esto reside su realidad”.

La inmediatez de la experiencia no es naturalmente, por tanto, sin contradicción, sino que ella misma es ya contradictoria en el sujeto que se desarrolla en la pregunta por la verdad. Dicha escisión entre el mundo y el sujeto es originaria, no le viene al sujeto de fuera, sino que es constitutiva de la realidad:

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. En sí aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este en sí es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser para sí y, con ello, del automovimiento de la forma en general. (FE: 16)

La conciencia debe procesar la mediación, no como un “juego”, sino como una expresión auténtica de “dolor”, de “trabajo”, de “paciencia”. Si la conciencia ha de ser mediación y ha de devenir sustancia, debe trabajar esa mediación con “seriedad”, porque puede quedarse en la superficie de la negatividad, como un momento no superado. Lo divino, Dios, expresado en la sustancia, debe manifestarse en la unidad del sujeto, no como punto fijo, sino más bien como “autointuición” de lo real, como una forma del movimiento de la conciencia. Hegel insiste en que la conciencia debe trabajar en la superación de los momentos, unir la forma de lo finito a lo infinito, de manera que no “resulten superfluos la ejecución de aquél o el desarrollo de está.”

La sustancia expresada en el sujeto, es movimiento que capta la forma y se articula en lo infinito. De manera que la sustancia, la esencia:

no se la puede concebir y expresar simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como la pura autointuición de lo divino, sino también y en la misma medida en cuanto forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada; es así y solamente así como se la concibe y expresa en cuanto algo real. (FE: 18)

No hay realidad que esté solventada si no hay unidad entre estas dos ecuaciones, entre el sujeto, que es la forma de lo real, y la sustancia, que es autointuición de lo divino, expresión de la verdad. Cuando el sujeto, en el sistema de Hegel, ha alcanzado a reconocer la negatividad y la contradicción como una parte sustancial de ese proceso e identifica que él mismo es la sustancia, entonces ahí ha terminado la Fenomenología del Espíritu y comienza la *Lógica*

Lo importante es que el sujeto vaya desdoblado los momentos, de manera que descubra que el ser “es absolutamente mediado” y que el sujeto mismo es la mediación, por ello es su propio “patrimonio”. ¿Qué patrimonio obtiene la conciencia de este momento de desdoblamiento de la verdad? Que el saber y la verdad son uno en el concepto. La posesión del concepto es fundamental, porque ahí el sujeto tendrá la síntesis de los momentos desplegados.

El concepto, sin embargo, no es una realidad fija o intrascendente para el sujeto, sino que es el resultado de un proceso de obtención del sentido de su vida, del “contenido” de su existencia. Cuando el sujeto posee el concepto, nos dice Hegel, esos momentos ya no se desdoblan, sino que permanecen en su “simplicidad”, pero en ese momento el objeto de la *Fenomenología* termina y comienza la *Lógica*, en donde la “diversidad” es “en cuanto al contenido” de la reflexión, es decir, al análisis del despliegue de los momentos y con la integridad en la conciencia del sujeto, de que la contradicción es sustancial en el desarrollo de la filosofía.

Precisamente en este punto Hegel expone que su Fenomenología es una historia del concepto, expresada en el sujeto. La idea de que la historia pertenece al ámbito de lo “contingente” o “arbitrario”, independiente de que sean considerados sus resultados como “escueto”, en ellos hay “el movimiento de la autoconciencia”. Para llegar a conocer una de estas verdades, hay que comparar muchas cosas, manejar libros, entregarse a investigaciones, cualesquiera que éstas sean; incluso cuando se trata de una intuición inmediata, sólo el conocimiento de ella unido a sus fundamentos podrá considerarse como algo dotado de verdadero valor, aunque en puridad lo que interesa sea solamente el resultado escueto.

Hegel critica a la historia como una explicación de hechos de archivo y registro, sin tomar en cuenta que la historia es un “movimiento de la autoconciencia”. Si la his-

toria busca “sus fundamentos”, entonces su saber es algo “dotado de verdadero valor”.

La filosofía debe usar a la historia para dimensionarla en sus fundamentos, para darle un sentido nuevo. Del mismo modo Hegel se expresa de la matemática, por ser objeto de un saber vacío, “aconceptual”, “inesencial”. Esa supuesta ciencia que se pone a sí misma como la cumbre del saber, no es más que un montón de obviedades sin sentido. En este tenor, Rubén Dri (2006) piensa que:

El problema del conocimiento matemático es sumamente importante para Hegel, por cuanto era presentado como el paradigma del conocimiento. Todas las ciencias sociales o humanas –la política, la ética, la sociología– pretendían obtener plena racionalidad mediante el empleo de los paradigmas matemáticos. El caso de Hobbes para la política y de Spinoza para la ética son por demás significativos. [...] Descartes debe recurrir nada menos que a la hipótesis del genio maligno para poner en duda las verdades matemáticas. Kant, por su parte, tomó a la ciencia matemática como paradigmática. Ahora bien, para Hegel el terreno de la verdad, el que realmente interesa, es el subjetual, el de la intersubjetividad o, en sus palabras, el del espíritu. Pero el espíritu no es un objeto que se pueda contemplar desde fuera. No es un objeto al que haya que prestarle una racionalidad de la que él careciera. La racionalidad es intrínseca al espíritu. Éste no hace más que desplegar su propia racionalidad, la cual despliega continuamente. En ningún momento es abandonada. (p. 57)

A diferencia de la historia como una sucesión de hechos sin sentido o de un análisis hueco de los archivos, o de la matemática, que trata sus objetos fuera de sí y que están despojados de su historia, es decir, del “movimiento de la autoconciencia”, la filosofía se abre como un conocimiento vivo, porque su ser es el concepto que se despliega.

Un “delirio báquico”, en el que la contradicción no se cancela, sino que se asume como parte de la realidad, en el que nadie escapa de la “embriaguez”, porque todo esta incluido, sus momentos negativos y positivos, que en algún instante están “llamados a desaparecer”, porque lo importante es la construcción del todo, pero un todo que siempre esta en movimiento, aunque en su “quietud”, puede reconocer los momentos que lo integran. Así es la verdad filosófica. Pero no es un saber sencillo el de la filosofía, que pueda obtenerse de inmediato, se necesita un esfuerzo, el “esfuerzo del concepto” (FE: 39)

Entender que en este movimiento la conciencia no esta acostumbrada a ir de su “sano sentido común”, al movimiento de la conciencia hacía el saber, con sus con-

tradiciones. Hegel no deja de exhortarnos a que la filosofía es un trabajo arduo, de movimientos y negaciones, en el que nuestra conciencia esta habituada a fijar el conocimiento, sin darle su lugar a la negación. Nosotros conocemos por determinaciones, es así que al pensar en “Dios”, por ejemplo, creemos que Dios es una realidad fija, determinada:

...en la proposición **Dios es el ser** el predicado **es el ser**; este predicado tiene una significación sustancial, en la que el sujeto se esfuma. Ser no debe ser, aquí, el predicado, sino la esencia, pues con ello, Dios parece dejar de ser lo que es por la posición que ocupa en la proposición, es decir, el sujeto fijo. (FE: 42)

Hegel nos invita a que por esta manera de pensar, no usemos la palabra “Dios”, porque la expresión por sí misma fija una realidad por el peso de su representación social e histórica.

3.2 El Sujeto desde la Certeza Sensible hasta la Autoconciencia.

El recorrido del sujeto en la identidad de su conciencia como sustancia, se inicia en la *Fenomenología* con la exploración de la experiencia inmediata, no se trata de condenar al sentido común por su incapacidad de transitar a verdades más acabadas o concretas, sino que es posible empezar una experiencia del conocimiento y en el despliegue de la verdad como sustancia, desde la afirmación de la existencia de las cosas. Hegel explica que este recorrido del sujeto es necesario para llegar a la verdad.

Las primeras figuras de la conciencia en este camino de la *Fenomenología*, las caracteriza Hegel como “conciencia natural” y “escepticismo”, las dos son momentos diferentes de un mismo problema al que se enfrenta el sujeto que ha de descubrirse como sustancia, “¿qué es la verdad, o el saber verdadero, o el saber real?”

En la pregunta qué es lo verdadero, el sujeto responderá por lo inmediato: lo verdadero es lo que esta frente a mí, lo que sienten y perciben mis sentidos, la realidad de las cosas. Pero esa realidad no “aparece” inmediatamente, sino que su realidad esta mediada por mi percepción, porque la percepción de la realidad nunca es inmediata. Al reconocer que esa verdad entonces es parcial, se genera una “duda” sobre el fundamento de esa verdad: ¿es real lo que perciben mis sentidos?

La "conciencia natural" deviene entonces "escepticismo", una "duda" radical por la fidelidad de la percepción y de la inmediatez de esa verdad que aparece. Ese movimiento de la conciencia, que se fija como verdad y después trastorna "pura negatividad", Hegel la llama "Ciencia de la Experiencia de la Conciencia", "cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como es negación **determinada**, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras." (FE: 55)

¿Cuáles son esas "figuras"? Las figuras de la "experiencia de la conciencia" serán tres: La Certeza Sensible, la Percepción y el Entendimiento. Al superar esos momentos, la conciencia deviene conciencia de sí misma, es decir, "autoconciencia". La subjetividad no se construye en esos momentos donde la conciencia sigue sin tener una certeza de sí misma, porque sólo se supone a sí misma como reflexión de la sensibilidad. Un espejismo de la conciencia no permite que la subjetividad sea completa en la certeza sensible, en la percepción y en el entendimiento, que es la incompreensión de las mediaciones en la descripción de la realidad.

Si volvemos unos pasos atrás, es la misma crítica que Hegel hace a Kant y a Fichte: finalmente la reflexión termina por mediatizarse y ser una negatividad completa en el individuo. El momento pleno de la conciencia es cuando descubre que las mediaciones que le permiten categorizar la realidad, proviene de otras autoconciencias.

Hegel plantea que nadie conoce la realidad "tal y como es", sino que la realidad ha pasado por un proceso de mediación, de conceptualización. La conciencia entiende que dicho proceso no deja a los objetos tal y como son, sino que los procesa como una parte de sí mismo, es decir, devienen *en sí* y *para sí* en el sujeto. Esa realidad objetual ya no está fuera de la conciencia, sino que es "patrimonio de sí misma". Pero esa realidad objetual que es parte de él como concepto, es un "patrimonio" también de los demás. La conciencia no es conciencia en sí, de manera que hay otras conciencias fuera de ella que se relacionan igual con la realidad. Ese momento en que la conciencia encuentra que la mediación es también parte de otras conciencias y que el concepto es patrimonio aprehendido de otras con-

ciencias, le dan la dimensión histórica y social a la conciencia para seguir su recorrido hacía el saber: la autoconciencia.

Nuestra investigación sigue precisamente en este punto de la *Fenomenología*, cuando la conciencia deviene autoconciencia, pues es ahí donde aparece otra figura del Espíritu que someterá a dialéctica su concepto: “la conciencia desventurada”. Pero hablaremos extensamente de ella más adelante.

La “Autoconciencia” es una “figura” más en el camino a la verdad. No olvidemos que Hegel no hace Historia, es decir, narración de hechos o sucesos, sino que Hegel utiliza “figuras” para explicar procesos históricos, y cómo esos “modelos” o “figuras” aparecen y desaparecen en la dinámica de la historia.

Al solucionar la primera contradicción del sentido común en la pregunta por la verdad, la conciencia ha disuelto esa verdad aparente de los objetos y la figura del empirista o del escéptico han quedado atrás. La conciencia descubre que la realidad se encuentra siempre mediada y que la mediación es producto de una relación compleja entre los medios y la conciencia. De hecho, la conciencia se da cuenta que es ella misma la que media la realidad a través de los conceptos, que ella misma es la verdad.

Sin embargo, la coincidencia entre la “certeza” y el “objeto”, y la “conciencia” y “lo verdadero”, se escinde en otro momento en el que el “concepto”, no es sólo para la conciencia, sino que esta verdad en la que el “objeto corresponde al concepto”, se desdobra para otra “conciencia”.

La conciencia se sabe a sí misma, ya que el “yo es el contenido de la relación y la relación misma”, pero en el movimiento de esta verdad, esta conciencia “en sí” de la verdad, debe ser también conciencia para otro. Lo “otro”, otra conciencia, es el “para sí” de esta relación que no ha sido superada, sino que la conciencia “en sí” encuentra que para conciliar ambos momentos, debe ser “del mismo para otro” y reconocer que las dos conciencias “son lo mismo”. Para solucionar la contradicción de ambas conciencias, Hegel propone que la solución no es pacífica sino conflictiva, de manera que la conciencia “es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo.”

Antes de superar el conflicto la conciencia se divide: es ella misma unidad, pero está contra sí misma, se concibe como un enemigo, como algo no perteneciente a su mismidad. Esto le impide a la conciencia ver a los “otros”, a lo diferente, como parte integral de la verdad. Al superar el momento del conflicto, la conciencia reconoce a las otras conciencias como ella misma. Esto es la “autoconciencia”, el movimiento en el que la conciencia se reconoce a sí misma y a otras conciencias como parte de una cultura, de una identidad, de una ideología. El terreno de la conciencia ahora será el de la “autoconciencia”. Hegel sentencia:

Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí. (FE: 107)

Como ya señalamos arriba, la conciencia tiene dentro de sí los momentos de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, que ahora son para la autoconciencia “abstracciones” “en sí”, momentos de la conciencia. Para la autoconciencia no serán “esenciales”, sino que “desaparecen” en la reflexión, en la distinción de esos momentos como un “ser otro”.

La conciencia es este momento quieto que ha fijado su verdad en el conocimiento de los objetos, la autoconciencia supera esos momentos al distinguir que esa verdad de los objetos esta constituida por su mediación. El movimiento de la autoconciencia comienza por distinguir estos momentos de la conciencia como “abstracciones”, pero al saber la autoconciencia la diferencia que existe entre ella y la conciencia, la autoconciencia “fija” su saber en el conocimiento de ella misma, es decir, entra en la “tautología” de la afirmación reflexiva del “yo soy yo”, que es “sin movimiento”.

Este momento de la autoconciencia “en sí” es sin movimiento, porque en su reflexión sobre la conciencia, el “mundo sensible” permanece como una “subsistencia”, como una verdad vacía, sin contenido, “sin ser alguno”. La realidad de los objetos, la conciencia de la sensibilidad y la afirmación de la existencia de un mundo externo a la conciencia, no representa una verdad, sino una fijación que hace diferente a la conciencia sensible, pero no permite el movimiento de la autoconciencia.

Si observamos con cuidado, Hegel vierte aquí todas sus críticas a la filosofía de Kant, Fichte y la Ilustración. En el conocimiento del mundo exterior, la verdad se “fija”, la autoconciencia es sin movimiento, no se le permite superar este momento. Es con Descartes que la conciencia sabe su mundo externo desde el interior de sí mismo, con la “duda radical” y el *cogito ergo sum*. En Kant la “apercepción trascendental” y en Fichte la afirmación del individuo como principio filosófico, de que el “yo es igual a sí mismo”, representan este momento de la autoconciencia. Gadamer asevera que: “...esta tesis de que la conciencia es autoconciencia es una doctrina central de la filosofía moderna desde Descartes.” (Op. Cit. *La Dialéctica de Hegel*, p. 50.)

Cuando quiere superar este momento, la autoconciencia deviene “apetencia”, consumo y negación de la conciencia que subsiste.

El objeto que se le presenta a la autoconciencia en este momento, es un objeto “vivo”, pero que no es “independiente”, sino objeto de su “apetencia” (FE: 108)

La autoconciencia debe pasar por “la experiencia de la independencia” del objeto, reconocerlo como “vivo” e “independiente” y no sólo como lo negativo. La autoconciencia es ahora una certeza de sí misma, ha logrado llegar a ser “para sí” misma, pero no ha captado en la esencia de su movimiento, que el objeto es parte de ella misma, y no sólo objeto vacío de su apetencia. De esta forma, la autoconciencia se “escinde” entre la “vida” y las determinaciones al mundo que no son ella.

Para lograr superar este momento de escisión, la autoconciencia deberá consumir al objeto, cancelar su existencia y aceptar que la vida por sí misma, juega esta negación: para vivir, hay que matar. En ese sentido, la autoconciencia no deviene, sino que permanece en su unidad, como infinitud que determina todas las cosas, tanto el espacio como el tiempo:

*La determinación de la vida, tal como se deriva del concepto o del resultado universal con que hemos entrado en esta esfera basta para caracterizar la vida, sin necesidad de seguir desarrollando su naturaleza; su ciclo se cierra con los siguientes momentos. La **esencia** es la infinitud como el **ser superado** de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la **independencia** misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio. (FE: 109)*

En la “quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta”, la autoconciencia no reconoce como independiente al objeto, sino que depende de todas sus determinaciones, pues en la autoconciencia “se disuelven las diferencias del movimiento”.

Sin embargo, la autoconciencia encuentra que dicha negación de la vida y la disolución de la diferencia, es decir, del objeto vivo, no puede sobrevivir como determinación de su esencia, sino que la vida es un proceso, en el que la misma autoconciencia se encuentra inmersa. Al descubrir la autoconciencia que hay independencia de la vida con respecto a su determinación, se desdoblan los momentos de la autoconciencia, primero la vida como “otro”, y ella misma como mediación de la sustancia de la vida, no como determinación sino como mediación en la comprensión de la Naturaleza.

Hegel insiste en que la autoconciencia necesita de la cancelación, de “devorar” lo vivo para subsistir como “individualidad”. Pero la vida tiene que regenerarse, es un “proceso” fluido, en que se “invierten” las dialécticas: se muere para vivir, se vive para morir. En el “proceso” de la vida todo se cancela, las figuras se disuelven y al mismo tiempo, articulan el proceso.

Lo verdadero es que la autoconciencia sabe que en la vida como tal, los objetos, la conciencia de ellos, la misma autoconciencia, se encuentran en el proceso de la vida. La vida es un todo que articula, que procesa, que devora, que cancela, pero al mismo tiempo mantiene la subsistencia. Lo real de “todo este ciclo [que] constituye la vida”, no es el proceso, ni la agrupación de los momentos, sino “el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.”

La autoconciencia encuentra en esta cancelación de la vida, en el movimiento de la naturaleza y en su ser biológico una certeza: al consumir los objetos de la vida se satisface la apetencia. Al consumir los objetos de la vida, descubre la autoconciencia que la naturaleza es independiente de su persona. Resulta entonces que la autoconciencia es negación absoluta de la naturaleza y no momento de determinación.

Al satisfacer su deseo, al llenar su apetencia, la autoconciencia no se libera ni ejerce su dominio sobre el deseo, sino que en otro momento negativo, el deseo y la apetencia sobrevienen insaciables, eternos, es así que la autoconciencia se sabe sin la capacidad para satisfacer todo el tiempo los deseos, es por eso que **“La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.”** (FE: 111)

Al estar atrapada la autoconciencia en el cumplimiento de su deseo, no logra superar la negatividad de su ser. La naturaleza es independiente y los deseos se reproducen, de manera tal que cuando la autoconciencia quiere superar este deseo, debe hacerlo en otra negación de sí mismo. Esa negación de la autoconciencia como naturaleza biológica, sólo es posible en la negación de otra autoconciencia, es así que la autoconciencia sólo puede ser y alcanzar “su satisfacción en otra autoconciencia”.

El deseo de la autoconciencia sale de su ser biológico y se constituye en otra realidad: el deseo es deseo de otro, de una misma autoconciencia. Se le presentan entonces a la autoconciencia los momentos de su ser: los objetos y la vida son independientes a sus determinaciones; la satisfacción de sus deseos, es cancelación de la existencia, pero no es la verdad que necesitaba, pues los deseos siempre vuelven, y alienan, la conciencia de la autoconciencia; para superar el momento de negatividad, la autoconciencia debe superar su deseo en otra autoconciencia, es decir, el deseo sólo es deseo de otra autoconciencia, por eso:

*Es una **autoconciencia para una autoconciencia**. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el **yo**, que es el objeto de su concepto, no es en realidad **objeto**; y solamente el objeto de la apetencia es **independiente**, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto **del espíritu**. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el **yo** es el **nosotros** y el **nosotros** el **yo**. (FE: 112)*

“Entendemos, nos dice Hegel, lo que quiere decir espíritu”: no será nada más nuestra actividad natural, biológica con los objetos y la vida, también es la relación intersubjetiva, cultural, ideológica, política que establecemos con otros. Ir del “yo” al “nosotros” y del “nosotros” al “yo”. Es ahora que la autoconciencia entrará en otro “punto de viraje”, en el que “se aparta de la apariencia coloreada del más acá

sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.”

La autoconciencia no es entonces consumo y negación de la vida, para que la autoconciencia sea *en sí* y *para sí*, debe ser para otra autoconciencia. Hegel advierte que este movimiento de que una autoconciencia reconozca a otra y viceversa, el proceso es accidentado y debemos distinguir sus momentos, diferenciarlos, pero verlos en su mutua relación. Si distinguimos esos movimientos en su relación y en su diferencia, encontramos al “reconocimiento” como fuente y esencia de esa relación compleja y violenta en la construcción de la libertad.

El primer momento de las autoconciencias es cuando ambas se distinguen una de otra. Ninguna de ellas es igual a la otra. La diferencia entre las dos se puede medir en todos los gestos y prácticas que lo conforman. De este modo, las autoconciencias saben que sólo son *en sí*, es decir, que no son esencias una de otra. Las dos exigen que la otra le imite, que le reconozca su manera de ser.

La autoconciencia no quiere estar desdoblada, sino tener la unidad y aparecer como lo esencial. Ambas quieren lo mismo, es un juego de “fuerzas” que se contraponen y, curiosamente, sólo pueden ser autoconciencias en la medida en que son diferentes. Ellas no son conscientes de esta diferencia que las determina, quieren consumirse una a la otra:

Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno a sí misma de doble sentido, pues, en primer lugar, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, en segundo lugar, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este su ser en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro. (FE: 114)

Las autoconciencias tienen un hacer, una práctica social, una manera de entender el mundo. Para no estar vacías, sin contenido, imitan una a la otra, comparten un mismo mundo de valores. Las dos hacen lo mismo aunque son diferentes, pero la diferencia no es sustancial. Las dos autoconciencias comparten el mundo, no hay desunión en las creencias, y de este modo “se reconocen como reconociéndose mutuamente”. Es la quietud del reconocimiento, sin violencia o divisiones. Cada una entrega de sí misma lo que tiene, porque el ser humano siempre necesita integrar su personalidad en la comunidad.

Sin embargo, cada autoconciencia cree tener el “medio”, la mediación, es decir, la verdad o la expresión auténtica de la realidad, y sólo una de ellas puede tenerla y ser reconocida, “siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.” (FE: 115)

La autoconciencia que quiere ser reconocida como la “mediación”, como el ser verdadero y no negativo, desea que la otra autoconciencia le reconozca como la única. En este caso, la autoconciencia no es “verdadera” ni posee la verdad, sino que tiene una “certeza” de sí misma, una certeza subjetiva en la afirmación de su existencia. Si quiere la verdad, la reconocerá al final del proceso y será en el reino de la intersubjetividad, cuando reconozca a las otras autoconciencias, como parte de ella misma.

Sin embargo, la otra autoconciencia desea lo mismo y cada una tiene la certeza subjetiva de sí misma. Esta oposición tiene como resultado una lucha a muerte, donde se considera a la otra autoconciencia como un objeto de deseo, de la misma manera en que se consumía y se cancelaba la existencia de los objetos en la vida, también las autoconciencias quieren que la otra someta su voluntad y reconocimiento a la verdad de la otra autoconciencia. La confrontación entre las dos autoconciencias será violenta, una lucha a muerte en que las dos arriesgan la vida y ponen en juego su libertad y su existencia.

Para ser absolutamente la verdad y salir de la certeza de su existencia, las dos autoconciencias deben negar y cancelar la existencia de la otra autoconciencia, negarse a ellas mismas (porque su vida material y existencial se pone en medio de una lucha a muerte) y someter a la otra. Pero esta negación de las autoconciencias de la vida y de la certeza de sí, deviene en dos contradicciones: si la autoconciencia renuncia a luchar por el reconocimiento, no será nunca libre, ni se expresará en el ámbito de la verdad, se quedará en el nivel de la certeza de sí misma; si en la lucha mata a la otra autoconciencia, entonces, no existirá el reconocimiento, pues ya muerta la autoconciencia, no podrá reconocer a la otra como verdadera:

Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues como la vida es la posición natural de la conciencia, la

independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. (FE: 116)

Vemos claramente en el texto de Hegel, que el sentido de que las dos autoconciencias luchan es obtener su verdadera libertad, ser “independientes”. Si una de las dos autoconciencias elimina a la otra, se queda sin “la significación postulada del reconocimiento”, por lo que la muerte es negada en la autoconciencia que ha sido derrotada, porque ahora su papel será reconocer a la otra autoconciencia como la verdadera y suprimir la negación de todos los momentos, en el reconocimiento.

Al arriesgar la vida y luchar a muerte, las dos autoconciencias son ahora conscientes de la vida, de alguna forma enajenan su sentido de inmediato de la vida y descubren la diferencia de la existencia biológica de la social o existencial. Si la autoconciencia arriesga la vida y no muere, la muerte natural cobra otro sentido y le devuelve a la autoconciencia un sentido trascendente de su propia vida: el ser humano está destinado a morir. Pero esa conciencia enajenada, inmediata de la propia muerte y de la trascendencia de la vida, es sólo posible al poner en juego la propia vida.

Pensemos por ejemplo en lo que las comunidades antiguas hacían en los ritos de iniciación. Si el hombre ha de crecer y procrear, debe morir a su ser infantil y nacer como hombre de la comunidad. Debe matarse, metafóricamente, el ser de niño o al padre o a la madre, para separarse de esa realidad natural de la vida. En Hegel tenemos esa ambigüedad: es una muerte consciente y efectiva (biológica), al mismo tiempo es una metáfora de la condición subjetiva del ser humano.

La muerte, sin embargo, deja una contradicción en la autoconciencia que triunfa: no se considera a la otra autoconciencia que ha sido derrotada, como un individuo independiente, se le considera un objeto, una cosa, un momento negativo que sólo sirve al reconocimiento. Esa dualidad entre autoconciencias, una reconocida y triunfante, la otra derrotada y objetivada, lleva a otras dos figuras: el señor y el siervo:

Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aun, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la con-

*ciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el **señor**, la segunda el **siervo**. (FE: 117)*

La autoconciencia del “señor”, como figura ya reconocida, no es para sí misma, sino que es en función de otra autoconciencia, el “siervo”. Sin el reconocimiento del “siervo” el “señor” no tiene sustancia, aparece así como un momento negativo, en cuanto que para poder afirmarse como “señor”, necesita no de él mismo, sino que depende del “siervo”.

En su ser, el “señor” necesita mantener la vida, es así que pone a su servicio al “siervo”, que es la mediación entre el “señor” y las cosas. De esta forma, el “siervo” es una cosa al servicio del “señor”, pues su ser no es independiente, sino que depende, en la mediación, del “señor” que le da existencia como cosa y de su persona, porque necesita dicha relación para establecer la mediación de su ser.

El “siervo” es dependiente, porque necesita del reconocimiento del “señor”, pero el “señor” no necesita de su reconocimiento, sino que el “señor” establece una relación de dominación cosificada, mediatizada, en la que sólo se cumplen las necesidades del “señor”.

El “señor” abandona el medio, porque el medio para subsistir es otra autoconciencia que no “es”, en estricto sentido, una autoconciencia, sino una “cosa”. El “señor” no transforma la realidad para consumirla y poder subsistir, sino que pone al “siervo” en la transformación de la naturaleza, el “siervo” es el medio que establece la relación entre la realidad biológica y la realidad existencial del “señor”.

El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. (FE: 118)

El “señor” sólo consume, cumple sus deseos y se sirve del “siervo” para ello. La relación del “señor” es una relación puramente negativa, que no afirma nada, sino que niega la existencia del “siervo” y afirma su propia existencia, además que nie-

ga la realidad natural por ser sólo consumidor pasivo y no transformador de la cultura.

El “señor”, en esta dialéctica del reconocimiento y el consumo de los objetos materiales y sociales, encuentra su propia contradicción: el “siervo”, que es el fundamento de su esencia por ser la mediación con la realidad, no es una esencia, no retiene la verdad sino que es sólo y pobremente, una certeza de sí mismo. Lo que quiere decir que el “siervo” no representa la mediación y el reconocimiento que el “señor necesita, sino que sólo es una relación desigual, porque el “señor” no se niega, sino que se afirma en el “siervo”, y el “siervo” no se afirma, sino que se niega en el “señor”.

Este es sin duda el apartado más famoso de la *Fenomenología*, uno de los que más se ha debatido e interpretado. La relación es compleja en muchos sentidos, desde que el señor no es sin el siervo y que el siervo no es sin el señor. Como figura histórica hay muchos momentos en que esto ha sucedido y que estas figuras se han representado en el drama de la historia. Hegel no piensa en uno en particular, sino en todos. En la conciencia religiosa, también se puede aplicar este drama: Feuerbach va insistir que la conciencia religiosa reproduce una conciencia enajenada, de señor y siervo, antes que una conciencia desventurada. Kierkegaard y Nietzsche serán también representantes de estas figuras, más que desventuradas, enajenadas, apresadas y liberadas en su noción de existencia.

La subjetividad esta construida de esta compleja red de relaciones de sometimiento y de liberación, de reconocimiento y consumo, de vida y muerte. El señor y el siervo no sólo son figuras del pensamiento, son también relaciones existenciales y condiciones necesarias para el desarrollo. No hay subjetividad sin contradicciones y sin lucha a muerte. El conflicto es indispensable para el reconocimiento y para el movimiento en la historia. Las contraposiciones de dos subjetividades que requieren el reconocimiento, siempre traerán consigo las oposiciones. En otros términos: no hay subjetividad e intersubjetividad sin la lucha a muerte de las autoconciencias, sea de modo simbólico o de modo real.

El reconocimiento del “siervo” no le sirve al “señor”, pues el “siervo” ha entregado y sometido su esencia a la negatividad, es decir, a la transformación de la natura-

leza, para ofrecerle y sostenerle al “señor” su vida biológica, y al reconocimiento, que el “siervo” sólo es una “conciencia servil”, “desigual”, no con la fuerza ni la autoridad para que el “señor” se levante como una figura verdadera:

*La **verdad** de la conciencia independiente es, por tanto, **la conciencia servil**. Es cierto que ésta comienza apareciendo **fuera** de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia **repelida** sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia. (FE: 119)*

Es posible que Hegel haya utilizado el ensayo de Etienne de la Boetie, *Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria o el Contra uno* (2008). No encontramos ninguna referencia en los especialistas que utilizamos a Etienne de la Boetie, pero las semejanzas en la propuesta de que la “servidumbre” es, en la dialéctica, aceptada por el “señor”, pero sobre todo por el “siervo”, hacen pensar que Hegel tiene esta deuda intelectual.

Hegel nos propone que revisemos el por qué de la “conciencia servil”. ¿Qué fue lo que orilló al “siervo” a someterse? El temor, el miedo a la muerte. En la lucha a muerte de las autoconciencias, el siervo puso también su existencia biológica en juego. Como fue derrotada, tuvo que enfrentar a la muerte y la negación completa de su existencia para conservar la vida. Esta experiencia de enfrentar la muerte, lo desorbitaron, le quitaron al “siervo”, todos los puntos fijos y sintió la muerte.

Pero esta experiencia de la muerte, en la que el “siervo” pierde todos sus centros y sus seguridades para enfrentarse a la muerte, le dejan, igual que al “señor”, la conciencia de la vida como un bien, así como fue para el “señor” un bien, un objeto la vida del “siervo”, en el “siervo” la vida se vuelve un objeto valioso, una forma de ser para sí. El “siervo” acepta que la negación de la vida en la servidumbre, es una afirmación de su propia vida. Aunque al transformar el “siervo” la realidad natural y ponerse como medio de subsistencia del “señor”, encuentra la superación de la muerte natural: es en el trabajo donde el “siervo”, se hará libre: “Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal **en general**, sino que en el servir la lleva a efecto **realmente**; al hacerlo, supera en todos los momentos

singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.” (FE: 119)

Este es otro pasaje que es de los más interpretados en Hegel. Tiene mucho de la doctrina Protestante y el mismo Weber diría que ese es el sentido de la “ascética intramundana” en las sectas de corte calvinista, que impiden que el creyente no le encuentre ningún sentido a su existencia terrenal, a causa del “desencantamiento del mundo”, por obra de la radicalización de la teoría de la predestinación (Op. cit. *Sociología de la Religión*, p. 160) En Marx, el que el “siervo” se reconozca libre en el trabajo, le permite liberarse de su conciencia enajenada y en otro momento, por efecto de las contradicciones del capital, apropiarse de los medios de producción. Este análisis está más en el Marx del *Capital*, y menos en el de los *Manuscritos*, aunque los *Manuscritos* prefiguran este análisis que después encontrará su desarrollo en el *Capital*.

Para Hegel, “el siervo” también tiene deseos, apetencias, pero esos deseos están dirigidos a otra parte. Su ser no puede negar al “señor” ni oponerse a su voluntad, pues esta es el peligro de morir. La muerte hace que el “siervo” fije su existencia y su vida en el trabajo, ya que el trabajo representa una negación de los deseos y una aceptación de la enajenación de la voluntad. Hegel le llama “apetencia reprimida”, que representa al trabajo como una manera de cancelar o dirigir el deseo a su ser biológico y cultural. Pero la cultura, la transformación natural del mundo, le parecen al “siervo” momentos ajenos a él, es decir, no son cosas que le sean propias, porque el “señor” las consume y las cancela. El trabajo es una exteriorización del deseo, por eso es que el “siervo” se “extraña” del trabajo realizado, no lo identifica como una parte de sí mismo. El trabajo es entonces *en sí*, un momento de negación de los deseos.

El trabajo será consumido por el “señor” y el “siervo” identifica el trabajo, como parte no esencial, es decir, como una negación de su ser. Pero es precisamente en la mediación del “siervo”, que el trabajo tiene un objetivo y un sentido general: si el “siervo” identifica el trabajo con el “señor” y con la propia subsistencia de la vida, entonces, quiere decir que el trabajo representa algo de sí mismo: sin el trabajo, el “siervo” no tendría la vida y viviría en el temor de la muerte. El trabajo de-

viene entonces para el “siervo” una parte de sí mismo, sin lo cual su existencia carecería de finalidad. El “siervo” aún no es consciente de que el trabajo lo libera totalmente de la esclavitud y lo hace permanecer en la cultura, en cambio, ha encontrado un “sentido propio” del trabajo que representan su vida y el temor.

Ahora bien, sin el “temor” y la “disciplina” del trabajo, el esclavo no podría permanecer en la vida y en el espíritu de las culturas, aunque sigue siendo una conciencia limitada, todavía no reconocida ni reconciliada con el trabajo material, creyendo que la libertad es una cuestión mental, más subjetiva que objetiva:

En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí. (FE: 120)

Llegamos así a otras figuras que preceden a la “Conciencia Desventurada”. La primera forma de la “servidumbre” que cree en la libertad, pero sin dejar de ser esclava, es el “estoicismo”. Hegel no desarrolla más a fondo la figura del “señor” y concentra sus esfuerzos en el “siervo”.

El “siervo” ha descubierto que su esencia no depende enteramente del “señor”, aunque existe una parte de sí misma que no niega por completo esa dependencia y la cree necesaria. ¿Por qué cree el “siervo” que una parte de sí mismo no depende del “señor”?

Hegel explica que el “siervo” no piensa que en la relación de los objetos se encuentre la verdadera libertad, no es la creación de las cosas donde el “siervo” piensa que su ser está liberado, sino que el trabajo sigue siendo la manera en que el “siervo” puede permanecer en la vida. El trabajo le ha devuelto al “siervo” una convicción: su ser *para sí*, esto es, la conciencia de que el mismo es consciente. La libertad se encuentra ahora en la subjetividad del “siervo”, en rechazar su libertad exterior y preferir su libertad interior. La libertad es un pensamiento, una abstracción, un momento que no puede ser atrapado por su naturaleza mental: “En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa,

mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo.” (FE: 122)

La expresión de esta figura del “siervo” que se sabe libre en el pensamiento, esta sintetizada en el “estoicismo”. La doctrina del estoicismo consistía en afirmar que las determinaciones de la realidad dependen de la razón y que fuera de ella no existe nada. Este subjetivismo de la libertad niega la existencia exterior de las cosas, la bondad o la virtud fuera del pensamiento. El pensamiento es la determinación esencial de todo, por lo que el mundo exterior no es relevante.

Lo negativo ahora se encuentra en el exterior, ya que es negación del pensamiento. Pero el pensamiento que determina la esencia de todo es también una negación. El resultado de esta dialéctica es que el pensamiento para el estoico es también un vacío, una manera de pensar en la que todos son libres en “abstracto”, sin afianzarse a una realidad social; todo es verdadero, siempre y cuando este determinado por el pensamiento. Lo bueno y verdadero sólo es real si dependen del pensamiento. Pero, ¿qué es el pensamiento? El estoico respondería que no es nada en sí mismo, sólo lo que resulta racional. El pensamiento entonces es sin “contenido”, su esencia es negativa en abstracto, no en lo concreto. Este vacío lleva al estoico al “hastío”, a una vida absurda, sin referencias en la realidad:

Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que replegarse del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma. El contenido vale para ella, ciertamente, tan sólo como pensamiento, pero también, al mismo tiempo, como pensamiento determinado y como la determinabilidad en cuanto tal. (FE: 124)

Esta compleja dialéctica tiene mucho interés entre los comentaristas. Por ejemplo, Panenbergh advierte al interpretar este pasaje que:

En esa conciencia universal de libertad, los diferentes individuos son iguales. Su igualdad está negativamente determinada frente a la diferencia entre señoría y servidumbre. Pero esta libertad universal, igual para todos, es sólo abstracta. Existe únicamente en el elemento del pensamiento, no tiene realidad en la vida social, por lo que se convierte en víctima del escepticismo, lo que se refleja en la contingencia, dependencia y mudabilidad reales de una autoconciencia, la estoica, que se pretendía libre e inmutable (incomovible).

Y como paréntesis de esto que estamos apuntando concluye que:

En esta parte, Hegel percibe conjuntamente los aspectos históricos-sociales de la libertad y de la lucha por su realización con el enfrentamiento filosófico entre el estoicismo y el escepticismo de la Antigüedad clásica. El resultado de ambos pro-

cesos es la conciencia de la necesidad de una redención, la cual constituye el presupuesto histórico para la aparición de la religión cristiana. (Op cit. *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, p. 298)

Del mismo modo Rubén Dri escribe comentando esta figura:

La conciencia estoica ha salido de la relación señor-siervo. Es el resultado, el primer resultado, de esa dialéctica. No le importa estar en el trono o en la cárcel. Dado que la conciencia se ha retraído completamente de toda realidad sensible, se ha retirado <<a la esencialidad simple del pensamiento>>, todo lo que pasa fuera de ella, en el mundo sensible, la tiene sin cuidado. Pueden maniatar los miembros del cuerpo, pero no el pensamiento. Éste queda absolutamente libre. [...] Es evidente que aquí Hegel tiene en mente dos figuras del estoicismo romano: Marco Aurelio, el emperador, el que está *en el trono*, y Epicteto, el esclavo luego liberto, el que está bajo las cadenas. Ambos suscribían la frase con la que el poeta Horacio, quien precisamente no era estoico, los describía: *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* (Horacio, Carmen, III, 3): “Si el mundo cae hecho pedazos, las ruinas lo encontrarán sereno.” (Op. cit., *La Fenomenología del Espíritu*, pp. 194-195)

Hyppolite afirma:

En efecto, el estoicismo se limita a afirmar la coherencia del pensamiento en todos los diversos contenidos de la experiencia. La autoconciencia libre se eleva así por encima de la confusión de la vida y conserva para sí la impasibilidad sin vida que tanto se ha admirado del sabio estoico; pero las determinaciones siguen siendo lo que son, el pensamiento se extiende allí y se afirma él mismo; las determinaciones son y su ser particular, arbitrariamente elevado a al altura de la universalidad del pensamiento, se conserva en su particularidad. El dogmatismo se muestra en este pensamiento que, de esta manera, erige arbitrariamente en dogma tal o cual determinación.” (Op. cit., *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 165)

A pesar de tener referentes distintos, los tres autores comparten una idea: el estoicismo es el final de un proceso donde la conciencia subjetiva se encontraba como sierva de un señor. La liberación ficticia, mental, interior, soslaya el ejercicio de abandono a la realidad, por considerarla inocua y pasajera. El preámbulo al cristianismo esta puesto como trasfondo de una conciencia que ha de liberarse en otras condiciones.

Podemos decir que al estoicismo le ha faltado la determinación “concreta”, una negación que niegue en verdad la realidad, sin tener lo subjetivo como afirmación de lo real. En ese sentido, la siguiente figura que representa el *para sí* del estoicismo, es el escepticismo.

El escepticismo reconoce la existencia del mundo exterior y realiza en él una parte de su conciencia: “el trabajo y la apetencia”. Esta realidad que el estoicismo neg-

ba, el escéptico la afirma como una negación, quiere decir que el escéptico se sabe como “siervo”, como transformador de la naturaleza y como medio de subsistencia, pero distingue que la libertad en la realización material puede ser un momento de enajenación de su conciencia.

En este sentido, el escepticismo divide los momentos: hay enajenación en la realización del deseo y el trabajo, una exteriorización de su ser, que aparece como negativa, porque afirma esa dialéctica de la vida; otra parte, corresponde a su conciencia de la existencia del mundo exterior y Hegel plantea que esa conciencia vuelve en el escepticismo en las figuras de la “certeza, la percepción y el entendimiento”. Esa vuelta de los momentos de la conciencia, retornan de diferente manera, transformados por el trabajo y el deseo, por la autoconciencia que ha arriesgado la vida:

Hemos determinado así la acción del escepticismo en general y su modo de operar. El escepticismo pone de manifiesto el movimiento dialéctico que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la inesencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre y de lo que vale como algo determinado para el pensamiento abstracto mismo. (FE: 125)

El escéptico sabe que hay determinación de la realidad externa en el trabajo, pero su ser sigue condicionado al “señor”, no como ser real, sino como figura, por eso Hegel la llama “señorío”. Del “señorío” le viene al escepticismo una parte de su conciencia, aunque sean “puras abstracciones”, que están contenidas en “preceptos morales”. El escepticismo las acepta, pues su entendimiento todavía no supera ese momento.

Cuando el escepticismo se adentra en las determinaciones de su ser, descubre que el trabajo y los preceptos morales de su pensamiento, son sólo momentos transitorios, una realidad que no permanece en sí misma, sino que se sostiene por efecto de su libertad. En la transformación de la realidad, el trabajo se objetiva, puede permanecer independiente de la conciencia, pero también lo es para el escéptico la conciencia de su libertad: puede ser libre mientras realice su esencia, no como un *otro*, sino en el pensamiento que “penetra” la naturaleza.

Al “desaparecer” la “realidad objetiva” en la autoconciencia del escepticismo y su actitud negativa frente a ella, el escepticismo tiene “la certeza de su libertad”. La

libertad le viene al escepticismo como una “ataraxia”, una manera de saber que la realidad es transitoria y que en la percepción y el trabajo no hay una verdad. Tampoco hay verdad en lo que viene de fuera de ella como determinación de su realidad, por ejemplo, en los preceptos morales del “señor”, lo que permite la “ataraxia”, la tranquilidad de su conciencia.

Las cosas parecen resueltas en este momento de la afirmación de la libertad en la negación del mundo exterior transitorio y de su conciencia de la autodeterminación, sin embargo, la *ataraxia* es también una conciencia que proviene de la misma autoconciencia del escepticismo. Es decir, la realidad debe de todas formas determinarse y al final, depende de la conciencia del escéptico, pues ninguna realidad le viene de fuera, le es “ajena”. Si se han negado las “representaciones sensibles” y las “determinaciones externas” y en ninguna de ellas se encuentra la verdad, ni tampoco estas negaciones han surgido del escepticismo, sino que han sido exteriores, comienzan a mezclarse, a confundirse la realidad exterior y la libertad, pues todavía no son momentos bien diferenciados en la autoconciencia del escéptico: “De esta igualdad consigo misma o más bien en ella misma recae de nuevo en aquel estado contingente y en aquella confusión, pues precisamente esta negatividad en movimiento sólo tiene que ver con lo singular y se ocupa solamente de lo contingente.” (FE: 126)

En la confusión entre “realidad sensible” y “libertad”, entre que el escepticismo está en el mundo y lo transforma, pero a su vez lo niega por su “contingencia”, y luego determina su existencia en la “igualdad consigo misma”, pero debe afirmar y determinar la realidad, y termina ocupándose de lo “contingente”, entonces hay una confusión que hacen del escepticismo un “desatino”, una “vuelta” en torno a lo mismo, una contradicción que no se supera, sino que permanece en la pura negación.

Hegel indica que del estoicismo y del escepticismo, nace la siguiente figura que tiene los dos momentos: “la conciencia desventurada”.

3.3 La Autoconciencia: La Conciencia Desventurada.

Los comentaristas de la *Fenomenología* consideran de vital importancia la conciencia desventurada, por ser una de las imágenes más poderosas en la dialéctica

general, más relevante incluso que la dialéctica de la conciencia. Por ejemplo, Hyppolite afirma que:

la conciencia desgraciada es el tema fundamental de la *Fenomenología*. Efectivamente, la conciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio conciencia desgraciada; y la conciencia desgraciada es, o bien una conciencia que ha superado su dualidad y ha vuelto a encontrar la unidad por encima de la separación. Justamente por ello hallaremos continuamente en la Fenomenología el tema de la conciencia desgraciada presentado en formas varias. (Op. cit., *La Fenomenología del Espíritu*, p. 172)

Para el tema de la subjetividad que venimos tratando es un punto neurálgico. La subjetividad se ha configurado en estas conciencias que se encuentran desplegadas. Si tomamos en cuenta que la subjetividad ha nacido en la autoconciencia, su realidad sigue incompleta, porque su refugio en movimiento encontrará aquí su primera articulación necesaria, es decir, la ubicación de su existencia en el absoluto, su conciencia religiosa. Esa dialéctica es indispensable en la historia de la subjetividad.

La “conciencia desventurada” la caracteriza Hegel como contraponiendo las dos figuras: el estoicismo y el escepticismo. Al contraponerlas, se encontrarán sin mediación, generando una división, una escisión en la conciencia que no se supera sino que se contradice a sí misma:

De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno sólo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aun no su unidad, y la conciencia desventurada es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria. (FE: 128)

¿Cuál es la razón de que la conciencia se encuentre “duplicada” y sea “solamente contradictoria”? Ya dijimos que la conciencia desventurada tendrá las dos figuras “contrapuestas”. La conciencia sabe de su división: se encuentra “desdoblada”. Cuando cree obtener la reconciliación de las dos figuras, una de ellas “repele” a la otra. La desgracia consiste en que esta conciencia cree que sus momentos puede unificarse, pero la unidad no es posible porque ella misma está dividida, aunque sea una misma conciencia. Hegel reconoce que esta unidad de la conciencia es sólo “en sí”, pero nunca “para sí”:

Esta conciencia desventurada, desdoblada en sí misma, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí una sola con-

ciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, para sí no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas. (FE: 128)

Por esa razón el subtítulo es “conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso”. Es en la misma subjetividad donde ocurre esa dialéctica: las dos figuras, el estoicismo y el escepticismo, se dan en una misma conciencia. Lo “piadoso” consiste en la búsqueda de la unidad en la solución de los momentos y la contemplación de las dos “figuras” en una síntesis religiosa, en la búsqueda de Dios como verdad.

En este sentido, Hegel comienza la dialéctica en la conciencia del escepticismo. Lo que quiere obtener la conciencia de las dos figuras es su libertad, pero ninguna de ellas la tiene verdaderamente. Lo más que han podido obtener el estoicismo y el escepticismo, es la certeza de su determinación, la relación con la realidad y la contradicción en sus posturas. El estoicismo es la representación de lo inmutable o de la “esencia simple”. El escepticismo es lo mutable o lo “inesencial”.

La conciencia desventurada quiere *para sí* lo esencial y encuentra que no puede mantenerse en la conciencia del escepticismo, porque ella misma es mutable, cambiante. El escepticismo acepta que hay una realidad, pero esa realidad es cambiante, no se detiene, no está fija. La vida misma del sujeto consciente es transitoria. Si el escepticismo me hace dudar de lo que está fijo, porque la vida misma es un continuo cambio, entonces, la conciencia rechaza lo mutable, lo cambiante, es decir, rechaza su propia vida, quiere “liberarse de lo inesencial” (p. FE: 128)

Cuando la conciencia desventurada quiere deshacerse de lo mutable y lanzarse a lo inmutable para permanecer, ella misma engendra la contradicción, porque no renuncia totalmente a lo mutable, pues no le es indiferente su propia vida, por la que ha luchado a muerte y ahora le es significativa.

La contradicción insuperable en ambos momentos le hacen distinguir a la conciencia que las dos figuras son “ajenas”, es decir, son en la conciencia como unidad,

pero sólo son “en sí”, ya que no las identifica como dentro de ella misma, no son “para sí”.

Esta contradicción se dará entonces en un plano existencial, pues al querer la conciencia desventurada cancelar y superar una de las figuras, tendrá que sucumbir ante la otra, y viceversa, lo que provoca dolor, frustración. No se puede obtener el absoluto, sino que el drama de lo finito y lo infinito, será representado en toda existencia humana:

Estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario. La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad. Remontándose sobre esto, pasa a lo inmutable. (FE: 129)

Rubén Dri confirma que:

Para poder entender esta dialéctica es necesario tener en cuenta que Hegel la va trabajar teniendo presente la experiencia religiosa medieval. El prototipo de la conciencia desgraciada es la conciencia religiosa medieval. Es la que se da en el seno de la Iglesia Católica. Naturalmente no quiere esto decir que mediante esta figura de la conciencia desgraciada Hegel va a tratar sólo de la experiencia histórica medieval. Se trata, como con todas las figuras de la conciencia que aparecen en la *Fenomenología*, de una figura necesaria. Toda conciencia pasa por ella y no sólo una vez, sino múltiples veces y en diversos niveles. Pero la experiencia que Hegel tiene en particular en mente al desarrollar esta figura es dicha experiencia religiosa. (Op. cit., *La Fenomenología del Espíritu: Perspectiva Latinoamericana*, p. 207)

Hyppolite coincide y explica:

La primera forma de oposición es la oposición de lo mutable y lo inmutable, de la esencia y lo inesencial y, para poner un ejemplo concreto, la oposición Dios y el hombre tal como se da en el judaísmo. Pero Dios no es todavía el universal concreto; por eso, Hegel empieza empleando los calificativos de inmutable y de simple en contraste con los de mutable y múltiple. Más tarde, cuando la conciencia se represente su esencia con una forma más desarrollada, lo que se opondrá serán los calificativos de universal y singular. Con todo, la unidad de lo universal y lo singular será realizada en la encarnación cristiana. (Op. cit., *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 178)

Este será un punto que nosotros trabajaremos a detalle: la oposición de Dios y hombre que no puede resolverse, lo que aparece en nuestra tesis como la relación dialéctica sujeto, Religión y Estado. De hecho, la solución sólo podrá darse cuando el sujeto se reconozca como sustancia en el devenir de la historia. A ese momento, Hegel lo llama “saber absoluto”, cuando la religión, el arte y la política tras-

cienden en la filosofía. Es una “ciencia del sistema” que esta siempre en construcción, por eso Dios y hombre se oponen, para permitir el desarrollo de la historia.

En sintonía con esto que comentamos antes, Hegel describe con precisión el drama del ser humano que no puede alcanzar a Dios cuando lo busca, porque su existencia aparece como esencial cuando renuncia a lo mutable (a la vida) y porque su existencia aparece como inesencial cuando renuncia a lo inmutable (Dios). Reproduce Hegel el sentimiento y la vivencia de aquellos que emprenden el camino de la espiritualidad, sobre todo en el judaísmo y el cristianismo: hacerse uno con Dios representa la renuncia a la propia persona, a la vida. Todo aquel que muere tiene la vida, pero aquel que no renuncia a la vida, nunca podrá tener la vida en realidad.

Es necesario aclarar que las experiencias de lo religioso fundamentan un hecho: la experiencia de los hombres de lo divino. Hegel no descarta que esas experiencias sean de un Dios real, una esencia abstracta, y como tal, un Dios lejano, no encarnado en el mundo. Sin embargo, ese es un momento de la realidad y de la experiencia de lo divino, ya que los hombres necesitan de una expresión real, encarnada de Dios. Jesús tendrá ese papel, de llevar a la carne lo que un Dios lejano no era. Pero Jesús, como ser histórico, morirá, su espíritu es el que trascenderá los tiempos. La trascendencia de Jesús fue posible porque su espíritu trastorno en el Cristo, y Cristo es representado por la Iglesia. El culto, la manifestación exterior también es una manera de vivir lo divino, pero en una expresión limitada de lo Absoluto, que tiene su propia dialéctica.

La conciencia desventurada sigue sin mediación, sus figuras se contraponen porque no existe en ella el medio que las una, que las haga entrar en dialéctica y finalmente, las supere. Para obtener la mediación, la conciencia “pasa a lo inmutable”, con el afán de superar sus contraposiciones.

En esa dialéctica en la que se quieren superar las contraposiciones, la conciencia separa lo inmutable de su existencia: Dios aparece como un ser sin contradicciones, perfecto, único, indivisible. El ser singular se pone en lo inmutable, es decir, el sujeto pone su conciencia en Dios, aunque Dios es lo Abstracto, sin determinaciones. Luego, en la dialéctica, lo inmutable trastorna en sujeto, tiene rostro y deter-

minaciones. El problema radica en que ambos siguen siendo diferentes, no obstante uno y otro se determinen:

Pero, en este movimiento; experimenta precisamente este surgir de lo singular en lo inmutable y de lo en lo singular. Para ella, lo singular en general aparece, en la esencia inmutable y, al mismo tiempo, lo singular suyo aparece en aquél. En efecto, la verdad de este movimiento es precisamente el ser uno de esta conciencia duplicada. Pero esta unidad deviene para ella misma primeramente una unidad en la que la diversidad de ambos es todavía lo dominante. (FE: 129)

¿Cómo podemos interpretar esta dialéctica de lo singular y lo inmutable? La conciencia coloca el movimiento de sí misma fuera de ella: Dios es lo inmutable, inalcanzable. La experiencia mística judía tendría este corte: el Dios de los judíos es un Dios que se esconde, que no aparece, que es lejano, juez y testigo mudo de las contradicciones humanas. Sin embargo, ese Dios tiene algo de la conciencia humana, de algún modo, Dios se personaliza en mí y yo me personalizo en Dios, pero los dos somos diferentes, no podemos reconocernos como uno mismo.

Sobre este tema, Palmier (1977) reitera que:

Encontramos aquí el tema principal de los escritos del joven Hegel, ya antes estudiados. La agonía y la muerte de esta conciencia desdichada se realizan a través de varios momentos: El del judaísmo, donde el hombre es esclavo de su Dios trascendente y ajeno al hombre. El advenimiento de Cristo como mediador, por el cual <<lo Invisible va a revestirse de una figura sensible>>. (p. 49.)

Hyppolite coincide en este punto: “El judaísmo, que es la conciencia de la separación del hombre y Dios, conduce a la encarnación que es la conciencia de su unidad.” (Op. cit., *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* p. 180) Este es un tema que en los *Escritos de Juventud* ya hemos comentado: la división de la conciencia y la aparición de Cristo como reconciliación entre Dios y el hombre.

Hegel describe ahora el movimiento de la conciencia hacia lo inmutable, es decir, no es consciente todavía de que esas reflexiones de Dios provienen de ella, sigue la “diversidad” todavía “dominando”. Los seres humanos describen a Dios como una potencia, una fuerza externa que no pertenece al común de los seres.

En un siguiente nivel, Hegel desarrolla la idea de este Dios inmutable que tiene su despliegue en la conciencia.

En el primer momento, la conciencia puede “resurgir como lo opuesto”, volver a la “figura de lo mutable” e iniciar la “lucha”, quedarse “contrapuesta”. En un segundo momento, lo inmutable deviene lo singular y lo tiene “para ella”, de modo que lo inmutable se “transfiere” a la “existencia”. Lo inmutable se hace existente, porque en ella misma esta lo singular. Hegel presenta la figura de Cristo como parte singular de Dios, pero como Jesús en la existencia. En un tercer momento, Jesús muere y reencarna en el Cristo, no obstante el Cristo es real en una comunidad, en la Iglesia, porque lo que permanece de Cristo es su Espíritu, que tiene “la alegría de encontrarse a sí misma en él”, además tiene “la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal.” El último momento no lo presenta Hegel todavía, pues el sujeto tiene que recorrer el camino de la historia.

Lo que se expone es la dialéctica de la “figura de lo inmutable”, pero Hegel explica esta paradoja, pues es la misma conciencia la que hace este despliegue, no sólo lo “inmutable”, también la conciencia:

Lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable se ha dado como la experiencia que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura. Esta experiencia no es, ciertamente, su movimiento unilateral, pues es ella misma conciencia inmutable y ésta, con ello y al mismo tiempo, también conciencia singular, y el movimiento, asimismo, movimiento de la conciencia inmutable, que en él se manifiesta lo mismo que el otro... (p. 130)

Es inevitable, la conciencia se “desdobla” en “su desventura”, no alcanza a reconocer que es ella misma la que esta en movimiento y que la “conciencia inmutable” se acerca hacia ella. Las dos siguen separadas, pero entran en un movimiento de tres momentos: en el que la conciencia se divide de lo inmutable, el ser humano no se reconoce como Dios, Dios es lo totalmente Otro, lo diferente; otro momento en el que lo inmutable deviene singular y en esa determinación, es decir, cuando Dios se hace carne en Jesús, Jesús de Nazaret se opone y se determina como diferente de otras conciencias singulares; el último momento, cuando lo inmutable y lo singular tienen una mediación y se unen como si fueran uno solo.

Un comentario de Hyppolite nos ayudará a entender más esta dialéctica:

El punto de vista en que nos hemos situado es el de una fenomenología, no el de una noumenología. Se puede separar lo que viene de Dios y lo que viene del hombre, la gracia y el libre arbitrio, pero aquí sólo consideramos la experiencia unilateral de la conciencia y no el movimiento en sí y para sí del espíritu absoluto. En cualquier caso, lo cierto es que lo inmutable ha tomado para la conciencia

una figura sensible y no se ha convertido en un más allá del ser, sino en uno con el ser, ha sido arrastrado en la dialéctica del esto sensible. Por el hecho mismo de que ha tomado una figura, de que se presenta de una manera sensible a la autoconsciencia, lo inmutable desaparece necesariamente y con esta forma se hace tan accesible a la consciencia como al más allá trascendente. (Op. cit., *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 185)

Quiere decir que lo “inmutable”, Dios, al devenir como ser humano en la figura de Jesús, se ha desdoblado de sus momentos y ha cobrado la figura de la misma consciencia en todos sus momentos. Este acercamiento de lo inmutable, no es todavía la solución a la dialéctica entre uno y otro, porque sólo son momentos, pero lo que si es real es que lo inmutable ya no aparece alejado ni como trascendente, sino que es una realidad inmediata.

Del último momento, Hegel afirma que ese lo conocemos nosotros como filósofos, porque el despliegue que ahora se hace, sólo pertenece a lo inmutable y no a la consciencia: “Pero esta consideración, en cuanto nos pertenece a nosotros, es aquí extemporánea, pues hasta ahora sólo hemos visto surgir la inmutabilidad como inmutabilidad de la conciencia”

Esta “consideración” “extemporánea”, sólo será posible hasta el capítulo que Hegel dedica a la Religión y que trabajaremos más adelante, para ver la solución de esta dialéctica.

Hegel recapitula los puntos anteriores y vuelve a insistir en que la dialéctica no esta completa. La conciencia singular y lo inmutable siguen siendo distintos, contrapuestos. Para que la dialéctica este completa, deben entrar en contradicción. Lo que ha cambiado es que lo inmutable ha trastornado naturaleza, se ha hecho un ser histórico, una realidad tangible que se aproxima a la realidad: Dios se encarna en un hombre, un personaje histórico. La persona de Jesús es una realidad histórica, Jesús es un ser real de carne y hueso. Su realidad temporal y espacial es necesaria porque de ahí proviene la negación que concluirá en el Espíritu de Jesús como Cristo. Son dos realidades diferentes, que se complementan en sus contradicciones.

Aquí Hegel utiliza sus recursos teológicos para explicar la fuente divina de Jesús y su devenir histórico. El personaje real se hace menos cuando se piensa en la figu-

ra “espiritualizada” de Jesús, pues Jesús no ha sobrevivido como hombre sino como Espíritu en la historia, por eso es el Cristo.

El problema no se encuentra en lo inmutable, sino en la conciencia que no logra identificar esas diferencias:

la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente, pues entre ella y la realización se interpone precisamente la contingencia absoluta o la indiferencia inmóvil que se halla en la configuración misma, en lo que fundamenta a la esperanza. (FE: 131)

Es necesario que lo inmutable desaparezca como existente, que su vida sea negada, Jesús debe morir para que su figura pueda ser considerada divina por la conciencia. La conciencia todavía no reconoce a lo divino e inmutable como acercándose a ella, sólo al morir Jesús, la conciencia sabrá que lo divino estaba encarnado y que ahora se encuentra lejos, sin espacio físico ni temporal, como una realidad trascendente, superada, sin naturaleza: “Por la naturaleza de lo uno que es, por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos.” (FE: 131)

Jesús ha muerto, pues era necesario que “desapareciera”, como todas las cosas de la “naturaleza” y ahora se encuentra “lejos”, lo que hace a la conciencia lamentarse de no haber reconocido la encarnación de Dios en Jesús. Es demasiado tarde, porque en esta situación “sencillamente” estará “lejos” y en ese momento estaba cerca, se le podía ver y tocar.

Llegamos así a la última parte de esta dialéctica, cuando la conciencia se quiere hacer uno con lo “inmutable configurado” y deja de lado a lo “inmutable no configurado”. Es decir, Dios ya no es una realidad apartada, ya no hablamos de un Dios lejano, escondido, sin rostro, no humanizado, sino de un Dios cercano, humano, la figura de Jesús, y la conciencia quiere configurarse en él y ya no en lo “inmutable no configurado”, en el Dios “impersonal”. La conciencia se desdobra en momentos diferentes a los anteriores, pues lo inmutable tiene otra realidad, “En efecto, el ser uno de lo singular con lo inmutable es para él, en adelante, esencia y objeto, mientras que en el concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto y no configurado.” (FE: 131)

La conciencia reconoce ahora a lo inmutable configurado como su “esencia y objeto”, lo que puede darle su ser “en sí” y “para sí”, sostener su existencia como persona. No obstante, la conciencia se considera como una “realidad ajena” a lo “inmutable configurado”, así que deben determinarse mutuamente y relacionarse para superar esa distancia, de manera que pueda la conciencia identificarse con lo inmutable y al mismo tiempo, lo inmutable devenir conciencia. Para esta mediación que se hace “concepto” al desdoblarse, se puede identificar “una triple actitud”: “de una parte, como conciencia pura; de otra parte, como esencia singular que se comporta hacia la realidad como apetencia y como trabajo y, en tercer lugar, como conciencia de su ser para sí. Cómo estos tres modos de su ser se hallan presentes y se determinan en aquella relación general es lo que ahora hay que ver.” (FE: 131)

La primera actitud, la “conciencia pura”, puede distinguirse por su “ánimo” y “fervor”. Es la forma en que la conciencia “aglutina”, reúne, “cohesiona” al estoicismo y al escepticismo, pero no en lo inmutable sino en la conciencia de un “pensamiento”, en la conciencia de la “singularidad”. Si consideramos que la conciencia se pone a sí misma como mediación en un pensamiento (la conciencia se sabe a sí misma como mediación del escepticismo y del estoicismo), podemos afirmar con Hegel, que su realidad no es “efectiva”, es todavía sólo “para sí” y “en sí” como especulación: le falta el trascender el pensamiento y trastornar acción concreta. Ello se debe a dos razones: 1) a que la conciencia es sólo una determinación especulativa y 2) que la conciencia al aglutinar las figuras, sigue sin generar el movimiento entre ellas, sólo contrapone su conciencia con lo inmutable, lo que impide que contradiga y supere ese momento.

La limitación de la conciencia es ser puramente especulativa, es una “singularidad pensante” que no logra determinarse como concepto. La conciencia cree que puede determinar a lo inmutable sólo juntando a las figuras, pero la relación entre la conciencia y Dios no puede ser sólo pensamiento ni es sólo aglutinar su mediación. Es así que la conciencia se vuelve hacia sí misma y transforma en objeto esa relación con Dios, se hace “devota”, pero la devoción es inmaterial, no tiene sustancia, carece de realidad.

El pensamiento de la conciencia “sigue siendo informe”, no tiene materialidad, es el puro “fervor” que no llega a ser “concepto”. Dios y la conciencia son ajenas, no pueden resolverse en su movimiento dialéctico.

Esta figura de la conciencia “fervorosa”, será la crítica que hará Hegel al romanticismo y su visión de la Edad Media. Al mismo tiempo, es el análisis de la conciencia fervorosa del Medioevo, esa que nunca alcanza la unión con Dios sino que permanece en el dolor de la relación, sin superar la contraposición. La misma actitud fervorosa, de oración vacía, sin contenido, puede sostener una creencia que parece auténtica, pero que en su relación con el exterior, permanece plana e intrascendente, porque no comunica ni avanza en su experiencia de Dios. Es un fervor que sólo es eso: sentimiento, pero el sentimiento es volátil, no tiene un sostén firme para fundamentar la fe.

La imagen que ofrece Hegel es sugerente y la extrae del evangelio: los discípulos que buscan en el sepulcro a Jesús y lo encuentran vacío. ¿Por qué? Porque Jesús no era el ser de carne y hueso, Jesús había trascendido su ser temporal y espacial, había trastornado en Cristo. La verdad de Jesús no se encuentra en su realidad histórica, sino en su trascendencia como Espíritu. El problema está en que la conciencia no lo sabe, ignora esa verdad de sí misma y sigue buscando, como lo hicieron los Cruzados con el Santo Grial, o los discípulos de Jesús con su cuerpo o los románticos con la idealización de la Edad Media a través del sentimiento.

La “nostalgia” de la conciencia que busca en el sepulcro la verdad de Jesús, no se encuentra más que el vacío y la frustración de sus anhelos de obtener lo inmutable y hacerse uno con él, porque Jesús ha resucitado, no se encuentra en el sepulcro. La conciencia que quiere obtener a Dios por este medio, está “condenada” a sufrir. Si quiere obtener algo la conciencia, debe renunciar a “retener” a lo “inmutable como real” o “desaparecido”, para que sus determinaciones aparezcan como singulares o universales, como persona o como Iglesia.

La conciencia transita este momento de “aglutinación” de las figuras y la desaparición de lo “inmutable configurado”, a una determinación de su deseo: el trabajo. El sentimiento querrá vincularse a la realidad, tener un fundamento objetivo, negar el puro sentir en una objetivación externa. La persecución de la conciencia de lo in-

mutable, le lleva en el deseo, en la apetencia, a manifestar su ser como un externo. Quiere la conciencia, por vincularse a lo divino, ser creador con su Creador. El trabajo es para la conciencia, una expresión de su fervor y una forma de reivindicarse con su Dios. Empero, la conciencia sabe que esta manifestación exterior no es ella, su trabajo es una exteriorización y como tal, una enajenación, una realidad ajena a sí misma. La conciencia no reconoce como suya esa exteriorización y además, el trabajo es un vínculo con dueño, no le pertenece a la conciencia el trabajo, sino que la hace para Dios. Esa manifestación externa es ajena y la conciencia no la incluye dentro de sí misma, sino que la entiende como una obra ajena, una labor que se hace para mayor gracia de lo inmutable.

El que la conciencia considere al producto de su trabajo como “sagrado”, le impide reconciliar su ser con la obra, pues sigue la conciencia “rota”, sin superar el momento de lo externo. No alcanza la conciencia a comprender que lo sagrado es parte de ella misma, su ser exteriorizado, y considera que lo externo es sólo manifestación de lo inmutable, de Dios. Su trabajo no deviene para ella en un ser “universal”, integrado, sino que se encuentra desdoblado, partido en su existencia.

Todo es de Dios, hasta la exteriorización misma de la conciencia.

Si lo inmutable “abandona su figura”, entonces la conciencia puede “gozar” de su trabajo, de su deseo. Aún así, todo sigue dependiendo de lo inmutable, de Dios. La conciencia no reconoce su labor como una parte de sí misma, sino que fija la realidad en Dios: lo inmutable permanece en la quietud, porque no hay movimiento de la conciencia a integrar la realidad, sino que la fija como dos realidades independientes.

Es decir, lo inmutable le da a la conciencia las “capacidades” para transformar la realidad, pero la conciencia no se reconoce en ellas, sino que desplaza toda realidad a lo inmutable: los dones, los talentos, el trabajo, el matrimonio, los pensamientos, la cultura, todo depende de Dios. Desafortunadamente, al fijar toda realidad en Dios, la conciencia esta rota, fracturada, no hay avance ni contradicción, sólo oposición entre conciencia y Dios.

La conciencia “en sí” y “para sí”, como reconocimiento de ella misma y como actividad exterior en la que se manifiesta su “yo”, se mantienen “retrotraídas a lo in-

mutable”, de manera tal, que sólo Dios puede superar lo inmediato, porque la conciencia pone en Dios “todos los lados”, todos los movimientos, toda su “esencia”. La conciencia no puede contradecir a Dios, sino que permanecen en ella sus momentos.

El resultado de esta actitud de la conciencia, que no puede reconocer su trabajo y el goce sin la renuncia de lo inmutable, la describe Hegel como la de un profundo agradecimiento, un dar gracias que se mortifica, que renuncia a su independencia y pone su conciencia en lo inmutable. La conciencia se ve aquí partida, fragmentada, porque al poner su ser no reconoce que el goce, el trabajo y el deseo, son de ella misma. Incluso, si lo inmutable “parece” dar algo de sí misma, aunque sea algo superficial, la conciencia agradece como si no fuera de ella misma.

Feuerbach (1995) recuerda que esta dialéctica fundamental sostenida por Hegel, también ha de crear sus propias contradicciones sin solución. Una de ellas es que la religión termina por convertirse en un fetiche que “domina” al mismo hombre. Lo religioso parcializa la realidad y eso atenta contra la integración de lo social. Hegel coincide en la idea de que lo religioso es un factor de dominación, pero piensa que en esa dominación (como en la dialéctica del señor y el siervo), hay otras contradicciones que superan ese momento: lo religioso crea la mentalidad de totalidad y el principio regulativo de que los hombres son iguales ante Dios. Marx utilizará los análisis de Feuerbach, que es una de las citas frecuentes en los *Escritos de Juventud* de Marx, para determinar que esta mentalidad de la conciencia desventurada, sólo crea las condiciones materiales de control y el desarraigo y enajenación del trabajo. Lo cierto es que tanto Feuerbach como Marx, le deben a Hegel el estudio de esta dialéctica de la conciencia y de su relación con la religión.

La “oposición de lo universal y lo singular”, no se resuelve en el “agradecimiento”, sino que sigue polarizando los extremos y la conciencia no reconcilia los momentos. No hay solución, la conciencia y lo inmutable se oponen, no se encuentran como uno solo. No hay solución posible, porque al tener la conciencia a Dios como un sostén único de la realidad personal y material, representa no reconocer el trabajo, el goce y la satisfacción como un hecho de la misma conciencia.

A pesar de estar contrapuestas, la conciencia hará un movimiento más para no permanecer en la fractura de las dos posiciones. Hegel la llama “mortificación”. ¿Por qué? Porque la conciencia renunciará a su ser particular para que la obra de Dios sea posible dentro de ella. La “mortificación” es lo que representa para el cuerpo la vida: el alimento, el sexo, la voluntad, la propiedad. Se trata de extinguir, cancelar el cuerpo, a favor de que lo inmutable se apodere de la persona y que no haya escisión.

La experiencia de Dios que Hegel nos relata con la figura de la Conciencia Desventurada, es el retrato de los místicos medievales. Se trata de renunciar a la propia vida para que las determinaciones corporales desaparezcan y que Dios llene el cuerpo y el alma: debe Dios habitar en la persona y no la persona habitar en Dios. Si la conciencia quiere que Dios se manifieste en ella, debe renunciar a todo lo que no sea Dios, en especial, las cosas que mueven a pecado y tentación, como son el alimento, la vanidad, la posesión, los apegos, etcétera.

Esas mortificaciones del cuerpo, van a crear lo que entre los judíos se llama la “manifestación del enemigo”. Cuando una persona se propone renunciar a algo, siempre aparecerán las tentaciones. *La Biblia* y la vida de los místicos son un ejemplo paradigmático de este tipo de experiencia, que también se da en la vida diaria, en especial, en las renunciaciones a nuestros malos hábitos.

Decir que “no” al mundo tal y como lo hemos conformado u ontologizado, o renunciar al mundo en busca de una verdad interna más profunda a través de la mortificación del cuerpo, implica que el mundo aparezca como “enemigo” y además que ese mundo se convierta, en el pensamiento, en una obsesión, en una fijación, porque aquello a lo que queremos renunciar, no desaparece, sino que aparece con más fuerza.

La división entre el mundo, “las funciones animales” que sostienen la vida, y el deseo de que Dios se realice en la conciencia, hacen que la conciencia se obsesione, porque “como este enemigo se produce en su derrota”, es decir, cuando derrotamos nuestros deseos naturales, mortificamos el cuerpo, entonces, “la conciencia, al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada”. La conciencia considera a esos deseos o necesida-

des naturales como “viles”, una expresión inauténtica de su esencia. Es por eso que se encuentra la conciencia como una “personalidad tan desventurada como pobre”, sin tener la “perfecta alegría”, sino la división de su persona con la realidad efectiva.

Sin embargo, Hegel nos advierte que la conciencia ha puesto todo de sí misma para lograr unirse a Dios, pues ha renunciado y “repudiado” el goce, el fruto del trabajo y la libertad. En esa idea de unión y reconciliación con lo inmutable, la conciencia puede “objetivarse”, ser medio en la relación entre Dios y ella. Ese medio es el “pensamiento” porque, finalmente, la renuncia de la conciencia a su ser inmediato, deviene un pensamiento de lo inmutable, lo que permite que haya mediación y por tanto, contradicción. Si hay contradicción, entonces, puede haber superación, aunque dicha superación no es posible en este momento.

La conciencia pone su ser en manos de “otro”, en este caso, “un consejero”, pues necesita saber si su “acción” está dirigida a la desaparición de su persona. En este sentido, el “consejero” (el sacerdote) sirve como mediación en la relación entre Dios y el hombre, porque el “consejero” tiene una relación inmediata con Dios, con la “esencia inmutable”. Hegel reconoce aquí la necesidad de una “mediación”, de una “Iglesia” que sirva al ser humano como medio de contacto con lo divino. Los seres humanos necesitamos mediaciones, porque las mediaciones crean una contradicción necesaria: objetivan la relación ser humano-Dios.

Una condición necesaria para que se de esta relación objetiva, es que la misma conciencia renuncie a la acción, enajene su voluntad y deje su decisión en “otro”. ¿Qué clase de decisiones? Todas las decisiones, es el voto de “obediencia” y así la conciencia ya no es culpable ni responsable de sus acciones.

Faltan las últimas condiciones para que la conciencia se objeive. En el proceso de mediación, la conciencia ya renunció a la libertad. ¿Qué falta? La “conciencia inesencial”, para que no permanezca su “lado objetivo”, “repudia” también “el trabajo y el disfrute”. La conciencia se hace ajena e independiente, pero independiente como “objeto”, nunca como “sujeto”. No puede devenir su ser para sí misma, porque ha puesto en “otro” su ser, ya no depende de la conciencia el trabajo ni el goce ni la libertad, ha renunciado a ellas y eso le da independencia, pero indepen-

dencia como objeto de lo divino. También le da una certeza: la conciencia sabe que sus renunciaciones son genuinas, no un “fraude”, un puro decir o pensar que se puede estar con Dios sin despersonalizarse, sino que se ha despersonalizado efectivamente, pero esta despersonalización no lo hace un “sujeto”, sino un “objeto” en la relación con Dios, pero esa determinación de hacerse “objeto” lo llena de “contenido”, de sentido.

La misma conciencia reconoce que esta relación y este ponerse como objeto, le da un sentido a su existencia, algo que no es “ajeno” para ella.

Con todo, el sacrificio de la conciencia resulta en la desaparición de la “desventura”, pues la ruptura entre lo “inesencial” (la conciencia) y lo “esencial inmutable” (Dios) se acaba en el perdón de un tercero, es decir, en el reconocimiento del sacerdote de que la conciencia ha entregado todo de sí misma. Hegel considera que esta solución de la conciencia desventurada es sólo parcial, porque a pesar de haber devenido universal, es un universal incompleto, un “universal en sí”, porque el perdón no le viene a la conciencia de sí misma, sino de un tercero, de “otro”, que es la mediación. La acción no proviene de la misma conciencia, sino que viene de afuera, de alguien externo, y aunque sea este externo el que se presente como universal, la conciencia sigue sin tener “para sí” la reconciliación.

La universalidad abstracta de la conciencia es a causa de esta “unidad” artificial, de esta representación de su realidad que no es enteramente resultado de su acción. El perdón que ha obtenido la conciencia en la figura del mediador (del sacerdote), es sólo una manera de llegar a lo universal de la comunidad, del otro, pero no es todavía reconciliación total, universalidad concreta que reúna lo particular y lo universal, porque la conciencia no identifica esta universalidad abstracta (la Iglesia), como una parte de su acción. La “bienaventuranza”, el perdón, la reconciliación, no es suficiente para la conciencia, que necesita reconocerse en la acción, negarla, pues ahora ha devenido positividad, es decir, realidad mediada y no inmediata. Es por el discurso de una “bienaventuranza” en el “más allá”, la promesa de un mundo trascendente que supera a la realidad, lo que deja sin efectividad a la mediación, a la Iglesia en la figura del sacerdote, porque entonces, la bienaventuranza es un concepto vacío, sin arraigo en lo singular y en lo general. El dolor de

la conciencia no desaparece, porque la escisión sigue sin resolverse, pues la unión con Dios no puede realizarse en este mundo, sino fuera de él:

Esta unidad de lo objetivo y del ser para sí que es en el concepto de la acción y que, de este modo, deviene para la conciencia como la esencia y objeto, al no ser para ella el concepto de su acción, no deviene tampoco objeto para ella de un modo inmediato y por medio de ella misma, sino que hace que el servidor que sirve de mediador exprese esta certeza ella misma todavía rota de que solamente en sí es su desventura lo inverso, a saber, la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado, por donde su mísera acción es asimismo en sí lo inverso, o sea la acción absoluta; con arreglo al concepto, la acción sólo como acción de lo singular es acción en general. Pero, para ella misma permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un más allá. (FE: 139)

Hegel concluye la conciencia desventurada en este punto, en el que la conciencia busca la reconciliación de su ser como objeto.

La renuncia de la conciencia a su libertad, al goce y al trabajo, devino en la mediación, en la universalidad, que es la Iglesia. Hegel piensa que dicha mediación es la representación de un deseo de infinito, la Iglesia es ese “objeto”, pero un “objeto” que por su naturaleza, no puede llevar a la conciencia a la realización de su autoconciencia de lo divino, es decir, que el sujeto se haga sustancia. Entramos así a la siguiente parte de este capítulo: explicar cómo el sujeto se volverá sustancia en la historia.

3.4 El Sujeto Moderno: La Buena Conciencia y el Alma Bella.

El siguiente apartado de este capítulo tiene el objetivo de sintetizar la solución de la dicotomía universal-particular, hombre-Dios, finito-infinito, mutable-inmutable, sujeto-historia, que expone Hegel en la *Fenomenología*.

Ya hicimos un estudio pormenorizado de la dialéctica de la Conciencia Desventurada, que ha quedado partida entre su ser, su quehacer, su deseo y su libertad, con la finalidad de hacerse uno con Dios, con lo inmutable. En esta enajenación de su ser, la conciencia se ha hecho objeto de un universal: la Iglesia es la mediación que permitirá las contradicciones para que la conciencia trastorne otra figura de la autoconciencia: la Razón. Pero no es una autoconciencia que sea todavía consciente de sí misma, o sea, no es una conciencia de la autoconciencia, pues no se reconoce la autoconciencia como una sustancia, como origen y fin de la historia del Espíritu, sino como un momento en el devenir de la historia. El proceso en

el que la autoconciencia se ponga a sí misma como sustancia, es decir, como principio y fin de la historia, será cuando la misma autoconciencia, reconcilie y reconozca su ser como unidad del todo y acepte las contradicciones como parte sustancial de sí misma.

Los capítulos siguientes de la *Fenomenología*, Razón, Espíritu, Religión y Saber Absoluto, son la solución de la conciencia que se busca a sí misma. Sin embargo, el objetivo de nuestra tesis es exponer la idea de Sujeto que Hegel presenta en la *Fenomenología*, por lo tanto, sólo nos concentraremos en algunas dialécticas de la Razón y del Espíritu, para demostrar cómo en el ámbito de la historia, Hegel resuelve el conflicto de la conciencia escindida, o más bien, cómo empieza la autoconciencia a construir un camino a la libertad y la integración de su ser. Comencemos pues con la Razón.

Hay pocas referencias directas a la dialéctica entre el ser humano y Dios en el capítulo V de la *Fenomenología*, aunque existen dos precisiones que hace Hegel que nos servirán para entender algunas referencias en el capítulo del Espíritu, y otras más en el capítulo de la Religión. Una de ellas es el papel de la conciencia en la dinámica histórica del Renacimiento y el idealismo, en la construcción de la Razón.

La conciencia que ha quedado escindida en la Conciencia Desventurada, ha so-brevenido conciencia de sí misma, es así que la conciencia como realidad efectiva (*Wirklichkeit*), cree haber alcanzado ese momento en que ella misma, por su conciencia, constituye el todo. Hegel llama a este momento en que la conciencia cree determinar la realidad entera Razón (*Vernunft*), porque en su ser ha encontrado la conciencia de que es ella misma la que genera la realidad. No obstante, esa realidad está empobrecida en sus determinaciones, porque no tiene historia, no se ha construido en la particularidad. Hegel la llama “universalidad abstracta”, conciencia “vacía” del contenido de la historia y sus figuras, como en el idealismo:

La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón. Del mismo modo que la conciencia que surge como razón abriga de un modo inmediato en sí esta certeza, así también el idealismo la expresa de un modo inmediato: yo soy yo en el sentido de que el yo que es mi objeto, es objeto con la conciencia del no de ser de cualquier otro objeto, es objeto único, es toda realidad y toda presencia y no como en la autoconciencia en general, ni tampoco como en la autoconciencia libre, ya que allí sólo es un objeto

vacío en general y aquí solamente un objeto que se repliega de los otros que siguen rigiendo junto a él. (FE: 144)

La afirmación “yo soy yo” es una tautología vacía de contenido, porque ahí la conciencia se pone a sí misma negando a lo demás, pero todavía no ha determinado a lo demás, sólo se ha limitado a negarlo, a ponerse frente a lo ajeno para negarse y afirmarse.

Este impulso de la conciencia que se afirma y se niega (recordemos que para Hegel toda afirmación presupone una negación) es para trascender su desventura, es la conciencia que busca una determinación ya no fuera de este mundo, sino dentro de él. La conciencia ha renunciado al placer, a la libertad y ha puesto su conciencia y libertad en manos del sacerdote, de una mediación, de una Iglesia. El sacerdote le ha reconocido a la conciencia su renuncia para hacerse uno con Dios, pero ese reconocimiento no basta para llenar la necesidad de la conciencia de Absoluto, hace falta algo más.

Como dicho reconocimiento no es suficiente, la conciencia no buscará más fuera de este mundo, sino que se tratará de determinar y objetivar dentro de él, movimiento que concluyó en la Conciencia Desventurada, pero que continúa en la Razón: la conciencia quiere conocer, saber, entender, manejar, dominar el mundo para encontrarse a sí misma. Al objetivarse, se pone a sí misma como determinación completa de la realidad. Pero esa determinación todavía es limitada, vacía. La transición de los momentos es paulatina. La conciencia debe encontrar sus contradicciones.

En ese sentido, la Razón es un paso necesario de la conciencia en la búsqueda de su ser. La Conciencia Desventurada había asegurado su permanencia en la negación de su ser, en la afirmación de un “más allá”, de un mundo suprasensible. Al negarse totalmente la Conciencia Desventurada se objetiva, pues tiene los elementos de la negación: su ser negado, la conciencia que media (sacerdote, consejero, Iglesia) y su negación-afirmación en el reconocimiento de sus renunciaciones, que dan por resultado su objetivación. Aún así la Conciencia Desventurada sigue escindida, rota, fragmentada. Como no ha alcanzado la realización de su particularidad en un mundo más allá, tratará de alcanzarla en su objetivación: la afirmación

del mundo. La Razón será la primera consecuencia de esa objetivación, porque la conciencia se sabe a sí misma en el mundo. El “yo soy yo” del idealismo y la actitud de explicar científica y materialmente al mundo del Renacimiento, representan esa figura y momento de la historia.

Son evidentes las críticas a Kant, a Fichte y a Schelling, a los que Hegel ya había hecho sendas críticas en sus textos anteriores, pero que en la *Fenomenología* se explaya sobre ellas.

La “apercepción trascendental” de Kant, la “intuición fundamental de la autoconciencia” de Fichte y el “originario principio de identidad” de Schelling, sólo son momentos de la Razón, figuras de la conciencia.

Esas filosofías de la conciencia que están en Kant, Fichte y Schelling, Hegel describe su dialéctica. El resultado general, y ese el segundo punto que nos servirá para pasar al capítulo del Espíritu, es que la conciencia quiere descubrirse en relación a otras autoconciencias. La conciencia descubre que la Razón no sólo es una mente, un “cráneo”, un ojo que observa y siente al mundo, tampoco es un ideal del placer, de la justicia, de la virtud, es también una relación compleja de redes sociales. El sujeto esta constituido en la estructura de la Razón, tiene su ser en sí y para sí, porque se identifica frente a todo lo demás y se constituye en la dialéctica de hacer realidad sus teorías sobre el mundo, poniéndolas en acción.

El problema radica en que esa Razón de la conciencia todavía no incluye totalmente al Otro en su hacer y su pensar. Se trata ahora de que la realidad de los sujetos no este parcializada o inmóvil, como ocurre en la Ley, sino que sea la expresión de una realidad única, “universal concreta”, y que además la misma conciencia se reconozca en esa ley como voluntad de los demás.

La fuerte influencia de Rousseau en Hegel se deja ver en estos apartados de la Razón. La voluntad general que se hace una en la ley, la aceptación voluntaria del individuo de la autoridad que emana de lo que todos han contratado sea ley, etc.

La Razón quiere que la individualidad y la Ley sean una, pero tienen que contradecirse. El medio que tiene la conciencia para intuir y presentir la esencia del Absoluto es la fe:

La autoconciencia ética forma unidad inmediata con la esencia por medio de la universalidad de su sí mismo; la fe, por el contrario, parte de la conciencia singular,

es el movimiento de esta conciencia que tiende siempre a acercarse a dicha unidad, sin alcanzar la presencia de su esencia. Por el contrario, aquella conciencia se ha superado como singular, esta mediación se ha llevado a cabo y sólo por haber sido llevada a cabo es autoconciencia inmediata de la sustancia ética. (FE: 254)

Esta transición de la conciencia que intuye en la “fe” la unidad entre su individualidad y la “esencia”, a pesar de que la esencia es “extraña”, nos dice Hegel, ya es “autoconciencia inmediata de la sustancia ética”. Ya hay una aproximación a la sustancia. De hecho, el Espíritu tendrá una primera conciliación en la segunda dialéctica del sujeto y Dios: la fe.

Si en un primer momento la Conciencia Desventurada representó la relación escindida entre el hombre y Dios, ahora la fe será esa figura de la dialéctica hombre-Dios. ¿Qué ha cambiado? Hegel responde: “la fe [...] parte de la conciencia singular”. La fe es entonces la relación de un singular que se mueve a capturar y a mantener la esencia, sin conseguirlo. El hombre del Medioevo no era singular, pues no se había objetivado en el mundo. Ahora la conciencia ha pasado por la Razón, ha descubierto el mundo y la naturaleza, se ha puesto como dominio de ella. La conciencia se ha objetivado y ha superado el momento de la individualidad, eso hace su relación con Dios y el mundo político diferente.

En el capítulo del Espíritu, Hegel ahonda el problema entre la fe y la Ilustración. Antes explica la transición entre la ley humana y la ley divina, el drama de la ruptura de la ciudad griega y de sus valores, ejemplificándola con la tragedia de *Antígona*.

Sin poder superar la ruptura entre el individuo que protege su interés personal y familiar, el Estado que impone su ley, habrá una fractura insalvable que genera la identidad y el espíritu de Roma: la ciudad con un poder central en crecimiento, que pierde su objetivo y se dispersa a causa del nacimiento del ciudadano particular que defiende su interés personal. Del mismo modo, Hegel completa el transcurso histórico con el cambio del orden político feudal, al orden político liberal, en las figuras de la aristocracia europea y las cortes del Estado Absolutista, terminando en la Revolución Francesa y en la Alemania intervenida por Napoleón.

Esto lo sostiene Hyppolite, pues según su interpretación de Hegel, el capítulo del Espíritu se divide en tres tiempos diferentes que se complementan:

El desarrollo dialéctico de este mundo en tres tiempos –el espíritu inmediato, el espíritu extrañado de sí mismo y el espíritu cierto de sí mismo- corresponde a tres períodos de la historia universal, el mundo antiguo (Grecia y Roma), el mundo moderno (desde el feudalismo a la Revolución Francesa), el mundo contemporáneo (el de Napoleón y la Alemania de la época de Hegel)... (Op. cit., *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 295)

Entre ese marasmo histórico, hubo un instante de la historia en que un grupo de hombres representaron el drama de la escisión de la fe y la Razón, que es resultado de la secularización iniciada en el Renacimiento: la Ilustración (*Aufklärung*).

Esta dialéctica de la Razón contra la fe, comienza en la necesidad de la conciencia de volver hacia sí misma, después de que el lenguaje se ha visto roto en la vanidad y el servilismo de las cortes europeas: “El sí mismo es la naturaleza desgarrada ella misma de todas las relaciones y el consciente desgarramiento de ellas; pero sólo como autoconciencia sublevada sabe su propio desgarramiento, y en este saber de él se ha elevado de un modo inmediato por sobre él.” (FE: 311)

El desgarramiento y la vuelta a sí misma dejan a la conciencia en la fe desvinculada. Habrá por tanto tres momentos de la fe: la fe como pensamiento abstracto, la fe como culto y la fe que se opone a la razón.

Del primer momento, la fe como pensamiento, Hegel dirá que la fe es un pensar, pero un pensar que es contenido abstracto, sin determinaciones, “sin intelección”. Esta fe es una fe ingenua, vacía, frívola, que sólo se sabe a sí misma y que sabe lo esencial, como otro diferente de sí misma. Este es un contenido, porque en esa relación, la conciencia singular se pone a sí misma (se objetiva) y a su fe en algo suprasensible como extraña, diferente de sí. Es por eso que su pensar es una abstracción, una fe que podríamos llamar “piadosa”, que cree por el simple hecho de creer, porque su sustancia es la familia, la costumbre, la repetición. No es autoconciencia (porque sólo es para sí misma), pero esta en camino de serlo.

No es concepto esta fe, es todavía un pensar, “pura conciencia de la esencia”. Sin embargo, la determinación de ser un pensamiento, también deviene una representación del “mundo suprasensible”, es decir, la fe se objetiva para mediarse. Es así que Hegel propone que la fe es “culto”, “que es esencialmente otro de la autoconciencia”. Esta fe que tiene a la cultura (*Bildung*) como mediación, como la manera

de extrañarse de sí misma del Espíritu, se manifiesta de alguna manera. La fe sale de sí misma, se extraña de sí en otro, que es el culto.

Hegel regresa al argumento de la Conciencia Desventurada, de la liturgia católica: Dios es uno, es esencia en sí y para sí, pero debe manifestarse para Ser totalmente, así que se hace hombre en Jesús. Jesús, el hombre, debe morir en el sacrificio, porque no puede permanecer en el mundo, no obstante, su persona se transfigura y permanece en el Espíritu, retornando a la conciencia que tiene fe.

Esta vuelta de los momentos de la liturgia y del Espíritu a la autoconciencia, nos dice Hegel, son importantes porque ahora la autoconciencia tiene en sí esos momentos, no son una abstracción sino que el creyente actúa de acuerdo a ellos, porque el creyente se encuentra en el mundo. Sin embargo, el mundo de las cortes europeas y de la institución religiosa, son corruptas, vanas, derruidas por las imperfecciones humanas.

La autoconciencia se enfrenta a una realidad “carente de Espíritu”, si sólo se queda en la liturgia y se aísla de la realidad, entonces no superara su momento, no trascenderá en el espíritu. La manera de trascender la liturgia, porque la presencia de la esencia no es real, es sólo a través de la “comunidad”, de salir de sí misma al encuentro de otras autoconciencias.

Hegel insiste en que para la “autoconciencia singular el reino del puro pensar sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad”, no se ha enclavado en la realidad de la “autoconciencia universal”, que hace verdadera la presencia del Espíritu. La autoconciencia que tiene fe no quiere la realidad, la desprecia.

En el último momento de la fe, la autoconciencia ya ha hecho a la fe concepto, pero todavía la autoconciencia no se ha realizado, porque para realizarse necesita trascenderse en la comunidad. Lo que si ha logrado la autoconciencia, es saberse a sí misma en el concepto de su fe. Este saberse le da la seguridad y le lleva a actuar en consecuencia, pues la autoconciencia quiere que las demás autoconciencias compartan, crean y se integren a esta manera de pensar su ser. Las diferencias entre seres humanos que se reconocen como singulares no existen para las autoconciencias, Hegel explica que eso se debe a la Cultura (*Bildung*), que es un patrimonio común.

Entonces podemos decir que esta idea de la autoconciencia de saberse a sí misma como un singular y reconocerlo a las demás autoconciencias, y tener su fe y su culto que quiere devenir en la razón, es “pura intención” de la autoconciencia, pero esa intención después naufraga, porque lo único diferente no es cuantitativo, sino cualitativo, es decir, se hace diferente la razón por su finalidad de arraigarse en el mundo, que obliga a la autoconciencia a salir de ella misma y a ir a aquello que rechaza la fe. La fe de la autoconciencia se vuelve en ese momento fanática, intolerante. Pero esa actitud se vuelve desgarradora de la conciencia, porque lo universal está en su saberse a sí misma, pero de igual manera la autoconciencia la pone en sus creencias, en su fe:

*Es cierto que las diferencias no tienen cabida en él como **espèces** honradas; ni la individualidad se contenta con la cosa misma irreal, ni tiene un contenido particular y fines propios, sino que sólo vale como algo universalmente valedero, a saber, como algo cultivado; y la diferencia se reduce a la mayor o menor energía -a una diferencia de magnitud, es decir, no esencial. Pero esta última diversidad se ha ido a pique al trocarse la diferencia en una diferencia absolutamente cualitativa en el total desgarramiento de la conciencia. Lo que aquí es para el yo lo otro es solamente el yo mismo. (FE: 317)*

La conclusión de Hegel es que la autoconciencia que tiene certeza de sí misma se constituye en esta búsqueda de la unidad de la fe en la razón, como algo racional. Tiene la autoconciencia el lado negativo de rechazar la realidad, pero de dar la certeza de la conciencia de sí misma, que pone en funcionamiento lo objetivo de la razón, la certeza de su ser. Pero la fe siempre tiene un más allá, que no tiene relación alguna con la “pura intelección” que “guarda también relación con el mundo real”. Aún así, la oposición entre fe y Razón tienen el mismo objeto: la certeza de la autoconciencia sobre sí misma, y las dos coinciden en un mismo punto: las dos provienen de la Razón y las dos son impulsadas por el espíritu a su realización. El siguiente momento es la oposición de la fe y la Razón. Hegel titula al apartado “La lucha de la Ilustración contra la superstición”. Los argumentos que esgrime Hegel en el apartado, son los mismos que expuso antes en el texto de *Fe y Saber*: 1) la fe y el saber tienen el mismo objeto: la realización del sujeto en la historia; 2) sin embargo, la razón (el saber), quiere permanecer en la escisión de la persona por considerar absurda la fe, una fe que proviene del mismo sujeto y que el mismo sujeto construye; 3) esa escisión no puede ser remediada sino en la misma razón,

que a diferencia de *Fe y Saber*, en la *Fenomenología* se vuelve espíritu de sí mismo, deviene la certeza de la persona de que su fe en los objetos externos, en el culto, son producto de su misma Razón, es decir, se hacen Espíritu.

Si la Razón ha de ser universal, inclusiva, sin escisión, no puede prejuzgar a la fe, pues la misma Razón caería en el mal del que acusa a la fe: de fanatismo, superstición y error. De hecho, la Razón ilustrada carece de la autenticidad de lo universal, es un momento negativo que niega la posibilidad de la fe, porque piensa que la manifestación de Dios no es posible en la realidad: a Dios no se le puede ver, ni tocar, ni hablar, hay un escepticismo radical en la posibilidad de la manifestación de lo Absoluto, pero es un escepticismo que se ríe de la alabanza a las imágenes, a la adoración de objetos de madera, de piedra y en general, de cualquier clase de atributo externo de la divinidad.

La Ilustración, que se hace pasar por la pureza misma, convierte aquí lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo en una cosa perecedera real y lo mancha con el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible, que nada tiene que ver con la fe de la adoración, con lo que se lo imputa fraudulentamente a ésta. Lo que la fe adora no es para ella, en absoluto, ni piedra ni madera ni masa de pan, ni otra cosa sensible temporal cualquiera. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la fe es también esto o incluso que es esto en sí y en verdad, hay que señalar que la fe conoce igualmente aquel también, que cae fuera de su adoración y que, de otra parte, algo como una piedra, etc. no es para ella en sí, sino que para ella es en sí solamente la esencia del puro pensamiento. (FE: 326)

Incluso, se burlan de la resurrección de Jesús, por considerarla históricamente falsa, un cuento, una fábula. Hegel deplora esta actitud, que muestra la intolerancia y el error de la Ilustración por no ser consciente de que esos relatos son muestra del Espíritu que da “testimonio de sí mismo”.

Si la fe empieza a interpretar al Jesús histórico, es porque se ha contagiado del Espíritu crítico de la Ilustración. De hecho en tiempos de Hegel se comenzaba a estudiar con documentos históricos la existencia verdadera de Jesús. Hegel advierte que esa búsqueda no debe afectar a la fe, porque no es lo mismo el Jesús histórico, que el Cristo, pues son dos realidades diferentes.

Además la Ilustración es insensible y prejuiciosa en cuanto a la acción de la conciencia creyente, pues le parece deleznable y burdo renunciar a los placeres por unirse a Dios. Ni siquiera la Ilustración permite demostrar la verdad y la finalidad

de esa intención, por denostarla como una intención impura, sin fines racionales, poco útiles. Como cuando se acusa a la vida monástica de ser inútil, porque el mundo necesita transformarse.

La siguiente parte es terrible, porque Hegel adelanta un mal de la Ilustración que ya estaba en los textos judíos del Antiguo Testamento: si ya desplazamos a Dios y la Razón ha quedado liberada de superstición y error, “¿y ahora qué? ¿Cuál es la verdad que la Ilustración ha difundido en vez de aquellos?” (FE: 329) Ha quedado un vacío sin llenar, ¿con qué se llenara ahora?

Hay un vacío existencial que la Ilustración quiere llenar con la certeza sensible, es decir, que la verdad sólo proviene de los sentidos, y la otra, que es más desoladora y anuncia la frase desesperada de Dostoievski en *Los Poseídos*, “Sin Dios, todo está permitido” y la idea de Weber del “desencantamiento del mundo”, producto del abandono en las sectas calvinistas de los objetos mágicos de salvación, de que no habiendo Dios, el mal y el bien sólo son en función de lo que uno quiera.

La autoconciencia queda sin raíz, ya que de la familia provenía la fe que le daba identidad. Se ha desarraigado la autoconciencia del misterio y va a poner en su lugar a la “utilidad”: lo bueno y lo malo dependen de quien lo “requiera”:

Si en la figura precedente de la conciencia los conceptos de la oposición se determinaban como lo bueno y lo malo, para la pura intelección devienen, por el contrario, las más puras abstracciones del ser en sí y del ser para otro. (FE: 330)

La utilidad es una figura que pone al hombre como principio y fin de la Tierra, como creador y destino de la naturaleza entera. El hombre tiene a su disposición la razón como medio para obtener lo que necesita y justificarse a sí misma de obtenerlo. El hombre se pone a sí mismo como Dios, como fin de los placeres. Pero hay un peligro siempre latente: el goce excesivo de los placeres también daña. La conciencia que proviene del hombre le hará querer vivir no en los extremos. Pero no lo puede controlar todo, no puede controlar a los demás, que probablemente no tengan la conciencia de la medida y quieran sacar ventaja de todo. Es así que el hombre mismo que ha querido la utilidad, se hace víctima de ella, porque si:

...al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida en que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse también a los otros, y en la medida en que se consagre a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava a la otra. (FE: 331)

Este argumento en contra del utilitarismo, que consiste en el hombre que es medio que se usa para cumplir fines útiles y viceversa, lo emplean Adorno, Horkheimer y Marcuse. Adorno y Horkheimer en *La Dialéctica de la Ilustración* (1994), precisamente vuelven a esta idea de que si el hombre quiere dominar la naturaleza, el hombre mismo es parte de la naturaleza, por tanto, al dominar la naturaleza, el hombre mismo es dominado dentro de ella. Marcuse en *El Hombre Unidimensional*, previene de los efectos del consumo en las sociedades occidentales y en la desaparición de la desgracia en la conciencia, por efecto de la comodidad y de la sociedad de bienes de consumo. Veamos los dos argumentos.

Horkheimer y Adorno, en la *Dialéctica de la Ilustración*, escriben:

El mito se disuelve en la Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Aquél los conoce en la medida en que puede manipularlos. (p. 15)

Para Marcuse (1993), en *El Hombre Unidimensional*:

El poder sobre el hombre adquirido por esta sociedad se olvida sin cesar gracias a la eficacia y productividad de ésta. Al asimilar todo lo que toca, al absorber la oposición, al jugar con la contradicción, demuestra su superioridad cultural. Del mismo modo, la destrucción de los recursos naturales y la proliferación del despilfarro es una prueba de su opulencia y de los <<altos niveles de bienestar>>. <<¡La comunidad está demasiado satisfecha para preocuparse!>> (p. 67)

Hegel propone que a pesar de las críticas de la Ilustración a la fe, una y otra se necesitan mutuamente, porque una tiene la determinación de la otra. La fe tiene esa expectativa de realizarse en la esencia. En cambio, la Ilustración quiere realizarse en la esencia pero en el mundo, no fuera de él.

Cuando “ambos mundos son reconciliados”, es decir, cuando uno y otro se reconocen, “el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella”. Es sólo un momento lo que esta describiendo Hegel, será el momento en que los hombres se liberen de las ataduras, que quieran traer la libertad, la igualdad y la fraternidad al mundo. Hegel describe la Revolución Francesa como ese momento de absoluta libertad en la que el vacío de la fe se llenará por la intención de realizar la libertad en el mundo. El Espíritu logra conciliar la fe en su deseo de realizar el Espíritu Absoluto en el mundo, a través del discurso de la libertad.

Se describe después el fracaso de la Revolución Francesa con el Terror y sigue el recorrido del Espíritu en su búsqueda de unidad, que llega al final de Espíritu a la moralidad, que es el “despertar de la conciencia” a su realidad intersubjetiva. En estos pasajes de la *Fenomenología*, Hegel entra en diálogo con la teoría moral y religiosa de Kant. Una de las ideas más importantes que atraviesan la dialéctica de la Moral, es la función conciliatoria entre las autoconciencias por medio de la fe. De alguna manera, la fe encontrará en la dialéctica de la conciencia moral, su siguiente nivel dentro de la macrodialéctica de la *Fenomenología*: la Religión.

La moral es un momento que aglutina tres momentos: 1) La concepción moral del mundo, 2) La deformación y 3) La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón. En líneas generales, Hegel considera que la autoconciencia, después del momento del terror, ha querido construir una sociedad más justa empezando por su propia conciencia. No basta la ley, sino la reforma moral de la conciencia a través del deber. La crítica más severa que Hegel hará a Kant es precisamente en la concepción del deber y su forma.

La conciencia que actúa por “puro deber” tiene dos finalidades distintas, una, la de actuar en conformidad con el puro deber separando, como hacia Kant, la naturaleza de sus deseos (apetencias), de su contenido moral; y dos, tratando de unificar en algún punto los dos extremos, es decir, naturaleza y deber.

Hegel dice, e interpreta bien a Kant, que sólo es posible la unión de esos dos mundos en la religión, en el “legislador divino”. Según Hegel, esta determinación del deber ha generado una unidad “imperfecta”, porque se sigue considerando que la “dicha” no puede ser alcanzada sino por voluntad y deseo del “legislador divino” y porque la realidad sigue siendo “imperfecta”, lo que dividirá a la conciencia entre ella y el mundo imperfecto. Lo que está de fondo, es la crítica que ya analizamos de Hegel en *Fe y Saber*, que es la separación y la no posible reconciliación entre lo finito y lo infinito.

El deber no puede provenir del deseo ni comenzar en la naturaleza, debe ser un acto de la voluntad autónoma, o sea que existe una división entre el sujeto y el deber, porque el deber proviene de él, pero cuando lo pone en acción ya no depende del sujeto su eficacia, sino de un legislador, porque si tienen alguna deter-

minación del mundo entonces ya no es un deber puro. Y si esa acción quiere encontrar su unidad, esa unidad no está en la conciencia del sujeto, sino que está puesta en la “conciencia de otro”, es decir, en un legislador divino.

Esta contradicción de la moralidad en la conciencia, tiene sus figuras representativas: la buena conciencia y el alma bella. De las dos hemos tratado en *Los Escritos de Juventud*, en *Fe y Saber* y en *Las Maneras de Tratar Científicamente en Derecho Natural*, aunque en la *Fenomenología* Hegel agrega algunas características a las dos.

La “buena conciencia” es una figura que ha trascendido la quietud e inmediatez de la “conciencia moral”, que no puede actuar debido a que no sabe distinguir hasta dónde influyen sus deseos en su moral y si puede contaminarse del mundo en su pureza. La trascendencia de la “buena conciencia” es a causa de que la buena conciencia actúa en el mundo. No distingue, como la “conciencia moral”, entre deberes morales e inmorales, sino que simplemente actúa, quiere cumplir su deber por el simple hecho de hacerlo. La sustancia de la “buena conciencia” ya es en sí y para sí, porque contiene, de algún modo, la acción en el mundo y la conciencia de sí misma, sin embargo, esa actitud que asume de poner al deber de su acción sin razones, sino por el puro cumplimiento del deber hacen que su sustancia sea absoluta, sin determinación, empujada sólo por la “convicción” de que por ser ella consciente de sí misma y por actuar sin apego a ninguna necesidad ni deseo externo, hace el bien en su acción:

La buena conciencia es más bien lo uno negativo o el sí mismo absoluto, que cancela estas diferentes sustancias morales; es simple actuación conforme al deber, que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo concretamente justo. Es, por tanto, en general, la actuación moral como actuación, a que ha pasado la precedente conciencia inactiva de la moralidad. (FE: 371)

La convicción ha desplazado a las razones de la acción, de manera que la “buena conciencia” no se pregunta al actuar si está usando como medio a otro ser humano o si su acción, sin meditación alguna, puede ser justa o no, porque la “buena conciencia” “sabe y hace lo concretamente justo”:

Es tal la convicción de la “buena conciencia” que se siente por encima de la ley y el deber, pues se ha colocado por encima de ellas y las ha interiorizado como si las representara. Hay una profunda conciencia de sí misma y de su deber, están

los dos momentos, tanto el objetivo como el subjetivo, pero le falta a esta “buena conciencia” un elemento esencial para ser universal: el reconocimiento de su convicción de otros. Aquí Hegel pone el punto de quiebre de la “buena conciencia”, porque se dará cuenta del error que ha cometido al ponerse a sí misma y a su convicción por encima de la ley y el deber, porque siempre le hará falta el reconocimiento del otro o de las otras autoconciencias.

La lucha por el reconocimiento de la convicción, lleva a la “buena conciencia” a una dialéctica: en el cumplimiento estricto del deber, puede pasar por encima de otros y otros pueden no reconocer lo que la “buena conciencia” cree es una convicción.

Por ejemplo, se puede cometer un acto cobarde de matar a alguien indefenso para supuestamente salvar la vida, pues la vida de la “buena conciencia” puede ser útil a otros. Además cualquier otra autoconciencia reconocería que luchar por la vida es un deber y la “buena conciencia” no puede estar sin cumplir su deber, aunque a ojos de ella sea un acto de valentía, puede ser que para otra autoconciencia sea un acto de cobardía:

Y como la moralidad consiste en la conciencia de cumplir con el deber, no le faltará al obrar ni la cobardía ni tampoco lo que se llama valentía; lo abstracto a que se da el nombre de deber es capaz de este contenido lo mismo que de aquél -sabe, pues, lo que hace como deber y, al saberlo y al consistir la conformidad con el deber en la convicción del deber mismo, es reconocido por los otros; la acción es válida, por tanto, y tiene existencia real. (FE: 376)

La “buena conciencia” nunca obtiene el reconocimiento de la otra autoconciencia de su convicción, ni en el lenguaje ni el actuar, pues la otra autoconciencia también es libre de no otorgar el reconocimiento. La “buena conciencia” al actuar en este extremo del deber, se aísla, se aleja de las otras autoconciencias por su extremismo en el cumplimiento del deber. De hecho otras autoconciencias, al actuar en este extremo la “buena conciencia”, no pueden decir si la “buena conciencia” es realmente “buena o mala”, simplemente ignoran el por qué de su acción.

Esta observación de Hegel sobre la “buena conciencia” que actúa en el extremo de su deber, nos recuerda la “ética de la convicción” de Max Weber en *La Política como Vocación* (1991). Weber usa los “tipos ideales” para explicar que hay dos formas de vivir lo político, con “la ética de la responsabilidad” y con la “ética de la

convicción”. Esta última se caracteriza por tener creencias incuestionables, que por estar tan arraigadas y ser consideradas como un deber impostergable, pueden llevar a las personas a cometer crueles atrocidades sin preguntarse el resultado de sus acciones. Del mismo modo, nos recuerda el argumento ofrecido por Octavio Paz en *Tiempo Nublado* (1998), donde en un ensayo sobre el terrorismo afirma que finalmente morirá por “aislamiento”, pues sus razones cada vez se diluyen más en el absurdo y su base social cada vez es más delgada. Hegel mismo aduce este argumento: no hay reconciliación entre autoconciencias, lo que aísla a la “buena conciencia”.

La reacción de la “buena conciencia” es volverse a sí misma, dejar de lado el reconocimiento y la acción, y despreocuparse de nuevo de la realidad, es en ese instante que aparece la figura del “alma bella”. Las características del “alma bella” que aparecen en *Fe y Saber* y en *Los Escritos de Juventud*, son exactamente los mismos: es el rechazo de la “buena conciencia” de la acción por la contemplación de su propio ser, negando la realidad como contingente e impura. Esta división del mundo entre lo finito y lo infinito, a pesar de la afirmación y el saber para sí (objetivo) de la conciencia, traen de nuevo la figura del “alma bella” que rechaza tajante el “mancharse” con la realidad exterior y con otras autoconciencias:

Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. (FE 384)

Hyppolite considera que el “alma bella” del Hegel de la *Fenomenología* tiene un sentido “peyorativo”, muy diferente a los *Escritos de Juventud*, pero muy cercano a *Fe y Saber*, ya que si el lector recuerda, el “alma bella” es el preámbulo para la “muerte de Dios”, pues el “alma bella” es una conciencia que al no entregarse a la Totalidad ni a la realidad por completo, termina en su conciencia por aniquilarla. Hegel, sin embargo, rescata de la figura del “alma bella” la certeza absoluta de la conciencia, es decir, el nacimiento completo del sujeto, pero sin resolver aún su desgarramiento.

Esta “nube informe que se disuelve en el aire”, sin embargo, ha tenido un momento sustancial de conformación: Hegel adelanta que con el “alma bella” ha nacido por completo el sujeto, pues

Vemos, así, cómo la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a la intuición del yo=yo, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia. La autoconciencia se hunde en este concepto de sí misma, pues se ve empujada a su máximo extremo y de tal modo, además, que los momentos diferenciados que hacen de ella algo real o todavía una conciencia no son para nosotros solamente estos puros extremos, sino que lo que ella es para sí, lo que es en sí para la conciencia y lo que para ella es ser allí, se volatilizan como abstracciones que ya no tienen para la conciencia misma ningún punto de apoyo, ninguna sustancia; y todo lo que hasta ahora era esencia para la conciencia se retrotrae a estas abstracciones. Depurada hasta tal punto, la conciencia es su figura más pobre, y la pobreza, que constituye su único patrimonio, es ella misma un desaparecer; esta absoluta certeza en que se ha disuelto la sustancia es la absoluta no verdad que se derrumba en sí misma; es la absoluta autoconciencia en la que se hunde la conciencia. (FE: 383)

El sujeto ha nacido para sí y en sí, pero no ha logrado salvar las diferencias en lo Absoluto, en Dios. El Dios del “alma bella” como de la “buena conciencia”, es un Dios “disuelto”, del que no puede sujetarse ni reconocerse la autoconciencia y sin Dios, no hay reconciliación posible del sujeto con otros sujetos. Hegel va perfilando la tesis que recorrerá el capítulo de la Religión: la reconciliación de los sujetos tiene su primer y auténtica expresión en la Religión, aunque el fundamento de lo religioso empieza en la conciencia moral.

Coincido plenamente con la opinión de Porfirio Miranda que escribe:

Quizá el error fundamental de la teología del intelecto abstracto es precisamente el figurarse que por fe y religión puede el hombre conocer a Dios prescindiendo del imperativo moral. Hegel en este punto es tan intransigente como Kant, y con toda razón, pues no se trata solamente de las consecuencias efectivas, <<la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, incluida la nuestra, es la moralidad de los hombres>>. Se trata del concepto mismo de Dios.

Y concluye:

...el concepto de infinito, y en el cual nuestra distinción e identidad con Dios se nos impuso como tema inevitable, no podía soslayar la rutinaria tesis del intelecto abstracto sobre una presunta diferencia entre teología y filosofía, entre fe y razón, tesis cuyo error de base acabamos de señalar. El imperativo moral no es dato empírico; conocerlo es tener certeza de algo que no está dado en la sensibilidad, y tal es el sentido noble del verbo creer; pero ese conocimiento es la esencia misma de la razón, es el que hace hombre al hombre, en contraste con los animales. Hegel sostiene exactamente lo contrario de la tesis rutinaria susodicha. <<Si la teología no es filosofía, no sabe lo que quiere.>> <<La diferencia entre creer y saber se ha convertido en un contraste común y corriente [...] Pero de hecho, en

su contenido esencial, esa distinción es algo vado.>> (Op. Cit. *Hegel tenía Razón: el mito de la ciencia empírica*, pp. 186-187)

La reconciliación de las autoconciencias lleva un proceso previo, que es la conciencia que juzga severamente a otra autoconciencia. El “mal” es identificado por Hegel bajo dos figuras “la hipocresía y escrupulosidad”. Son dos momentos de la “buena conciencia” y el “alma bella”.

Por considerarse moralmente superiores, el “alma bella” y la “buena conciencia” asumen actitudes escrupulosas desmedidas, llegando a un puritanismo hueco, insustancial que en algún momento no reconoce su propio mal, aunque lo encarna.

Hegel opondrá este dilema del mal que es intrínseco a la existencia humana, al papel del escrúpulo y la hipocresía, es decir, si no se reconoce que el mal habita en los hombres, que es consustancial al ser humano, es imposible la reconciliación entre autoconciencias. Por eso es que este exceso de escrupulosidad, cae en la hipocresía.

Sé es hipócrita cuando se juzga moralmente a los demás sin ver la acción propia, sin considerar que en algún momento como personas nos hemos equivocado o somos partícipes del mal. Es una dialéctica que se encuentra en los Evangelios y que podemos relacionar con la conciencia moral del fariseo, que apedrea a una mujer hasta la muerte, cumpliendo la ley de Moisés, pero en el fondo hay más pecado en cumplir la ley que en violarla, porque no se reconoce como un error la superioridad moral ni la humanidad de la otra autoconciencia. La hipocresía, dice Hegel, debe ser “desenmascarada”, porque el mal es parte de la naturaleza humana:

Sin embargo, la hipocresía queda igualmente fuera de este reconocimiento del lenguaje y se refleja en sí misma; y en el uso que hace de lo que sólo es en sí como un ser para otro se contiene más bien para todos el propio desprecio del mismo y la presentación de su carencia de esencia. En efecto, lo que se deja emplear como un instrumento externo se muestra como una cosa que no tiene en sí ningún peso propio. (FE: 386)

El destino final de la hipocresía y el escrúpulo es la condena verbal, el “juicio moral” de otras autoconciencias. El “juicio moral” podemos reconocerlo nosotros como “moralina”, que es juzgar en tono altivo y escandalizarse de aquellas cosas que son insignificantes. También por la “doble moral” (Hegel la llama “hipocresía”)

de juzgar a las personas de una manera, pero actuar de otra. O condenar a unos pero ser permisivo con otros. La hipocresía y el escrúpulo siempre se sienten superiores y necesitan que otras autoconciencias se lo reconozcan. Para obtener el reconocimiento la “hipocresía” y el “escrúpulo” enjuician, hacen una crítica mordaz, con ese sentimiento de superioridad moral. Por eso la hipocresía y el escrúpulo siempre hacen discursos sin acción, sin contenido, condenan y esperan el reconocimiento por parte de la otra autoconciencia:

Esta conciencia enjuiciadora es, de este modo, ella misma vil, porque divide la acción y produce y retiene su desigualdad con ella misma. Es, además, hipocresía, porque no hace pasar tal enjuiciar como otra manera de ser malo, sino como la conciencia justa de la acción, se sobrepone a sí misma en esta su irrealidad y su vanidad del saber bien y mejorar a los hechos desdeñados y quiere que sus discursos inoperantes sean tomados como una excelente realidad. (FE: 388)

La dialéctica sobreviene cuando la autoconciencia condenada moralmente, acepta la acusación y se reconoce a sí misma como pecadora y débil. Asume el mal que hay en ella y encuentra que el “alma bella” que le condena, no tiene nada de “bella”, sino que se presenta como el mal: ella misma ya no es el mal, sino la conciencia que le ha condenado, de manera que se ha invertido el valor del juicio moral: el mal se encuentra en la frialdad y cerrazón del “alma bella” y la autoconciencia condenada moralmente, se abre al perdón y a la reconciliación, mientras el alma bella, permanece cerrada y obtusa a su propio juicio, considerándose moralmente superior:

El alma bella carente de realidad, en la contradicción de su puro sí mismo y de la necesidad del mismo enajenarse en el ser y de trocarse en realidad, en la inmediatez de esta oposición retenida –una inmediatez que es solamente el medio y la reconciliación de la oposición llevada hasta su abstracción pura y que es el ser puro o la nada vacía-; el alma bella, por tanto, como conciencia de esta contradicción en su inconciliada inmediatez, se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis. Esa conciencia abandona, por tanto, de hecho, el duro aferrarse a su ser para sí, pero sólo produce la unidad carente de espíritu del ser. (FE: 390)

La imagen que Hegel usa es fuerte: el “alma bella” “se consume en una nostálgica tuberculosis”. Muere el “alma bella” aislada del Espíritu, pues “sólo produce la unidad carente” de ser.

El último apartado del Espíritu, lo va a dedicar Hegel precisamente al tema que abre la Religión: el perdón y la reconciliación. Ha pasado el momento objetivo de

las autoconciencias, el de saberse a sí mismas *para sí*. Todavía falta que se reconcilien en su ser *en sí* para llegar a ser universales. La figura que emplea Hegel para la búsqueda de la unidad entre las autoconciencias será la reconciliación. Pero para llegar a la reconciliación, es necesario transitar antes por el perdón.

El perdón es la figura de la conciencia que ya se sabe a sí misma mala por el juicio del “alma bella”, por eso su primer movimiento será el del perdón a sí misma y el de reconocer que lo moral le da una sustancia a su ser y a su acción, superando el escrúpulo y la hipocresía: el mal del ser humano es sustancial y sólo el perdón de sí mismo puede darle a la autoconciencia un vínculo efectivo con su presente y futuro, olvidando su pasado. Sin embargo, Hegel advierte que esta autoconciencia que ha descubierto el perdón y el mal en sí misma, también encontró el mal en el “alma bella” y puede ocurrir que esta autoconciencia que se ha perdonado a sí misma, no pueda perdonar al “alma bella”: la misma frialdad y juicio pueden devenir en la autoconciencia que perdona. Si ha de ser verdaderamente universal la autoconciencia que perdona, debe entonces superar sus diferencias con el “alma bella” y tratar de vincularse a ella a través de la reconciliación, es decir, por medio del amor que representa Dios.

Ramón Valls (2001) considera que:

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en el primer párrafo del capítulo VII, Hegel advierte que la religión en un sentido genérico se encuentra diseminada por toda la obra como <<conciencia de la esencia absoluta>>, aunque de modo específico sólo en el capítulo VII se trate la religión como <<autoconciencia del espíritu>>. La noción más propia de la religión es la segunda y para una interpretación correcta de esta fórmula debe tenerse muy en cuenta que Hegel jamás reduce la religión a una vivencia subjetiva, sino que para él religión es siempre una organización social o institución pública que comprende una creencia con contenido determinado y un culto en el que la religión se realiza porque ahí tiene lugar la unión de lo divino y lo humano. Las dos nociones de religión y su doble tratamiento, el primero diseminado y el segundo concentrado bajo la rúbrica de <<espíritu absoluto>>, serán también constantes. El enlace entre ambos modos de comprender la religión viene dado precisamente por la suprema experiencia ética del reconocimiento mutuo de las autoconciencias que se otorgan el perdón recíprocamente. Ahí reside el culto moderno porque <<el sí reconciliador [...] es el Dios que se manifiesta en medio de ellos>> y aquél que se llama espíritu en las fuentes bíblicas. Este punto es de extrema importancia porque esa revelación activa, real y efectivamente unificadora de los seres humanos, es el ápice de la eticidad y *ahí y sólo ahí* coincide lo ético (¡y político!) con lo religioso. Es más, ahí y sólo ahí tiene lugar efectivamente la reconciliación real que la religión solamente anuncia y siempre pospone en virtud de su representativismo. (p. 217)

Las dos autoconciencias que en su actuar quieren ser reconocidas, se perdonan mutuamente en el amor. La reconciliación es posible, en especial, porque es “Dios que se manifiesta en medio de ellos”. Sin Dios, sin el amor en medio de esas autoconciencias, la reconciliación no es posible. Es Dios como fenómeno cultural, social, existencial, humano y trascendente, el que servirá de motor para que las autoconciencias den el primer paso en la construcción de su Historia como sujetos y como sustancias. A este respecto y como conclusión del capítulo del Espíritu, Hyppolite escribe:

Dios no se sitúa más allá de la historia humana, como un juez trascendente, sino que la historia humana misma es una revelación de Dios. A partir de la tesis del **perdón de los pecados** se abre ante nosotros un nuevo campo de experiencias, una nueva dimensión de la experiencia humana por explorar, el tema de la religión. El espíritu aparece ante nosotros, y es, justamente, esta aparición del espíritu absoluto lo que va a constituir el tema de estudio de la **fenomenología de la religión**. (Op. Cit., *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 478)

3.5 El Sujeto que se sabe a sí mismo como Espíritu: La Religión y El Saber Absoluto.

El capítulo de la Religión y el Saber Absoluto es para nosotros el último punto a tratar para saber cómo el sujeto se convierte en constructor de su historia, reconociéndose como sustancia. No será el último paso que dé la autoconciencia en la Religión y el Saber Absoluto para saberse como sustancia, pero sí será el primero en cuanto a la conciencia de su ser como sustancia.

La conciencia ya puede ser llamada autoconciencia, porque la moral lo ha llevado a la certeza de sí misma, a ser para sí. El movimiento siguiente es que la autoconciencia se enajene, salga de sí misma a los demás, lo que implica el movimiento de reconciliación con otras autoconciencias. Cuando sale la autoconciencia de sí misma al encuentro de otras autoconciencias, Hegel usa la figura de la Religión para representar ese movimiento.

El fundamento de las religiones es la manifestación mediata e inmediata de Dios, y la relación de esas creencias sobre lo divino integran al Espíritu en su movimiento hacia otras autoconciencias. Hegel distingue en la introducción al capítulo entre la presencia permanente como “conciencia de la esencia absoluta” y la “autocon-

ciencia del espíritu”. La idea de sujeto, de Dios y de Estado ha atravesado la *Fenomenología*, pero su dialéctica central puede verse en la Religión, porque en ella se autentifica el movimiento y la relación de los sujetos con Dios y su estructura política.

Dios, por sí mismo, no tiene rostro, es sólo sustancia, lo eterno, lo suprasensible “o como se le quiera llamar”, pero le falta todavía su ser objetivo. En cambio, la autoconciencia ha recorrido el camino desde su ser subjetivo, indeterminado, hasta la objetividad de su certeza. Esta autoconciencia moral no tiene “ninguna religión, porque la autoconciencia de la misma se sabe o se busca en el presente inmediato.” Es decir, la autoconciencia todavía no se hace sustancia porque carece de la conciencia en sí de la Religión, aunque tiene el *para sí* de sí mismo, Dios sigue siendo algo ajeno, alejado, carente de objetividad.

Hegel dividirá el capítulo en tres momentos diferentes, en los que se explica la relación compleja entre Dios y el sujeto: 1) La Religión Natural, 2) La Religión del Arte y 3) La Religión Revelada. Al primer apartado, le dedica su atención a las religiones antiguas: Persia y Egipto. La segunda parte la dedica a los griegos. La tercera a Roma y al Cristianismo.

La Religión Natural ya había tenido un primer tratamiento en la *Filosofía Real*, donde Hegel pensaba en la expresión de la potencia natural y en la relación estrecha entre hombre y naturaleza. Introduce Hegel algunos elementos y profundiza su explicación de la Religión Natural, pero en esencia, es el mismo argumento: la autoconciencia que se sabe a sí misma, ve reflejado en el mundo que le rodea a las potencias naturales; esas potencias naturales (la luz, el día, el sol, la noche, la luna, las mareas, etc.) son consideradas divinas por sus características primordiales y representan el temor y la reverencia humana a la capacidad que tiene la naturaleza de regenerarse y de morir, de rebasar el control humano de esas fuerzas. Pero la potencia natural que se hace Dios en la Religión Natural, no es la naturaleza por sí misma, sino la significación del sujeto consciente de sus propios temores: la representación que el sujeto hace de Dios como un objeto del Espíritu. Esos dioses naturales son un primer nivel en la conciencia, porque son reflejo del Espíritu que se tiene que alienar para después volver a sí mismo, para ser *en sí*.

Para alienarse el Espíritu debe pasar toda la dialéctica que ha reproducido la *Fenomenología*: ser inmediato o inmediatez (Religión Natural), autoconciencia (Religión del Arte) y Razón (Religión Revelada). También debemos considerar que a cada momento de la dialéctica de la *Fenomenología*, le corresponde su figura en otra expresión, esto es, la Religión Natural pasa por la Certeza Sensible, la Percepción y el Entendimiento, por eso Hegel piensa en la luz y las sombras, luego en la planta y el animal, finalmente en las obras rústicas que representan animales y figuras humanas, así como los jeroglíficos.

Esta manifestación natural de Dios es inmediata, no puede capturarse, ni tiene rostro, sus características son indeterminadas. La naturaleza es múltiple, es así que el dios puede manifestarse en un primer momento en entidades abstractas (la luz, las sombras), luego, en particularidades naturales inmóviles (las flores, las plantas, los árboles), después, en determinaciones naturales móviles (en los animales) y por último en objetos:

El artesano emplea para ello la vida de las plantas, que no es ya sagrada como lo era para el anterior panteísmo importante, sino que es tomada por él, que se capta como la esencia que es para sí, como algo útil y relegado al papel de algo externo y ornamental. Pero no se le emplea sin alteración, sino que el trabajador de la forma autoconsciente cancela al mismo tiempo la precariedad que la existencia inmediata de esta vida tiene en ella y acerca sus formas orgánicas a las más rigurosas y más universales del pensamiento. Cuando la forma orgánica es dejada en libertad sigue propagándose en la particularidad; pero cuando es sojuzgada de una parte por la forma del pensamiento eleva, por otra parte, estas figuras rectilíneas y planas a curvas animadas, mezcla que pasa a ser la raíz de la libre arquitectura. (FE: 406)

En su creación, el artesano todavía no logra superar su ser dividido, entre la representación animal y humana, entre lo divino y lo humano. El Dios del artesano empieza a querer interiorizarse, hacerse lenguaje y expresarse universalmente, sin embargo, el artesano no consigue superar su momento.

Esta expresión de lo divino no alcanza a ser lenguaje, a representar en su totalidad a Dios ni a manifestar exteriormente su propio ser sustancial, pero hay una aproximación, su esfuerzo por “remontar” en la expresión objetiva a Dios ha tenido como fruto el que el artesano no sólo reproduzca imágenes, que sólo use su técnica para expresar algo ambiguo sino que por un momento su ser y lo divino pueden ser exteriorizados en la obra. Hegel dice, “el Espíritu es artista”:

Estos monstruos en cuanto a la figura, el discurso y la acción se disuelven en una configuración espiritual, en un exterior que entra en sí y un interior que se exterioriza desde sí y en sí mismo; en un pensamiento que es claro ser allí que se engendra y que mantiene su figura en conformidad con él. El espíritu es artista. (FE: 407)

La religión ha de superarse en otro momento, en la Religión del Arte. En esta figura, Hegel describe su visión de Grecia. La llama “el espíritu ético” porque en el pueblo griego el sentido de la existencia estaba determinado por la libertad, no como en las religiones orientales que por tener a dioses naturales sin determinaciones precisas, podían deificar a un hombre como rey y como dios. Este presupuesto de la divinidad del soberano en los pueblos orientales les llevó al “sojuzgamiento”, a no crear un pueblo libre. Los griegos, en cambio, construyeron espacios de libertad y sus dioses representaban hombres:

Si nos preguntamos cuál es el espíritu real que tiene en la religión del arte la conciencia de su esencia absoluta, llegamos al resultado de que es el espíritu ético o el espíritu verdadero. No es solamente la sustancia universal de todo lo singular, sino que, teniendo esta sustancia para la conciencia real la figura de la conciencia, ello quiere decir que la sustancia, dotada de individualización, es sabida por aquél como su propia esencia y su propia obra. (FE: 408)

El verdadero espíritu debe realizar la libertad. La diferencia de la Religión Natural con respecto a la Religión del Arte es precisamente que en ésta se va realizar la libertad de los hombres en un espacio público. Esas libertades también dependen de la construcción de la imagen de Dios. Hegel no quitará el dedo del renglón sobre este punto en especial: sólo es posible unir a lo religioso con lo político en la comunidad.

Quisiera recuperar aquí el comentario que hace a este pasaje Ruben Dri. Para Dri (2000):

Es el momento de la religión del arte, el monumento al “pueblo libre”. Es libre porque la sustancia de todos, es decir, aquello que los constituye, es el *ethos*, la casa, que es obra de todos y que todos saben que es obra de todos. Se saben en su propia casa que ellos mismos han construido. [...] Ese pueblo libre es en realidad el estamento libre. Está constituido por los ciudadanos de la *polis*, los varones libres. Están excluidos los campesinos, los artesanos, los metecos, las mujeres, los extranjeros, los esclavos. Pero es fundamental el concepto “pueblo libre”. Sólo el pueblo libre es artista, se crea a sí mismo como una obra de arte y se ve a sí mismo en la obra que crea. (p. 54)

La Religión del Arte se divide en tres apartados: 1) La Obra de Arte Abstracta, 2) La Obra de Arte Viviente y 3) La Obra de Arte Espiritual, en cada uno de esos

momentos, la individualidad, el sujeto, comprenderá su libertad desde la imagen determinada de Dios. A cada nivel la autoconciencia tendrá un poco más de certeza de su ser *en sí*.

En la *Filosofía Real*, Hegel había expuesto estos temas y utiliza los mismos argumentos: los griegos han captado de manera efectiva el sentido de comunidad a través de su arte. El arte deviene de muchas formas en la veneración a los dioses: estatuas, himnos, cantos, culto, tragedia, comedia, epopeya, que caracterizan el drama, la alegría y la expresión auténtica del espíritu absoluto entre los hombres. Sin embargo, conforme los dioses se humanizan, la conciencia del ciudadano griego sobre sus dioses, lo hacen despertar a su individualidad, apartándose y diluyendo los valores de la comunidad. La autoconciencia fragmenta los vínculos comunitarios, porque la comunidad se le opone y no le reconoce su individualidad. El fundamento que sostiene a la comunidad empieza a fracturarse, por eso se confrontan individuo y comunidad, y al mismo tiempo, la imagen de los dioses se devalúa y la individualidad naciente se aparta y no se reconoce en la comunidad.

En la *Obra de Arte Abstracta*, Hegel expone su dinámica en niveles diferentes. La autoconciencia va a prescindir de las características naturales en sus dioses, la imagen no dejará de ser múltiple y mantendrá la fuerza de lo divino, pero los dioses se representaran como humanos:

La figura humana se despoja de la figura animal con la que aparecía mezclada; el animal es para el dios solamente un ropaje contingente; aparece junto a su verdadera figura y ya no vale para sí, sino que ha descendido a la significación de un otro, a un mero signo. La figura del dios se despoja así en ella misma de la penuria de las condiciones naturales del ser allí animal e indica las disposiciones interiores de la vida orgánica en su superficie y como perteneciente solamente a ésta. (FE: 411)

La autoconciencia se aliena y todavía no se sabe a sí misma en la estatua, en la representación quieta, inmóvil, pero intuye en ella su ser. La veneración a la estatua integra una identidad en los pueblos, una comunidad que se identifica en ellos como símbolos de su propio ser. El problema es que las estatuas que representan a los dioses siguen siendo un pedazo material, una piedra, una madera o acero transformado por manos humanas que sólo configuran el primer momento en la identidad de la autoconciencia que ha salido de sí misma. Esa alienación de crear

la obra de arte, separa al artista de su ser: la obra lo crea y el se recrea en la obra, pero la obra no es él ni es tampoco la comunidad, porque una y otra son diferentes esencialmente, aunque la estatua contenga la esencia absoluta y la singularidad de la comunidad y del artista. La estatua es inmóvil y el Espíritu es movimiento, es así que la autoconciencia debe superarse en otro momento: el lenguaje.

La veneración a los dioses se hace canto, mito escrito, himno que celebra la comunidad. No es el objeto material que carece de movimiento, sino el lenguaje que proviene de la propia autoconciencia, de la comunidad que canta al unísono los mismos mitos, los mismos himnos. El lenguaje da a la comunidad algo que no tiene la estatua: la conciencia de sí misma, de su interioridad, la movilidad. La estatua es lo exterior, pero el Espíritu se busca a sí mismo, así que necesita la interioridad de la comunidad, de la autoconciencia, por eso el himno es un factor de integración, porque hace comunes los valores, las ideas, las creencias de un pueblo, porque los himnos ejemplifican y transmiten de mejor manera una estructura cultural.

Sin embargo, Hegel presenta otro nivel de manifestación en el lenguaje de la divinidad: el Oráculo personifica a la interioridad del lenguaje, ya que el Oráculo propone un enigma, una especie de mandato a la comunidad de ir hacia sí misma. La comunidad no se reconoce en el mensaje del Oráculo, porque todavía no ha llegado al momento de reconocerse.

El Oráculo contesta a las preguntas que se le hacen con esas sentencias vagas y la interpretación del mensaje depende del que está preguntando y que ha recibido respuesta. Esa indeterminación del lenguaje del Oráculo, no alienta a la comunidad igual que el Himno, porque se requiere un esfuerzo por pensar y descifrar el mensaje. La comunidad no se reconoce en el Oráculo, porque muchas veces, la respuesta no está dirigida a la comunidad, sino al singular, a aquél que dirige la pregunta, y viceversa, muchas veces el mensaje no está dirigido a un particular sino a la comunidad.

Hegel reconoce que el lenguaje de los Himnos y del Oráculo finalmente tienen una limitación: su mensaje es cerrado, no permite más que la interioridad de la misma comunidad y del individuo, no tienen la exterioridad de la estatua ni la claridad

para abrir a la comunidad y al individuo a su ser universal concreto, todavía permanecen en la abstracción:

Esta obra de arte se contrapone al carácter de cosa de la estatua. Mientras ésta es el ser allí quieto, aquélla es, en cambio, el ser allí que tiende a desaparecer; mientras que en ésta la objetividad dejada en libertad carece del propio sí mismo inmediato, aquélla permanece demasiado encerrada en el sí mismo, cobra demasiado poca configuración y, como el tiempo, no es ya de un modo inmediato mientras es allí. (FE: 415)

Para determinarse en el movimiento de su ser quieto y móvil, la relación hombre-Dios deviene una manifestación externa e interna que trata de unificar los momentos del Himno y de la Estatua: el Culto.

En el Culto el “pueblo ético” construirá altares, hará sacrificios, adornará la estatua, cantará los himnos, manifestará su necesidad de lo divino. La estatua y el himno contenían en sí mismos a la divinidad y a la autoconciencia alienada, sólo que en el culto el ser que está contenido en el himno y la estatua, retorna a la autoconciencia del pueblo. De hecho, el sacrificio es la acción que manifiesta a los dioses la veneración, el sometimiento de la autoconciencia del pueblo a sus dioses. En los dioses están sus deseos, sus anhelos, sus temores.

El “pueblo ético” pone su ser en los dioses y para ellos ofrecen sacrificios de agradecimiento: les entregan su trabajo, los bienes de la tierra, los animales cuidados. Los mismos dioses se han convertido en el trabajo del “pueblo ético”, en los frutos obtenidos, en el animal sagrado. Los dioses se transforman en materia y es a ellos que los bienes son entregados.

Al mismo tiempo, el ser del “pueblo ético” se encuentra en la “obra”, en el trabajo sobre los bienes. Es así que los bienes materiales son dados con la propia conciencia y el “pueblo ético” aliena su ser completo, pero en la realización de los dioses y en su veneración enajenada, consiguen reconciliar su ser: el Culto una esencia y particularidad, porque al concluir los sacrificios de los bienes de la tierra donde están los dioses, el “pueblo ético” consume esos banquetes, los integra a su ser.

El individuo que participa en el culto cree tener en sí mismo a los dioses, no obstante, al sacrificio y al culto les falta la profundidad del Cristianismo, pues siguen siendo materializaciones parciales del Espíritu, sólo exteriorizaciones en movi-

miento que no consolidan al sujeto con la sustancia, precisamente porque su alienación de la conciencia carece de la sustancialidad de la esencia: los dioses no sólo son el culto y el no sólo debe conciliarse el particular, sino también la comunidad:

De este modo, y de una parte, se supera la objetividad de la estatua, ya que mediante esta consagración de sus ofrendas y de sus trabajos el trabajador se con-gracia al dios e intuye en él, adecuadamente como algo que le pertenece, a su sí mismo; y, por otra parte, este obrar no es el trabajo singular del artista, sino que esta particularidad queda disuelta en la universalidad. (FE: 417)

Para superar este momento y que el particular se haga uno con lo universal, el arte tiene que devenir vida, fiesta. Hegel comienza el apartado B de la Religión del Arte: La Obra de Arte Viviente.

La dialéctica de la Obra de Arte Abstracta nos ha dejado en que el particular sabe que cuando venera a Dios, se venera a sí mismo. Su ser alienado en los dioses, retorna en una certeza de sí. Pero hace falta que supere su particularidad y se exprese en la comunidad. Por esa razón, la veneración trastorna “fiesta”, donde la comunidad se celebra por haber desplazado las figuras abstractas de la divinidad y haber humanizado a los dioses.

Las figuras de Ceres y Baco son el misterio del “pan y del vino”, que representan la inmediatez de la exaltación, sin tener todavía el misterio del “vino y la carne” (el Cristianismo). Hegel se refiere a la inmediatez de la fiesta, por la celebración anual que tenían los griegos para Dionisos, en la que se festejaban las buenas cosechas del año y la preparación del vino. Pero la inmediatez debe encontrar su quietud, el dios debe apaciguarse como el hombre y materializarse, abandonar la inmediatez para devenir universalidad. Es así que el hombre se “celebra a él mismo”, celebra la perfección de su cuerpo y su cultura:

Por tanto, el hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre, lo mismo que aquélla es la quietud perfectamente libre. Si cada individuo sabe presentarse, por lo menos, como portador de antorcha, de entre ellos se destaca uno que es el movimiento configurado, la lisa elaboración y la fuerza fluida de todos los miembros - una obra de arte viva y animada que une a su belleza la fuerza y a la que el ornato con que ha sido honrada la estatua se le concede como premio a su fuerza y el honor de ser entre su pueblo la más alta representación corpórea de su esencia, en vez del dios de piedra. (FE: 420)

Los dioses se humanizan, ya que el “hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre”. En esas celebraciones a Dionisos, se llevaban a cabo las famosas Olimpíadas, que eran una manera de valorar el equilibrio entre belleza corporal y física. Hegel pone énfasis en el valor de lo corpóreo: la estatua cobra movimiento, fuerza, en el hombre, pues es una “obra de arte viva y animada que une su belleza a la fuerza y a la que el ornato con que ha sido honrada la estatua se le concede como premio a su fuerza”.

Las deidades se aquietan en lo corpóreo del ser humano, pero lo corpóreo es transitorio, no tiene la capacidad de la permanencia. En el culto al cuerpo, el “pueblo ético” ha encontrado que se venera a sí mismo, pero la finitud del cuerpo le limita en su ser universal. De tal manera que las deidades devienen un ser objetivo que pueda permanecer y que su sustancia no sea transitoria: las deidades se vuelven poesía, canto, lenguaje:

...el lenguaje ha adquirido su contenido claro y universal -su contenido claro, pues el artista ha salido del primer entusiasmo totalmente sustancial y se ha elaborado hasta una figura que es en sus movimientos existencia penetrada por el alma autoconsciente y el ser allí conviviente; y su contenido universal, pues en esta fiesta que es el honor del hombre desaparece la unilateralidad de las estatuas, que contiene solamente un espíritu nacional, un carácter determinado de la divinidad. (FE: 421)

Incursionamos a la Obra de Arte Espiritual. En ella, la individualidad del artista expresará la relación entre los hombres y los dioses. El “aeda”, el poeta describirá en la Epopeya a los hombres que quieren hacerse dioses (los héroes) y a los dioses que se humanizan. En el “aeda” está la conciencia de lo divino como “Mnemosine”, es decir, como interioridad, y en la interioridad hay reflexión de la esencia, por eso los dioses en la Epopeya participan del mundo de los humanos:

Pero lo que de hecho se da es el silogismo, en el que el extremo de la universalidad, el mundo de los dioses, se entrelaza por medio de la particularidad con la singularidad, con el aeda. El medio es el pueblo en sus héroes, los cuales son hombres singulares como el aeda, pero solamente hombres representados y, con ello, al mismo tiempo, universales, como el libre extremo de la universalidad, los dioses. (FE: 422)

Hegel estudia a fondo el drama de la poesía de Homero. El “aeda” es el famoso poeta, que encarna en sus textos a los héroes y a los dioses. El problema de las

épicas de Homero, es que los dioses que se humanizan y los hombres que desean ser dioses, aparecen en los cantos divididos. El mundo de los hombres nunca puede alcanzar la universalidad de lo divino, porque no conoce su destino. En cambio, los dioses juegan con los hombres, porque desde el principio saben el destino final de los hombres. Las pasiones de los dioses son superficiales, porque no tienen el “obrar”, es decir, el dolor de lo humano, la “seriedad” de la muerte, la conciencia de lo finito. No por esa razón las poesías de Homero perdían belleza, sino que su fuerza consiste en ilustrar el drama de la oposición entre unos y otros, un drama que no se resuelve en la acción del héroe, sino en el destino trágico impuesto por los dioses a los hombres. Por esa razón, el mundo humano y lo divino permanecen divididos, porque el ser humano desconoce lo universal y el universal desconoce el sufrimiento de lo particular.

Deben acercarse para solucionar la escisión el héroe y los dioses: el héroe debe conocer su destino y los dioses llenarse de contenido en el sufrimiento del héroe. ¿Cómo? En el medio que completa el silogismo entre los dos: el lenguaje del poeta. La “tragedia” será la conciencia del poeta que participa del drama, que no se encuentra ajeno a la “tragedia” de la oposición hombre y dioses, sino que esta inmerso en su dialéctica. De hecho, es en el poeta donde se resuelve la oposición entre hombre y dioses, porque es el mismo poeta el que encarna a los dos:

La “tragedia” presenta tres momentos. El primero de ellos, es la figura del coro, representada por la “vejez”. ¿Cuál es el papel del coro en una tragedia griega? Son espectadores de la acción, ellos miran lo que le ocurre a un joven en la vida, ven el transcurso de su destino y son testigos de las penas del héroe. Los dioses y el hombre siguen divididos, la figura de la “vejez” sólo será conciencia de este acontecer. Interpretemos a Hegel. La “vejez” es un símbolo. Aquél que ha llegado a viejo tiene la experiencia de vida sobre sí mismo. Los viejos sabrán de la desgracia que pesa sobre el hombre en su confrontación con los dioses. Presenciarán los viejos el drama que ellos mismos han vivido a través de la vida.

La tragedia se inicia en la oposición de lo humano y lo divino, en la lucha entre la determinación de la individualidad y lo universal, familia y Estado. La personificación no es con los viejos, que son el coro que mira desde lejos lo que saben pasa-

rá, sino que el actor principal es un o una joven, que debe determinar su ser, estructurar su personalidad e imponer su voluntad, a pesar de la ley del Estado o a pesar de la ley de la familia. El personaje que encarna la tragedia, no conoce más que una de las leyes, la otra le aparecerá ajena, distante. Hegel se refiere de nuevo a *Antígona*. Sin embargo, la acción no se soluciona, ni los dioses ni lo humano pueden reconciliarse, aparecen como potencias diferentes.

El segundo momento se presenta cuando el héroe debe tomar una decisión, cuando su acción determina su ser: cualquier acción es una decisión que implica renuncia a lo demás. Hegel dice que en eso consiste la tragedia: que el héroe trágico desconoce a las dos potencias, sólo puede tomar partido por una. Es ahí que el héroe trágico apela a los dioses para saber qué decidir, pero los dioses que se relacionan con la claridad (Apolo, Zeus), no lo ayudan a tomar la decisión, sino que sus designios son ambiguos, de manera tal que el héroe puede descifrar “enigmas”, pero desconoce el terrible destino que se cierne sobre él. Hegel interpreta ahora la tragedia de *Edipo*, que como rey podía controlar las potencias del Estado, pero desconoce las potencias de la familia y de los dioses:

No hay solución, el héroe de la tragedia no sabe de su destino, sin embargo, debe decidir por una de las dos potencias. Hegel agrega algo importante a este análisis de la tragedia de Edipo y es que el drama del héroe trágico no consiste en el desconocimiento de una de las potencias, sino en la decisión. Es decir, la tragedia de Edipo es porque dos de las potencias se oponen, pero además que debe decidir si salvar al Estado o a su familia, y esa tragedia es constitutiva del ser humano, pertenece a la dialéctica del Espíritu, a lo propiamente humano, no a la circunstancia histórica. Las tragedias griegas son universales porque simbolizan el hecho de que los seres humanos debemos renunciar en algún momento de nuestras vidas, a lo que queremos. Esa renuncia representa un momento vital del espíritu, del recorrido histórico de nuestra existencia.

En el tercer y último momento de la tragedia, el héroe trágico (*Edipo*) ha cometido un crimen contra su familia, por interpretar mal el designio de los dioses. Recordemos que Edipo, huyendo de la profecía de que mataría a su padre y se casaría con su madre, huye de sus padres adoptivos y camino al reino de Tebas, asesina

a su verdadero padre, Layo, y hacen a Edipo rey de Tebas por haber descifrado el enigma de la esfinge, lo que implicaba desposar a la esposa de Layo, Yocasta, la madre biológica de Edipo. Al paso del tiempo, sobrevienen pestes y sequías, que castigan al reino de Tebas, y cuando se le pregunta al Oráculo qué está ocurriendo, el Oráculo señala que alguien ha cometido un crimen que no ha sido resuelto y que esa persona que cometió un parricidio, que es imperdonable. El Oráculo dice que deben deshacerse de esa persona para que desaparezca la peste y la sequía. Edipo no sabe que es él quien ha cometido el crimen.

El crimen de Edipo no puede ser borrado y no se descubre que es el mismo quien lo ha cometido. La vida en Tebas debe seguir, así que se aplican unos ritos de purificación y de expiación, pero eso enfurece más a los dioses. Es hasta que Edipo descubre que ha sido el quien ha cometido el crimen. Decide sacarse los ojos e irse de Tebas exiliado. Hegel piensa que estas decisiones no resuelven el conflicto ni la oposición entre la ley divina y la ley humana, sólo permanece el destino, el camino obligado por determinarse en una de las potencias.

Hegel insiste en que la decisión del héroe sea Antígona o Edipo, esta apegada a la pasión, porque Edipo no se propone quedarse del lado de la ley del Estado faltando a la ley de la familia, sino que decide apegarse a la ley de Estado por pasión. Pero es una pasión inmediata, que carece de la mediación para ser. En la decisión del héroe trágico de aceptar el destino, los dioses han desaparecido, sólo ha quedado Zeus como potencia universal, representante de ese mundo de lo divino. En esta situación del héroe trágico que es alcanzado por su destino, hay algo que le ha quedado: la certeza de sí mismo. El destino que el mismo héroe trágico decidió en su pasión, en la inmediatez, lo hacían objeto del destino. Dos momentos negativos que lo hacen entrar en contradicción con su medio universal: Zeus.

Se tiene el silogismo completo: la conciencia inmediata del héroe trágico, Zeus y el destino, que configuran la autoconciencia que quiere “desenmascararse”, es decir, que aparezca debajo de la máscara del destino el sujeto que ha construido la tragedia, que aparezca el “coro” (conciencia de sí misma, autoconciencia) con sus momentos determinados, que sea el sujeto el que reconozca que el mismo construye el destino:

La autoconciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella se sabe, como el destino tanto de los dioses del coro como de las potencias absolutas mismas, sin estar ya separada del coro, de la conciencia universal. (FE: 431)

Hegel opone a la “tragedia”, la “comedia”. La “comedia” será el instante en que se configuren la división entre dioses y hombres en el actor, en el singular, ya que en la tragedia y en la epopeya ambos momentos aparecían separados. La unión de hombres y dioses comienza con la acción del héroe trágico de “salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella sabe”. Sin embargo, con la comedia se anuncia la disolución del “pueblo ético” y la burla de la irrealidad de los dioses, porque la comedia es la certeza de sí mismo del individuo de que los dioses son su creación y que en su interioridad se disuelven, el pueblo ético no importa porque la individualidad sabe que ella misma es el espíritu del pueblo, pues la ley es un objeto sin sentido, relativo a su fines e intereses.

El lenguaje en el que se expresa la “comedia” es el de la burla, la vulgaridad, la ironía, la risa que suprime el dolor de un destino trágico, pero que destruye lo esencial uniendo las diferencias en la subjetividad total. Podemos encontrar esta actitud de la subjetividad irónica en las comedias de Aristófanes y en el descrédito a las normas morales de Diógenes el Cínico. Hegel lo describe con precisión:

El pensamiento racional sustrae la esencia divina a su figura contingente y, en contraposición a la sabiduría carente de concepto del coro, que enuncia diversas máximas éticas y hace valer una multitud de leyes y determinados conceptos de deberes y derechos, los eleva a las simples ideas de lo bello y lo bueno. (FE: 432)

Hegel prefigura en esta dialéctica de la tragedia y la comedia, el análisis de Nietzsche sobre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, la tragedia y la risa, en *El Nacimiento la Tragedia* (2004) y al mismo tiempo, la disolución de los valores y su transvaloración, por una subjetividad que no encuentra que esos dioses y sus instituciones, representen una realidad que responda a su necesidad de creer y de justicia, como en la *Genealogía de la Moral* (2005). El final de esta ironía, del lenguaje abrupto del cinismo y de la disolución de los valores, es la dispersión de la comunidad y la agonía de los dioses, en la expresión del *Loco* en *La Gaya Ciencia* (1990), “Dios ha muerto” que grita un ser humano desesperado y solo que desconfiaba de todo y además, que ha asesinado a Dios. No es escepticismo el de la subje-

tividad, que es uno de sus rostros, es desgarramiento, transformación, y los cambios siempre presuponen dolor y angustia, por no tener ni existir certidumbre alguna. Lo único que queda, y eso comparten Nietzsche y Hegel de la visión de la comedia, es la reconstrucción del sentido desde el mismo ser humano.

La disolución de los dioses y del “pueblo ético” trae como corolario la certidumbre de la certeza de sí misma, es decir, se ha constituido el sujeto como sujeto real, como autoconciencia de sí misma, ha perdido el terror a los dioses, la confianza en las instituciones, ha disuelto la máscara y al héroe trágico en la esencia de su obrar y de su actuar, se sabe a sí mismo como determinación de todo:

Al conformarse el sujeto, siente una alegría profunda de liberarse de la esencia de lo que es “extraño” y que se resuelve dentro de su conciencia. Es una experiencia de libertad que no se encontrará nunca “fuera de esta comedia.”

No obstante, al sujeto carece de la Razón que le ayude a estructurar su ser como un ser de otros, como intersubjetividad. Inicia así el último momento de la Religión: la Religión Revelada, el Cristianismo.

La Religión Revelada se divide en tres partes: 1) “Dios ha muerto”, 2) “la encarnación humana de Dios” y 3) “La Religión Absoluta”.

Para Hegel, la idea de sujeto ha nacido en la conciencia de sí misma y de su esencia absoluta. Vamos recorriendo a través de la historia, el camino que hace el sujeto para saberse a sí mismo como sustancia. Hegel nos ha prometido desde el prólogo a la Fenomenología, que el sujeto debe volverse sustancia. Hemos dado ya los dos primeros pasos para saber cómo se ha de transformar: primero, en la relación moral de la conciencia y el segundo, en la relación compleja que establecen los seres humanos con Dios. Al concluir la Religión del Arte, el sujeto sabe que él mismo crea a los dioses y a las instituciones en las que vive. En verdad se ha vuelto sujeto, porque la sustancia (los dioses) y las leyes han sido disueltas dentro de sí misma.

El problema está en que esa conciencia de sí misma todavía no deviene una conciencia de lo Otro, una intersubjetividad. El sujeto que tiene la certeza de sí mismo es en la pura inmediatez, le falta la mediación de los otros, de la comunidad para constituirse finalmente como sujeto que es sustancia.

De hecho, la inmediatez de su certeza de sí mismo, hará caer al sujeto en un conflicto existencial, que Hegel ubica en Roma. Ese conflicto es empieza con la irrealidad de los dioses, porque la sustancia se vacía de contenido, los dioses ya no tienen la fuerza de atemorizar o de esclavizar la conciencia. El sujeto se ha liberado de la cárcel de los dioses, y como los dioses estructuran las instituciones, entonces, también la idea de justicia se viene abajo, la ley pierde sentido, el “pueblo ético” se disuelve.

Para el sujeto, el bien y el mal dependen enteramente de sus deseos e intereses, no tiene el deseo de la comunidad ni le interesa el bien común. La actitud que asume en la libertad absoluta, pues el sujeto se ha puesto como la esencia absoluta, el sujeto es en un primer momento, el de la duda radical, el del escepticismo de tener algo como sustancia e inmediatamente después deviene en la figura del estoico: yo soy la total libertad, todo depende de mi idea de Libertad. A ello le sigue como consecuencia dialéctica (como en la Conciencia Desventurada) el “destino trágico”, la muerte de todo sentido, la muerte de Dios:

Esta sabe lo que significa la validez real de la persona abstracta y también la validez de esta persona en el puro pensamiento. Sabe una validez tal más bien como la pérdida completa; ella misma es esta pérdida consciente de sí y la enajenación de su saber de sí. Vemos que esta conciencia desventurada constituye el reverso y el complemento de la conciencia dentro de sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica. En ésta, toda la esencia divina retorna o es la perfecta enajenación de la sustancia. Aquélla es, por el contrario, el destino trágico de la certeza de sí mismo, que debe ser en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí -de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto. (FE: 435)

En *Fe y Saber*, Hegel había ya adelantado esta frase, como consecuencia del “alma bella” y la “buena conciencia” en la doctrina de la Ilustración. Es un hecho que la división entre hombre y Dios siempre terminará en este punto en el drama de la historia, porque Dios implica la existencia personal, pero sobre todo, social de los seres humanos. Hegel profundiza esta reflexión y con una serie de imágenes poéticas, presenta el dilema ético, intelectual, vital y social del sujeto que se despoja del sentido último de la existencia, o sea, de Dios:

Así, pues, en el estado de derecho el mundo ético y su religión se han hundido en la conciencia cómica, y la conciencia desventurada es el saber de esta pérdida total. Para ella, se han perdido tanto el valor intrínseco de su personalidad inmediata como el de su personalidad mediata, el de la personalidad pensada. Ha enmude-

cido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia. A las obras de las musas les falta la fuerza del espíritu que veía brotar del aplastamiento de los dioses y los hombres la certeza de sí mismo. (FE: 435)

Hemos comentado más arriba que al hablar de la muerte de Dios como el abismo del sentido trascendente de los seres humanos, viene la caída de todas las seguridades, la objetualización de la naturaleza y del propio hombre, debido al “desencantamiento del mundo”. Hegel sigue el mismo plano de crítica a la modernidad que servirá a todos los filósofos posteriores: Feüerbach, Nietzsche, Weber, Dilthey, Adorno, Horkheimer y prácticamente toda la filosofía de la última mitad del XIX y toda la primera mitad del XX. No hay fuerza ni destino ni unidad en una sociedad que carece de Dios o de dioses. Lo religioso implica un sentido fuerte, como lo fue para los griegos sus dioses y sus héroes, o para los norteamericanos el “Destino Manifiesto” o para los romanos el Cristianismo.

En un ensayo que todavía no se publica, Ángel Jiménez expone las críticas que Gramsci le vierte a Marx sobre la Religión. El ensayo se llama *Crítica y Necesidad de la religión en el marxismo de Antonio Gramsci* (2004). Gramsci compartía las críticas de Marx a la institución religiosa y a la conciencia alienada (proveniente de la influencia de Feuerbach sobre Marx) por la religión dentro de las estructuras ideológicas. Pero no compartía una crítica en especial: que todo lo religioso fuera alienante. Gramsci rescata a Hegel y a Croce que consideran “que toda religión tiene como elemento vertebral una práctica moral, es decir, un conjunto de motivaciones que llevan a la praxis, a la transformación del entorno.” Lo religioso es también movimiento y conciencia, pero no cualquier clase de conciencia, sino una conciencia comunitaria, que permite la organización social y los vínculos estrechos de identidad.

Todo se ha quedado sin sentido, sin magia (para rescatar la expresión de Weber), todo ha perdido su valor: las estatuas, los dioses, las leyes, la naturaleza. Todos están reunidos en un “panteón” que es “el espíritu autoconsciente como espíritu”,

que mira estos objetos de su conciencia como una memoria, una “reminiscencia del espíritu”. El sentido trascendente se ha desvanecido.

Si, en el sujeto ya no existe la alienación de los objetos que se representaba como dioses fuera de él, como las estatuas, la naturaleza, las leyes, todo ha vuelto a sí mismo, porque es consciente de que son sus creaciones, pero también ha alienado una parte de sí en esa conciencia: que esos productos son sociales, enraizados en una cultura, en una comunidad determinada. Esta creencia del sujeto lo vuelve objeto, lo objetiviza, porque sus determinaciones sólo son objeto de su conciencia. La naturaleza, los dioses y hasta su certeza de sí misma, sólo son un objeto. Falta que el sujeto salga de sí, se realice en la intersubjetividad, porque ahora sólo aparece como la inmediatez.

El sujeto quiere hacerse en la comunidad y volver a la unidad de la esencia y la conciencia. Sin embargo, esta vuelta a la comunidad genera un dolor, una conciencia que se hace Desventurada, porque el dolor será el medio que ponga en acción al sujeto en la reconciliación de su ser con Dios y la comunidad. ¿Cómo lograrlo? Esta era la tierra fértil que aprovecho el Cristianismo para aparecer. En un contexto de dudas sobre la naturaleza de los dioses y su multiplicidad, ahora la sustancia, Dios, tenía que devenir como figura real. Ya devino el sujeto como certeza de sí mismo, sin embargo, se necesita que la sustancia se aliene en la realidad. Ahora la sustancia no es múltiple, sino una, Dios, y Dios va a devenir carne, un ser real que se haga sensible para el sujeto que cree, que tiene fe. Hegel expone la aparición de Jesús en la historia y es la segunda parte de su análisis de la Religión Revelada: “la realidad de la encarnación humana de Dios”:

El sí mismo del espíritu que es allí tiene de este modo la forma de la perfecta inmediatez; no se pone ni como pensado o representado ni como producido, como ocurre con el sí mismo inmediato, en parte en la religión natural y en parte en la religión del arte, sino que este Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un real hombre singular sensiblemente intuido; solamente así es autoconciencia. (FE: 439)

Dios se ha encarnado en la realidad, en la figura de Jesús de Nazareth. Ahora Jesús, que es Dios hecho hombre, es la sustancia enajenada en un ser particular, que se iguala con el sujeto. El sujeto puede ver a Dios, lo puede tocar, lo puede mirar, puede compartir con él la historia. Hegel sabe que en esta igualdad, el suje-

to ya no identifica a la sustancia como algo externo, ella misma comienza a devenir sustancia, se transforma en Espíritu:

Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella, la esencia deviene sabida como espíritu o es su conciencia sobre sí de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación, y es la esencia la que es el movimiento que consiste en retener en su ser otro la igualdad consigo misma. (FE: 439)

Aquí se le revela al sujeto la sustancia absoluta, la “esencia divina”, el Dios encarnado en hombre. Sin embargo, el sujeto no logra identificar que hay detrás de ese Dios, es decir, no sabe el sujeto que Dios se ha hecho hombre e intuye que hay algo “secreto en su objeto”, pero eso secreto es ella misma y no lo sabe todavía. El secreto del Dios hecho hombre termina cuando se hace espíritu, “objeto de la conciencia”.

La primera especulación que hace el sujeto sobre la sustancia, es en el pensamiento, es decir, cuando se quiere entender la naturaleza de Dios, generalmente se le atribuyen predicados: santo, bondadoso, justo, etc. Cuando el sujeto le atribuye esos predicados a Dios, no es consciente de que es el mismo quien es todas esos predicados. Dios no es en los predicados del sujeto, sino que el sujeto debe entender que el mismo es la sustancia, pero no en la inmediatez de la comedia, sino en el Espíritu. Es así que podemos entender que el sujeto no reconoce a la sustancia como Espíritu, no identifica a los predicados de su entender a Dios como el mismo, sino que en el despliegue de Dios encarnado, el sujeto vive en la inmediatez del pensamiento, aunque debe reconocerse con la divinidad en su devenir:

Si nos atenemos al texto de Hegel, parece estar diciendo que lo humano y lo divino son lo mismo. Este pasaje y estas afirmaciones de Hegel, le valieron la acusación de panteísmo y de ateísmo en su tiempo. Si hacemos una lectura interpretativa desde la teología cristiana o de la teología luterana, se trata del mismo principio: Dios está en nosotros y nosotros en Dios.

Según Rubén Dri, en la dialéctica hegeliana no se:

reduce para nada la experiencia religiosa a una pura inmanencia, porque tal cosa no existe, dado que la inmanencia no es otra cosa que la cara contraria de la trascendencia. Inmanencia y trascendencia son dos momentos del espíritu, o del ab-

soluto. <<El espíritu es sabido como autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es ésta misma>>. No puede ser de otro modo. Dios se revela directamente, inmediatamente, a la conciencia. Dios es más íntimo a la conciencia que lo que ésta es para sí misma. O mejor, en la intimidad de la conciencia consigo misma, o sea, en ser autoconciencia, se le revela su momento trascendente, su momento divino. (Op. cit., *La Utopía que todo lo mueve: Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu.*, p. 122)

Compartimos la interpretación de Dri, pues Hegel sabe que inmanencia y trascendencia, sólo son momentos transitorios del Espíritu que se busca.

Hegel escribe que en la dialéctica de Dios que se hace hombre, el sujeto reconoce esta realidad como pura inmediatez. El Dios encarnado es su “simple” ser, es decir, es encarnarse, ser lo inmediato, aparecer como cuerpo en el mundo. Esta realidad del ser corpóreo de Dios es lo inmediato. El sujeto la entiende como tal: Jesús es un cuerpo, es Dios con cuerpo y rostro y aparece así en la inmediatez de su verdad.

Pero esta inmediatez de Dios en la figura de Jesús, no deviene para Dios ni para el sujeto una verdad universal concreta, sino una verdad universal abstracta, porque lo más abstracto es lo inmediato, lo que aparece sin mediación. No hay mediación todavía. El Dios encarnado debe transitar en la dialéctica. Ese movimiento empieza en el pensamiento del creyente, que ahora no es inmediatez, sino que trata de comprender la realidad de Dios encarnado, Jesús, como una realidad más allá de un cuerpo. Para que esta dialéctica sea posible, Jesús debe desaparecer como ser corpóreo, debe ser cancelada su existencia física para que se haga un pensamiento. Si el sujeto sigue viendo, escuchando, conviviendo con Jesús, el Dios encarnado no podrá transitar de la inmediatez al pensamiento y luego, al entendimiento. Jesús debe volverse Cristo, la fe del creyente en que ese ser físico no era más que una manifestación de Dios:

En la desaparición del ser allí inmediato de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí mismo inmediato de la realidad, pero como la autoconciencia universal de la comunidad, que descansa en su propia sustancia, así como ésta es en dicha conciencia sujeto universal; no el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para ésta es la totalidad completa de este espíritu. (FE: 442)

Al superar la inmediatez de lo corpóreo, cuando Jesús muere y resucita como Cristo en la “conciencia de la comunidad”, deja de ser inmediato y la comunidad lo

pone como representación. Hegel da un peso específico a este problema de lo religioso, que es la crítica que hará a la religión en general: nunca se puede superar del todo la representación. Si la filosofía, el “saber absoluto”, ha de superar a la religión, al superará porque íntegra todos los momentos en el concepto. Dios no puede ser sólo representación, debe ser concepto para entrar en contradicción y superarse en el sujeto que es sustancia. En este apartado, ocurre lo mismo: Cristo trastorna una representación, se supera la inmediatez, pero no se conserva el concepto, sino la representación. ¿Qué quiere decir esto? Que Cristo en la comunidad cristiana, no se hace del todo Espíritu sino que se le busca como ser histórico, como realidad tangible, como representación simbólica, pero ese Dios ya ha muerto, ha dejado de ser, su esencia no permanece como objeto del mundo, sino en la unidad de todos los momentos en el sujeto, que no separa el más allá y el más acá, sino que sabe que Dios está en la tierra como Espíritu, no como cuerpo, porque el cuerpo ha desaparecido, la inmediatez ha sido cancelada:

Mediante este empobrecimiento de la vida del espíritu, mediante esta eliminación de la representación de la comunidad y de su obrar con respecto a su representación, nacen, por tanto, en vez del concepto, más bien la mera exterioridad y singularidad, el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta y de su pasado. (FE:443)

No dejará de insistir Hegel en esta crítica a la religión: “en vez del concepto” la comunidad ha preferido “más bien la mera exterioridad y singularidad”, explicar a Jesús “del modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu”, sin contenido alguno, quedándose sólo con la “figura singular supuesta y de su pasado”. Esto empobrece a Dios. Debe superarse en el concepto.

Comenzamos así la última parte del capítulo VII y el tercer tratamiento de la Religión Revelada: la Religión Absoluta.

La Religión Absoluta tiene tres momentos: 1) “El espíritu dentro de sí mismo, la Trinidad”, 2) “El espíritu, en su enajenación, el reino del Hijo” y 3) “El espíritu en su plenitud, el reino del espíritu”.

En el “espíritu dentro de sí mismo, la Trinidad”, la comunidad se representa a Dios como en tres momentos diferentes: el Padre, el Hijo y el Espíritu. El problema sustancial de la Trinidad es que permanece en el nivel de la representación. La comunidad determina lo esencial, lo hace pensamiento, porque el pensamiento es

siempre pensamiento de algo, de un qué. Esto suscita una confusión, pues la comunidad creyente pone al nivel de la naturaleza, o sea, de la realidad sensible, la dialéctica entre Padre, Hijo y Espíritu, en lugar de poner el movimiento de esas representaciones en el espíritu. Hegel propone que dicha versión de la Trinidad tiene movimiento, porque el Padre concibe al Hijo, el Hijo deviene Espíritu y el Espíritu une los momentos diferenciados entre Hijo y Padre. En otras palabras, la imagen de uno sobreviene la imagen del otro, pero esas imágenes que son dinámicas, sólo son representaciones, y representaciones que son puestas al nivel de la naturaleza, no del Espíritu, de manera que la comunidad pudiera reconocerse en ellas. No obstante, al ponerlas en la naturaleza, no llega a identificarse la comunidad en esas representaciones, las creen ajenas.

Esta dificultad de la representación y de la dinámica de la Trinidad, tiene una ventaja: se está objetivando, en la representación, a la Trinidad y la comunidad expresa en su ser una creencia que mantiene su identidad y la fe: el Dios se hace presente en cualquier figura de la Trinidad:

En cuanto que sus momentos se captan en su pureza, son los conceptos carentes de quietud que son solamente en la medida en que en ellos mismos son su contrario y en que sólo tienen su quietud en el todo. Pero la representación de la comunidad no es este pensamiento conceptual, sino que posee el contenido sin su necesidad y transfiere al reino de la pura conciencia, en vez de la forma del concepto, las relaciones naturales entre Padre e Hijo. (FE: 445)

No hay realidad en el sentido fuerte (*Wirklichkeit*), porque no se ha transitado al concepto, sólo está lo “puramente externo de la fe”, lo objetivado de la fe en la representación, no el interior que “se sabe como concepto”.

En un segundo momento, “el reino del hijo”, presenta tres momentos: 1) “el mundo”, 2) “el mal y el bien” y 3) “la redención y la reconciliación”.

En “el mundo”, Hegel precisa que la representación de Dios salga de la naturaleza y se ponga en un contenido interior, para no quedar vacío. Esto significa que el ser humano debe salir de la representación natural de Dios, considerarlo un objeto de la realidad y el sujeto debe interiorizar el conocimiento de Dios. Se trata de determinar a Dios en “el mundo”, ponerlo en movimiento dentro de él sacándolo de la representación. El resultado es, entonces, que el “mundo es Dios”, es decir, que Dios ha creado el mundo y por eso es distinto de él, no es Dios una representa-

ción, aunque una parte de Dios está en el mundo, no quiere decir que “Dios sea el mundo”.

Estas reflexiones deben hacerse en el interior del creyente, suplantar la representación inmediata natural y consolidar su conocimiento de sí mismo y de Dios en lo interior. Esto presupone otra determinación: si el mundo es Dios y Dios es diferente del mundo, entonces, también es diferente a sus creaciones. Una de sus creaciones es el ser humano. Pero el ser humano que tiene historia, es un ser separado de Dios, que tiene en el las distinciones, es un ser espiritual, con contenido, lo que representa que puede saber lo que es el bien y el mal, no es inocente, porque tiene la conciencia de su acción. En un momento Dios y el hombre se separan en el Paraíso, porque el hombre conoce las diferencias, las ha puesto en su interioridad:

El hombre es representado como algo acaecido. como algo no necesario, -como si hubiese perdido la forma de la igualdad consigo mismo al probar la fruta del árbol del conocimiento del bien y el mal, siendo arrojado fuera de la conciencia inocente, de la naturaleza que se le entregaba sin, trabajo y del paraíso, del jardín de los animales. (FE: 447)

Esta narración bíblica de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, ya pone la diferencia entre Dios y la naturaleza, entre el hombre y la naturaleza, pues el conocimiento del bien y el mal, lo han alejado de ella y lo ha puesto frente a ella, al igual que Dios.

En “el bien y el mal”, el sujeto diferencia los momentos: al “bien” lo representará como Dios y al “mal” como lo particular, es decir, como lo humano. Si hay un bien, proviene de la esencia absoluta, de lo universal. Si hay un mal, el mal proviene de la cólera de Dios por la ofensa del sujeto. El “bien y el mal” se hacen representaciones, donde Dios es el bien y el hombre el mal, y no se superan sino que permanecen divididos. Si Dios es lo bueno y lo humano es lo malo, no hay solución posible: el hombre sólo puede ser bueno por la gracia de Dios. Lo malo, en cambio, es una característica esencial del ser humano: el pecado original se representa, bien y mal se hacen entes, no motivos de la dialéctica.

Llegamos a la “redención y la reconciliación”, que consistirá en unir los momentos abstractos del “bien y el mal” en el sacrificio de Jesús y en su resurrección como Cristo. Hegel toma de la teología y de la Biblia, la función de Jesús como “reden-

tor” y “reconciliador” del pecado humano, donde las diferencias entre “bien y mal” se diluyen en el sacrificio.

El sacrificio de Jesús es un símbolo que moviliza al bien y al mal, de la misma forma que la reconciliación es un símbolo de unidad en la que deben ser superado en el Espíritu, las diferencias. Bien y mal no pueden estar separados, porque ambos deben ser superados en el interior de la comunidad y del creyente, volverse concepto y entenderse como Espíritu, pues ambos son momentos de la misma sustancia.

Hegel no dice que bien y mal sean lo mismo, sino que son superados en la dialéctica del Espíritu, del mismo modo que cuando se dice que por Jesús fueron perdonados nuestros pecados, se está diciendo que se han superado, no quiere decir que la falta haya desaparecido, sólo que no permanece en la conciencia como algo absoluto, sino efímero. El bien tampoco es identificado con el Dios separado, más allá del mundo. Jesús es el Dios encarnado, el Dios hecho hombre y por la misma razón, ha participado de la dialéctica del bien y del mal como los hombres, se ha hecho uno con los hombres al vivir la angustia del mal, aunque no ha cometido ninguno:

Del mismo modo que, por tanto, debe decirse que el bien y el mal, con arreglo a este concepto que es el suyo, es decir, en tanto que no son el bien y el mal, son lo mismo, así también debe decirse que no son lo mismo, sino que son sencillamente distintos; pues el simple ser para sí o también el puro saber son igualmente la pura negatividad o la absoluta diferencia en ellas mismas. (FE: 451)

La conclusión es que al superar la representación del bien y el mal en la redención y la reconciliación, la autoconciencia deja de ser “representativa” y “vuelve a sí misma”, entendido esto como el ponerse a sí misma de la autoconciencia como concepto.

Entramos así al último apartado del capítulo de la Religión: “el reino del Espíritu”.

El apartado se inicia con la afirmación de que la autoconciencia ha sido puesta en su conciencia de sí, se ha vuelto comunidad al renunciar a la representación del bien y el mal. Para poder entender como fue puesta la comunidad en la autoconciencia de sí, es decir, devenir espíritu, tenemos que entender la muerte de Jesús como un momento dentro de esta dialéctica.

Hegel explica que la autoconciencia debe comprender que el mal es consustancial a la naturaleza humana, el hombre tiene la inclinación al mal porque es una parte de su ser natural. El bien, en cambio, proviene de su ser social, de su ser Espíritu, de su capacidad para relacionarse con los demás y de construir un ámbito de libertades comunes. No se puede renunciar al mal, porque ese permanece en la dinámica de lo humano, como tampoco el bien es una constante, sino que se complementan en la conciencia de la comunidad.

Este ser espiritual de la comunidad y del sujeto se empiezan a prefigurar como sustancia-sujeto. La única limitante es que la comunidad sigue sin poder hacerse sustancia, deben superar la inmediatez de la representación y la sensibilidad, tornándose Razón. De manera que se vuelve a la muerte de Jesús, el sacrificio del hombre que es Dios y que deviene en la comunidad como el Cristo.

Es una realidad que el hombre histórico, Jesús, ha muerto, pero que Dios muera ayuda a la comunidad a liberarse de la representación sensible, para que identifiquen dentro de sí mismos la figura de Dios, que se vean a sí mismos como la sustancia:

Este saber es, pues, la espiritualización por medio de la cual la sustancia ha devenido sujeto, su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por tanto, la sustancia ha devenido realmente autoconciencia simple y universal. (FE: 457)

Es el primer momento de la sustancia-sujeto, el primer momento de la Razón en esta dialéctica en la que muere el mediador, Jesús, se completa la dinámica de la autoconciencia como algo “simple y universal”, que ha prescindido de la representación sensible de Dios (Jesús que muere en la cruz), pero que finalmente tendrá que apelar de nuevo a la sensibilidad y la representación, porque a la sustancia sólo puede intuirlo, pero no concebirla. Esto quiere decir que la autoconciencia, el sujeto, permanece en la escisión, debido a que no puede considerar la satisfacción de la sustancia en este mundo, sino fuera de él. El Cristianismo no puede abandonar esta representación ni esta división: no puede haber reconciliación completa en este mundo; la gracia sólo pertenece a Dios; la alegría esta en el corazón, pero el corazón y la conciencia están separados:

Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aun rota. Lo que entra en su conciencia como el en sí o

como el lado de la pura mediación es la reconciliación situada en el más allá; pero lo que entra en ella como presente, como el lado de la inmediatez y del ser allí, es el mundo que tiene que esperar aun su transfiguración. (FE: 457)

Dios se ha hecho uno con el sujeto, pero en la realidad esta sustancia-sujeto sólo es en sí, es una sustancia que todavía le falta concebirse, carece de su ser para sí.

Para cerrar este apartado, queremos sintetizar la última idea de la sustancia-sujeto, realizada en la historia, en el capítulo final de la *Fenomenología*: El Saber Absoluto.

Ya vimos que en la Religión hay una relación compleja de diversos niveles entre Dios y el hombre. Esas relaciones no pueden nunca trascender la representación sensible, pero si pueden prefigurar la sustancia-sujeto que estructura la realidad y transforma la historia del mundo. La pregunta es, ¿puede de verdad volverse el sujeto Dios? Hegel respondería que si y no. Si, porque es el hombre el constructor no consciente todavía de la historia en general. Son los seres humanos que viven el drama de conciliar sus opuestos, que nunca logran superar los momentos y las determinaciones. La *Fenomenología* es precisamente el proyecto que nos ayudará a entender cómo es que nosotros, como sujetos en la historia, como una historia en el tiempo, podemos transformar la realidad si reconocemos la dialéctica en la que se encuentra nuestra vida, si podemos entender las figuras que representan momentos de la vida y de la historia de la humanidad.

Al mismo tiempo, diría que no, porque ser dioses es sólo un momento de nuestra conciencia, de nuestro deseo de Absoluto, pero ese deseo se supera conservándose. En otras palabras, que nosotros no somos dioses sino hombres que queremos unificar nuestro deseo de infinito y nuestra existencia finita, en la historia. Ese es el motor que nos vincula a Dios, pero no es que podamos ser dioses o Dios, es que nuestra esencia de hombres nos hace sustancia, es decir, Dios se hace sujeto porque nos empuja a mejorar y trascender nuestra vida, pero no en un más allá, sino aquí, en nuestra tierra, en nuestro país, en nuestra cultura. Es por esa razón que Hyppolite acierta al decir que hay una preeminencia de lo humano sobre Dios, porque Dios es un momento en la totalidad de la vida de los hombres, y ese mo-

mento que es Dios, es un momento de desear precisamente la totalidad. Pero es un deseo humano, que sin ese deseo, no tendría sentido Dios.

Con este comentario, quisiéramos hacer el cierre con dos ideas del Saber Absoluto. La primera de ellas es que Hegel nos dice que cuando el Espíritu de la comunidad esta intentado realizarse como sujeto, hacerse sustancia, debe siempre exteriorizarse. Exteriorizarse es hacerse objeto, pero el objeto del espíritu no son las cosas materiales, sino el tiempo y la historia.

Hegel hace un análisis detallado del tiempo, pero en especial nos interesa su idea de la historia. La historia es el instante de realización del Espíritu que se concibe a sí mismo. Dios será en ese movimiento, una figura que se realiza en la historia de los sujetos. Dios, en ese sentido, es historia humana, una forma de entender las culturas y los espíritus humanos que se exteriorizan en las acciones históricas. La huella de las culturas y de la humanidad, sólo pueden permanecer en la memoria y en la historia, que son dos formas de realización del sujeto. En ellas esta implícita la sustancia, la dinámica de querer trascender y entender las figuras que representan, todos los momentos de la historia.

Dios, hombre y mundo, se hacen uno en la dinámica del tiempo y la historia:

Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta. El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. (FE: 473)

La segunda idea es que Hegel nunca pensó que el concepto terminara de realizarse en la idea. La idea es la última realización de un concepto, de una mediación que pone en dialéctica a los contrarios. El concepto permanece en su determinación, mientras los contrarios pueden ser superados. De este modo, el concepto que logra mediatizarse, contradecirse y superarse, llega a ser una idea acabada. Sin embargo, esa misma idea encontrará su oposición, porque la realidad es dinámica y dialéctica.

El proyecto filosófico de Hegel no es, como pensó Popper en la *Sociedad Abierta y sus Enemigos*, un sistema cerrado, acabado, donde lo que no entra en el sistema o no puede ser explicado, entonces debe ser rechazado. Ni en su proyecto político ni en su análisis de lo religioso ni en la lógica ni en la *Fenomenología*, se habla de

un cierre de la dialéctica o de los momentos realizados del Estado o de los momentos cumbres del Espíritu. Nada más lejos de la realidad de su sistema. Hegel propone, eso sí, una Utopía, que como dice Rubén Dri:

Es el espíritu absoluto nunca realizado, siempre en vía de realización. Es la utopía, la máxima utopía que todo lo atrae hacia sí, que todo lo mueve. En este mover, recuerda entrando en sí todo lo anterior, que ya no es anterior sino presente continuamente recreado. Es el sujeto haciéndose desde sí mismo. En este hacerse memorioso pasa por las escisiones o negatividades que constituyen su calvario. (Op. Cit. La Utopía que todo lo mueve: Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu, p.197)

El sistema esta abierto porque siempre esta por empezar y siempre esta terminándose, porque su tiempo es todos los tiempos, porque es la construcción de los humano en la cultura y en su historia. En esa construcción existe el deseo de los seres humanos de una realización completa, el deseo de Absoluto, de terminar con la escisión, pero ese mismo deseo es un momento más en la historia, que esta escribiendo otra vez el “calvario” de los hombres por mejorarse o solucionar sus problemas más desesperados o más urgentes. En el mejor sentido de la palabra, por construir su existencia. Esa construcción depende de cómo entiendan sus contradicciones y de cómo las superen. Hegel ofrece, una herramienta para entender a profundidad esos problemas dentro del ser humano sin rechazar sus contradicciones, sino integrándolas y superándolas.

Conclusión del Capítulo III

Recapitulamos en líneas generales cuáles fueron las ideas principales.

- 1) El concepto de que el hombre debe volverse sustancia, partiendo de su realidad inmediata. El recorrido no debe empezar en el saber completo sino en el sentido común, porque se trata de ayudar al sujeto a salir de su realidad inmediata, de su saber abstracto, hasta llevarlo al Saber Absoluto.
- 2) En ese recorrido, el método de Hegel propone no rechazar las contradicciones, su intención es integrarlas al mecanismo de explicación de la historia y la cultura, para entender de mejor manera las figuras que se presentan en la realidad.
- 3) Una de las figuras centrales en la dialéctica completa de la *Fenomenología*, es la Conciencia Desventurada, que comienza con la lucha de las autocon-

ciencias contrapuestas y termina en la Edad Media, con la relación conflictiva y dolorosa del sujeto con un Dios ajeno y lejano.

- 4) El concepto de sustancia sujeto que se realiza en la historia, recorre los capítulos de la Razón, el Espíritu y la Religión, que estructuran la relación entre sujeto, Dios y Estado en la conciencia de los seres humanos, en diferentes momentos de la historia.
- 5) El concepto de Dios es ese mismo: que Dios es un concepto, una mediación que ayuda a superar a los contrarios. Otras veces, Dios aparece como lo opuesto, como el más allá lejano y sin relación con lo humano.
- 6) Hegel presenta una dialéctica que es importantísima en nuestra actualidad: la muerte de Dios. Esta expresión tiene muchos niveles y depende del contexto en que se use, podemos interpretar la realidad. No es lo mismo, por ejemplo, el Dios ha muerto de los romanos, que el Dios ha muerto de los cristianos, que el Dios ha muerto de la Conciencia Desventurada. La solución y las circunstancias históricas, determinan la manera en que se solucione ese dilema existencial.
- 7) Hegel presenta una nueva manera de entender la relación con Dios que puede ser al mismo tiempo teológica, filosófica o existencial, pero es sobre todo la relación entre el sujeto y Dios, porque su teología no es abstracta, sino que trata de arraigarse en el dilema moral y existencial.
- 8) Se puede aplicar bien el concepto de Utopía al sistema hegeliano, porque se trata de que el sujeto sea consciente de que construye la historia, haciéndose sustancia.
- 9) Que el sistema de Hegel dista mucho de ser cerrado y obtuso, porque el mismo sistema hegeliano y sus diversos textos, conocieron correcciones y porque Hegel sabía que la filosofía, si era digna de esa palabra, no podía quedarse fija, pues su naturaleza es estar en constante transformación.

CONCLUSIONES

La gran virtud de Hegel fue articular tres ideas centrales: el sujeto moderno, la Religión Cristiana en sus vertientes católica y luterana y la vindicación del Estado Nación. No se trataba de pensar cada una como realidades aisladas, la riqueza de todas ellas depende de la dinámica en que se encuentran y en su constante transformación. Del mismo modo, la dialéctica como método de aplicación a la historia del pensamiento le permitió a Hegel describir de mejor modo las implicaciones que tuvo el pasado con el presente que vivía.

Si pensamos que en la época de Hegel Alemania todavía no era una Nación y que su proyecto filosófico tenía como intención inspirar un movimiento que acabara con los restos de un viejo régimen político y religioso, entenderemos que muchas de sus ideas responden al contexto histórico en que fueron escritas. No obstante, hay cosas que tienen actualidad, la tesis ha mostrado la vigencia de la relación entre sujeto, religión y estado.

Una de esas relaciones entre sujeto, religión y estado que atañen a nuestro tema, es la importancia de la separación entre Estado e Iglesia que fue resultado de la subjetividad creyente, que surgió a causa de Lutero y que forjó su destino apoyando la libertad de creencia. La libertad de creencia es uno de los pilares de los Estados Nacionales. La Ilustración le dio cuerpo a este precepto que luego se convirtió en política pública y en una de las bases de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Las figuras que resaltan de la “Lucha de las Autoconciencias Contrapuestas”, como son el Señor y el Siervo, el Estoicismo, el Empirismo y la Conciencia Desventurada, siguen apareciendo en nuestra época. Las relaciones que ha traído el mercado y las formas de producción no han cambiado para nada la oposición entre Señor y Siervo, entre productores y consumidores, entre propietarios y desposeídos. Tampoco el sujeto que cree que la libertad es una forma de interiorización o el sujeto que sufre un quiebre moral en el deseo de trascendencia, dos momentos que representan el Estoicismo y la Conciencia Desventurada.

La Dialéctica de la Ilustración prefigurada por Hegel en el “Terror” francés después de la Revolución, sigue reproduciéndose como fenómeno religioso y político

en nuestros días: los fanatismos y la alienación aparecen en esas dictaduras de la razón que pretenden totalizar la experiencia humana. El sujeto puede ser víctima de sus propios medios, porque esos instrumentos que usa para liberarse, luego pueden volverse en contra suya. La Razón es un arma de dos filos cuando se contrapone a sí misma: como fe o como saber siempre necesita fijarse en algún punto para determinarse como verdadera y en la esclerosis encuentra sus contradicciones. El creyente y el científico, nos dice Hegel, son igualmente ciegos cuando se sienten poseedores de la verdad en discursos opuestos.

Otro punto que es fundamental destacar es la necesidad de Utopía que tenemos los seres humanos. El sujeto no puede moverse ni transformar la realidad si no tiene el motivo que lo oriente a conseguirlo. El Saber Absoluto es un punto de referencia que permite al sujeto superar la paralización, sea esta de corte religioso o de corte político, cuando el sujeto pretende alcanzar la verdad o construir un mundo más justo, la única fuente de inspiración proviene de esos ideales que la Razón quiere integrar. Es ahí cuando el sujeto se descubre en una conciencia plena, *en sí y para sí* diría Hegel, una sustancia que se hace sujeto y un sujeto que se hace sustancia. Dicho de otro modo, cuando el sujeto descubre que la realidad puede transformarse si se lo propone, que no hay determinación en el sujeto, sus posibilidades de incidir en la historia y de convertir su presente están a la mano, basta que entienda que es él mismo quien debe hacer ese recorrido. A pesar que los grandes relatos de salvación murieron aplastados con las dos Guerras Mundiales, el sujeto tiene todavía la inquietud de resistir esas fuerzas que lo subyugan y pretenden determinarlo. El único modo para no ser víctima de ese aparato de dominación, es comprometerse como sujeto con un ideal y vivir las contradicciones necesarias a cualquier oposición natural. Se trata de entender que la realidad se resiste, pero no por eso debemos abandonar la lucha, al contrario, ahondar las contradicciones nos ayuda a consolidar las superaciones. Si el sujeto se hace sustancia, es porque ha incidido de manera contundente en algún fragmento de su presente.

Hemos cumplido así con uno de los objetivos que teníamos en la tesis, que era mostrar y describir la importancia y actualidad del pensamiento de Hegel en

cuanto a su teoría del sujeto. También respondimos a nuestra pregunta de la tesis: *¿cuál es la importancia actual de la relación dialéctica que establecen sujeto, Religión y Estado en el pensamiento de Hegel?* Por otra parte, falta complementar el último objetivo y que es la aportación que hace mi tesis a la discusión con los teóricos *post modernos* sobre si es posible prescindir del sujeto, cosa que hago a continuación.

La gran crisis que trajeron las dos Guerras Mundiales puso en entredicho la posibilidad de que los grandes proyectos de salvación religiosa o de organización política fueran reales o posibles. La pregunta que se hizo esa generación que padeció la destrucción sin freno y la fractura de lo humano a causa de la tecnología industrial fue: *¿cómo llegamos hasta aquí? ¿Cómo es posible que nuestro dominio sobre la naturaleza nos haya traído esta barbarie?*

La revisión a las raíces de las diversas modernidades, así como la comprensión de los fenómenos sociales que habían acompañado a nuestro mundo luego del Renacimiento, se convirtieron en una constante de esos teóricos que sobrevivieron a las Guerras y que influyeron en toda la generación siguiente de pensadores. Uno de los conceptos más discutidos en esas escuelas de la pos-guerra durante los años cincuenta, sesenta y setenta, fue el sujeto. De hecho el análisis exhaustivo realizado a las tendencias filosóficas tenía que ver con la materialización de una crítica pormenorizada al sujeto. Como bien afirma Hans Küng (2006: p. 29), si en el siglo XVII y XVIII había una confianza desmedida sobre el “Progreso”, la “razón” y la “subjetividad”, hoy se han convertido en “acusadas” a causa del “desencantamiento de las modernas ideologías del progreso”.

Hay dos posturas en la crítica del “sujeto” de esas teorías pos-modernas que me gustaría analizar y después contrastar con la posición de Hegel: 1) la desarticulación del sujeto moderno por las fuerzas intelectuales y económicas que lo deshabitaron de su realidad más inmediata; 2) la desaparición del sujeto como efecto de la pérdida de centro y de orientación.

Por ejemplo, la propuesta metodológica de Lyotard en *La Condición Posmoderna* (1987), para desmontar el discurso de “legitimación del saber”, proviene de un examen estrecho del concepto de sujeto, ya que una inversión valorativa ha tras-

tornado el vínculo existente entre el "sujeto que crea el saber", por "el saber" que "ya no es el sujeto" (p. 30). Dicha inversión esta generada por el entramado teórico del *Sistema* que no se refiere al "pueblo" poseedor de un saber "especulativo", sino a una entidad "metasubjetiva" que es el "Espíritu". Esta desaprobación del saber a un sujeto determinado hace que sea sencillo desarticular al sujeto, lo que legitima cualquier narración política o científica que se adhiere a una metáfora vacía de contenido. Lyotard acusa que esta operación llevada a cabo por Hegel y Fichte, han traído como consecuencia el "stalinismo" de los "marxistas" o el "nazismo" de Heidegger, pues la abstracción del "Espíritu" deja al sujeto "concreto" de lado, intercambiándolo por un "metarrelato" que hace válido cualquier discurso.

Dos aclaraciones son necesarias en este análisis de Lyotard. La primera tiene que ver con que Hegel jamás sustituye al Sujeto en relación con alguna de sus categorías. El "Espíritu" es el resultado natural del Sujeto que descubre que es él mismo el que hace la experiencia del pensamiento y del conocimiento. La "sustancia-sujeto" es la incorporación de la exterioridad y de la interioridad del Sujeto a la verdad de las figuras en movimiento. El Absoluto es sólo el principio a partir del cual se puede integrar la conciencia de la verdad y la libertad. En otras palabras, no es Hegel el que separa al Sujeto del Espíritu, pues el Espíritu es la conclusión superada del movimiento dialéctico que hace el sujeto por alcanzar la verdad e integrarse a la realidad sin oposiciones. Esa necesidad del sujeto de incorporar toda su experiencia del pensamiento a la realidad efectiva, esa necesidad de Absoluto que lleva al sujeto a trascender la inmediatez, es lo que subyace en la metáfora de Hegel de la "sustancia-sujeto". En Hegel la ruptura es siempre a causa de una fijación. Si el Espíritu y el Sujeto se separan, es porque los dos han dejado de moverse para contraponerse entre ellos. Es decir, si el sujeto no ve en la cultura una expresión de sí mismo, esa separación radical sólo trae como consecuencia la inmovilidad. Si Lyotard afirma que es Hegel el que ha abstraído al Espíritu del Sujeto, se equivoca. Otros usaron al "Espíritu" como una expresión "metasubjetiva", como una entidad metafísica que sirvió para justificar cualquier discurso. Si somos fieles a Hegel, podemos decir que ese error es parte de la oposición de la conciencia

que ha fijado en algún punto su identidad, desaparecer el movimiento trae como consecuencia las abstracciones y las separaciones, nunca el reconocimiento.

La segunda aclaración esta unida a la primera, pues sin duda esas entidades “metasubjetivas” legitiman cualquier discurso de dominación. Pero no se puede culpar a Kant, Fichte o Hegel la mala interpretación posterior de conceptos como “Sistema”, “Vida” o “Espíritu”. En Hegel el “metasujeto” que hace el movimiento completo de una dialéctica histórica o conceptual, siempre está unido a una realidad compleja que no se puede totalizar, porque la integración de todos los momentos es el inicio de un nuevo movimiento de la autoconciencia a sus contraposiciones. En ese sentido, el sujeto concreto es imprescindible en cualquier momento de la dialéctica.

Otro ejemplo lo tenemos en Deleuze y Guattari, en especial en dos textos clave: *el Anti-Edipo* y *Mil Mesetas*.

En el *Anti Edipo* (1985) hay una fractura del sujeto en la contemporaneidad capitalista, que el psicoanálisis ha dejado de lado como método de reflexión, sobre la esquizofrenia causada a la identidad particular del ser humano. ¿Qué ha ocasionado esta fragmentación y división de la subjetividad?

Para Deleuze y Guattari la exacerbación del deseo y la “maquinaria” creada alrededor de un “cuerpo sin órganos”, extrae la voluntad de actuar, somete a la conciencia para engancharse a un modelo de frustraciones permanentes, todo a través de la promesa incumplida de poder satisfacer al mismo tiempo al “cuerpo” y a la “maquina” sin órganos que es la conciencia.

El sujeto no existe como “centro” del deseo, es sólo un “residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente” que se encuentra siempre “en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por los que pasa” (p. 28)

El esquizofrénico es una máquina de deseos, sus ideas obsesivas sobre el cumplimiento de todo lo consumible disgrega su identidad. El “yo” se rompe en fragmentos y es imposible integrarlo como realidad en un entorno en que la posibilidad de “ser” se colapsa en el modo de producir imaginariamente su voluntad, porque la libertad es una ilusión también creada.

De ahí proviene la categoría de “Rizoma” con la que se abre *Mil Mesetas* (2002) Si el sujeto es una entidad desplazada por una “maquina sin cuerpo”, por la esquizofrenia producto del capitalismo que subyuga la identidad en deseos sin cumplir, debemos comprender el mundo e interpretarlo prescindiendo del sujeto, pues el contenido y el sentido no tienen importancia. Una hermenéutica carente de sujeto y de objeto, una filosofía y un método sin centro. Si el sujeto y el objeto se diluyen en el texto, en el sentido y en la realidad en general, el “rizoma” puede ocupar su lugar.

El “rizoma” es la multiplicidad, renuncia a la unidad por una metafísica sin fundamento. Es lo que llaman “meseta”, una geología en la que se mueven las líneas de articulación de la realidad. No hay un “pivote, el sujeto ni siquiera puede hacer ya de dicotomía” (p. 12); la multiplicidad y la indeterminación quebraron el orden trascendente que suponía la inminencia de lo divino, esa secularización y la exacerbación material del dominio del mundo a través de la reproducción cultural del deseo, hicieron que el mundo deviniera “caos”. Los principios que alientan el caos exponen al “rizoma” como indefinido en sus circunstancias y la explicación relativa del mundo sin una orientación lineal de la existencia, dejan a la persona sin criterio de aplicación estandarizado, pues no es ni principio ni fin, sino medio.

Vattimo complementa esta “deconstrucción” de la subjetividad. En *Más Allá del Sujeto* (1992), la comprensión del concepto de *Über-Mensch* usado por Nietzsche en diferentes ocasiones en su obra, le sirven a Vattimo para desentrañar la crítica que se hace al sujeto hegeliano.

El “Ultra-Hombre”, según Vattimo, es una renuncia consciente de Nietzsche a la reconciliación de Hegel e incluso a la superación metafísica de la historia como una filosofía que sigue una racionalidad, donde los opuestos son necesarios para la restauración del sentido total de la experiencia en el ser humano. De hecho el “Ultra-Hombre” no “puede ser pensado como *sujeto*” (p. 28), porque el “sujeto” es una creación artificial que se pone en la misma condición de “cosa”. En el fondo de esa oposición entre sujeto y objeto, se presupone una metafísica de la trascendencia que está “totalmente modelada por la necesidad neurótica de encontrar un responsable del devenir” (p. 30) y el “Ultra-Hombre” ha renunciado por completo a

una metafísica del sentido, pues la fuerza de la vida y la voluntad de poder son la aceptación de carecer de un Dios que permanece. La “muerte de Dios” sólo anuncia al mismo tiempo el “desenmascarar” a la “subjetividad” metafísica, porque “no hay lugar para el sujeto conciliado para el cual la coincidencia realizada de evento y sentido signifique también un cumplimiento y una conclusión del movimiento de la dialéctica.” (p. 34)

El nihilismo, el eterno retorno y la fuerza vital son primordiales para descartar al “sujeto” metafísico, por eso el “Ultra-Hombre” prefiere la “violencia”, la “injusticia” y la “diferencia” que rechazan la racionalidad estructurada de un mundo que se consuela absurdamente en la negación de la *hybris*. La indeterminación, el caos y la irracionalidad son fuerzas que pueden liberar al Hombre de sus ataduras sobrepuestas en la identidad subjetiva, ya que la narración dialéctica se ha encargado de terminar con la creatividad originaria del arte y la cultura en las sociedades “dominadas” por una “moral de esclavos”.

Si consideramos que en Nietzsche la metafísica cristiana ha sido fracturada por nuestra modernidad “nihilista”, donde el valor no tiene ningún contenido objetivo, el sujeto es también una ilusión que debemos abandonar por completo. Al “Ultra Hombre” le estorban las restricciones morales impuestas por el cristianismo y su verdadera naturaleza de “voluntad de poder” es indispensable en una sociedad decadente, es por eso que a Nietzsche, según Vattimo, más que valores trascendentes, al “Ultra Hombre” deben interesarle la imposición de sus deseos, la relativización de la justicia y poner énfasis en la “desigualdad” de los seres humanos, donde unos pueden más que otros. Cumplir la *hybris* es transgredir el orden roto para saber hasta dónde somos capaces de llegar como “Ultra Hombres” despojados de un viejo sistema axiológico y de creencias religiosas.

Los argumentos presentados en esta segunda línea de la desaparición del sujeto, se enfocan en tres aspectos que deben discutirse: 1) el Capitalismo y el mundo de reproducción cultural exacerbaron el deseo y terminaron con el sujeto; 2) la multiplicidad, la indeterminación y el fin de los fundamentos, nos trajeron el fin del sujeto unido al declive de la metafísica; 3) la renuncia al sujeto nos permitirá vivir más

intensamente el presente y aceptar el caos como figura elemental de nuestro mundo actual.

Es verdad que Hegel nunca estudió las graves consecuencias del modo de producción capitalista y fue un defensor a ultranza de la burguesía como espíritu emprendedor. Sin embargo, se olvida que Hegel no vivió los primeros cien años de la Revolución Industrial y el mundo europeo de las primeras décadas del siglo XIX, todavía no reflejaba el desastre social, económico y político que traería el desarrollo de ese primer impulso capitalista. En su defensa podemos decir que criticó con sus herramientas teóricas, el consumismo de la figura del “Señor” y la banalidad de los crímenes perpetrados durante el Terror francés. En mi opinión, es gracias a Hegel que podemos comprender a fondo esa reproducción cultural que sublima el deseo y despoja al sujeto de centro. Deleuze y Guattari llevan hasta sus últimas consecuencias los análisis de Adorno y Benjamin sobre la alienación provocada por los medios de difusión, los fenómenos de masa y la revocación de la identidad en la exacerbación del deseo. ¿Qué sería la Escuela de Frankfurt sin la vuelta al estudio de Hegel?

Es sugestiva y provocadora la teoría con la que Deleuze y Guattari quieren desestructurar los sistemas filosóficos y apostar por metodologías que desentrañen los vicios ocultos de dominación; comparto sus críticas a la materialización del deseo como un aparato de control que subyuga la conciencia, que construye un discurso nuevo sobre el cuerpo y que revela una particular característica de este momento social: somos una máquina de consumo impredecible. Pero renunciar al “sujeto” es abandonarse a esa forma de inoculación del sentido crítico, es como aceptar la dominación por la invención de deseos controlados y conscientes que parten de la renuncia a identificarse. Si fuese verdad que el inconsciente y el consciente participan oblicuamente en los principios del “rizoma”, sólo haciéndose sujeto en oposición a un deseo dirigido, es que podríamos resistir la destrucción planetaria y el fin de nuestras sociedades desintegradas por el influjo pernicioso de poderes económicos sin rostro, sin subjetividad, sin historia, sin centro.

Otra cuestión se impone sugerir ahora: por el fin de las ideologías, ¿tenemos que renunciar al sujeto?

Si como sugiere Blumenberg (2008), la secularización y la separación de los órdenes del mundo se inició con Guillermo de Ockham, el resultado fue que el sujeto se propuso como fundamento último de la realidad en la modernidad y con la decadencia de este discurso se revisó el papel del “sujeto” después de las catástrofes que trajeron las Guerras Mundiales y el desastre planetario. Es comprensible que la tarea de los filósofos del siglo XX y XXI fuera tratar de elucidar por qué razones llegamos a esta barbarie y que la “subjetividad” se represente como un signo inevitable de ese entramado.

La tradición que partió de Nietzsche y Heidegger como profetas del fin de la “metafísica” tradicional, que había declinado al mismo tiempo que la subjetividad moderna, trajo una ola de dudas consistentes sobre si la historia del “sujeto” y la pérdida de centro en nuestras sociedades “líquidas” (para usar la expresión de Bauman), podían hacer que el “sujeto” no fuese más que un propósito ideológico, oculto en los fundamentos de los peores regímenes políticos y en las peores prácticas de una economía depredadora. Renunciar al “sujeto” y “deconstruirlo” en sus partes más mínimas, también nos exhibe algo que Boris Groys anota elocuentemente en su libro *Bajo Sospecha* (2008):

El discurso filosófico imperante hoy es, como se sabe, explícitamente antisubjetivista, razón por la cual se presenta a sí mismo incluso como “crítico”. La subjetividad a la que este ataca sólo es, por cierto, la subjetividad del espectador de la superficie mediática. Con razón llamábamos antes la atención sobre el hecho de que el espectador sólo puede ver aquello que se le muestra: el espectador no puede “representarse” el mismo las cosas, de manera que su visión depende siempre de lo que se le permite ver. Así pues, nadie negará el hecho de que el ver depende del mostrar: lo que no se muestra, tampoco puede ser visto, de modo que surge una cuestión: ¿qué o quién muestra?

Es ilusorio renunciar al sujeto porque la “sospecha” original con la que se fundó la crítica, parte de una subjetividad supuesta. El autor, el libro, el archivo, la cultura, están delimitadas en sus contornos por “alguien” que “muestra”, se hace y se convierte en mediador de la “verdad”. Al preguntar el “¿qué?”, el “¿quién?”, no tiene como meta el fijar una responsabilidad “trascendente”, una “metafísica” para encontrar un responsable del “devenir”, la función de la “sospecha” es la actualización de las mediaciones culturales que no son inocuas, tienen dirección y contenido.

Ese mercado sin “sujeto”, el de la “mano invisible”, nos presenta de cuerpo completo lo que intencionalmente mal interpretaron y sacaron de contexto pensadores neoliberales como Hayek o Von Mises. Su discurso de un mercado sin control se convirtió en una forma de dominación, en un arma de reproducción cultural que tenía como fin agotar la resistencia política y encumbrar las formas de la economía. Contrario a lo que Adam Smith comprendió sobre los equilibrios del mercado controlado por un Estado y una ética burguesa de la satisfacción a través del trabajo, el día de hoy el anonimato y la desaparición del sujeto convienen a aquellos que no quieren comprometer su manera de pervertir y subvertir la economía: detrás del “quién”, también está el “cómo”.

El pensamiento de Marx no hubiera sido posible si en la época en la cual vivió se hubiera extendido la idea de que el Capitalismo no es un “sujeto”, sino que la economía mundial y transnacional carecieran de rostro, manejada por fuerzas caóticas que no responden a nadie en particular, sin signos de interpretación consistentes y la explotación sin responsables.

A mi juicio, si Marx descubrió el sujeto del Capital se debe principalmente a las aportaciones teóricas de Hegel, pues las redes estructuradas que son las subjetividades modernas, se implican en un movimiento dialéctico (metafísico o no), que se orienta a la formación (*Bildung*) de la cultura.

Es iluso creer que el sujeto debe ser cambiado por el “Ultra-Hombre”, pues dicha idea de “Ultra Hombre” es señalar a un sujeto que lo pensó, lo teorizó y él mismo devino ese concepto: Nietzsche. El argumento de un “Ultra-Hombre” sin historia y sin metafísica, es una forma de deshabitar la idea omnicompreensiva del sistema filosófico, cosa que es original y sugerente, pero no sirve para estudiar los fenómenos de la política y la economía actual, que urge reflexionar a nuestras sociedades para evitar otro desastre como el de las Guerras Mundiales. Volver a Hegel, entonces, es pensar al sujeto moderno y poner en movimiento la conciencia.

Por último, ¿se puede ser más libre sin una teoría del sujeto? ¿Es mejor aceptar el caos de una sociedad sin discursos trascendentes y la indeterminación de lo humano?

Como ya hemos insistido, una de las herencias del siglo XX fue la decepción de las utopías. La destrucción del medio ambiente, la barbarie tecnológica, los campos de concentración, las dos Guerras Mundiales y el fin del Bloque Comunista, nos confirmaron que el dominio de la naturaleza y una mejora de la vida moral, no estaban ligadas a nuestro conocimiento del universo. Hoy esos proyectos de un mundo mejor que motivaban a los pueblos, a las sociedades y a las personas a construir relaciones de poder más justas, se desgastaron. Hay una desconfianza justificada por las “utopías”, porque todos los intentos por llevarlas a la realidad han fracasado.

La función social, política y filosófica que ha tenido la “utopía” desde Platón hasta Bloch, es realizar una crítica profunda a la sociedad en la que se vive y una propuesta de solución a los problemas que se enfrentan. Que las “utopías” vivan un descrédito, representa también que uno de sus núcleos centrales se ha venido desestructurando: la concepción del sujeto. Las “utopías”, como lo expusimos en la *Fenomenología del Espíritu*, son un motor que alienta a las fuerzas sociales a contraponerse y a dialectizarse, es decir, no hay movimiento, revolución o transformación en las estructuras sociales, que no pase por el deseo de justicia y libertad: la “utopía” presupone al “sujeto”. Es así que podemos hablar de “utopía” y “subjetividad”. ¿Qué representa la afirmación de Deleuze, Guattari, y Vattimo, apoyándose en Nietzsche sobre aceptar el “fin del sujeto” y la aceptación “abnegada” del caos? Si es verdad que la “utopía” llegó a su fin en nuestro mundo, ¿también llegó a su fin el “sujeto”? ¿Qué consecuencias tiene tal “fin”?

Conocemos las críticas que se han hecho a las utopías. Por ejemplo, Jonathan Swift, en *Los Viajes de Gulliver*, muestra que Gulliver no puede encontrar sociedad perfecta, pues en todas ellas la diferencia se ve como un problema insalvable. Rabelais, en *Gargantua y Pantagruel* ofrece el mismo retrato en la “Abadía de Theléma”: la sociedad perfecta está llena de suciedad, catástrofes y contradicciones. En *Candido*, Voltaire se mofa de la ingenuidad de considerar a este mundo “como el mejor de los mundos posibles”. Popper acusa a los utopistas de haber originado los totalitarismos, por crear modelos de sociedad cerrada e indispuestas a la libertad. Los filósofos de la Escuela de Frankfurt, han hecho énfasis en que al caer

nuestra confianza en el proyecto de la Ilustración, en la idea de progreso moral y técnico, con los avances de la ciencia moderna y la pérdida de autoridad de los antiguos mitos religiosos, las “utopías” son imposibles e incluso, indeseables.

También conocemos las críticas a los “humanismos”. Hannah Arendt reprocha a Marx su modelo de lo “humano”, porque al afirmar que el “hombre es el resultado de su trabajo” como realidad ontológica lo limita y es que para Hannah Arendt lo propiamente “humano” es lo “indeterminado”. Lo mismo pasa en la discusión entre Heidegger y Sartre: si el existencialismo es un humanismo entonces lo humano se reduce sólo a la “existencia” y repite Heidegger lo que Arendt desdice en Marx: es que el Ser de lo humano, el Ser con mayúsculas, no tiene determinación ni siquiera la “existencia”, que es más bien una “circunstancia”, no un fundamento. Hace unos días Francisco Piñón me leía en latín una descripción hecha por un Obispo mexicano del siglo XVII, donde retrataba la belleza de la ciudad de México, pero le sorprendía al Obispo ver, entre toda esa majestuosidad, a lo lejos, “las chozas maltrechas” de los indígenas que no aparecían en la realidad nacional. El siglo XVII mexicano que brilló por su “humanismo” no tuvo dentro de su concepción de lo “humano” al indígena.

A esta ruptura de las “utopías” y del “sujeto” ha sobrevenido una realidad más atroz: la alienación del concepto *persona*. La actualidad nos demuestra con crudeza esta afirmación: la vida humana se ha degradado. Basta ver la violencia ejercida sobre el cuerpo y la economía. Hoy se pueden quebrar sin tener el menor decoro, las economías de países y arrastrar a la pobreza extrema a miles sin considerar su dimensión humana. Los pobres son sólo números, estadísticas. Pasa lo mismo con la violencia del cuerpo y para ello volvamos a Hegel, cuando estudió el fenómeno de la Revolución Francesa, explicaba esta dialéctica con detalle. Cuando se quiere imponer un sistema de ideas o un modelo de vida (la llama “dictadura de la virtud”) se puede cortar la cabeza de un ser humano en la Guillotina como si fuera una “cebolla”. El proceso es complejo porque se desvirtúa a la persona para castigar al cuerpo. No se trata de vidas humanas sino de cuerpos que se sacrifi-

can en pos de un fin mayor. Lo importante es que al cortar esa vida, la vida de una persona, no era una “persona” sino una cosa, un cuerpo más.

Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Weber, advirtieron este problema: la técnica sin sentido, la ciencia sin alma, puede convertirse en el instrumento de tortura de una cultura. El problema de la ciencia y la técnica modernas reside en que devaluaron la vida humana, la han *desespiritualizado*. Me pregunto: ¿cómo fue posible el baño de sangre que hemos padecido en este país? El asunto se encuentra en quitar el rostro a las víctimas, *desobjetivarlos*, en el argumento de que son daños “colaterales”, cuerpos sin alma, son “no personas”.

El drama del fin de las “utopías” es que está dialéctica Negativa, como lo advirtió Adorno, traduce a nuestras sociedades occidentales en un signo sin sentido. ¿Qué es un signo sin sentido? Nada. Pero no es la “nada” creadora del ser humano indeterminado como en Joaquín de Fiore, en Sartre, en María Zambrano y en Heidegger, sino una *nada ontológica*, en otras palabras, una pérdida de sentido que hunde a nuestro mundo en el desprecio de lo vivo. Basta imaginar a una persona sin sentido o a una sociedad sin sentido. Mircea Eliade relata que hay pueblos originarios que al ver el derrumbe de su mundo o destruido el signo creador de su sociedad (como pasó con los indígenas americanos durante la Conquista), deciden quitarse la vida colectivamente. Es posible que las consecuencias del fin de las “utopías” y con ella, de la “subjetividad”, también hayamos perdido el motor de nuestra vida espiritual: el sentido.

Es verdad que lo “humano” es “indeterminado” y que si pensamos un “sujeto”, hemos de pensarlo con las limitaciones que esto representa. También es verdad que las “utopías” han servido como máscara a los tiranos y que es una ingenuidad (como lo muestra Kant) querer llevar a la realidad nuestros deseos de una sociedad perfecta. Pero es momento de recuperar del pasado la crítica de la utopía y replantearnos el problema del “sujeto”, no como un fetiche sino como una aspiración. Como propone Bloch en el *Principio de Esperanza*, que si no podemos construir una “utopía” social, podemos realizar una “utopía personal”, que reivindique al individuo sobre la sociedad corrupta. Bloch se vale de la figura del profeta en los

relatos bíblicos. Por ejemplo, ¿cuál es el papel del profeta Elías? Elías denuncia la desacralización de los pactos hechos por los judíos con su Dios y se convierte en figura moral.

¿Qué pasa con una sociedad y una persona que no tienen Esperanza? No tienen sentido y el sentido sólo se puede cimentar pensando en el futuro y ubicándose al mismo tiempo en el presente. Una sociedad sin Esperanza es una sociedad temerosa, que no tiene el *ethos* para enfrentarse a lo que la *despersonaliza*. El mal que enfrenta un individuo y una sociedad sin sentido es carecer de espíritu para sobreponerse: es someterse sin luchar.

En una discusión teológica entre Carlo María Martini (obispo de Milán) y Joseph Ratzinger (entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe), sobre la naturaleza del mal y la resignificación del infierno, coincidían que el mal verdadero es aquel que “despersonaliza”, es aquello que te hace menos persona. El infierno, entonces, es lo que se construye con el fin de despersonalizar. ¿Qué hacían los nazis en los campos de concentración y los rusos en los Gulag's? No sólo mataban el cuerpo sino que quebraban el alma. Con un profundo humor negro, los cercanos a Stalin lo apodaban “el ingeniero de almas”.

Si vamos a recuperar lo valioso de las utopías y del “sujeto”, debemos empezar con el eje central que los acompañaba: el sentido. El sentido espiritualiza la experiencia del ser humano, la sacraliza, que la hace especial, diferente. No quiere decir regresar a las viejas utopías, se trata de entender qué las motivaba y a qué sociedades criticaban para transformarlas. Es que un verdadero signo de sentido es resistirse a los males que aquejan a muchos y también a nosotros. La utopía crea el sentido de solidaridad, en especial el sentido de que lo humano, por más complejo y misterioso que resulte, nos ayuda a ser, pues sólo somos en la medida en que reconocemos a otros, como bien lo describe Hegel en la *Fenomenología*.

Un pueblo, una sociedad sin espíritu, está destinada a caer en las manos del tirano y el dictador, cuando digo “Espíritu”, me refiero al sentido de un pueblo, al destino de una sociedad y su identidad. No hay sociedad posible sin ese *ethos*, sin

ese espíritu de cooperación que nos une como humanos. Por lo tanto, la esperanza, el sentido, provienen de esas utopías y de la subjetividad moderna. La ética tiene como fundamento esta relación entre sentido y sociedad: el *ethos* se expresa finalmente en lo que una sociedad quiere de sus integrantes y como los integrantes de esa sociedad encarnan esos valores, como los *subjetivizan*.

Para cerrar mis comentarios, quiero detenerme a reflexionar sobre México. ¿Qué pasa con nuestro país? Como ya he comentado aquí, el fin de las utopías y la caída del sujeto han engendrado un mal: la *despersonalización*. Porque una sociedad y un individuo sin sentido tienden a despersonalizarse. En México, la desesperanza nos ha hecho regresar al viejo tirano, porque el nuevo nos resultaba familiar: el PRI en realidad nunca se fue, lo único es que cambió de máscara. Y con el regreso del PRI, la despersonalización: la reforma laboral, la continuidad de la guerra contra el narcotráfico, la especulación en los precios de la canasta básica, el incremento a las gasolinas y la imposición del modelo neoliberal. Seguimos siendo números en la estadística, no sujetos con historia.

La utopía y el sujeto repensados desde nuestra realidad nos pueden ayudar a resistir y a detener la barbarie. ¿Qué clase de utopía y qué clase de sujeto? No lo sé, porque si de algo ha carecido nuestra sociedad mexicana es no creer en el proyecto de una nación diferente. Nuestra incredulidad proviene de dos fuentes: una es nuestra herencia colonial, que nos legó una sociedad conformista, que se deja atropellar impunemente y permite a los que mandan tomar las decisiones importantes a cambio de nuestra indiferencia o la queja sin acción; la segunda viene de los fracasos de nuestros proyectos revolucionarios, que quitaron a un tirano para poner a otro. Sin embargo, no tendremos la fuerza espiritual para resistir y tratar de cambiar lo que nos daña, si no tenemos confianza. La confianza proviene del sentido, de la Esperanza. Si no tenemos la energía para realizar una “utopía social” (como pensó Hegel), podemos consolidar nuestra “utopía personal” (como imaginó Bloch): que nuestra vida sea la inspiración de otros para frenar la injusticia haciéndonos sujetos en la historia.

REFERENCIAS

- Adorno, T.; Horkheimer, M., (1994) *La Dialéctica de la Ilustración*. Trotta: Madrid.
- Allison, H., (1992) *El idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Anthropos-UAM: Barcelona.
- Batista, P., Fernández, C., Hernández, R., (2014) *Metodología de la Investigación*. McGraw Hill: México.
- Blumenberg, H., (2008) *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos: España.
- Bowie, A. (1993) *Schelling and modern European Philosophy*. Routledge: London.
- Cruz Cruz, J., (2003) *Fichte. La subjetividad como manifestación del Absoluto*. EUNSA: España.
- Deleuze, G., y Guattari, F., (1985) *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Paidós: España.
- Deleuze, G., y Guattari, F., (2002) *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos: España.
- Descartes, R., (2014) *Meditaciones Metafísicas*. Gredos: Madrid.
- Di Simplicio, O. (1989) *Las revueltas campesinas en Europa*. Crítica: Barcelona.
- Dri, R., (1994) *Revolución Burguesa y Nueva Racionalidad: Sociedad Burguesa y Razón en el Joven Hegel*. Biblos: Buenos Aires.
- Dri, R., (2001) *La Utopía que todo lo mueve: Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu*. Biblos: Buenos Aires.
- Dri, R., (2006) *La Fenomenología del Espíritu: Perspectiva Latinoamericana*, Biblos: Buenos Aires.
- Etienne de la Boetie (2008), *Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria o el Contra uno*. Trotta: Barcelona.
- Feuerbach, L., (1995) *La Esencia del Cristianismo*. Trotta: Madrid.
- Fichte, J. G., (1987) *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*. Tecnos: Madrid.
- Fichte, J. G., (1994) *Fundamento del Derecho Natural. Según los Principios de la doctrina de la Ciencia*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.

Fichte, J. G., (2005) *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Traducción de Juan Cruz Cruz. Edición digital: Pamplona.

Gadamer, H. G., (2007) *La Dialéctica de Hegel*. Cátedra: Madrid.

Groys, B., (2008) *Bajo Sospecha*. Pre-Textos: España.

Habermas, J., (1996) *Ciencia y Técnica como "Ideología"*. Rei: México.

Hartmann, N., (1960) *La filosofía del Idealismo Alemán*. Sudamericana: Buenos Aires.

Hegel, G. W. F. (1984) *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica: México.

Hegel, G. W. F., (2001) *Fe y Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Colofón: España.

Hegel, G. W. F., (1981) *El concepto de Religión*. Fondo de Cultura Económica: México.

Hegel, G. W. F., (1989) *La Diferencia entre los sistemas filosófico de Fichte y Schelling*. Alianza: Madrid.

Hegel, G. W. F., (1993) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi: Madrid.

Hegel, G. W. F., (1998) *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica: México.

Hegel, G. W. F., (2008) *Filosofía Real*. Fondo de Cultura Económica: México.

Hegel, G. W. F., (1979) *Sobre las Maneras de Tratar Científicamente el Derecho Natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Aguilar: Madrid.

Heidegger, M., (1995) *Caminos de Bosque*. Alianza: Madrid.

Heidegger, M., (2012) *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica: México.

Henrich, D., (1990) *Hegel en su contexto*. Monte Avila: Venezuela.

Hobsbawm, E. (2009) *La Era de la Revolución*. Crítica: Buenos Aires.

Hume, D., (1988) *Investigación sobre el Entendimiento Humano*. Alianza: Madrid.

Hyppolite, J., (1991) *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Península: Barcelona.

Jimenez, A., (2004) *Crítica y Necesidad de la religión en el marxismo de Antonio Gramsci*. S/P.

Kant, I., (1996) *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid.

Kant, I., (2000) *Lógica*. Akal: Madrid.

Kant, I., (2002) *Crítica de la Razón Pura*. Biblioteca de los Grandes Pensadores: Barcelona.

Kant, I., (2007) *La declaración pública de Kant contra Fichte*. Ideas y Valores, 133.

Kant, I., (2012) *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*. Alianza: Madrid.

Kaufmann, W., (1979) *Hegel*. Alianza: Madrid.

Küng, H., (2006) *Proyecto de una Ética Mundial*. Trotta: Madrid.

Lukács, G., (1970) *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, Grijalbo: Barcelona.

Lyotard, J. F., (1987) *La Condición Posmoderna*. Cátedra: Madrid.

Marcuse, H., (1993) *El Hombre Unidimensional*. Planeta: España.

Miranda, J. P., (2002) *Hegel tenía Razón: el mito de la ciencia empírica*. UAM-Plaza y Valdés: México.

Nietzsche, F., (1990) *La Ciencia Jovial (La Gaya Scienza)*. Monte Ávila: Venezuela.

Nietzsche, F., (2004) *El Nacimiento de la Tragedia o Grecia y el pesimismo*. Alianza: Madrid.

Nietzsche, F., (2005) *La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico*. Alianza: Madrid.

Palmier, J. M., (1977) *Hegel*. Fondo de Cultura Económica: México.

Pannenberg, W., (2002) *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*. Sígueme: Salamanca.

- Paz, O., (1998) *Tiempo Nublado*. Seix Barral: España.
- Pinkard, T. (2000) *Hegel. Una biografía*. Acento: Madrid.
- Sanz Santacruz, V., (2005) *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna*. EUNSA: España.
- Scheliermacher, F. D. E. (1990) *Sobre la Religión*. Tecnos: Madrid.
- Schelling, F. W. J., (1988) *Sistema del Idealismo Trascendental*. Anthropos: Barcelona.
- Schelling, F. W. J., (1993) *Las Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Tecnos: Madrid.
- Schelling, F. W. J., (1996) *Escritos sobre la Filosofía de la Naturaleza*. Alianza: Madrid.
- Schelling, F. W. J., (1998) *Filosofía de la Revelación*. Traducción de Juan Cruz Cruz. Cuadernos de Anuario Filosófico: Pamplona.
- Valls Plana, R., (1979) *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Laia: Barcelona.
- Valls, R., (2001) *Religión en la Filosofía de Hegel*. En *Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*. Edición a cargo de Fraijó, M. Trotta: Madrid.
- Vattimo, G., (1992) *Más Allá del Sujeto*. Paidós: España.
- Weber, M. (1998) *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Taurus: Madrid.
- Weber, M., (1991) *El Político y el Científico*. Alianza: Madrid.
- Zambrano, M. (2002) *El Hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica: México.