

**EL ARTE EN EL SISTEMA FENOMENOLÓGICO:
UN CAMINO HEGELIANO PARA EL ARTE**

LAURENTINO JOSÉ LÓPEZ PRIETO

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2006**

**EL ARTE EN EL SISTEMA FENOMENOLÓGICO:
UN CAMINO HEGELIANO PARA EL ARTE**

LAURENTINO JOSÉ LÓPEZ PRIETO

**Monografía para optar al título de
Filósofo**

**Director
JORGE FRANCISCO MALDONADO SERRANO
Filósofo**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2006

***A ORIANA
CON TODO MI AMOR***

AGRADECIMIENTOS

EXPRESO MI MAS SINCERO AGRADECIMIENTO A:

Jorge Francisco Maldonado Serrano, Filósofo y Director de este trabajo, por su valiosa orientación.

Christian Quintero, Filósofo, por las amenas y fructíferas conversaciones entorno a Hegel.

Martín Camargo, Filósofo, por su invaluable colaboración y amistad.

Jorge Torres González, Artista, por su concejo y amistad.

A mi familia, por apoyar este sueño.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	9
1. LA IDEA DE SISTEMA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU:	14
1.1 LA VERDAD COMO DESARROLLO	16
1.2 LA IMPLICACIÓN DIRECTA DE LA VERDAD COMO DESARROLLO	19
1.3 LA VERDAD COMO DESARROLLO ENTENDIDA A PARTIR DE LOS DISTINTOS MODOS DE LO ABSOLUTO	20
1.3.1 Lo absoluto como principio o su Universalidad	20
1.3.2 Lo absoluto como devenir o su Ser Real	21
1.3.3 Lo absoluto como fin o su ser verdadero	21
1.4 LA CONTRADICCIÓN ENTENDIDA COMO EL MOTOR DE LA IDEA DE DESARROLLO Y DEL AUTOMOVIMIENTO DE LA CONCIENCIA Y EL ESPÍRITU	22
2. LA FORMACIÓN DEL SISTEMA COMO CIENCIA	28
2.1 EL DESARROLLO DE LA CIENCIA ENTENDIDO COMO LA DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA CONSIGO MISMA	31
2.2 EL DEVENIR DE LA CIENCIA ENTENDIDO COMO EL DEVENIR DEL SABER	38
3. RELACIÓN SUJETO, SUSTANCIA Y ARTE	41
3.1 EL CONTEXTO HISTÓRICO FILOSÓFICO DE LA IGUALACIÓN	41
3.1.1 Spinoza	43
3.1.2 Fichte	47
3.1.3 Schelling	52
3.2 LA FIGURA DEL ARTE EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU	54
3.2.1 El Desarrollo De La Conciencia Hacia Su Reconocimiento Como Espíritu	55
3.2.2 El Desarrollo Del Espíritu Y El Lugar Del Arte En La Fenomenología	66
4. LA CIENCIA DEL ARTE	85
CONCLUSIÓN	96
BIBLIOGRAFÍA	98

RESUMEN

TÍTULO: "EL ARTE EN EL SISTEMA FENOMENOLÓGICO: UN CAMINO HEGELIANO PARA EL ARTE"^{*}

AUTOR: LAURENTINO J. LÓPEZ P.^{**}

PALABRAS CLAVES: fenomenología, arte, espíritu, estética, religión, sujeto, sustancia, conciencia, auto-conciencia, dialéctica,

CONTENIDO:

La fenomenología del espíritu expresa la necesidad de que lo verdadero sea asumido como sujeto y sustancia por igual. Sin embargo, esta igualdad sustancial abraza el peligro de que la libertad individual, es decir, la conciencia de sí, se pierda.

La verdad para Hegel, evidentemente no es una verdad inmediata, por lo tanto, sólo en su desarrollo y en su completud, logra su verdadero sentido. Este desarrollo, y propiamente su totalidad, se alcanza cuando, una vez el espíritu se sabe como la única sustancia, logra desdoblarse tanto en sus realidades o determinabilidades universales, como en sus realidades o determinabilidades singulares. Es a través de estas realidades singulares que el espíritu logra la completud de su verdad.

Ahora bien, el desarrollo fenomenológico que muestra el camino de la reconciliación esencial entre el sujeto y la sustancia, y que vela por conservar la libertad del individuo, logra su primera realización a partir del arte, sin embargo, la condena del arte en el desarrollo fenomenológico, será precisamente su manifestación sensible de la idea.

A partir del arte el individuo toma conciencia de sí y de su libertad, y esta libertad no lucha contra el espíritu, puesto que es su propia esencia, sin embargo, la verdadera libertad individual del espíritu no logra su plenitud en el arte, puesto que la libertad del espíritu es el pensamiento, y no una manifestación sensible. Por esta razón, al llegar a la poesía, el espíritu absoluto se desprenderá del arte, y su realidad singular se manifestará finalmente como filosofía, como la verdadera libertad individual del espíritu, y como la verdad total del espíritu.

Sin embargo, aunque el impulso de la idea conduzca al espíritu hacia la filosofía, la libertad del arte hace de él una expresión de la verdad, y hace a través de su obrar, el devenir humano de lo divino, o bien, el devenir del espíritu hacia la humanidad, puesto que a partir del arte el espíritu pasa de la forma universal de la sustancia a la del sujeto. La racionalidad que expone la necesidad general del arte, muestra cómo el hombre logra elevar a la conciencia espiritual el mundo interior y el exterior, como un objeto en el que él reconoce su propia mismidad. Siendo el lenguaje su vehículo principal.

^{*} Monografía

^{**} Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía.. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano.

SUMMARY

TITLE: "THE ART IN THE PHENOMONOLOGY SYSTEM: A HEGELIAN PATH TO ART"*

AUTHOR: LAURENTINO J. LÓPEZ P.**

KEY WORDS: phenomenology, Art, Spirit, aesthetic, Religion, Subject, Substance, Conscience, Self Conscience, dialectic.

CONTENT:

The phenomenology of the spirit expresses the necessity of truth to be equally assumed as a subject and as a substance. Nevertheless, this substantial equality embrace the danger of individual freedom, or self conciseness, to get lost.

Hegel's Truth it's not an immediate truth, hence, only in its development and totality can get a true sense. This development and totality success once the spirit becomes the only substance, it manages to unfold in its universal realities and determinations as in its singular realities and determinations. Is through this singular realities that the spirit achieves the plenitude of its truth.

Now, the phenomenology development that shows the path of the essential reconciliation between the subject and the substance, and that watches for preserving the freedom of an individual, accomplish its first realization from art, nevertheless, the art's condemn in the phenomenological development will be its sensitive manifestation of the idea.

From Art the individual takes conscience from himself and from his liberty and this freedom doesn't struggle against the spirit, because is its own essence, nevertheless the true individual freedom of the spirit doesn't accomplish its goal in art, because the freedom of the spirit is the mind, and not a sensitive manifestation. Because of this, when reaching poetry, the absolute spirit comes from art, and its singular reality finally emanates, like philosophy, as the true individual freedom of the spirit, and as the total truth of the spirit.

Although the impulse of the idea drives the spirit towards philosophy, the freedom of art makes of it an expression of the truth and it does through its doing, the human transition to the divine, or the transition of the spirit towards humanity, because from art the spirit goes from a universal shape of the substance to the subject. The rationality that exposes the general necessity of art shows how the man takes the internal and external world to a spiritual conscience, such as an object that he recognize as his own self. Being language his main vehicle.

* Monograph

** Ability of Human Sciences. School of Philosophy.. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano.

INTRODUCCIÓN

Una estética que quiera ser dialéctica hasta el fin se
convierte por necesidad en crítica de la hegeliana.

Theodor W. Adorno

La experiencia del arte en sentido fenomenológico hegeliano, que se propone en este proyecto, busca inicialmente comprender en qué consiste la figura del arte en la Fenomenología del Espíritu, es decir, pretende dar cuenta de cómo y por qué se introduce o aparece el arte en el proceso del espíritu hacia el saber absoluto.

En la fenomenología se puede constatar que este proceso del espíritu es, inicialmente, la misma experiencia que desarrolla la conciencia consigo misma; además de ello, se encontrará en esta experiencia la suposición hegeliana de la igualdad entre el absoluto y la conciencia, o bien, entre el sujeto y la sustancia, propuesta desde el prólogo de la fenomenología como la concepción hegeliana de la verdad y como el sentido real de la ciencia, que abre, precisamente, el camino hacia el conocimiento del saber absoluto. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la conciencia de esta igualdad sólo será alcanzada cuando se arribe a la autoconciencia del espíritu, la cual se desarrolla particularmente en el momento de la religión, aunque se viniera preparando en las distintas instancias atravesadas por el intenso recorrido fenomenológico. No obstante, cuando la conciencia descubre que lo absoluto y ella misma se constituyen mutuamente, se comenzará atisbar en el camino de este desarrollo, que la verdad de esta igualación está ligada además al desarrollo del espíritu o la cultura. En suma, se podrá dar razón de que la experiencia desplegada por la conciencia, en el marco de la fenomenología, da cuenta que la igualación entre lo absoluto y la conciencia es, además de ella misma, la expresión del espíritu.

Tomando en cuenta lo anterior, y dado que el arte se sitúa en este proceso y expresión del espíritu, desplegado en la experiencia de la conciencia consigo misma, se puede afirmar que el arte se hace comprensible a la luz del sistema filosófico desarrollado en la fenomenología; no sin antes tener presente que, éste sistema, no es algo externo a la conciencia, sino que constituye su misma experiencia.

Ahora bien, si la figura del arte en la fenomenología se enmarca en el proceso del espíritu hacia el saber absoluto, y el sistema fenomenológico expone, entre otras cosas, el desarrollo de este proceso espiritual, resulta necesario para la exposición misma de la concepción hegeliana del arte, comprender el sistema en el cual se enmarca. Aunque el objetivo sea esclarecer esta noción de arte, se puede divisar de inmediato que éste último constituye una partícula dentro un complejo más amplio, que es el sistema fenomenológico. Alguien podría pensar en la posibilidad de presentar la concepción hegeliana de arte sin acudir a la exposición misma de su sistema, puesto que lo que interesa es el arte, más que cualquier otra cosa, sin embargo, un procedimiento de este tipo, más que inadecuado resulta ineficiente, puesto que dentro del contexto de pensamiento de Hegel los elementos del sistema se enlazan en una relación de mutua necesidad, lo cual muestra que las condiciones de posibilidad de estos elementos dependen de su interacción.

El arte no es una excepción. De ningún modo este presupuesto puede ser tomado como arbitrario, sin embargo, para que su expresión sea verdadera, no existe otro camino que someternos a su exposición. De lo que trata, en parte, este proyecto, entonces, es mostrar que la exposición de la concepción hegeliana del arte es la misma exposición del sistema fenomenológico. En el transcurso de esta tarea propuesta se puede tener la sensación de que hay un alejamiento del arte, sin embargo, sólo al final podremos ver que todo esta compenetradamente relacionado.

Exponer el sistema fenomenológico compromete no sólo una apropiación de su estructura formal, sino, y principalmente, de la problemática general que aborda la “Fenomenología del Espíritu”. Si se pudiera determinar de entrada este problema general en la fenomenología, sin lugar a dudas, sería la búsqueda de la reconciliación esencial entre el sujeto y la sustancia. Este problema general se desarrolla en el proceso fenomenológico de distintas maneras, dando solución a diferentes planos del pensamiento filosófico occidental. Me refiero con ello a los planos, ontológico, epistemológico, ético y político, y por supuesto, estético.

Una vez ubicado este problema general se debe tener en cuenta otro aspecto capital para el sistema fenomenológico. La reconciliación esencial entre el sujeto y la sustancia tiende en última instancia a demostrar su indisoluble unidad, sin embargo, esta unidad, en tanto que fruto de una reconciliación, trata, entonces, acerca de un proceso y no de una unidad inmediata. Por este motivo, esta reconciliación entraña una idea de desarrollo que resulta ser de capital importancia para el sistema fenomenológico; y lo es de distintas maneras. Por un lado, como ya ha sido mencionado, permite comprender ese problema central de la fenomenología en sus diferentes planos; muestra además cómo ese proceso de reconciliación, constituye, a su vez, el mismo camino que transita la filosofía hacia su constitución como ciencia; pero, sobre todo, presenta cómo para Hegel ha de ser expuesta la verdad filosófica, o bien, cómo se manifiesta, expresa y aprehende lo absoluto en su verdad, a saber, como un proceso dialéctico.

Por estos motivos, un primer gran momento de este proyecto consistirá en comprender en qué consiste el sistema fenomenológico para que, según ello, sea posible apropiarse de la figura del arte en la fenomenología y, así, determinar cómo incide ésta en la ciencia del arte, es decir, en la estética o filosofía del arte.

IV.)

Una primera parte de ésta exposición del sistema fenomenológico consiste entonces en dar solución a la pregunta de **I.)** Cómo ha de ser expuesta la verdad filosófica, atendiendo todos sus pormenores: **I.A)** Por qué la verdad ha de ser expuesta como desarrollo; **I.B)** Cuáles son las consecuencias directas de que la verdad sea expuesta como desarrollo; **I.C)** Cuáles son los distintos momentos en los que se manifiesta, expresa y aprehende lo absoluto; **I.D)** Cuál es el motor de la idea de desarrollo, es decir, qué genera el movimiento en la verdad filosófica.

En esta primera parte podrá verse cómo se resuelve el plano ontológico en el que discurre evidentemente el sistema fenomenológico. Principalmente en la última sección (**I.D)**

Una segunda parte de ésta exposición del sistema fenomenológico surge como consecuencia de la idea de desarrollo: **II.)** La formación del sistema como ciencia. Ahora bien, la idea de desarrollo que cobra vida en la fenomenología como formación, particularmente de la filosofía hacia su constitución científica, se manifiesta en dos sentidos, plenamente relacionados: de un lado, **II.A)** El desarrollo de la ciencia entendido como la dialéctica de la conciencia consigo misma; y de otro lado, **II.B)** El devenir de la ciencia entendido como el devenir del saber mismo. En la primera sección **II.A)** de esta segunda parte podrá verse como Hegel da solución al plano epistemológico del sistema fenomenológico.

Finalmente, en la tercera parte de ésta exposición del sistema fenomenológico, se encontrará: **III.)** La relación entre el sujeto, la sustancia y el arte, vista desde un recorrido indispensable por **III.A)** el contexto histórico-filosófico de dicha problemática, en donde será posible contemplar cómo Hegel presenta en su solución una síntesis de los desarrollos filosóficos precedentes; y **III.B)** La figura del arte en la fenomenología del espíritu.

En esta última sección se recreará el recorrido fenomenológico a partir de sus dos grandes momentos, a saber: el desarrollo de la conciencia hasta su reconocimiento esencial como espíritu; y el desarrollo del espíritu, a partir de sus máximas expresiones (arte, religión y filosofía), hasta su reconocimiento como espíritu que sabe a sí mismo. Por lo demás, no es muy difícil percatarse desde ahora que el arte constituye, entonces, un momento en el autorreconocimiento del espíritu.

El arte puede ser considerado en la fenomenología como el paso inaugural del espíritu absoluto, el cual se despliega como arte, religión y finalmente como filosofía. Cada una de estas figuras constituye en Hegel la máxima expresión del espíritu. En las Lecciones de Estética, por su parte, se da cuenta de esta expresión como la fuerza creadora del espíritu que transforma la labor del hombre en arte; de modo que la belleza, participa directamente en la constitución de la humanidad, en su desarrollo espiritual y social.

1. LA IDEA DE SISTEMA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU:
¿Cómo ha de ser expuesta la Verdad Filosófica o cómo ha de expresarse y
aprehenderse lo absoluto en su verdad?

Como se podrá ver más adelante, Hegel tiene sus objeciones contra ciertas características particulares de los prólogos, sin embargo, y aunque parezca paradójico, el prólogo de la fenomenología resulta ser para esta obra una pieza indispensable para su comprensión. Puede que Hegel no esté de acuerdo en que un prólogo deba señalar otros intentos entorno al mismo tema, lo cierto es que, hasta él lo hace. A su modo, pero lo hace. Por ejemplo, cuando Hegel menciona la necesidad de expresar y aprehender lo verdadero como sujeto y sustancia por igual, alude a un caso particular, el de Dios como la sustancia única. Este caso -que seguramente será tratado de un modo oportuno en este proyecto- aunque Hegel no lo diga explícitamente, hace referencia a Spinoza. Podrían mencionarse otros ejemplos, pero es suficiente con este simple comentario. Ahora bien, podría pensarse que Hegel esta tratando de hacer pasar por falso algo que él mismo realiza, sin embargo, es pertinente decir, lo importante no es que Hegel peque de contradictorio, lo realmente importante es el trasfondo de sus palabras. El problema no es comentar algo sobre otros pensadores, el asunto es caer en la trampa de censurar otros pensamientos por considerarlos inconmensurables con el nuestro. Para Hegel no hay nada más falso que esto, por una sencilla razón, porque el pensamiento es un proceso, un desarrollo íntimamente relacionado, que va de una forma de pensamiento a otra. Pero insisto, eso se podrá entender más adelante. Por lo pronto es bueno tenerlo presente.

El prólogo de la fenomenología se sitúa en el contexto histórico-filosófico de Hegel. En él, Hegel considera necesario llevar a cabo unas tareas que acometen a su tiempo. Principalmente, la tarea de presentar a la verdad como un sistema científico. La presentación de esta tarea para Hegel, consiste en mostrar el

desarrollo de la filosofía hacia su constitución como ciencia. Ahora bien, existen dos caminos íntimamente relacionados para dar cuenta de este desarrollo: por un lado, el desarrollo de la conciencia hasta el reconocimiento de su esencia como espíritu, y por otro lado, el desarrollo del espíritu mismo hacia su autorreconocimiento como espíritu. Tal y como se había indicado anteriormente. Teniendo en cuenta lo anterior, el prólogo de la fenomenología nos muestra en líneas generales en qué consiste el sistema fenomenológico y cuál es su problemática general. De igual modo, como ya se había dicho, este problema es la restauración de la igualdad esencial entre el sujeto y la sustancia.

Ahora bien, en el prólogo de la fenomenología la idea de sistema manifiesta la necesidad de que lo absoluto sea expresado y aprehendido en su verdad. Según este menester, se encuentra que la verdad de lo absoluto, según Hegel, ha de ser entendida como desarrollo, es decir, como despliegue y movimiento; y particularmente como desarrollo del sujeto hacia su ser otro, en el cual el sujeto restaura su igualdad con la sustancia. Finalmente, se dará cuenta de que este movimiento de igualación es lo que expresa y aprehende lo absoluto en su verdad. Para que el lector tenga una mejor orientación al respecto es necesario que tenga en cuenta que, cuando se hable de la concepción hegeliana de la verdad entendida como el proceso de igualación del sujeto y la sustancia, se estará aludiendo a la suposición hegeliana de la igualdad del absoluto y la conciencia, que abre el camino del espíritu hacia el saber absoluto, indicado en la introducción del presente proyecto.

Pues bien, vista de este modo, la idea del sistema en Hegel básicamente estaría caracterizando cómo ha de ser expuesta la verdad filosófica, a saber: como desarrollo, y como sustancia y sujeto por igual. Sin embargo, una conclusión como ésta no mostraría la verdad en su verdadera manifestación, puesto que para este autor, afirmar la verdadera exposición de la verdad filosófica, constituiría tan sólo su inmediatez, es decir, no estaría mostrando correctamente ese desarrollo, ni esa

igualación de la que se está haciendo alusión en su concepción. Por esta razón él no procede como en otros casos normalmente se haría, buscando una afirmación que determine de entrada qué es la verdad, el sistema, u otra cosa. Hegel no ahorra tiempo. No lo hace por ser un perverso escritor, sino porque sería una equivocación proceder de este modo.

1.1 LA VERDAD COMO DESARROLLO

El punto de partida de Hegel siempre va a ser negativo, en ello radica su proceder. Semejante a la dialéctica socrática, constantemente se conducirá desde ciertas afirmaciones, mostrando el error de éstas y finalmente cuál es su verdadera configuración. Al igual que los filósofos antiguos él revela inicialmente lo que no es, para luego dar cuenta de lo que es.

Desde el principio se ha indicado aquí que la idea del sistema caracteriza cómo ha de ser expuesta la verdad filosófica, o bien, cómo se expresa y aprehende lo absoluto en su verdad. Sin embargo, como se ha señalado, Hegel no comienza de este modo. Si lo verdadero es entendido como desarrollo, él mostrara por qué no es fin o resultado, y lo mostrara de un modo ejemplar, mediante una reflexión acerca de la naturaleza particular de lo que normalmente se busca en un prólogo. En otras palabras, la dilucidación de esta naturaleza le servirá para mostrar por qué la verdad debe ser entendida como desarrollo. Por otro lado, esta misma idea le será útil, en otro de sus aspectos, para exponer por qué la diversidad de los sistemas filosóficos debe ser comprendida como una serie de momentos igualmente necesarios en el proceso de la verdad, o en la búsqueda del saber absoluto mismo. Por lo pronto se puede tener en cuenta, de un modo simple, que esas situaciones que se presentan en un prólogo le sirven a Hegel para exponer dos cosas: la verdad como desarrollo, y la diversidad de los sistemas filosóficos entendida como el desarrollo hacia el saber absoluto.

Hegel considera que es inadecuado anteponer en un prólogo una explicación sobre la finalidad del autor y las posibles relaciones que su obra pueda tener con otros intentos entorno al mismo tema. De acuerdo con él, esta naturaleza particular de un prólogo, no es valedera en cuanto a la forma en como ha de ser expuesta la verdad filosófica: así como el fin no expone la verdad filosófica, de igual modo, las relaciones que una obra pueda poseer con otros intentos semejantes, oscurece la verdad.

¿Por qué es inadecuado anteponer la finalidad del autor? Porque la finalidad sólo expresa la inmediatez de la cosa y esta inmediatez, aunque pueda poseer la verdad, no es la verdad en su sentido de ser real, es decir, no es la verdad como una totalidad desplegada en todos sus momentos y determinabilidades. Sostiene Hegel: *“...la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí.”*¹

La verdad ha de ser expuesta en su desarrollo, dado que el sólo resultado de la verdad no es el todo real; su realidad radica en tener en cuenta los distintos momentos de su desarrollo. Este es el presupuesto mismo de la suposición hegeliana de la igualdad entre lo absoluto y la conciencia, en donde dicha igualdad sólo puede ser entendida como un proceso y no como un resultado inmediato.

La verdad para Hegel es algo vivo y por tanto en movimiento, por este motivo un resultado escueto no da cuenta de la verdad, no la captura en su totalidad, ni en su devenir, que constituyen su ser real, es sólo un cadáver. Hablar de la verdad en su sentido de ser real equivale a expresar la verdad en su desarrollo; según esto, Hegel estaría mostrando en su concepción un contraste con aquellas verdades

¹ HEGEL. G. W. F., “Fenomenología del Espíritu”, México, F.C.E., 2002. p.8.

que pasan por un saber desplegado, es decir, diferenciado en sus determinaciones, pero que en realidad no dejan de ser más que verdades inmediatas o abstractas, en donde todo A sigue siendo igual a A.

Por ejemplo, si se afirma que la verdad de la conciencia es ser autoconciencia, para poder comprender por qué la conciencia es de este modo y sea posible salir de la inmediatez abstracta de una afirmación tal, se debe recorrer su desarrollo hacia la autoconciencia, es decir, se debe atravesar el movimiento de sus momentos, a saber, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y se requiere además atender el devenir de sus determinabilidades, a saber, el esto, lo universal, el universal incondicionado, etc; es más, para poder dar cuenta de la verdad de esta sentencia, es indispensable comprender por qué la verdadera forma de la autoconciencia es la de ser espíritu, puesto que en ello consiste el ser real de esta verdad.

Ahora bien, ¿por qué es inadecuado anteponer la determinación de las posibles relaciones de una obra con otros intentos entorno al mismo tema? La respuesta a esta inquietud se deriva en Hegel de su misma idea de la verdad entendida como desarrollo. Sin embargo, resulta oportuno no perder de vista que ante todo él nos está queriendo mostrar cómo ha de ser expuesta la verdad filosófica y por lo tanto se está señalando aquí, en un sentido más profundo, una crítica al uso de las opiniones vagas en la práctica filosófica. Sostiene Hegel: *“Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo es la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición.”*² Efectivamente, el autor sostiene que lo más fácil es enjuiciar, es decir, lo más sencillo de todo es lanzar una opinión sin que ésta necesariamente exponga y capture el contenido en su despliegue. Tal es el caso de ese otro aspecto que se busca en un prólogo, puesto que este fácilmente puede conducir hacia la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso. Al entablar las posibles relaciones

² Ibíd., p.9

que una obra pueda tener con otros intentos entorno al mismo tema, se puede incurrir en un tipo de doxa que, como puede verse, no concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción.

1.2 LA IMPLICACIÓN DIRECTA DE LA VERDAD COMO DESARROLLO

Según la concepción hegeliana, la verdad se encuentra en su desarrollo progresivo. Es a partir de esta concepción de donde es posible comprender la diversidad de los sistemas filosóficos, como el camino hacia el saber absoluto y no como una diversidad contrapuesta, puesto que la idea de desarrollo implica comprender los distintos momentos de éste, como momentos igualmente indispensables en su proceso. Por este motivo, en la figura de lo aparentemente contradictorio es necesario divisar momentos mutuamente necesarios.

El autor tiene en mente un ejemplo para ilustrar esta igual necesidad de los momentos³, a saber, el capullo, la flor y el fruto, sin embargo, también de algún modo este ejemplo nos revela el carácter orgánico que posee el conocimiento de lo absoluto. Sostiene Hegel: “...en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.”⁴ Esta idea de la vida del todo finalmente completa una parte de la exposición del verdadero sentido de la verdad: lo absoluto en su verdad sólo puede ser lo vivo, es decir, aquello que está en movimiento o desarrollo, y sólo puede estar como algo vivo, en la medida en que este presente como una totalidad de una unidad orgánica, es decir, en donde los momentos del desarrollo sean igualmente necesarios, tal y como sucede en el capullo, la flor y el fruto, o bien, en el árbol de la filosofía, en el entramado ramaje de sus sistemas.

³ La igual necesidad de los momentos del desarrollo de la verdad se expone adecuadamente a partir del sentido de la mediación y la negatividad. Este será expuesto en I.D).

⁴ Ibíd., p.8

A lo largo de la fenomenología podemos ver cómo se aplica esta concepción: la inmediatez de un concepto cualquiera no nos expresa la esencia de este, sólo mediante la experiencia que se hace sobre él -o el desarrollo de su despliegue- se nos revela su verdad. Cualquier movimiento dialéctico que se plantee tiene ese carácter de unidad orgánica: la superación de uno de sus momentos mediante la negación implica la conservación de ellos, puesto que sin este mantener se perdería la necesidad del todo.

1.3 LA VERDAD COMO DESARROLLO ENTENDIDA A PARTIR DE LOS DISTINTOS MODOS DE LO ABSOLUTO

La organicidad en la que es concebida la expresión y aprehensión de lo absoluto en su verdad comienza a mostrar el proceder del sistema fenomenológico hegeliano. Así como Aristóteles en su momento determinó que el ser se decía de múltiples maneras, de igual modo es posible notar que Hegel cuando hace referencia a lo absoluto lo dice de diversas formas, o bien, para ser más preciso, lo expresa y aprehende de modos distintos según su manifestación. Estos modos de lo absoluto son: como principio, como devenir y como fin.

1.3.1 Lo absoluto como principio o su Universalidad. *“El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal.”*⁵ Lo absoluto entendido como lo universal, es tan sólo aquello que se manifiesta como lo inmediato, es tan sólo la inmediatez que, aunque contiene la verdad, no la expresa en su sentido de ser real, es decir, no la muestra como desarrollo o devenir, y mucho menos como devenir que revela todas sus determinabilidades. Lo absoluto en su modo de principio es sólo la inmediatez que expresa la verdad como contenido, entendiendo por contenido la verdad no desplegada. Hay que tener en cuenta desde esta instancia que, lo absoluto entendido como principio, es decir, como inmediatez y contenido, cobra

⁵ Ibíd., p.16

su aspecto concreto en la fenomenología a través de la expresión de lo que es en sí. El en sí es aquello que se le presenta a la conciencia como lo no desplegado en sus determinabilidades.

1.3.2 Lo absoluto como devenir o su Ser Real. *“Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo.”*⁶ Lo absoluto como devenir revela un rasgo indispensable para la concepción de la verdad en Hegel. Como ya lo hemos contemplado, lo absoluto en su verdad debe ser tomado desde su carácter vivo y desde su unidad orgánica, es decir, en su movimiento o desarrollo y en la igual necesidad de sus momentos, o sea, en su totalidad. Por esto, el devenir o desarrollo expresa lo absoluto en su ser real, ya que el sentido de lo que es real, como ha sido anotado anteriormente, es precisamente ser desarrollo o devenir. Al igual que lo absoluto entendido como principio, con lo absoluto entendido como devenir se expone un aspecto concreto que se desarrollara a lo largo de la fenomenología. Así como el principio expresa la inmediatez, el contenido o el en sí, el devenir expresa el desplegar de este contenido, es decir, su forma. La forma o el para sí es aquello que se la da a la conciencia en su despliegue y desarrollo. El sentido real de la verdad es un proceso de formación.

1.3.3 Lo absoluto como fin o su ser verdadero. Finalmente, para completar esta exposición de los modos en que lo absoluto se manifiesta, obsérvese la siguiente afirmación de Hegel: *“De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.”*⁷ Con esta afirmación se concluye el sentido de la verdad de lo absoluto. Lo absoluto como principio es aquello que contiene la verdad sin desplegar, por lo tanto, es necesario que lo absoluto se muestre como devenir, para que surjan de este modo

⁶ Ibid..

⁷ Ibid..

todas sus determinabilidades y momentos desplegados, sin embargo, sólo lo absoluto como fin es lo que muestra su verdad, ya que lo absoluto sólo puede ser contemplado como una totalidad, una completud que sólo se logra en el resultado.

Al final de la anterior afirmación se puede notar que la naturaleza de lo absoluto es precisamente la de ser sujeto o devenir de sí mismo. Resulta oportuno no perder de vista esta sentencia. Esta idea expone ese otro aspecto en el que debe ser contemplada la verdad filosófica. Sin embargo, como hemos visto, hasta aquí sólo nos hemos ocupado de la concepción de la verdad entendida como desarrollo, a través de los distintos modos en los que se manifiesta, expresa o aprehende lo absoluto.

1.4 LA CONTRADICCIÓN ENTENDIDA COMO EL MOTOR DE LA IDEA DE DESARROLLO Y DEL AUTOMOVIMIENTO DE LA CONCIENCIA Y EL ESPÍRITU

Ante la pregunta que se ha venido desarrollando, a saber, cómo ha de ser expuesta la verdad filosófica, o bien, cómo ha de expresarse y aprehenderse lo absoluto en su verdad, la respuesta de Hegel resulta ser, precisamente, la de entender a la verdad como una totalidad que se encuentra en movimiento. Esta totalidad en movimiento es el absoluto. Esta gran totalidad se manifiesta, expresa y aprehende en diferentes instancias; sin embargo, su rasgo fundamental, su naturaleza verdadera, consiste en estar en movimiento o desarrollo, como se pudo ver en lo anteriormente abordado.

Piénsese un momento en lo absoluto, imagínese esa gran totalidad, que en cuanto tal, debe contenerlo absolutamente todo. Contiene al hombre, a la naturaleza, al pensamiento y a la extensión, cada una de las expresiones del alma, el arte, la música, la filosofía, la ciencia, cada una de las instituciones forjadas a través de la historia, el estado, la religión, etc, el pasado, el presente y su proyección. El

absoluto es para Hegel esa gran totalidad que reúne cada una de estas particularidades. Sin embargo, según Hegel la totalidad de estos elementos se encuentra en conflicto; la relación inmediata entre ellos es de oposición; sólo se reconocen como distintos entre sí. El problema y la solución de este asunto es para Hegel el mismo: la diferencia entre ellos se debe a que aún no se han reconocido como parte de esa gran unidad que es el absoluto, o bien, no son autoconcientes de que son una y la misma sustancia. Para Hegel el absoluto es esa gran unidad ontológica.

La idea de desarrollo que revela la verdad de lo absoluto o su sentido real, se refleja en la fenomenología a través del movimiento del espíritu, el espíritu es la expresión de lo absoluto y es el absoluto mismo. En el recorrido fenomenológico el espíritu se manifiesta a partir de dos planos íntimamente relacionados: uno, la superación de la diferencia entre la conciencia y el mundo, a partir del reconocimiento de su sustancia como espíritu; y dos, el desarrollo del espíritu mismo en sus máximas configuraciones: el arte, la religión y la filosofía. Este último movimiento, alude a su vez al desarrollo de la filosofía hacia su constitución científica, como se verá más adelante

El primer plano que se ha señalado está representado por el sujeto. Para Hegel este sujeto es presa de un conflicto interno, las condiciones de su existencia se encuentran constantemente en pugna con su meta esencial, que es reconocerse en su unidad con lo absoluto, y que se manifiesta a partir de la lucha que tiene la conciencia con el mundo. La solución al dilema del sujeto consiste, para Hegel, en realizar un cambio hacia una perspectiva superior: se trata de que el sujeto se contemple a sí mismo como vehículo del espíritu y no como un simple sujeto finito. Ahora bien, el mismo conflicto básico afecta al segundo plano, es decir, al espíritu. De igual modo, las condiciones de su existencia se encuentran en pugna con su telos: el saber absoluto. La razón de ello se debe a que el espíritu se ve impulsado a ser encarnado en realidades finitas y materiales. El vehículo del espíritu como ya

se ha indicado es aquel sujeto finito, que inicialmente no tiene conciencia de sí mismo o autoconciencia, y que se enfrenta al mundo, sin reconocer la estructura racional de éste: la unidad del espíritu y la materia, el pensamiento y la extensión. Tanto el sujeto como el espíritu deben pasar por un drama común, a saber, la división y el retornar final hacia su unidad. Deben pasar por una oposición interna que deben superar, elevándose con sus propios medios hasta la conciencia de sí mismos como una necesidad racional.

El sistema fenomenológico contempla necesariamente una totalidad, de ahí que la verdad para Hegel sólo sea contemplada a través de lo absoluto. Más aún, el sistema fenomenológico pretende resolver en su totalidad toda una diversidad de planos, que no sólo aluden a un asunto epistemológico y ontológico, sino que además abarcan un terreno ético, político y estético. Cada uno de los momentos por los que atraviesa el recorrido fenomenológico responde a una situación en el proceso de reconocimiento de la conciencia con lo absoluto, de modo que la pregunta por el lugar del arte en la fenomenología debe responder al sentido que cobra éste dentro de aquel proceso.

Ahora bien, establecer que la verdad debe ser contemplada desde su desarrollo, puesto que de otra forma el saber no pasaría de ser una forma abstracta, resulta apremiante para la concepción hegeliana, sin embargo, decir esto simplemente, no presenta cuál es la verdadera naturaleza del movimiento de la verdad, es decir, no da su razón, tan sólo indica aquellos rasgos que constituyen su adecuada expresión y aprehensión. Se debe comprender entonces cuál es el motor de esta idea de desarrollo y cómo opera.

Para poder presentar este asunto es necesario adelantarse un poco en el contenido de esta exposición del sistema. Ya se puede reconocer que la adecuada expresión y aprehensión de la verdad para Hegel conjuga la idea de desarrollo con la necesidad de entender al sujeto y la sustancia en su identidad. Puesto que esta

identidad no es inmediata, ésta supone un despliegue progresivo que la conduce hasta su reconciliación. Además de ello, supone que inicialmente no esta presente esta identidad como una totalidad desplegada, sino que en lugar de ello, se la tiene como un simple concepto, como un contenido que permanece en sí. En otras palabras, al comienzo no se posee algo así como una identidad, sino más bien, una contradicción. Esta contradicción como ya se ha indicado, se manifiesta en la diferencia de la conciencia con el mundo, entre el individuo y el Estado, etc.

Según la lectura de Taylor sobre Hegel, el absoluto es una suerte de unidad entre contradicción y unidad. Afirma este autor: *“Lo absoluto, lo que en última instancia es real, o lo que se encuentra en el fundamento de todo, es sujeto. Y el sujeto cósmico es tal que es, a la vez, idéntico y no idéntico al mundo. Hay identidad en que el Geist no puede existir sin el mundo; sin embargo, también hay oposición, pues el mundo como externalidad representa una dispersión, una inconciencia que el Geist ha de superar para ser él mismo, para alcanzar su objeto como razón auto-consciente.”*⁸

La vida del espíritu, es decir, su ser en movimiento o desarrollo, es esencialmente un proceso, en el cual el mismo espíritu, plantea las pautas de su existencia, y luego se sobrepone a la contradicción que surge del seno de estas pautas, para alcanzar finalmente su auto-conocimiento. Dicho en palabras de Hegel: *“La sustancia viva (el espíritu) es, además, el ser que es en verdad sujeto... pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación de su devenir otro consigo misma.”*⁹

Por esta razón es que además el espíritu no puede darse únicamente como inmediatez, ya que su existencia depende de la superación de su oposición. Sólo puede existir bajo la condición de superar su propia negación. De esto deviene la

⁸ TAYLOR, Charles, “Hegel y la sociedad moderna”, México, F.C.E., 1983, p.89

⁹ HEGEL, Op. cit., p.15

idea de lo absoluto como fin: lo absoluto es esencialmente resultado... sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.

Ahora bien, en la medida que el espíritu es lo absoluto se encuentra de este modo en la raíz de todo; su mediación se trata entonces de un principio universal. Este principio quiere decir en última instancia que nada puede existir como una realidad inmediata, es decir, como una realidad independiente, sino que su realidad depende necesariamente de su relación con la otredad¹⁰. Sostiene al respecto Taylor: *“Lo que puede pretender la existencia inmediata es sólo la materia, es decir, la pura externalidad. Pero, al examinarla, muestra ser incapaz de una existencia separada; por sí sola, es contradictoria y por tanto sólo puede existir como parte del todo que es la encarnación del Geist.”*¹¹ Un ejemplo de esta condición se encuentra prontamente en la fenomenología a partir de la experiencia que se desarrolla en la conciencia, es decir, en el movimiento que va de la certeza sensible al entendimiento: la certeza inmediata por sí sola no alcanza el conocimiento de lo que es, sólo mediante el reconocimiento de la unidad entre la extensión y pensamiento, es decir, mediante su relación con lo opuesto logra su cometido.

Según lo anterior, para Hegel no puede haber algo así como una realidad inmediata, puesto que la existencia de las cosas necesariamente muestra, como condición, su relación con algo más, de modo más preciso, muestra su necesaria relación con el todo, es decir, con el absoluto. Como se había mencionado anteriormente, lo absoluto también se manifiesta de un modo inmediato, sin embargo, para Hegel esta inmediatez de lo absoluto contiene a su vez lo mediado:

¹⁰ La igual necesidad de los momentos del desarrollo de la verdad que dejamos en suspenso anteriormente ya puede ser aclarada: esta implica básicamente que nada puede existir como una realidad independiente, sino como parte de un todo. Esta relación con el todo se manifiesta en la interacción con la otredad, o bien, con aquello que es distinto de sí, es decir, con lo negativo. Así pues, el fruto no es una realidad inmediata, sino mediada, su resultado depende del movimiento que se da en el capullo y en la flor. El capullo es algo distinto del fruto, pero el fruto sólo puede llegar a ser como resultado del despliegue del capullo y la flor.

¹¹ TAYLOR, Op. cit., p.90

la razón de ello es que el absoluto sólo puede plantearse como la superación de la oposición que en sí mismo este es. A partir de esto se constituye para el pensamiento de Hegel, la necesidad de que todo sea mediato, es decir, que nada puede existir por sí mismo, y la incapacidad de existir por sí mismo se evidencia a partir de su contradicción interna. La contradicción es entonces una categoría que se aplica universalmente. El mismo Hegel sostiene que la contradicción es tan esencial a la realidad como lo es la identidad, de modo que sólo ella es la fuente de toda vida y todo movimiento.

2. LA FORMACIÓN DEL SISTEMA COMO CIENCIA

Para introducirse en la idea del sistema en la fenomenología, se abordó la necesidad que ella misma sugería, a saber, expresar y aprehender lo absoluto en su verdad. Lo cual conduce en última instancia hacia la concepción hegeliana de verdad, es decir, la verdad entendida como desarrollo.

Ahora bien, en la idea de desarrollo se puede ver que se comprometen varios aspectos relevantes para la fenomenología: uno, el desarrollo concibe a la verdad filosófica y al absoluto como movimiento o devenir, en el cual sus distintos momentos se constituyen como mutuamente necesarios¹²; dos, esto abre el camino para pensar que la diversidad de los sistemas filosóficos se involucran en un proceso hacia el conocimiento del saber absoluto; finalmente, esto permite dar cuenta que Hegel establece su momento histórico como un tránsito en donde la filosofía está formando su paso hacia su constitución científica. Según este orden de exposición corresponde averiguar ahora cuál es el sentido que está cobrando en Hegel la filosofía en su formación como ciencia.

El sentido de la formación científica está profundamente enraizado con la idea de desarrollo: así como la verdad entendida desde su ser real expone sus momentos como parte de su despliegue, de igual modo los distintos instantes por los que ha atravesado la filosofía constituyen el desarrollo del saber hacia la ciencia. Estos instantes no son otra cosa que la manifestación y expresión del espíritu en su ser allí, es decir, en el tiempo; de un modo más preciso, los momentos del desarrollo de la verdad son los mismos momentos y figuras por los que ha atravesado el espíritu en su historia. Si se trazara un paralelo entre los distintos modos en los que se manifiesta y expresa lo absoluto y la ciencia, se verá que esta última de

¹² La igual necesidad de los momentos del desarrollo de la verdad dependen única y exclusivamente de la relación de oposición que hay entre ellos. Su negatividad es la que permite que haya movimiento.

igual manera deberá presentarse en su desarrollo para adquirir su verdadero sentido o su ser real

Ahora bien, el que *“la verdadera figura en la que existe la verdad no pueda ser sino el sistema científico de ella”*¹³, se debe a una doble necesidad: una necesidad interna y una necesidad externa. Como indica él mismo Hegel, la necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, es decir, la de ser desarrollo. Por su parte, la necesidad externa es equivalente a la necesidad interna, sólo que, como sostiene el mismo autor, bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos. En otras palabras, los distintos instantes por los que ha transcurrido la filosofía en su historia son causa de su nueva configuración como ciencia.

Este nuevo espíritu que es la ciencia, es producto de una extensa transformación de múltiples y variadas formas de cultura, sin embargo, dado que se encuentra en sus inicios aún no ha alcanzado la plenitud del detalle ni la perfección de su forma. Su primera aparición es tan sólo su inmediatez, es decir, su simple manifestación como principio, o bien, como contenido o en sí. En palabras de Hegel esta primera aparición es tan sólo su concepto, pero el concepto de ciencia al que se llega no es la ciencia misma, en el sentido de que no es ciencia desplegada.

*“La forma es tan esencial para la esencia como ésta lo es para sí misma, no se la puede concebir y expresar simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata... sino también y en la misma medida en cuanto forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada...”*¹⁴; por este motivo la ciencia no debe ser cabalmente expresada como esencia, es decir, como inmediatez, sino como forma desarrollada, puesto que solamente así se le expresa como algo real. Como anota el mismo Hegel: *“La conciencia echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del CONTENIDO; y aún echa más de menos el desarrollo completo de la FORMA que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas.”*¹⁵

¹³ HEGEL, Op. cit., p.9.

¹⁴ Ibid., p.16

¹⁵ Ibid., p.13

El que la ciencia aún no haya encontrado su total plenitud parece ser el nudo fundamental en el que se encuentra para Hegel su tiempo¹⁶. Lograr su plenitud significa alcanzar su inteligibilidad universal, y la forma inteligible de la ciencia no es otra cosa que el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos. Precisamente este es el problema determinante para Hegel, ya que su tiempo aún no ha logrado adquirir una unidad de criterio en cuanto a la formación científica, y a lo sumo se ha incurrido en un formalismo que presenta a la ciencia como una universalidad abstracta, que no la ha permitido salir del en sí o el contenido. Esta universalidad abstracta tiene la apariencia de progresar en forma de ciencia desplegada, pero sólo se trata de una vaga reiteración de lo uno y lo mismo, que no hace más que sobreponerse superficialmente en distintas cosas, adquiriendo aparentemente un carácter de diversidad.

Para Hegel hablar de la forma de la ciencia desplegada es hablar de aquella ciencia que por sí misma se configura de diferentes modos¹⁷, sin embargo, *“Si el sujeto del saber se limita a hacer que dé vueltas en torno a lo dado una forma inmóvil, haciendo que el material se sumerja desde fuera en este elemento quieto, esto, ni más ni menos que cualesquiera ocurrencias arbitrarias en torno al contenido, no pueden considerarse como el cumplimiento de lo que se había exigido, a saber: la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina.”*¹⁸ Al ser tomada la ciencia de este modo no se logra aquello que exige la concepción de la verdad, es decir, la ciencia no se presenta

¹⁶ Encontrar la plenitud de la ciencia, representa además para Hegel, resolver las limitaciones a las que han desembocado las distintas búsquedas filosóficas hasta su momento. La solución de esta problemática se caracteriza de un modo más adecuado, a partir de la necesidad de expresar y aprehender la verdad como sujeto y sustancia por igual, ya que esta necesidad contiene la superación de aquellas limitaciones. Aludo con la expresión “limitaciones” a las sucedáneas dicotomías que surgen del seno de la distinción entre el sujeto y la sustancia, a saber, la diferencia entre el hombre y la naturaleza, el individuo y la sociedad, la razón y la expresión, por mencionar algunas.

¹⁷ Para entender por qué la ciencia se configura a sí misma de distintos modos, debemos seguir o retomar el sentido de la contradicción interna del espíritu que señalamos anteriormente. El desarrollo de la ciencia es fruto de una disputa intestina.

¹⁸ *Ibid.*, p.14

como un desarrollo que permite establecer la relación y el orden de sus momentos según sus determinabilidades.

Pues bien, liberar a la ciencia del formalismo en el que la filosofía suele tropezar y alcanzar su forma inteligible, que da cuenta de su desarrollo, son pues algunas de las tareas que Hegel se propone realizar con la fenomenología.

Para abordar el sentido del desarrollo de la ciencia se puede distinguir dos perspectivas íntimamente relacionadas: por un lado, la que nos muestra la introducción a la fenomenología, a saber, **II.A)** el desarrollo de la ciencia entendido como la dialéctica de la conciencia consigo misma; de otro lado, la que presenta el mismo prólogo, a saber, **II.B)** el devenir de la ciencia entendido como el devenir del saber.

2.1 EL DESARROLLO DE LA CIENCIA ENTENDIDO COMO LA DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA CONSIGO MISMA

Debido a que la ciencia se halla en sus inicios se debe considerar su desarrollo total, ya que éste es quien permite acceder a su forma inteligible, o a su ser verdadero. Por esta razón, dado que el sentido real de la ciencia es relativo al criterio de desarrollo, es necesario entender a la ciencia como ciencia desplegada. Como pudo verse, la noción de ciencia desplegada busca superar esa representación abstracta e inmediata del saber, en la que todo permanece como uno y en la que el saber no surge por sí mismo, sino que se trata de un formalismo que se aplica como algo externo a las cosas. Para poder comprender por qué el sentido de la ciencia desplegada es el de ese saber que se autoforma, es decir, el de esa riqueza que brota de sí misma y por sí misma se configura, es oportuno atender por qué la fenomenología es la ciencia de la experiencia de la conciencia consigo misma, en la que la suposición hegeliana de la igualdad de la conciencia y

lo absoluto, toma cuerpo a través de la restauración de la igualdad del sujeto y la sustancia.

La Introducción a la fenomenología expone por qué parece natural que en filosofía se ha de colocar de acuerdo previamente, acerca del conocimiento, ya que este es considerado como el instrumento o el médium según el cual se apodera o accede a lo absoluto. Pues bien, esta preocupación parece justificarse en que, ante la diversidad de clases de conocimientos es necesario elegir el que mejor cumpla este propósito, y dado que, el conocimiento es de una clase y alcance determinado es necesario precisar cuál es su naturaleza para no incurrir en error alguno. Sin embargo, -considera Hegel- puede que este convencimiento de que el conocimiento es el médium o el instrumento, con el cual se accede a lo que es en sí, se trueque en un contrasentido: si el conocimiento es el instrumento, su aplicación altera y modela la esencia absoluta en cuanto tal; y si, el conocimiento es el médium, no se recibirá a la verdad tal y como es en sí, sino como es a través de este médium.¹⁹

El problema en ambos casos es que se recurre a un medio que produce lo contrario de su fin, es decir, pierde lo que es en sí, y de lo que se trataba era de que el conocimiento lo presentara de modo inmediato. Además de ello, esta preocupación conduce hacia una desconfianza sobre la ciencia misma, puesto que no da lo que ofrece. Sin embargo, como anota Hegel, esta se entrega sin objeciones a su labor y conoce realmente.

Pues bien, según el autor, el problema consiste en que esta preocupación da por supuestas varias “verdades” que deberían ser examinadas, a saber: aquellas representaciones del conocimiento como médium y como instrumento, la diferencia entre nosotros y el conocimiento, así como la diferencia entre el

¹⁹ Ibid., p.51

conocimiento y lo absoluto.²⁰ Empero, sostiene Hegel que, en vez de torturarse dando respuesta a estas representaciones, se podría rechazarlas como contingentes y arbitrarias, ya que sólo constituyen una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia.

Sin embargo, la ciencia al aparecer es ella misma una manifestación, su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. Pues bien, si tanto estas representaciones como la ciencia son manifestaciones, nada garantiza la verdad, puesto que para cada cual la fuerza reside en su ser.²¹ Para poder salir de esta disyuntiva, Hegel considera que se debe abordar la exposición del saber tal y como se manifiesta. Esta exposición versa sobre el camino que recorre la conciencia natural, pugnando por alcanzar su verdadero saber; siendo la experiencia completa de sí misma la que finalmente conducirá al conocimiento de lo que en sí misma es.

En este proceso la conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real, no real, puesto que tan sólo es el concepto, y como tal, es tan sólo su inmediatez. Ahora bien, como la conciencia natural se considera a sí misma e inmediatamente como el saber real o verdadero, el camino para alcanzar su verdadero saber significa para ella lo negativo de su inmediatez, por medio del cual pierde su verdad.²² Dicho camino es el camino de la duda o de la desesperación. La duda es para Hegel la penetración consciente en la no-verdad del saber que se manifiesta, para el cual, lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado, es decir, no desarrollado.

Sin embargo, además de ello, esta duda no solamente trata del examen que por sí mismo se realiza descartando cualquier tipo de autoridad o certeza inmediata; la duda no solamente es aquella que considera como verdadero lo que uno mismo

²⁰ Ibid., p.52

²¹ Ibid., p.53

²² Ibid., p.54

ha realizado, sino que esta duda determina a través de la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia. Por esta razón, el sentido que se indaga acerca de la ciencia desplegada, a saber, el de ese saber que se autoforma, o bien, el de esa riqueza que brota de sí misma y por sí misma se configura, parte de esta exigencia hegeliana de liberar al pensamiento de cualquier prejuicio, lo cual sólo se logra a través de la extensión del escepticismo sobre el saber que se manifiesta. Sólo el escepticismo extendido sobre toda la conciencia tal y como ella se manifiesta, es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, puesto que abarca tanto las opiniones ajenas como las propias.

La ciencia desplegada se libera en su proceso escéptico de esa universalidad abstracta en la que era presentada, superando además ese formalismo que se aplicaba externamente a las cosas, ya que la conciencia en su reconocimiento se resiste a acoger un sistema ajeno a su propio proceder; la razón de esta última afirmación se fundamenta en que la ruta del saber que se manifiesta es quien investiga y examina la realidad del conocimiento. Finalmente es por este mismo motivo que es necesario contemplar la idea de sistema en la fenomenología, no como un mero aspecto formal de la obra, sino como un carácter orgánico y vivo dentro de la misma, ya que, como afirma Carlos Masmela, *“asumirlo sin más, equivaldría a subordinar el pensamiento a la esquematización abstracta de conceptos y problemas artificialmente formulados. En lugar de ello, el Sistema debe abrirse a la vida del Espíritu, por ser ésta el principio motor del automovimiento del pensamiento.”*²³

Obsérvese lo tratado hasta el momento: debido a que la ciencia se encuentra en sus inicios, el sentido real de ésta es relativo al criterio de desarrollo de la

²³ MÁSMELA, Carlos, “Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu”, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p.9.

concepción de verdad, el cual conduce en última instancia a la necesidad de entender a la ciencia como ciencia desplegada. Por su parte, puede verse que la noción de ciencia desplegada exige que su saber brote y se configure por sí mismo, lo cual conduce hacia un método de desarrollo que consiste en un examen que se extiende sobre la totalidad del saber que se manifiesta. El asunto ahora es determinar cómo opera este examen.

Pues bien, aquellas representaciones del conocimiento como médium y como instrumento que conducen hacia la diferencia entre nosotros y el conocimiento, y entre el conocimiento y lo absoluto, hacen parte de este examen que se ejerce sobre la totalidad del saber que se manifiesta. Se podría observar que estas representaciones del conocimiento son diametralmente opuestas a la exigencia que presenta el sistema hegeliano en su concepción de verdad, puesto que hablar del conocimiento como médium o como instrumento es contrario a la concepción de la verdad, en la que se restaura la igualdad del sujeto y la sustancia, o bien, en la que la conciencia alcanza a identificarse con lo absoluto. Sin embargo, más allá de la contradicción, estas representaciones constituyen algunos de los momentos o figuras por los que atraviesa la conciencia en busca de su igualdad con lo absoluto, o bien, en el movimiento de restauración de la igualdad entre el sujeto y la sustancia.

La restauración de esta igualdad compromete inicialmente un problema de conocimiento. La concepción de verdad implica esta igualdad que se restaura, pero la conciencia frente al saber que se manifiesta encuentra que su relación con lo absoluto no es inicialmente esa igualdad entre el sujeto y la sustancia. La razón de ello es que para la conciencia el conocimiento es presentado como una relación entre ella y su objeto de conocimiento. Tal objeto cuando es conocido, existe solamente para ella, sin embargo, el objeto de conocimiento es además independiente de ella, y existe en sí mismo también. Este objeto en sí mismo es la verdad aún no desplegada, y el conocimiento en cuanto tal, tiene como único fin

aprehender a dicho objeto en su verdad, es decir, tal y como es en sí mismo. Lo que sabe la conciencia, en la medida que lo sabe, es para ella solamente, y no en sí mismo. Pues bien, la pauta de lo que existe para ella sólo radica en ella y viene de ella, empero, aquello que juzga por medio de esta pauta, al existir en sí mismo, no necesita aceptar esta pauta como adecuada. Por lo tanto la pauta se presenta como una imposición sobre un objeto que es independiente de él. Esto implica finalmente que la pauta de la conciencia no se ajusta al objeto tal y como es en sí mismo.

Los antecedentes de este problema se remontan por un lado al escepticismo cartesiano y por otra parte a la crítica kantiana. Descartes radicalizó en su momento la división platónica entre el mundo inteligible y el mundo sensible, al instaurar a la sustancia pensante como la única certeza de su examen. A partir de entonces la tarea a seguir consistió en determinar un criterio de verdad para el mundo sensible. Kant por su parte, en la Crítica de la Razón Pura, en aras de establecer los límites y alcances del conocimiento, sentenció que el entendimiento humano sólo puede conocer lo dado a través de los fenómenos, permaneciendo el noúmeno como algo inalcanzable. La superación de la distancia de este noúmeno en el conocimiento de la verdad, es propiamente la tarea inicial que emprende Hegel. Su solución al problema parte de una modificación en el objeto de investigación. En lugar de detenerse en esas representaciones del conocimiento como médium o instrumento, él considera que se debe tomar por objeto a la propia aprehensión, es decir, a la conciencia misma.²⁴ La razón de ello estriba en que al tomar como objeto a la conciencia, este objeto es de tal naturaleza que la distinción entre lo que existe para nosotros y lo que existe en sí mismo, no se trata de la vieja diferencia entre lo que le es permitido acceder a la conciencia y lo que

²⁴ En el capítulo anterior habíamos mencionado que el sistema fenomenológico pretende resolver una diversidad de planos. Un plano ontológico que se resuelve en el reconocimiento de la unidad sustancial del espíritu y un plano epistemológico que se soluciona ahora con el cambio del objeto de conocimiento. Al ser la conciencia su propio objeto, se supera la dualidad del sujeto-objeto y la verdad ya no es algo distinto de sí, sino que es ella misma. En el transcurso del trabajo iremos señalando los distintos planos que aborda el sistema y sus soluciones..

no lo es, ya que tanto un lado como el otro recae en los alcances de la conciencia misma. Cuando el objeto de la conciencia es ella misma, no existe riesgo de que para ella exista algo que sea en sí mismo que se le oculte y que sea diferente de lo que es para ella.

La propuesta que realiza Hegel para dar solución al problema indicado, consiste entonces en comparar fenomenológicamente el objeto del que somos conscientes con nuestra conciencia de éste; sin embargo, esta solución presenta una nueva problemática, a saber: siempre es posible que en esta comparación nos podamos percatar de que el objeto tal y como es en sí mismo, sea una cosa para la conciencia, y nuestro conocimiento de él, tal y como es para nosotros, sea otra. Por lo tanto, al realizar la comparación seguramente no llegarán a corresponderse ambos lados, y se llegaría a una contradicción.

Ahora bien, podría pensarse que por llegar a esta contradicción la empresa hegeliana sería frustrada, sin embargo, es el resultado de esta contradicción lo que marca la pauta para desarrollar el movimiento que conducirá finalmente a la conciencia a su igualación con lo absoluto. Efectivamente, cuando el conocimiento y el objeto no se corresponden, su contradicción no es una negación abstracta, en la que cada parte suprime a la otra, sino que se trata de una negación determinada, que adquiere en su movimiento una nueva forma, que le presenta a la conciencia un nuevo par, con el cual continuara desarrollando su investigación. La pauta para el desarrollo de la verdad entendida como la restauración de la igualdad del sujeto y la sustancia, se configura a partir de esta negación determinada, quien permite que la conciencia avance de una forma de conciencia a otra, hasta que la diferencia entre el en sí y el para ella desaparece. Sobre esta base opera el examen del saber tal y como se manifiesta.

A partir de este proceso que desarrolla la conciencia, se comienza a comprender por qué la verdad ha de ser aprehendida y expresada, no sólo como sustancia,

sino también y en la misma medida como sujeto, ya que la concepción de verdad para Hegel implica esta igualdad que se restaura a partir de la reflexión del ser otro en sí mismo. Por este motivo Hegel sostiene además que la sustancialidad implica tanto lo universal o la inmediatez del saber mismo, como aquello que es para el saber ser o inmediatez, puesto que en la experiencia que desarrolla la conciencia se distinguen y relacionan tres aspectos, a saber: el sujeto del saber, el objeto del saber y el saber del objeto.

Como se vio anteriormente, el sentido de la ciencia desplegada se encuentra relacionado con la idea de desarrollo, propia de la concepción hegeliana de verdad. Sin embargo, comprender a la ciencia únicamente en su despliegue no es suficiente; como se puede contemplar en la introducción a la fenomenología, es necesario entender este despliegue como un saber que brota desde sí mismo. Para alcanzar este saber Hegel presenta la dialéctica que emprende la conciencia consigo misma. A partir de ella la ciencia logra superar esa representación abstracta del saber, en la que todo permanece como uno y en la que el saber no surge por sí mismo, sino que se trata de un formalismo que se aplica como algo exterior a las cosas. El examen que se hace sobre la extensión del saber que se manifiesta, es el mismo recorrido que desarrolla la conciencia para alcanzar su igualación con lo absoluto, o bien, es el mismo desarrollo de la conciencia hacia la ciencia. La serie de configuraciones que se van dando en este proceso son las distintas figuras del saber de la conciencia, por lo tanto el desarrollo de la conciencia hacia la ciencia es el mismo desarrollo del saber.

2.2 EL DEVENIR DE LA CIENCIA ENTENDIDO COMO EL DEVENIR DEL SABER

El tema inmediatamente abordado consistía en exponer por qué el sentido de la ciencia desplegada debe ser el de ese saber que brota por sí mismo. Ahora se observará por qué el desplegar de la ciencia es el devenir del saber mismo.

Un primer motivo, como pudo verse, es que el examen que se hace sobre la extensión del saber que se manifiesta es el mismo desarrollo de la conciencia hacia la ciencia. Debido a que la serie de configuraciones que se van dando en este proceso son las distintas figuras del saber de la conciencia, se puede considerar que el desarrollo de la conciencia hacia la ciencia es el mismo desarrollo del saber.

Por otro lado, Hegel sostiene que la fenomenología expone el devenir de la ciencia en general o del saber²⁵, lo cual permite establecer que tanto el devenir de la ciencia como el desarrollo de la conciencia, es presentado como una unidad. Sin embargo, para comprender por qué ambos son una unidad, se debe tener presente que el devenir de la ciencia, es el mismo trabajo de la conciencia para alcanzar el saber absoluto.

Como se ha visto, el devenir de la verdad presenta una realidad inmediata que ha de ser superada para poder alcanzar su sentido real. El sentido real de la ciencia es aquel en el que *“el espíritu se sabe desarrollado así como espíritu”*²⁶, sin embargo, como se ha señalado anteriormente, al afirmar escuetamente que este es el sentido de la ciencia, no se da cuenta de su verdad, puesto que tan sólo se tiene un simple resultado. Tratar de pensar filosóficamente sin el dispendioso trabajo de la formación es conducir a la conciencia a que *“ande de cabeza”*; por este motivo, *“Para convertirse en autentico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino.”*²⁷

Ahora bien, el saber en su comienzo, es decir, la realidad inmediata que ha de ser superada, es precisamente el espíritu inmediato, o lo carente de espíritu, a saber, la conciencia sensible; por su parte, la ciencia o la filosofía en su sentido real,

²⁵ HEGEL, Op. cit., p.21

²⁶ Ibid., p.19

²⁷ Ibid., p.21

como indicamos líneas arriba, es el espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu. Teniendo en cuenta lo anterior, podemos ver que la fenomenología nos presenta dos extremos del saber en oposición: de un lado, la conciencia sensible o el saber en su comienzo, que es el yo singular distinto de su objeto; de otro lado, la ciencia o filosofía en su concepto, que es *“el puro conocerse a sí mismo en su absoluto ser otro,”*²⁸ es decir, la identificación del sujeto y el objeto en su unidad con el espíritu.²⁹

La ciencia en su desarrollo, es decir, la ciencia desplegada, expone la reconciliación de estos extremos, partiendo desde lo más elemental, la postura natural del hombre frente al mundo, es decir, del yo ante a las cosas; y a partir del examen sobre el saber que se manifiesta, va analizando sus certezas y determinando su verdadero valor, hasta llegar a un saber que identifica la verdad con la certeza, es decir, hasta llegar al concepto desarrollado de la ciencia misma: el espíritu que se sabe así desarrollado como espíritu. El largo y trabajoso camino del desarrollo de la ciencia que expresa la reconciliación de la conciencia con lo absoluto, no es otra cosa que el arduo recorrido que conduce al hombre del sentido común hacia el pensamiento filosófico. *“...para llevar a cabo este propósito no podrá menos que recorrer todo el contenido de la filosofía misma: no es posible enseñar a filosofar sino filosofando. Por esta razón, nos dice el texto hegeliano, el devenir de la ciencia no es otro que el devenir mismo del saber.”*³⁰

²⁸ Ibid., p.19

²⁹ Estos extremos del saber aluden a su vez a los dos planos en los que se expresa el espíritu en el recorrido fenomenológico, como vimos anteriormente.

³⁰ DÍAZ, Jorge Aurelio, “Estudios sobre Hegel”, Bogotá, Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, 1986. p.17

3. RELACIÓN SUJETO, SUSTANCIA Y ARTE

3.1 EL CONTEXTO HISTÓRICO FILOSÓFICO DE LA IGUALACIÓN

La fenomenología al exponer el devenir de la ciencia o el saber, presenta a su vez, el desarrollo que viene desde la conciencia que se diferencia del mundo, hasta aquella conciencia que se sabe igual a él, es decir, la fenomenología muestra el recuento de la restauración de la igualdad del sujeto y la sustancia.

Esta igualdad, aunque es restaurada en el proceso fenomenológico, ya está presente desde el inicio como un germen: como indica el mismo Hegel la conciencia sensible es el espíritu inmediato, carente de espíritu, el momento del espíritu en que él es menos conciente de sí, y que indica el inicio de este proceso, el cual finaliza con el espíritu que se sabe a sí mismo desarrollado como espíritu. Por este motivo, la culminación de este proceso dialéctico es la actualización para sí, es decir, desarrollada, de lo que ya era en sí. Este en sí es el espíritu que se conoce a sí mismo, el cual, como se puede ver, ya se encuentra en la conciencia sensible como contenido o potencia. Por esto sostiene Hegel que: *“El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura.”*³¹

Ahora bien, este arduo camino del desarrollo de la ciencia representa en la reconciliación de la conciencia con lo absoluto, la necesidad de la verdad de ser expresada y aprehendida como sustancia y sujeto por igual, puesto que esta necesidad alude al concepto desarrollado de la ciencia misma, es decir, el espíritu que se sabe así desarrollado como espíritu.

³¹ HEGEL, Op. cit., p.17

La concepción hegeliana de la verdad que expone esta necesidad, tiene su raíz en la historia de la filosofía misma; la inmediatez con la que es presentada en la fenomenología y su desarrollo dialéctico en ella, es el resultado de un proceso que en Hegel atañe principalmente a Spinoza, atravesando a Fichte y Schelling. En otras palabras, la restauración de la igualdad del sujeto y la sustancia, que la fenomenología muestra como el desarrollo de la filosofía hacia su constitución científica, es, por otro lado, la forma como Hegel retoma la problemática del surgimiento de la conciencia a partir de Descartes: la diferenciación entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, y sus sucedáneas dicotomías.

En adelante es importante tener en cuenta los siguientes aspectos: en primer lugar, dado que según la concepción hegeliana la verdad se encuentra en su desarrollo progresivo, los sistemas señalados representan en Hegel, el devenir del saber, el camino hacia la reconciliación de la igualdad del sujeto y la sustancia. Aunque en su contenido singular estos sistemas sean diversos, constituyen momentos igualmente indispensables o necesarios en este proceso de restauración; en segundo lugar, el desarrollo de estos sistemas con relación a la problemática de la reconciliación entre el sujeto y la sustancia, obedece a lo que Hegel denomina como la necesidad externa, ya que estos sistemas representan las figuras que en el tiempo expresan el ser allí del espíritu, es decir, su movimiento en la historia, particularmente a partir de su máxima expresión, a saber, la filosofía; finalmente, es necesario tener en cuenta que la restauración de la igualdad del sujeto y la sustancia alude a diversos planos, es decir, no sólo versa sobre una reconciliación epistemológica entre el sujeto y el objeto, sino que además trata de sus dimensiones, ontológica, ética, política y estética: de su restauración deviene la unidad del ser, la unidad de la libertad del hombre con el mundo, la identificación entre su razón y su expresión.³²

³² La lectura que a continuación se desarrollará sobre estos autores, podría exigir una referencia directa a los mismos, sin embargo, lo que aquí resulta de interés es la perspectiva que el mismo Hegel tiene sobre ellos. Por esta razón, el punto de partida de este capítulo será el mismo Hegel en sus Lecciones sobre historia de la filosofía.

3.1.1 Spinoza. Como se ha señalado, el punto de partida de este proceso de restauración comienza con Spinoza. Sin embargo, inicialmente el motivo de su obra surgió de su particular atención en la vida moral, religiosa y política del hombre. Spinoza consideró indispensable llevar este humano panorama al mismo orden necesario que Descartes sólo había reconocido en el orden de la naturaleza, es decir, en la sustancia extensa: recuérdese que para Descartes la realidad era considerada a través de un orden geométrico, ya que la sustancia extensa era un mecanismo que operaba por necesidad, sin embargo, dentro de este panorama, la sustancia pensante, es decir, la razón, era libertad, y como tal, se trataba de una potencia desligada del dominio de la sustancia extensa. Afirma Hegel a propósito de Descartes: *“La extensión y el movimiento son los conceptos fundamentales de la física mecánica; son lo que es la verdad del mundo de los cuerpos... Tal es, en efecto, la manera mecánica de considerar la naturaleza, por virtud de la cual la Filosofía de la Naturaleza de Descartes es puramente mecánica.”*³³ Pues bien, para poder llevar a cabo su propósito, Spinoza requería volver a restablecer aquella unidad del ser, que se había roto a partir de la separación de las sustancias.

Spinoza notó que Descartes no sólo presentaba una división entre la sustancia extensa y la sustancia pensante, sino que además consideraba que el orden de estas dependía exclusivamente de una tercera: la sustancia divina. Según ello, Spinoza consideró que no existía sino tan sólo un único y auténtico sentido de sustancia y era aquel que estaba relacionado con esa última distinción cartesiana, es decir, con Dios: él era el origen, la fuente de toda realidad, la unidad absoluta de la cual únicamente podía salir la multiplicidad de las cosas corpóreas y de los seres pensantes. Nuevamente los aspectos de la realidad que Descartes había separado eran reducidos a esa vieja unidad neoplatónica y al orden necesario que de ella se desprendía. Afirma Hegel: *“Para Spinoza, el alma y el cuerpo, el pensamiento y el ser, dejan de ser cosas especiales, cada una de ellas para sí... a*

³³ HEGEL, G. W. F., “Lecciones sobre la historia de la filosofía”, México, F.C.E., 1955, p.276

*través de él se manifiesta... la concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios...*³⁴ Y además sostiene: *“El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad, sólo ella es Dios.”*³⁵

Como se ha señalado, Spinoza centra su atención en el mundo humano, o bien, en todo aquello que nace de sus pasiones y su razón, es decir, la moralidad, la religión y la política; estaba interesado en dirigir este mundo hacia aquella órbita necesaria, que Descartes sólo había notado en la sustancia extensa. Para ello requería refutar cualquier separación que se planteara en contra de esta unidad sustancial. Por ejemplo, la diferencia que se trazaba entre Dios y la Naturaleza: según Spinoza, los decretos de Dios eran leyes de la naturaleza, de modo que, tanto ésta como Dios se identifican en un orden geométrico y necesario del todo. Ahora bien, debido a la necesidad del orden divino del mundo no existía tampoco diferencias entre el hombre y la naturaleza, puesto que en ambos casos todo era necesidad.

Esta fue la piedra de toque para que el mundo humano se integrara a esta unidad divina. Sin embargo, aunque la filosofía de la necesidad fue empleada por Spinoza en función de la libertad del hombre, esta libertad no fue colocada en el arbitrio humano como lo hizo Descartes, sino que reposa en el reconocimiento del orden necesario. En otras palabras, este reconocimiento tendía hacia el hecho de que el hombre dejara actuar en sí mismo la necesidad del orden divino del mundo.

Sobre este punto Hegel comenzará a tomar distancia de Spinoza, aunque coincida con él en la necesidad de representar la unidad del sujeto y la sustancia dentro de

³⁴ Ibid., p.280

³⁵ Ibid., p.284

una totalidad, que para Hegel será el absoluto, el cual encontrará en la fenomenología su expresión a través del espíritu.

Ahora bien, con base en el criterio de necesidad, expuesto anteriormente, Spinoza desarrolla su crítica al finalismo. Esta sostiene en un sentido general que no existen fines para el hombre ni para la naturaleza. Pues bien, éste será a su vez otro aspecto en el que se distancia con Hegel: para el filósofo germano la verdad de lo absoluto radica en la igualdad del sujeto y la sustancia, así como para Spinoza la sustancia divina constituye la unidad de la cual surge la multiplicidad de las cosas corpóreas y los seres pensantes, sin embargo, para el primero esta unidad no es una unidad inmediata en cuanto tal como lo es para el segundo, sino que se trata de una unidad que sólo adquiere su verdadero sentido al final. Recuérdese que lo absoluto en su verdad sólo logra su sentido real como resultado, y no como inmediatez. Sostiene Hegel al respecto: *“La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse así misma o la mediación de su devenir otro consigo misma... lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal...”*³⁶

Efectivamente, si para Hegel la verdad ha de ser entendida como desarrollo, es natural que pensara que la igualdad entre el sujeto y la sustancia fuera una unidad que se restaura y no una unidad inmediata. La inmediatez de dicha unidad es tan sólo su contenido o su forma en sí, es decir, es su forma no desplegada, y por lo tanto no es su sentido real o su verdadero ser.

Ahora bien, el problema general para Hegel es el siguiente: el hombre se considera libre ya que tiene la conciencia de su voluntad, sin embargo, para Spinoza, el hombre ignora la causa que determina esta voluntad. Dicha causa,

³⁶ HEGEL, “Fenomenología del Espíritu” Op. cit., p.15-16

como ya se ha mencionado, es Dios mismo, pues él es quien determina la voluntad humana, tanto como cualquier otro modo de ser, necesariamente. Sin embargo, considera Hegel: *“Si el concebir a Dios como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estriba en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse...”*³⁷ La razón de ello radica principalmente en que la libertad del hombre estaba sujeta a algo externo a él.

Para poder comprender por qué se da esta pérdida de la conciencia de sí, es necesario atender cómo se plantea la idea spinozista de la sustancia única.

Hegel concede que a partir de Spinoza el pensamiento no tiene más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo: *“ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía”*³⁸ La razón de ello, evidentemente, es que para Hegel la verdad debe ser concebida como una gran totalidad: el espíritu. Esta gran unidad, que en Spinoza es Dios, reposa y se funda según su pensamiento en varias definiciones que determinan sus rasgos característicos, a saber: la causa de sí, lo finito, la sustancia, el atributo y el modo.

La definición de la causa de sí le sirve a Spinoza para diferenciar la relación causa – efecto como única explicativa de la sustancia divina; Hegel lo expresa así: *“la causa de sí mismo es aquella causa que, al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo, por lo tanto, al producirse, levanta esta distinción.”*³⁹ Por su parte, la definición de lo finito implica para Spinoza que nada puede ser limitado por algo que no sea de su misma naturaleza. Ahora bien, la sustancia es, para Spinoza, aquello que es en sí y se concibe por sí mismo, es decir, es aquello cuyo concepto no requiere del concepto de algo otro para formarse. Por este motivo la sustancia es causa de sí. El atributo, por su parte, es

³⁷ Ibid., p.15

³⁸ HEGEL, “Lecciones sobre la historia de la filosofía” Op. cit., p.285

³⁹ Ibid..

aquello que el entendimiento humano capta de la esencia de la sustancia y se entiende por sí. Finalmente, el modo, es lo expresado del atributo, es algo concebido por otra cosa, es decir, es como causado. El modo, expresa en última instancia, lo individual, lo finito como tal, que se da por relación a otra cosa.

Según Spinoza, no puede haber ni concebirse ninguna sustancia a parte de Dios. De ahí se desprende que tanto el pensamiento, como la extensión sean concebidas, no como sustancias particulares, sino como atributos de la única sustancia que es Dios. Ahora bien, según este orden de ideas, la individuación, lo uno, es tan sólo una simple unión; es lo contrario del yo y de su relación consigo mismo, de manera que tan sólo es posible encontrar la generalidad del pensamiento, más no la conciencia de sí. La conciencia humana dentro del panorama de la sustancia spinozista, no pertenece a ella como un atributo, puesto que tan sólo se trata de un modo del pensamiento, es decir, algo que se concibe en y a partir de algo otro. Es sobre este punto que finalmente se esclarece el sentido de que para Hegel la conciencia de sí se pierda en Spinoza: la conciencia no es atributo de la sustancia, sino un modo del pensamiento, por lo tanto, según Hegel, *“la esencia del hombre no implica ninguna existencia necesaria, es decir, que según el orden de la naturaleza lo mismo puede un hombre ser que no ser.”*⁴⁰

Para Hegel la verdadera individualidad o subjetividad no es solamente un alejamiento de lo general, sino que es de igual modo, lo que se determina a sí mismo. Tal y como lo hace la sustancia. A partir de esta idea concluye Hegel que lo individual o lo subjetivo constituye un retorno a lo general. Su comportamiento es idéntico. Sin embargo, para Hegel, Spinoza no llega a alcanzar este retorno, puesto que para él lo último es la rígida sustancialidad.

3.1.2 Fichte. La necesidad de expresar y aprehender la verdad como sustancia y sujeto por igual toma su primera configuración para Hegel con Spinoza, sin

⁴⁰ Ibid., p.297

embargo, como pudo verse, según esta perspectiva la unidad de la sustancia y el sujeto era presentada de un modo inmediato, además de que la conciencia de sí se perdía en lugar de mantenerse. Esta pérdida en última instancia expresa la pérdida misma de la autonomía y la libertad del sujeto.

Ahora bien, a partir de Kant se había postulado que era imposible derivar de la materia sensible la cosa en sí, puesto que esta era externa e independiente de la conciencia. Aunque algunos autores intentaron atribuir a la actividad de la conciencia la producción de esta materia sensible, resolviendo en el yo el mundo completo del conocimiento, fue Fichte quien por primera vez saca las consecuencias necesarias de estos intentos.

Si el yo es el principio formal y material del conocimiento por excelencia, y si a su actividad se debe el pensamiento de la realidad objetiva, tanto como la realidad misma en su contenido material, fue evidente para Fichte que el yo no sólo era finito, sino que también era infinito: el yo es finito, en cuanto se opone a una realidad externa, *“yo enfrento al yo un no yo”*⁴¹; y es infinito, en cuanto es la única fuente de esta misma realidad, *“el yo y el no yo son establecidos conjuntamente por el yo y en él, como limitables entre sí; es decir, de tal modo que la realidad del uno levanta la realidad del otro”*.⁴² Según esto, la deducción de Fichte se convertía en una deducción absoluta, puesto que hacía derivar del yo tanto al sujeto como al objeto del conocimiento. Este es el principio de la *“Doctrina de la Ciencia”* de Fichte: el yo o la autoconciencia. Este es el único principio del cual se deduce todo saber. Hegel lo tendrá muy en cuenta.

Ahora bien, según este principio lo que funda y lo fundado son dos cosas distintas, es decir, el fundamento del ser no es el ser mismo, sino la actividad según la cual el ser se funda; y esta actividad no puede tener otra relación que consigo misma, y

⁴¹ Ibid., p.468

⁴² Ibid..

no puede ser más que una actividad que se vuelve a sí misma. Se trata entonces de una actividad originaria que es al mismo tiempo su objeto inmediato, es decir, que se intuye a sí misma, o bien, que es autointuición, o autoconciencia, tal y como se ha dicho.

Según esta perspectiva, para Fichte el ser para nosotros es sólo posible bajo la condición de la conciencia y ésta sólo es posible bajo la condición de la autoconciencia; en última instancia esto quiere decir que la conciencia es el fundamento del ser y que la autoconciencia es el fundamento de la conciencia.

Fichte retoma la ley de identidad de la lógica tradicional para fundamentar su tesis, a saber: todo A es igual A, es decir, todo concepto es igual a sí mismo y expresa una relación necesaria entre el sujeto y el predicado. Afirma Hegel sobre Fichte: *“El primer principio debe ser un principio simple; en el que se identifiquen el predicado y el sujeto; pues si estos dos términos fuesen desiguales, necesariamente habría que probar por medio de un tercer término la relación entre ellos, ya que las determinaciones, justo por su diferencia, no pueden formar directamente una unidad. De ahí que el primer principio deba ser, necesariamente idéntico... Es el principio de $A = A$.”*⁴³

Nótese que dentro de este principio, en la autoconciencia esta relación está puesta por el yo, dado que el yo es quien juzga su predicado. Sin embargo, el yo no puede presentar esta relación si no se coloca a sí mismo, es decir, si no se coloca como existente. Esto quiere decir que el yo no puede afirmar nada, sin afirmar en primer termino su propia existencia. Por otro lado, el yo no sólo se coloca a sí mismo, sino que opone además a sí mismo cualquier cosa que es no yo (objeto, mundo, etc.), es decir, que es opuesta a él. Sin embargo, cualquier cosa que sea no yo está colocada por el yo mismo, lo cual quiere decir, en última instancia, que está en él mismo. Estos postulados establecen finalmente tres

⁴³ Ibid.. p.466

cosas: uno, la existencia de un yo infinito, que es una actividad absolutamente libre y creadora; dos, la existencia de un yo finito que esta limitado por el no yo, es decir, de un sujeto empírico; y tres, la realidad de un no yo que se opone al yo finito, pero que esta reincorporado al yo infinito, por el cual es puesto.

Como puede verse el yo infinito aunque es una cosa diferente del yo finito, es su sustancia y su actividad última, o bien, su naturaleza absoluta. Por lo tanto el yo de cada uno, es el mismo, es la sustancia única y suprema. De este modo se alcanza la unidad sustancial que buscaba el mismo Spinoza, sin embargo, es necesario anotar que desde la perspectiva fichteana, esta reconoce y afirma el sentimiento de una plena y absoluta libertad y autonomía del sujeto humano, contrario a lo que manifestaba Spinoza.

Ahora bien, así como Spinoza presenta la unidad del sujeto y la sustancia de un modo inmediato, de la misma manera Fichte presenta al sujeto entendido como lo absoluto. Este será el punto de quiebre con Hegel. La diferencia entre Fichte y Hegel se puede caracterizar a partir del principio de identidad del primero y su contraste con el valor que tiene la immediatez para el segundo. Afirma Hegel: *“Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A=A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno.”*⁴⁴

La ley de identidad, como ya hemos anotado, expresa una relación necesaria entre el sujeto y el predicado, una relación que se traduce en proposiciones tales como, Dios es lo eterno, o el orden moral del universo, etc. Ahora bien, en tales proposiciones, considera Hegel *“...lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse así mismo.”*⁴⁵ Este es el punto crucial frente a Fichte, recordemos que para Hegel la sustancia o

⁴⁴ HEGEL, “Fenomenología del Espíritu”, Op. cit., p.15

⁴⁵ Ibid., p.18

el ser que es en verdad sujeto, es aquel movimiento del ponerse así mismo o la mediación de su devenir otro consigo mismo, o bien, la contradicción entre los opuestos. Ahora bien, efectivamente la palabra Dios sería una locución carente de sentido sin su predicado, es decir, si no se indica lo que esta palabra es, sin embargo, sostiene Hegel que el sujeto se adopta en este caso, como un punto fijo al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados. *“Por tanto, aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento.”*⁴⁶ Para Hegel lo que se pierde en la noción de lo absoluto de Fichte es precisamente esa naturaleza del automovimiento.

Finalmente, y quizás el punto capital en el que Hegel asienta su diferencia con Fichte, parte precisamente de su principio fundamental, es decir, el yo absoluto. Al resolver Fichte la totalidad del saber en el yo, se mantiene en la posición de un yo empírico, que no hace más que radicalizar la diferencia entre el sujeto y el mundo. *“En cuanto que aquí el yo convierte el objeto en su representación y lo niega, esta filosofía que examinamos es una filosofía idealista en la que todas las determinaciones del objeto son determinaciones ideales. Todo lo que el yo tiene de determinado lo tiene porque yo lo establezco. Soy yo quien convierto la chaqueta en chaqueta, las botas en botas, al ponérmelas.”*⁴⁷

Para Hegel el defecto de la filosofía de Fichte consiste básicamente en que el yo tan sólo conserva la significación de la conciencia de sí real e individual, contrapuesta a la conciencia de sí general, es decir, a la conciencia realmente absoluta, a saber, el espíritu. La conciencia de sí real e individual es tan sólo un momento de esa otra conciencia general, puesto que el comportamiento de esta primera conciencia es simplemente la de permanecer al margen frente a lo otro.

⁴⁶ Ibid..

⁴⁷ HEGEL, “Lecciones sobre la historia de la filosofía”, Op. cit., 473

Sostiene Hegel: *“Cuando, por esta razón llamábamos al yo la esencia absoluta, esto producía el mayor de los escándalos, puesto que el yo sólo se presentaba, en realidad, en el sentido del sujeto individual, contrapuesto al general.”*⁴⁸

3.1.3 Schelling. Schelling por su parte retomó los desarrollos planteados por Fichte y Spinoza en aras de realizar una síntesis entre sus principales postulados. Él observó que en la sustancia de Spinoza se planteaba el principio de la infinitud objetiva, mientras que en el yo de Fichte se trazaba la infinitud subjetiva. Su búsqueda consistió entonces en encontrar un concepto de lo absoluto que lograra reunir ambas infinitudes, sin que estas fueran reducibles, bien sea, al sujeto, o bien, al objeto, puesto que este concepto tendría que ser el fundamento de ellos.

Pues bien, el límite que contemplo Schelling en sus predecesores radicaba en que, por un lado, la pura actividad espiritual del yo fichteano no permitía exponer el conocimiento del mundo natural; por otro lado, un principio plenamente objetivo como la sustancia de Spinoza no dejaba claro cómo surgía la inteligencia de la razón y del yo. Por este motivo, su principio supremo debía contemplar una idea de lo absoluto que fuera a su vez objeto, razón y naturaleza, en pocas palabras, que fuera la unidad, identidad e indiferencia de estos elementos.

Puede verse que Schelling no quería sacrificar la realidad de la naturaleza, ya que para él esta poseía vida y racionalidad. Debido a ello, era necesario que existiera en ella un principio autónomo que permitiera comprenderla en toda su amplitud, un principio que a su vez debía ser idéntico a aquel que explica el mundo de la razón o del yo. El absoluto de Schelling debía de ser entonces sujeto y objeto, actividad racional e inconsciente, realidad e idealidad, por igual. Es a partir de esta búsqueda schellingiana que Hegel comienza a atisbar una de sus conclusiones más importantes: la identidad de lo real y lo racional.

⁴⁸ Ibid.. Página 476

Ahora bien, este no es el único aspecto que Hegel retomará de Schelling. Schelling planteó que el yo infinito -también reconocido por Fichte- era el principio incondicionado de todo saber. El argumento de Schelling consiste en que todo lo que es incondicionado es el yo, mientras que todo lo que es condicionado es no yo. Puesto que el no yo está puesto por el yo, todo lo que es condicionado está puesto por el yo, es decir, todo lo que es condicionado está determinado por lo incondicionado. Esta es para él la forma absoluta de todo saber.

En este punto, hay un retorno a Spinoza. Nótese como el yo absoluto debe ser tomado al igual que su sustancia única: lo incondicionado no es ni sujeto ni objeto condicionado, es decir, finito, sino que por el contrario es un sujeto absoluto que es causa de sí mismo. Este sujeto absoluto abarca toda la realidad en su unidad, de modo que es una especie de todo uno, tal y como Spinoza lo había pensado.

La idea de ciencia propuesta por Hegel no será cercana a esta postura: *“La ciencia, por su parte, exige de la autoconciencia que se remonte a este éter, para que pueda vivir y viva en ella y con ella. Y, a la inversa, el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escala para ascender, por lo menos, hasta este punto de vista, y se la indique en él mismo. Su derecho se basa en su absoluta independencia, en la independencia que sabe que posee en cada una de las figuras de su saber, pues en cada una de ellas, sea reconocida o no por la ciencia y cualquiera que su contenido sea, el individuo es la forma absoluta, es decir, la certeza inmediata de sí mismo; y, si se prefiere esta expresión, es de este modo ser incondicionado.”*⁴⁹

Los términos de la unidad de lo finito con lo infinito planteados por Fichte y Schelling son retomados por Hegel, sin embargo, él se diferenciara de ellos. Su sentido de lo infinito no es, en tanto que la única y total realidad o sustancia de las cosas, algo que se encuentre más allá de lo finito, sino que es algo que lo supera

⁴⁹ HEGEL, “Fenomenología del Espíritu”, Op. cit., p.20

y lo anula en sí mismo. Recuérdese que el yo de Fichte y el absoluto de Schelling colocan ellos mismos a lo finito y de alguna manera lo hacen subsistir. Lo finito para poder configurarse con lo infinito y unificarse a él, es lanzado hacia un proceso continuo que, en cuanto tal, no alcanza su término. Según Hegel, este proceso hacia lo infinito no terminaría por superar a lo finito, puesto que lo haría renacer constantemente, manifestando exclusivamente su necesidad de ser superado.

Ahora bien, el sentido de la abolición de lo finito es expresado a lo largo del transcurso de la fenomenología, sin embargo, es en el siguiente pasaje donde Hegel busca consolidar dicha superación: *“como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad...”*⁵⁰ Según Hegel hay una necesaria, total y substancial identidad de la realidad y la razón; la razón es el principio infinito dado en la autoconciencia, y es a partir de esta identidad absoluta, que se da la resolución absoluta de lo finito en lo infinito, la igualdad entre el sujeto y la sustancia.

3.2 LA FIGURA DEL ARTE EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

El camino de la reconciliación de la igualdad del sujeto y la sustancia, o la disolución de lo finito en lo infinito, es para Hegel el recorrido que ha llevado a cabo la conciencia humana para alcanzar la identidad entre lo racional y lo real. La fenomenología del espíritu representa entonces la dramática lucha desarrollada por el espíritu por alcanzar y conquistar su propia infinitud, narra las alternativas y contrastes que ha tenido que sortear la conciencia en este proceso de reconciliación.

⁵⁰ Ibid., p.143

Este proceso de reconciliación, como se ha señalado, alude a distintos niveles de problemas: no sólo versa sobre una reconciliación epistemológica entre el sujeto y el objeto, sino que además trata de su dimensión ontológica, ética, política y estética. Ahora bien, estos niveles o planos de reconciliación se presentan en los distintos momentos por los que atraviesa el recorrido fenomenológico, a saber: la conciencia, la autoconciencia, la razón, el espíritu, la religión y el saber absoluto.

Como también se ha indicado, el desarrollo de la verdad o de lo absoluto se expresa en el recorrido fenomenológico a través de dos grandes momentos, a saber: el tránsito de la conciencia a su autoconciencia como espíritu, lo cual se logra a partir del reconocimiento de la identidad entre lo racional y lo real; y el movimiento del espíritu mismo hacia su autoconciencia, el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, desarrollado a partir de sus máximas expresiones: el arte, la religión y la filosofía.

Desde la perspectiva del desarrollo de la conciencia los momentos de esta son: conciencia, autoconciencia, razón y espíritu; desde la perspectiva del desarrollo del espíritu estos momentos se repiten, pero desde el plano del espíritu. Así pues, cada una de sus máximas expresiones -arte, religión y filosofía- se corresponderán con su autoconciencia, razón y espíritu. A continuación se verá cómo se llevan a cabo ambos desarrollos.

3.2.1 El Desarrollo De La Conciencia Hacia Su Reconocimiento Como Espíritu

Conciencia. La conciencia tiene como punto de partida, o bien, como su primera figura, la certeza sensible. Ahora bien, inicialmente ésta se le presenta a la conciencia como la más rica y la más verdadera, pero en realidad, se trata de la

más pobre.⁵¹ El motivo de esto es que ella sólo le presenta a la conciencia la certeza de una cosa singular, esta cosa; pero esta cosa puede ser por ejemplo, un auto, una cuchara o un balón, no en cuanto auto, cuchara o balón, sino en cuanto este auto, esta cuchara, o este balón, es decir, en cuanto presentes en este momento, aquí y ahora, frente a nosotros. La certeza sensible es la certeza particular del esto, para el cual la singularidad de la cosa es indiferente, por consiguiente, se trata de un universal, o bien, de un esto en general. Ahora bien, el esto depende del yo que la considera, más que de la cosa, debido a ello la certeza sensible no es más que la certeza de un yo igualmente universal, puesto que también él no es más que este o aquel yo, es un yo en general.

Ahora bien, el recorrido fenomenológico pasa luego de la certeza sensible a la percepción. Esta última parte del mismo yo universal, y su problemática ahora gira entorno a que el objeto no puede ser percibido como uno, en la multiplicidad de sus cualidades (por ejemplo: rojo, redondo, dulce), si el yo no reconoce que la unidad del objeto es establecida por el mismo. Sostiene Hegel: *“De este modo se ha determinado para la conciencia cómo se halla esencialmente constituido su percibir, a saber: no es una aprehensión pura y simple, sino que en su aprehensión la conciencia, al mismo tiempo, se refleja dentro de sí, partiendo de lo verdadero.”*⁵²

Finalmente se pasa de la percepción al entendimiento. Esta última figura sólo reconoce en el objeto una fuerza que actúa según una ley determinada. Por esta razón, el entendimiento se ve conducido a ver en el objeto en cuanto tal un simple fenómeno, al cual se opone la verdadera esencia del objeto, que es suprasensible. Debido a que el fenómeno sólo está dado en la conciencia, aquello que está más allá del fenómeno, o bien, es una pura nada o es algo para la conciencia, por este motivo la conciencia en este momento resuelve todo el objeto en sí misma, y se

⁵¹ Ibid., p.63

⁵² Ibid., p.75

convierte en conciencia de sí, es decir, en autoconciencia. Sostiene Hegel: *“...ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero.”*⁵³ Al entrar en el terreno de la autoconciencia abordamos el reino mismo de la verdad, es decir, nos introducimos al inicio de la reconciliación de la igualdad entre el sujeto y la sustancia.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que estas figuras de la conciencia, constituyen momentos de la realidad del hombre. La certeza sensible constituye un aspecto real del hombre, en la medida en que es el estado natural de este ante el mundo. Por este motivo, en el trasfondo del comportamiento ordinario del hombre, su trato con los objetos es de singular a singular.

Por su parte, la percepción constituye un momento temporalmente posterior, en esta realidad del hombre. En la percepción, el hombre en aras de expresar su comportamiento ante el mundo de las cosas, cae en la contradicción de llamar como universales, a aquellas singularidades que tenía ante sí, contradicción que tratará de enmendar sosteniendo que dichos universales son entes de razón, sin embargo, considerándolos a su vez, como la verdad de esas cosas que pretende conocer.

Finalmente, la última realidad a la que se ve abocado el hombre en la conciencia, el entendimiento, es el momento en el que éste se sitúa ante el mundo desde una perspectiva físico-matemática. El mundo es para el hombre, en esta instancia, una suerte de estructura legal, que implica a lo sumo dos cosas: en primer lugar, una postura realista, el mundo está compuesto de entidades singulares y contingentes; en segundo lugar, una postura idealista, puesto en última instancia niega esta realidad reduciéndola a un sistema de leyes universales y necesarias.

⁵³ Ibid., p.107

En el momento de la conciencia esta presente a plenitud el desarrollo del plano epistemológico de la fenomenología; la experiencia que lleva a cabo la conciencia muestra que la relación del conocimiento, entre el sujeto y el mundo, no se trata de una inmediatez, sino de una mediación con el entendimiento humano. Sin embargo, el resultado de este reconocimiento, a saber, la autoconciencia, coloca a ésta en un nuevo drama: la autoconciencia hasta el momento sólo se manifiesta como un juego singular, el de la relación del yo con él mismo, y del mismo modo las otras autoconciencias se presentan, por lo tanto, se debe reconciliar esta polaridad que se manifiesta entre ellas y reconocer su unidad sustancial. Sostiene Hegel: *“La conciencia de otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente autoconciencia, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro... (sin embargo,) ...La conciencia de sí sólo ha devenido para sí, pero aún no como unidad con la conciencia en general.”*⁵⁴

Autoconciencia. Ahora bien, debido a que en este momento la autoconciencia, en cuanto se toma a sí como a un objeto, es decir, como una cosa distinta de sí, se divide en diferentes autoconciencias: *“la autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo a sí, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida...”*⁵⁵

Pues bien, así como la conciencia muestra en su experiencia las distintas figuras en la que se despliega, la autoconciencia presentará las suyas. La primer figura que presenta es la del señor y el siervo. En esta figura las autoconciencias

⁵⁴ Ibid., p.103

⁵⁵ Ibid., p.115

diversas se confrontan en una lucha, puesto que sólo de este modo logran alcanzar la plena conciencia de su ser. Esta lucha supone un riesgo mortal, sin embargo, no se resuelve con la muerte de las autoconciencias contendientes, sino con la subordinación de unas a otras en la relación señor y siervo. En esta confrontación la autoconciencia vencedora, es decir, la del señor, se pone como una libertad de iniciativa frente al siervo, que está plenamente ligado al trabajo y a la materia. Sin embargo, cuando el siervo alcanza por él mismo la conciencia de su propia dignidad e independencia; entonces el señor cae, y la responsabilidad de esta historia queda confiada a la conciencia servil.

El estoicismo y el escepticismo representan las ulteriores figuras en la búsqueda de liberación de la autoconciencia. En estas figuras persiste el conflicto entre las autoconciencias, sin embargo, en este proceso de liberación se llega a una instancia en la que el pensamiento, permite superar la diferencia, entre la conciencia y el mundo, como pensamiento: *“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.”*⁵⁶

Ahora bien, el principio del estoicismo es que la conciencia es básicamente esencia pensante, de modo que para ella algo sólo tiene esencialidad siempre y cuando se comporte como esencia pensante, sin embargo, la libertad que pretende el estoicismo en esta esencia y con la cual busca apartarse de la naturaleza, solamente es el pensamiento puro que carece del contenido de la vida, y que por tanto, únicamente constituye el concepto de la libertad, es decir, su inmediatez. El estoicismo aún no es la libertad viva misma de la autoconciencia. En el estoicismo, la conciencia quiere apartarse de su vínculo con la naturaleza, quiere liberarse de ella despreciándola, sin embargo, logra tan sólo una libertad

⁵⁶ Ibid., p.122

abstracta, puesto que su vínculo con ella permanece debido a que la realidad de la naturaleza no logra ser negada.

Por su parte, el escepticismo consigue realizar esta negación y por ello coloca toda la realidad en la conciencia misma: "*El escepticismo... (es) ...la experiencia real de lo que es la libertad de pensamiento...*"⁵⁷ Sin embargo, esta conciencia resulta ser todavía una conciencia singular, una conciencia que se encuentra en oposición con otras conciencias individuales. Se contradicen entre sí, negando lo que unas afirman, y afirmando lo que otras niegan. Por esta razón, la autoconciencia, que es en sí una, se encuentra en oposición consigo misma; y según este contraste se abre el camino hacia una nueva figura, que es la de la conciencia desventurada.

En la conciencia desventurada la duplicación de la autoconciencia presenta el concepto mismo del espíritu, sin embargo, no como el espíritu que se da en su unidad, sino como una esencia duplicada precisamente, una esencia que se encuentra en conflicto, o bien, en contradicción. En la conciencia desventurada se interpreta este contraste como la presencia simultánea de dos conciencias, una inmutable, que es la divina, la otra mutable que es la humana.

La conciencia mutable constituye la unidad inmediata de ambas, es la conciencia de su contradicción, sin embargo, esta conciencia más que pensamiento constituye una devoción, esto es, una subordinación o dependencia de la conciencia individual a la conciencia divina, de la cual la primera cree recibir todas las cosas como si fueran un don gratuito. La devoción de esta conciencia termina llevándola al ascetismo, en virtud del cual reconoce la infelicidad y la miseria de la carne y tiende a liberarse de ella unificándose con lo inmutable, esto es, con Dios. Pero es en virtud de esta unificación, que la conciencia se percata que ella misma

⁵⁷ Ibid., p.124

es la conciencia absoluta: la cual no existe ya por sí en el más allá, en Dios, sino en sí misma. Y con este reconocimiento comienza el ciclo del sujeto absoluto.

Antes de continuar con la razón es oportuno retomar nuevamente, como se expuso en la conciencia, la idea de que las figuras constituyen aspectos que se realizan en la realidad del hombre.

El retorno de la conciencia sobre sí misma, es decir, la autoconciencia, es el momento en que el hombre, al retornar a sí mismo desde la corriente de la vida, se enfrenta a sus semejantes, persiguiendo su reconocimiento, sin embargo, lo hace luchando contra ellos. Esta lucha se entabla finalmente la búsqueda de su reconocimiento como hombre.

Las dos autoconciencias que se reflejaron en el amo y el esclavo, y en el estoicismo y el escepticismo, entablan esta fuerte disputa, puesto que tienen la necesidad de elevar a verdad la certeza de sí mismos. El hombre, envuelto en esta situación, sólo ve que poniendo en riesgo su vida puede lograr su libertad, sólo de este modo puede demostrar que su autoconciencia no es el ser, es decir, no es la forma inmediata en la que la realidad se presenta, sino que, la autoconciencia, más allá de estar sumergida en la expansión de la vida, es sobre todo puro ser para sí.

En la autoconciencia, se plantean entonces dos figuras de la realidad del hombre: de un lado, la relación amo y esclavo; y de otro lado, la libertad del hombre.

Es importante tener en cuenta que la autoconciencia le muestra al hombre que su libertad individual, sólo se da de cara a su relación con los otros.

Ahora bien, en la medida que la autoconciencia es puro ser para sí, en este punto el hombre se percata que su pensamiento consiste en comprender que la realidad

no tiene otra esencia que la del propio sujeto. Esto quiere decir que, aquello que se presentaba en el entendimiento, a saber, lo singular, lo universal y lo interior, no es un mundo extraño que impone sus leyes, sino que se trata de la forma en como el hombre alcanza su propio conocimiento. En otras palabras, no hay algo así como una realidad externa, o nouménica –en términos kantianos–, sino que hay una realidad externa y cambiante según las leyes del pensamiento propio del hombre, a través de cuyo conocimiento, solamente el hombre puede obtener el verdadero conocimiento de sí.

Razón. Como sujeto absoluto la autoconciencia se ha convertido en razón y ha asumido en sí toda la realidad. Mientras que en los momentos anteriores la realidad del mundo se le aparecía como algo diferente y opuesto, como la negación de sí, ahora, en lugar de ello, la puede soportar porque sabe que ninguna realidad es nada diverso de ella. La razón es la certeza de ser toda realidad. Pero esta certeza, para convertirse en verdad, debe justificarse, y el primer intento de ello, resulta ser una búsqueda que se vuelve, en un principio, hacia el mundo de la naturaleza.

En esta instancia la conciencia cree buscar la esencia de las cosas, sin embargo, en realidad no hace más que buscarse a sí misma; la creencia en esta búsqueda de la esencia de las cosas se origina por no haber hecho aún de la razón el objeto de su propia investigación. Queda determinada de este modo la observación de la naturaleza, que partiendo de la simple descripción, va profundizándose con la investigación de la ley y el experimento.

Posteriormente se transfiere al dominio del mundo orgánico, y finalmente, al dominio de la conciencia con la psicología. Hegel examina en este propósito dos pretendidas ciencias que se encontraban en boga en su tiempo: la fisiognómica de J. K. Lavater, que tenía la pretensión de determinar el carácter del individuo a

través de su fisonomía; y la frenología, de F. J. Gall, que pretendía conocer el carácter por la forma y por las protuberancias del cráneo.

En todas las investigaciones anteriores, la razón, aún buscando aparentemente otra cosa, en realidad se busca así misma, a pesar de intentar reconocerse en la realidad objetiva que tiene delante. Los vagabundeos de la razón tienen finalmente un término cuando ella se percata, efectivamente, que sólo se buscaba a sí misma, lo cual se logra en la fase de la eticidad.

La eticidad es la razón que se hace conciente de sí, en cuanto se ha realizado en las instituciones histórico-políticas de un pueblo, principalmente en el Estado. Sostiene Hegel: *“En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado su destino.”*⁵⁸

La eticidad se diferencia de la moralidad, puesto que ésta contrapone el deber ser (ley o imperativo racional) al ser, esto es, a la realidad, y tiene la pretensión de reducir lo real a lo ideal. La eticidad es, sin embargo, la razón que se ha realizado en las formas históricas y concretas y que, por tanto, es substancial y plenamente razón real o realidad racional.

Antes de alcanzar la eticidad, la autoconciencia errabunda sufre otras desviaciones. Desengañada de la ciencia y de la investigación naturalista, como el Fausto de Goethe a la vida, va en busca del placer: *“Las sombras de la ciencia, las leyes y los principios, que son lo único que se interpone entre ella y su propia realidad desaparecen como una niebla carente de vida, que no puede asumirla con la certeza de su realidad. La autoconciencia coge la vida como se cosecha un*

⁵⁸ Ibid., p.210-211

fruto maduro”⁵⁹ Pero en la búsqueda del placer la razón encuentra un destino extraño que la trastorna inexorablemente. Busca entonces hacerse suyo este destino sintiéndolo como una ley del corazón. Pero la ley del corazón tropieza con la ley de todos, que se presenta como una potencia superior y enemiga. Por esto procura vencer esta potencia con la virtud; y constituye así una tercera figura. Pero el contraste entre la virtud, que es el bien abstractamente entrevisto por el individuo, y el curso del mundo, que es el bien realizado y concreto, no puede terminar más que con la derrota de la virtud misma. *“El curso del mundo vence , pues, sobre lo que, por oposición a él, constituye la virtud... Pero no vence sobre algo real... sino... sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace sobre los dones... el individuo que pretexta obrar persiguiendo tan nobles fines y que emplea tan excelentes tópicos se considera como una esencia excelente... es una inflación que agranda su cabeza y la de otros; pero la agranda hinchándola de vacío.”*⁶⁰ Y así el curso del mundo siempre tiene razón; y el esfuerzo de la persona moral, en que Kant ponía el límite más alto de la dignidad humana, aparece a Hegel como falto de sentido. No le queda a la autoconciencia más que librarse definitivamente de la individualidad, por la cual, en estas figuras, está todavía gravada y oprimida.

El primer paso es el de la acción, por el cual la individualidad da lugar a una obra, que, sin embargo, inmediatamente se le contrapone como externa y entra en el círculo de las relaciones recíprocas entre las diversas individualidades. La obra o el objetivo del individuo no depende, en cuanto a su consecución, del individuo mismo; y entonces éste se encierra en la conciencia de su propia honradez, que le garantiza haber él querido aquel objetivo. Una vez más al individuo se le escapa aquí la realidad y la presencialidad misma de su ser. Y esta realidad y presencialidad no puede conseguirla más que en aquella eticidad de la razón

⁵⁹ Ibid., p.214

⁶⁰ Ibid., p.229

legisladora y examinadora de leyes, donde encuentra su corrección y su cumplimiento. Sostiene Hegel: *“el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado - una acción en comparación con la cual el obrar del individuo como individuo es, en general, algo tan insignificante, que apenas si vale la pena hablar de ello. Además aquella acción es tan poderosa, que si oponemos a ella el obrar individual y este quisiera ser precisamente para sí un delito o defraudar por amor a otro lo universal en lo tocante al derecho y a la participación que tiene en él, ese obrar resultaría totalmente estéril y sería irresistiblemente destruido”*⁶¹

Las leyes éticas no tienen significado, si no se conoce el modo justo de realizarlas. Pero este modo justo no puede ser determinado por el individuo; está ya determinado en la misma sustancia de la vida asociada, en la costumbre, en las instituciones y en el Estado. Solamente con el reconocerse y ponerse en el Estado, la autoconciencia renuncia, con la individualidad, a toda escisión interna, a toda infelicidad, y alcanza la paz y la seguridad de sí misma.

Finalmente, y para continuar con la idea de la configuración real de las figuras, que se dan en los momentos hasta ahora abordados, podría decirse que en la razón se pueden distinguir tres momentos por los que atraviesa la realidad del hombre, a saber: un hombre que, en tanto individuo, se satisface únicamente con conversar sobre el mundo, creyendo que sirve a unos valores eternos, que es aquel panorama de su vida ética; el mismo hombre, que más adelante, siendo aún para sí un individuo, intenta irradiar su propia ley al mundo, convirtiéndose aquí en un moralista; y finalmente, el hombre que se percató de que su búsqueda debe girar entorno a la comprensión y justificación del mundo, que, como se ha visto, se logra cuando este reconoce que su felicidad está más allá de la mera individualidad.

⁶¹ Ibid., p.249

3.2.2 El Desarrollo Del Espíritu Y El Lugar Del Arte En La Fenomenología

Espíritu. Con la razón se introduce en el proceso fenomenológico el espíritu, en tanto que le eleva al nivel de verdad, la certeza de ser toda realidad. La razón, sostiene Hegel: *“es conciente de sí como de su mundo y del mundo como de sí misma.”*⁶²

En el proceso que desarrolla la conciencia en su experiencia consigo misma, el devenir del espíritu ya estaba presente, particularmente en el objeto de la autoconciencia que finalmente se eleva al concepto de razón. En la razón este objeto logra finalmente la unidad del yo y del ser, o bien, del ser y el pensamiento, en otras palabras, realiza la unión del ser para sí y del ser en sí. De este modo, el objeto queda instaurado en la autoconciencia como el ser para sí del yo, que en esta instancia se sabe en la esencia objetiva como el sí mismo. Sin embargo, considera Hegel, ésta es todavía una determinación abstracta, es tan sólo la esencia espiritual, y por tanto la conciencia de dicha esencia no es sino un saber formal. El espíritu es, por su parte, la esencia que es en sí y para sí, pero como conciencia real.

En la razón la esencia espiritual se ha mostrado y definido como la sustancia ética: *“la razón que es realmente en él y que es su mundo... es el espíritu, es la esencia ética real.”*⁶³ Sin embargo, el espíritu no es solamente esta esencia, es ante todo la realidad ética. El espíritu conduce, en el proceso fenomenológico, hasta la conciencia real, en donde esta se enfrenta a sí misma como al mundo real objetivo, sin embargo, teniendo en cuenta que esta realidad ya no tiene para ella la significación de algo extraño.

⁶² Ibid., p.259

⁶³ Ibid., p.260-261

Como conciencia real es importante anotar sobre el espíritu lo siguiente. Todos los momentos que anteriormente se habían presentado en el desarrollo de la fenomenología, a saber, la conciencia, la autoconciencia y la razón, expresan las abstracciones del espíritu, los momentos particulares en los que el espíritu se analiza.⁶⁴ Ahora bien, en el espíritu, estos momentos vuelven a surgir, ya no como meras abstracciones singulares, ya no como simples figuras de la conciencia, sino como espíritus reales, como figuras de un mundo.⁶⁵

Este mundo es para Hegel la vida ética de un pueblo, sin embargo, inicialmente este mundo se presenta como una verdad inmediata, a saber, el individuo que es un mundo. Para alcanzar la conciencia de sí, el espíritu tiene que desarrollar nuevamente las figuras mencionadas, pero ya desde su punto de vista, y con el ánimo de superar la “*bella vida ética*.”

Según Hegel, el desarrollo de estas figuras en el espíritu se presenta de la siguiente manera: “*El mundo ético viviente es el espíritu en su verdad; tan pronto como el espíritu llega al saber abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho. El espíritu, de ahora en adelante desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, el reino de la cultura, y frente a él, en el elemento del pensamiento, el mundo de la fe, el reino de la esencia. Pero ambos mundos, captados conceptualmente por el espíritu que retorna a sí de esta pérdida de sí mismo, son trastocados y revolucionados por la intelección y su difusión, por la Ilustración, y el reino separado y extendido al más acá y el más allá retorna a la autoconciencia, que ahora, en la moralidad, se capta como la esencialidad y capta la esencia como sí mismo real, que ya no pone por fuera de sí su mundo y su fundamento,*

⁶⁴ En el desarrollo fenomenológico la experiencia de la conciencia se dará en dos instancias singulares. De un lado sustancia, y de otro lado el sujeto o la conciencia. Se dan como singulares precisamente porque no se reconocen como unidad esencial con el espíritu.

⁶⁵ *Ibíd.*, p.261

sino que deja que todo se consuma en sí, y como conciencia es el espíritu cierto de sí mismo."⁶⁶

Son entonces tres los grandes momentos por los que atraviesa el espíritu, a saber: el espíritu verdadero, la eticidad; el espíritu extrañado de sí mismo, la cultura; y el espíritu cierto de sí mismo, la moralidad.

En la eticidad el espíritu se comporta como en el primer momento del desarrollo fenomenológico, es decir, como conciencia. Siendo conciencia, el espíritu se divide mediante su acción en sustancia y en conciencia de la misma, y a su vez, estos momentos se escinden. Por el lado de la sustancia ésta se divide en una sustancia ética diferenciada: una ley humana y otra divina. Por el lado de la autoconciencia que se enfrenta a la sustancia, ésta se adhiere con arreglo a su esencia a uno de los lados de la sustancia. De modo que, al ser así, la autoconciencia experimenta en sus actos una contradicción con relación a los lados escindidos de la sustancia: no puede reconocer la eticidad de sus actos frente a lo que es ético en sí y para sí. El desarrollo de esta contradicción se presenta para Hegel en la relación entre el individuo y la familia, por un lado, y el gobierno y el Estado de derecho por el otro.

La lucha de estos polos llega a su término en el espíritu de la eticidad, cuando la individualidad singular desaparece en la universalidad formal de la persona en el Estado de derecho. El individuo se reconoce como en su sustancia, pero esta sustancia es tan sólo la universalidad formal, puesto que en esta instancia se pierde la vida del espíritu, es decir, se pierde su realidad. El individuo en tanto que persona reconoce su sustancia ética, pero como pensamiento. Sucede aquí, entonces, lo que pasaba en la autoconciencia estoica, sólo que para el estoicismo éste era el en sí en la abstracción, para la persona, ahora, es el mundo real. Sostiene Hegel:

⁶⁶ Ibid..

“El estoicismo no es otra cosa que la conciencia que reduce a su forma abstracta el principio del estado de derecho, la independencia carente de espíritu; mediante su evasión de la realidad sólo alcanza el pensamiento de la independencia; es absolutamente para sí por el hecho de que no vincula su esencia a ningún ser allí cualquiera, sino que [pretende] superar todo ser allí y pone su esencia solamente en la unidad del puro pensamiento.”⁶⁷

Antes de continuar es oportuno atender lo siguiente. Al situarse el desarrollo fenomenológico en el espíritu, Hegel presenta a este último de un modo semejante a la sustancia única de Spinoza. La sustancia ética que es el espíritu en su inmediatez, como se ha visto, se escinde tal y como sucedía al comienzo de la fenomenología con la percepción sensible: *“para la percepción sensible el ser simple deviene una cosa de múltiples propiedades, para la percepción ética el caso del actuar deviene una realidad de múltiples relaciones éticas.”⁶⁸* Estas relaciones se presentan de un lado a nivel interno de la familia; y de otro lado, en la relación del ciudadano y el pueblo. Ahora bien, cada uno de estos lados que se encuentran como uno frente al otro, o bien, como opuestos y distintos entre sí, siguen siendo, para Hegel, el espíritu total. Y lo son en tanto que cada uno de ellos constituye una determinación de la sustancia ética, tal y como sucede, en los atributos de la sustancia spinozista. Cita Hegel a Spinoza: *“Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe como la esencia de la sustancia...”* [y sostiene Hegel al respecto] *...no cabe duda de que esta es una gran determinación; el atributo es evidentemente una gran determinabilidad que sigue siendo, al mismo tiempo, totalidad.”⁶⁹* De este modo se puede sostener que para Hegel el espíritu es la sustancia única y total, y las realidades éticas son sus atributos, o bien, en términos hegelianos, sus determinabilidades, los lados que la conciencia capta de la esencia de la sustancia espiritual. Además de ello, podría agregarse lo siguiente: las figuras que se presentan en la conciencia, la autoconciencia y la

⁶⁷ Ibid., p.284

⁶⁸ Ibid., p.262

⁶⁹ HEGEL, “Lecciones sobre la historia de la filosofía”, Op. cit., p.286

razón se comportan de modo semejante que los modos de Spinoza, sólo que las figuras en Hegel, que son los aspectos singulares del espíritu, serían algo así como los modos de la autoconciencia del espíritu, mientras que lo singular para Spinoza, es tan sólo, los modos de los atributos de la sustancia.

En el espíritu extrañado de sí mismo, podría decirse que el extrañamiento es consecuencia o resultado de la ausencia de reconocimiento de la unidad sustancial del espíritu. La sustancia ética se comporta inicialmente como en la inmediatez de la certeza sensible, para ella sus actos son inmediatamente éticos, tiene la determinabilidad simple de que ella es la costumbre. Sin embargo, en realidad le pasa como a la percepción, su acción deviene múltiples relaciones éticas, con lo cual, necesita entonces, reconocer esta multiplicidad como suya. Con esta intención, lo único que logra, es enajenarse a sí misma en una realidad abstracta para ella, extraña, que es el contenido libre del derecho. Aún así, este algo exterior a ella constituye la esencia espiritual, puesto que es la unión entre el ser y la individualidad. De este modo la sustancia ética deviene espíritu, es la unidad autoconsciente entre el sí mismo y la esencia. El asunto para Hegel es que en esta instancia ambos lados se encuentran en un extrañamiento: el espíritu es de un lado la conciencia de una realidad objetiva para sí libre (conciencia real) y de otro lado es conciencia de la unidad del sí mismo y la esencia (conciencia pura)

Sostiene Hegel: *“He aquí por qué este espíritu no se forma solamente un mundo, sino un mundo doble, separado y contrapuesto...Nada tiene un espíritu fundado en él mismo e inmanente, sino que es fuera de sí un espíritu extraño –el equilibrio del todo no es la unidad que permanece en sí misma ni su aquietamiento que ha retornado a sí, sino que se basa en el extrañamiento de lo contrapuesto. El todo es, por consiguiente, como cada momento singular, una realidad extrañada de sí; se quiebra en un reino en el que la autoconciencia es real, lo mismo que su objeto,*

*y otro, el reino de la pura conciencia, que más allá del primero no tiene presencia real, sino que es en la fe.*⁷⁰

Ahora bien, ambos extrañamientos serán consumados por Hegel finalmente en la pura intelección y en la Ilustración. En el primero de ellos se consumará la cultura, cancelando toda objetividad y convirtiendo todo ser en sí en un ser para sí; es decir, resolviéndolo todo en el yo; y el segundo, por su parte, consumará la quietud igual así misma del más allá, expresada en el reino del derecho y la divinidad. Lo hará *“introduciendo en aquel reino los instrumentos del mundo del más acá de que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su conciencia pertenece igualmente al mundo del más acá.”*⁷¹ En otras palabras, en la Ilustración se restaura el más allá suprasensible que se presentaba en el entendimiento, sin embargo, de un modo en el que la autoconciencia satisfecha en su más acá, no logra saber cómo se potencia ese más allá suprasensible, puesto que no le es algo cognoscible, ni algo de lo cual pueda temer.

Sólo en la libertad absoluta, donde el espíritu iguala la voluntad universal y la voluntad singular, se restaura la unidad sustancial del espíritu. Allí, así como el reino del mundo real se eleva hacia el reino de la fe y la intelección, de igual modo la libertad absoluta supera esas realidades que se destruían entre sí, llevándolas hacia la región del espíritu autoconsciente, en donde el todo permanece como pensamiento, pero en donde su saber ya no es distinto de la sustancia, sino que es la sustancia misma. Es ahí donde surge para Hegel la última figura del espíritu: el espíritu moral o cierto de sí mismo.

En el espíritu cierto de sí mismo, la autoconciencia del espíritu es la sustancia misma, de modo que ésta última se comporta como una unidad inseparable, tanto inmediata como mediata. Es inmediata, porque la conciencia moral conoce y lleva

⁷⁰ HEGEL, “Fenomenología del Espíritu”, Op. cit., p.288

⁷¹ Ibid., p.288-289

a cabo ella misma su deber, reconociendo a éste como su propia naturaleza, contrario a lo que sucedía al comienzo en la conciencia ética, para la cual todo estaba determinado en la singularidad de las esencialidades éticas. Es mediación absoluta, puesto que se da con relación a algo más: es el movimiento de superación del ser allí inmediato en el ser universal. Pero en donde ya no hay ningún extrañamiento ni ningún desgarramiento de su sí mismo, ni de su realidad, puesto que la autoconciencia es de un modo inmediato presencia en su sustancia. De esta manera la esencia absoluta del espíritu se instaure y es toda realidad.

Con el espíritu el hombre puede dar cuenta que la sociedad es su propia creación, según la cual, y solamente en la cual, él mismo se realiza. La sociedad no le resulta algo ajeno, así como tampoco él es algo ajeno para ella, puesto que son lo mismo. En esto consiste finalmente el doble movimiento dialéctico que los constituye a ambos. En la medida que la sociedad expresa el obrar de todos y es su fundamento, representa además el ser mismo del hombre.

Religión. En la religión ya está presente el espíritu cierto de sí mismo, es decir, ya se ha arribado a la autoconciencia del espíritu, en donde éste tiene la certeza de ser toda realidad. Sin embargo, tanto la certeza de sí mismo, como la de ser toda realidad, esta presente en la religión inicialmente de un modo inmediato, es decir, es tan sólo la autoconciencia pura. Aún no se ha presentado el espíritu en el despliegue de la religión. Es necesario entonces, distinguir en qué consiste este nuevo desplegar, con respecto al momento inmediatamente anterior.

En el momento del espíritu, el devenir de sus figuras hacia su autoconciencia, se situó desde el punto de vista de la sustancia. El espíritu, en tanto que la única sustancia, mostró en el devenir de estas figuras, que cada una de ellas hacia parte de su gran totalidad, y que sólo constituían sus determinabilidades o sus atributos. Ahora bien, estas determinabilidades del espíritu sólo fueron presentadas desde su realidad universal, lo cual quiere decir, que las figuras, que antes se habían

desarrollado en el recorrido fenomenológico, en los momentos que van de la conciencia hasta la razón, y que constituyen las realidades singulares del espíritu, no se han mostrado en su desarrollo, ni como figuras llenas del espíritu. Sostiene Hegel que, siendo el espíritu autoconciencia que es cerca de sí, *“En ésta tiene para sí, representada como objeto, la significación de ser el espíritu universal que contiene en sí toda esencia y toda realidad; pero no es en la forma de la libre realidad o de la naturaleza que se manifiesta de modo independiente.”*⁷²

Ahora bien, en la medida que la religión tiene la autoconciencia del espíritu de un modo inmediato o universal, las realidades singulares de este se presentan como si estuvieran por fuera de él. Para poder expresar la autoconciencia del espíritu en su verdad, es necesario que estas figuras no se presenten como algo distinto de él, y que a su vez, el espíritu se manifieste y sea real en ellas como lo es en su esencia.

La religión será entonces el momento del ser allí del espíritu, su ser mundano, en el que estas figuras se presentarán en su libertad, sin por ello dejar de reconocerse en la totalidad del espíritu. La sucesión de estas figuras se encadena del siguiente modo: el espíritu es una gran totalidad que abraza sus realidades universales, es decir, sus atributos o determinabilidades. Como ya se ha visto, estas determinabilidades han sido expresadas en los distintos momentos del recorrido fenomenológico, a saber, en la conciencia, la autoconciencia, etc. Ahora bien, las figuras vendrán a constituir las determinaciones singularizadas de estos momentos. Sostiene Hegel: *“...el espíritu desciende de su universalidad a la singularidad por medio de la determinación. La determinación o el medio es conciencia, autoconciencia, etc. Pero la singularidad la constituyen las figuras de estos momentos. Estos presentan, por tanto, el espíritu en su singularidad o realidad...”*⁷³

⁷² Ibid., p.396

⁷³ Ibid., p.398

El movimiento de la religión será entonces el devenir del espíritu en sus determinabilidades singulares, o bien, en las formas de su ser allí real. Real, además, porque es en la religión donde se completa la totalidad del movimiento fenomenológico. Hegel presenta este movimiento del siguiente modo:

“La primera realidad del espíritu es el concepto de la religión misma o la religión como religión inmediata y, por tanto, natural; en ella el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata. Pero la segunda es necesariamente la de saberse en la figura de la naturalidad superada o del sí mismo. Es, por tanto, la religión artística, porque la figura se eleva aquí a la forma del sí mismo gracias a la producción de la conciencia, de tal modo que esta contempla en su objeto su obrar, o el sí mismo. Por último, la tercera supera el carácter de unilateralidad de las dos primeras; el sí mismo es tanto un inmediato como la inmediatez es sí mismo. Si en la primera el espíritu es en general en la forma de la conciencia y en la segunda en la de la autoconciencia, en la tercera es en la forma de la unidad de ambas; tiene la figura del ser en y para sí; y, al ser así representado como es en sí y para sí, ésta es la religión revelada.”⁷⁴

Estos momentos por los que atraviesa la religión constituyen las máximas expresiones del espíritu que anteriormente se habían indicado, a saber: la religión, el arte y la filosofía.

Antes de continuar con la exposición de este desarrollo resulta importante señalar los siguientes aspectos: 1) La pérdida de la conciencia de sí que se presentaba en la sustancia única de Spinoza es superada en la religión expuesta en al fenomenología, puesto que los modos de los atributos de la sustancia, que expresaban lo singular y que se mostraban como algo independiente de la sustancia, son reparados en el espíritu, en la medida que las figuras se encuentran enlazadas con el espíritu a través de sus medios o determinabilidades, y a su vez, estas figuras se constituyen como las determinabilidades singulares del espíritu. Sostiene Hegel: “...*todos sus momentos particulares toman y reciben en sí, conjuntamente, la igual determinabilidad del todo.*”⁷⁵; 2) Por otro lado, es en la religión donde se restablece finalmente la unidad esencial entre el sujeto y la

⁷⁴ Ibid., p.400-401

⁷⁵ Ibid., p.399

sustancia. En el devenir del recorrido fenomenológico, los distintos momentos eran presentados como distintos entre sí, sin embargo, en el espíritu estos momentos se reconocieron como atributos de su sustancia; ahora, en la religión, estos momentos, más que atributos, constituyen predicados del sujeto. Sin embargo, no como en Fichte que resolvía todo en la unidad de la autoconciencia, pero perdía la infinitud del espíritu. Son predicados del sujeto en la medida en que este sujeto es el sujeto absoluto, a saber, el espíritu autoconsciente y cierto de ser toda realidad;

3) Finalmente, la religión, en la acepción tradicional de la fe o la creencia, implica un religar: la reunión con Dios. En Hegel, esta divinidad no está constituida por el Dios de esta tradición. Sin embargo, la religión sigue comportando la tendencia hacia la reunión con lo divino, entendiendo por este último, el sentido universal del espíritu que abarca la eticidad, la cultura y la moralidad, y que derrama su esencia en la totalidad de sus determinabilidades, tanto universales como singulares. Hegel entiende por religión, la relación de los individuos frente al Estado, y esta relación se desarrolla en tres instancias, como ya se ha visto: en la eticidad y las costumbres, como la inmediatez de su sustancia; en la cultura, como el extrañamiento de su ser allí particular, frente a su ser allí universal; y en la moralidad, mediante el reconocimiento de la voluntad universal como la propia. Por otro lado, esta divinidad expresada en la universalidad del espíritu, posee además otra diferencia respecto al Dios de la tradición. Mientras que el religar de la acepción tradicional de la religión implica un movimiento trascendente, la reunión de las determinabilidades universales y singulares con el espíritu, son un movimiento inmanente dentro del mismo.

En la religión natural el espíritu se desdobra en las figuras de la conciencia, de modo que, en esta instancia, se presentará la certeza sensible, la percepción y el entendimiento del espíritu, en sus formas espirituales, a saber: la esencia luminosa, la planta y el animal, y el artesano.

Como esencia luminosa el espíritu es a la manera de la certeza sensible de la conciencia, es su propia inmediatez, el concepto del espíritu que es la compenetración de todo pensamiento y toda realidad. *“Es, gracias a esta determinación, la pura esencia luminosa de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma.”*⁷⁶ Este es precisamente el punto crítico, puesto que la esencia luminosa del espíritu es tan sólo el puro contenido carente de forma, es tan sólo una figura carente de figura o de ser allí real. El espíritu es por tanto, en esta carencia de figura, la inmediatez que se pierde en la universalidad de su esencia, tal y como sucedía en la certeza sensible que se perdía en la multiplicidad de los aquí y ahora, hasta llegar a la universalidad de estos.

En la figura de la planta y el animal, el espíritu, en tanto que percepción, se escinde en una multiplicidad de espíritus, que inicialmente se presentan en un quieto subsistir y que luego entran en la seriedad de la vida combatiente. El espíritu, disperso en una multitud de singulares e insociables espíritus, representa en esta instancia, la diversidad de pueblos que en su odio luchan a muerte, puesto que son espíritus animales, gregarios, que sólo son concientes de sí, pero no de su universalidad individual. El espíritu se escinde como la cosa de múltiples cualidades de la percepción, lo cual quiere decir que, así como estas determinabilidades se dan con arreglo a algo más, el médium universal de la coseidad, el espíritu disperso en los múltiples pueblos combatientes debe alcanzar también su universalidad, particularmente la libertad universal de los individuos. Esta universalidad es lograda cuando estos espíritus superan cada uno su ser para sí, y esto se realiza, según Hegel, cuando el espíritu logra tomar la forma de un objeto, o bien, deviene cosa. El espíritu exteriorizado en la forma de un objeto, supera el ser en sí inmediato de la esencia luminosa y también el ser para sí abstracto de los espíritus divididos.

⁷⁶ Ibid., p.403

*“El espíritu se manifiesta, por tanto, aquí como el artesano y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí, es un modo de trabajar instintivo, como las abejas construyen sus celdillas.”*⁷⁷ Como artesano el espíritu presenta una nueva problemática: así como el objeto de la conciencia en el entendimiento retorna a sí desde su comportamiento hacia otro, con lo cual deviene concepto que es en sí, pero en donde la conciencia no es aún para sí misma este concepto, y por lo tanto, no se reconoce en ese objeto reflejado; de igual modo, el espíritu en tanto que artesano, tiene en su primer devenir objeto, una fuerte diferencia entre forma y contenido. La forma objetual en la que se presenta no se corresponde aún con la actividad del espíritu. Sostiene Hegel *“Sólo constituye el lado abstracto de la actividad del espíritu, que no sabe todavía su contenido en sí mismo, sino en su obra, que es una cosa.”*⁷⁸

El que la labor del artesano sea una forma carente de contenido, se debe a que este trabajo carece de lenguaje, aún no está presente el lenguaje que expresa la significación interior del espíritu, presentado en el objeto. El espíritu es entonces solamente algo exterior. Lo interior que es en la conciencia el extremo del entendimiento mediado por el fenómeno, resulta ser en la religión y en su carácter de artesano, el extremo del espíritu que aún no ha cobrado su significación en el objeto que se presenta.

En la religión del arte y particularmente a través de la obra de arte, el obrar del espíritu, que es un obrar moral, logra salir de su sentido inmediato o universal, expresado en la esencia luminosa de la religión natural, logra además, desprenderse de la muchedumbre espiritual combatiente cegada en su para sí y carente de su individualidad universal, y finalmente logra superar el trabajo inconsciente del artesano.

⁷⁷ Ibid., p.405

⁷⁸ Ibid., p.406

El espíritu, que ahora es un trabajador espiritual, o bien, que es un artista, es por fin, la determinabilidad singular, la figura como ser allí, en la que se expresa y representa el obrar universal del espíritu, sin perder la libertad individual. Sostiene Hegel: *“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 aquel como su propia esencia y su propia obra.”*⁷⁹

Siendo el espíritu artista, se muestra el pueblo en su libertad, sus costumbres constituyen la sustancia de todos, y cada uno de los individuos reconoce esta existencia como su propia voluntad y su obrar.

Sin embargo, puesto que, como se veía en el mundo ético del espíritu, el pueblo sólo está en una unidad inmediata con su sustancia ética, y carece en él, de su principio de singularidad, lo singular en este pueblo tan sólo se satisface en ser parte de esta sustancia, pero no ha captado aún el pensamiento ilimitado de su libre sí mismo.

Por esta razón, aunque la obra de arte representa el devenir humano de lo divino, puesto que a través de ella el espíritu pasa de la forma de la sustancia a la del sujeto, esta obra no expresa su verdad de manera inmediata. Para Hegel el devenir de su verdad se despliega en tres nuevas instancias, a saber: la obra de arte abstracta, la obra de arte viviente, y finalmente, la obra de arte espiritual.

En la obra de arte abstracta, el artista crea una obra cuya esencia no es igual a él. Considera Hegel que: *“Lo perteneciente a la sustancia lo entregaba el artista totalmente a su obra; pero en su obra no daba realidad alguna a sí mismo como*

⁷⁹ Ibid., p.408

*individualidad determinada...*⁸⁰ Esta obra es tan sólo la forma externa del espíritu que es presentada como una cosa, en la que aún hace falta el lenguaje que revela la significación interior del espíritu y que expresa tanto la conciencia singular como la universal. El lenguaje vendrá a ser entonces, para Hegel, el alma que anima al objeto artístico, y este lenguaje será inicialmente el lenguaje del símbolo, que es la representación del espíritu.

Ahora bien, en la obra de arte abstracta se han de reconciliar dos aspectos. De un lado, el obrar del artista que no se ve reflejado en su obra; y de otro lado, el mero carácter objetual de la misma, carente de espíritu. Dicha reconciliación se presenta finalmente para Hegel en el culto. En el culto, evidentemente, Hegel presenta las relaciones que se dan a nivel interno de la tradición religiosa, sin embargo, no está pensando en un templo sagrado. Aunque represente la ritualidad de los objetos y el espacio en las ceremonias, él tiene en mente otra cosa: está caracterizando al Estado y al obrar del individuo dentro de éste.

El culto es *“el trabajo común o singular que cada cual puede realizar, trabajo que hace surgir la morada y el ornamento del dios, para honrarlo.”*⁸¹ No se trata entonces de esa obra abstracta en la que solamente se tiene un objeto, como sucedería, por ejemplo, en una simple estatua, sino que ahora el objeto está en armonía con el obrar del artista. Un templo, sus objetos rituales, se le ofrecen a este artista, no como meros objetos, sino como la consagración de su unión con Dios. Sucede aquí algo semejante a la transustanciación divina en el pan y el vino. *“...mediante esta consagración de sus ofrendas y de sus trabajos el trabajador se congracia 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.”*⁸² A este individuo, que es conciente de sí y de su universalidad, el Estado ofrece sus espacios para llevar a

⁸⁰ Ibid., p.411

⁸¹ Ibid., p.417

⁸² Ibid..

cabo su libre actuar: *“las moradas y los altares de los dioses son para el uso del hombre y los tesoros guardados en los templos son utilizados, por él, en caso de necesidad; y el honor que al Dios se le tributa en su ornato es el honor del pueblo artísticamente dotado y magnánimo.”*⁸³

Nótese que en la obra de arte abstracta hay una coincidencia con el artesano, en la medida en que la forma y el contenido no se corresponden, sin embargo, su diferencia radica en que el artesano está pensando en representaciones que parten del mundo animal, mientras que el artista en su fase inicial tiene a su propia imagen, que a pesar de ello, no encierra su esencia, una estatua. Por otro lado, en el culto también hay una coincidencia con el espíritu ético; la obra en la que se ve reflejado el obrar del artista expresa su sentido universal, que evidentemente encierra tanto la voluntad singular como la universal, y en donde es conciente de su esencia, pero que aún no da cuenta de su realidad singular. Sostiene Hegel: *“El culto de la religión de esta simple esencia carente de figura sólo restituye, por tanto, a sus fieles, en general, el que ellos son pueblo de su Dios; sólo les asegura su subsistencia y su sustancia simple en general, pero no su sí mismo real, que es más bien rechazado.”*⁸⁴

Debido a esta situación el artista se ve abocado a desarrollar una nueva obra, y en este panorama se presenta la obra de arte viviente, que no es otra cosa que el real descenso de lo divino a lo humano, en donde el artista toma conciencia de la universalidad de su existencia humana. El giro aquí consiste en hacer del culto una fiesta que el hombre se da en su propio honor.

Este nuevo culto no tendrá aún la significación de la esencia absoluta o del espíritu, particularmente la del espíritu que cobra esencialmente la figura humana; será tan sólo un momento abstracto de la corporeidad viva, la intuición pura de su

⁸³ Ibid..

⁸⁴ Ibid., p.418

humanidad universal, semejante a lo que sucedía más arriba en la delirante unión del primer culto.

Esta nueva obra, viva y animada, es concedida por el pueblo a un individuo por su fuerza y belleza, viendo en él la más alta representación corpórea de su esencia. En ella *“desaparece la unilateralidad de las estatuas, que contiene solamente un espíritu nacional, un carácter determinado de la divinidad.”*⁸⁵ Se trata entonces de la figura del atleta. Sostiene Hegel: *“El bello gimnasta es sin duda el honor de su pueblo particular, pero es una singularidad corpórea en la que han desaparecido el desarrollo y la seriedad de la significación y el carácter interior del espíritu que sostiene la vida particular, las disposiciones, las necesidades y las costumbres de su pueblo... Su pueblo no es ya conciente en él de su particularidad, sino que es más bien conciente de haberse despojado de ella y es conciente de la universalidad de su existencia humana.”*⁸⁶

En la obra de arte espiritual se muestra, lo que más adelante en las lecciones de estética Hegel abordará bajo la forma del arte romántico: el espíritu se encontrará ante una expresión artística más cercana a sí mismo.

En las anteriores configuraciones de la obra de arte, el espíritu era carente de un lenguaje adecuado que expresara su interioridad; tan sólo había alcanzado, a través de esas instancias, una significación universal mediada por su descenso sensible.

En la obra de arte espiritual, surge el lenguaje, como un signo que expresa su esencia como pensamiento. Podría decirse que el espíritu desciende al mundo de las letras, de ahí que esta obra de arte espiritual, presente su devenir en tres figuras literarias, a saber, la epopeya, la tragedia y la comedia. Por lo demás,

⁸⁵ Ibid., p.421

⁸⁶ Ibid..

estas figuras que constituyen el desarrollo de la obra de arte espiritual, caracterizaran desde su perspectiva, nuevamente el devenir de lo divino a lo humano.

Ahora bien, en el anterior momento de la obra de arte se llegó a la intuición de la humanidad universal, sin embargo, de una manera en la que el pueblo se reconoce a través de una acción común y se comporta como una nación, más no, aún, como un Estado. En esta realidad se da una agrupación de individualidades, sin que por ello exista una conciencia de su libertad de participación. Son tan sólo una masa uniforme.

La primer figura de la obra de arte espiritual, tiene como punto de partida esta universalidad a la que se ha llegado. Como obra de arte, la epopeya constituye la representación del contenido universal de ese mundo totalizado, esa fuerza que aúna el quehacer de los individuos de un pueblo y lo presenta todo en un sentido universal. La epopeya es una narración que recuerda la esencia, la interioridad de lo divino.

El medio que enlaza el extremo del mundo de los dioses con los hombres, es en la epopeya, el pueblo expresado a través de sus héroes. Estos héroes expresan la singularidad de los hombres, sin embargo, en tanto que representaciones de esta singularidad, son al mismo tiempo, al igual que lo divino, lo universal. Sostiene Hegel: *“Las potencias universales tienen en ellas la figura de la individualidad y, con ello, el principio del obrar; su realizar se manifiesta, por tanto, como un obrar tan libre y tan derivado de ellas como el de los hombres. Los dioses y los hombres han hecho, pues, uno y lo mismo.”*⁸⁷ Y por esa razón, en última instancia, todo lo individual se disuelve en esta fluidez de lo universal.

⁸⁷ Ibid., p.423

La epopeya es un poema narrativo, y en cuanto tal, Hegel considera que permanece en el ámbito de la representación. En ella todo permanece como una unidad, todo es universal. Por su parte, la tragedia presentará un desdoblamiento de lo divino, a través de los héroes, los dioses y el coro.

Ahora bien, este desdoblamiento de la sustancia divina detenta un giro en el lenguaje. En la tragedia el lenguaje sufre una transformación: el lenguaje deja de ser narrativo y representacional, debido a que el héroe es quien habla en ella, de modo que el interlocutor de esta historia, presente en los otros personajes y en el espectador, se sitúa frente a una realidad autoconsciente, a saber, un hombre que sabe y reconoce hacia donde van dirigidos sus actos.

Por otro lado, en esta obra el artista no permanece en la simple representación exterior y universal de sus actos, sino que su obra expresa su propio phatos, o bien, su propio carácter. Este artista es un hombre real que asume el traje del héroe, sin embargo, desde un lenguaje real, el suyo, el de su propia existencia. Sostiene Hegel: *“En cuanto a la forma, el lenguaje, al entrar en el contenido, deja de ser narrativo, del mismo modo que el contenido [deja de ser] un contenido representado.”*⁸⁸

Con todo, este lenguaje no deja de ser un lenguaje trágico que anuncia un dramático desenlace: *“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.”*⁸⁹ *“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.”*⁹⁰

⁸⁸ Ibid., p.425

⁸⁹ Ibid., p.435

⁹⁰ Ibid..

Al llegar a la conciencia de sí, el sí mismo singular, la sustancia que se ha hecho sujeto, y que tiene la plena certeza de ser toda realidad, se transforma en la fuerza negativa a partir de la cual desaparece lo divino. El artista expresa la autoconciencia que sabe que todo aquello que se le presenta como una esencialidad separada se disuelve tanto en su pensamiento, como en su ser allí, mediante su obrar. Finalmente se llega a *“un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia.”*⁹¹

⁹¹ Ibid., p.433

4. LA CIENCIA DEL ARTE

Hegel define a la estética como filosofía del arte, y particularmente como filosofía de las bellas artes. Ahora bien, esta filosofía del arte, en tanto que filosofía, se alimenta del sentido que Hegel le da a ésta en el contexto de la fenomenología: la filosofía debido a las condiciones de los tiempos modernos presenta la necesidad de ser constituida como ciencia, y la ciencia para Hegel, es ciencia del espíritu. La estética o filosofía del arte, en tanto que filosofía o ciencia, es parte de la ciencia del espíritu. Sin embargo, es en los fundamentos mismos de la estética hegeliana donde se puede corroborar esta afirmación.

La estética bebe de la filosofía en cuanto parte de la ciencia del espíritu, de manera que así como la verdad del espíritu es expuesta en la fenomenología como desarrollo, de igual modo el objeto de la estética es expuesto en su devenir. De ahí que Hegel presente el movimiento y despliegue del arte en tres figuras fundamentales, a saber: el arte simbólico, el arte clásico y el arte romántico.

Sin embargo, la estética no es tan sólo una heredera formal de la fenomenología. Considera Hegel que sólo en la *“libertad el arte bello es arte”*⁹²; esta libertad que define esencialmente al arte surge como un desprendimiento de tres aspectos: en primer lugar, de la naturaleza; en segundo, de la representación; y en tercer lugar, de los fines externos al arte, tales como lo agradable, el gusto, la moralización, etc. Resta determinar entonces, cuál es esa libertad según la cual el arte bello es arte, libertad, que a su vez, enlaza estas lecciones de estética con la fenomenología del espíritu.

⁹² HEGEL, G.W.F., “Lecciones De Estética”, Barcelona, Ediciones Península, 1989. p.14

Como ya se ha visto, para Hegel el arte resulta ser un elemento de capital importancia para la comprensión cultural de un pueblo: es la conciencia individual del espíritu. Esta conciencia se expresa según la ciencia del arte a través de la idea, y esta idea es a su vez aquello que define al arte, es la manifestación o la apariencia sensible del espíritu.

Ahora bien, para Hegel es de vital importancia justificar el tratamiento científico del arte, de ahí surge su reflexión estética, por esta razón su punto de partida consistirá en delimitar y caracterizar su objeto de estudio. El primer aspecto que señalará, será entonces, aquel que ya se ha mencionado, a saber, la diferencia entre lo bello artístico y lo bello natural. Según Hegel la belleza se encuentra por fuera de la naturaleza, en tanto que no hay belleza por debajo del espíritu absoluto, es decir, en donde el espíritu logra desdoblarse a sí mismo a través del artista, y a su vez donde este artista se desgarrar de su esencia y puede verse reflejado en su obra. En otras palabras, no hay belleza por fuera de la conciencia, o bien, para mayor precisión, más allá de la autoconciencia. Existencias como los astros, por ejemplo, no son libres ni concientes, puesto que no es posible contemplarlas en sí y por sí mismas. La belleza exige libertad, y la libertad, como se ha visto anteriormente es una cualidad propia y esencial del espíritu.

De lo anterior, no se desprende aún la razón por la cual el espíritu surge individualmente a partir de una configuración sensible. El asunto de por qué surge el espíritu de esta manera, se debe básicamente a que no es posible representar y exponer la idea directa o inmediatamente, de ahí que Hegel formule la sentencia de que “...*lo bello se determina como la irradiación sensible de la idea*,”⁹³ o bien, como su apariencia sensible. Sin duda, el arte no es otra cosa que apariencia, sin embargo, es imposible tomar conciencia de lo real y del espíritu, si no es a través de lo aparente, por esta razón la idea resulta ser una suerte de encarnación de lo verdadero en una manifestación exterior. Por lo demás, lo verdadero sólo existe

⁹³ Ibid., p.101

en tanto que ha sido exteriorizado. Por esta razón el arte no es una simple y llana representación de la naturaleza, puesto que a través de él se refleja con imponente la profunda y verdadera realidad: el espíritu.

El que el arte sea una expresión espiritual justifica para Hegel un tratamiento científico de éste, de modo que para la filosofía o la ciencia, no resulta un quehacer inferior, ya que la naturaleza del arte es su propio elemento, el elemento del pensamiento y del espíritu.

Ahora bien, la idea, lo bello y el arte se sustentan en Hegel a partir de tres tesis fundamentales:

1. La obra de arte no es un producto de la naturaleza, sino que ha nacido por la actividad humana.
2. Ha sido hecha esencialmente para el hombre y, más en concreto, para el sentido del hombre, por cuanto en mayor o menor grado ha sido sacada de lo sensible.
3. Tiene un fin en sí misma.⁹⁴

La primera tesis indaga por el tipo de actividad que constituye la actividad artística, y se desarrolla de la siguiente manera. Dado que la obra de arte es considerada como un producto de la actividad humana, esto suscita la creencia en la posibilidad de saber e indicar cómo se desarrolla esta producción conciente en algo externo, como si otros pudieran aprenderla y seguirla. En otras palabras, esto supone que lo que uno hace, otro puede imitarlo si conoce su procedimiento, y supone además, que existen unas reglas generales de la creación artística. Sin embargo, esto no pasa de ser más que un aspecto mecánico y formal. Sostiene Hegel: *“la producción artística no es mera actividad formal según preceptos dados, sino que, como actividad espiritual, es un trabajar desde sí por la conquista de*

⁹⁴ Ibid., p.29

contenidos con riquezas desconocidas, para poner ante la contemplación espiritual figuras individualizadas”⁹⁵

Según ello, la obra de arte no puede considerarse como producto de una actividad humana general, puesto que la obra de arte es más bien obra de un espíritu singularmente dotado. Ahora bien, esto supondría que el artista es una especie de genio talentoso, sin embargo, el artista que busca representar las profundidades del espíritu, no las conoce inmediatamente, puesto que éste sólo puede escrutarse por el hecho de que el propio espíritu se dirige al mundo interior y al exterior. Efectivamente, es en el estudio donde el artista lleva este contenido a su conciencia y logra la materia y el contenido de sus concepciones, pero no el estudio de unos preceptos generales, sino el estudio y el conocimiento que parte del espíritu.

*“La necesidad universal y absoluta de la que mana el arte (según su aspecto formal) radica en que el hombre es una conciencia pensante, o sea, él hace por sí mismo y para sí lo que él es y lo que es en general.”*⁹⁶ Esta conciencia de sí se plantea de una doble manera: teórica y prácticamente. Teóricamente, haciendo consciente lo que el pensamiento encuentra como la esencia, tanto en lo producido por él como en lo recibido por fuera; y prácticamente, realizando esta conciencia, valga la redundancia, mediante la actividad práctica, es decir, transformando las cosas exteriores mediante la impresión de su propio interior, y encontrando en ellas de nuevo sus propias características. Sostiene Hegel: *“La necesidad general del arte es, pues, lo racional, o sea, el hecho de que el hombre ha de elevar a la conciencia espiritual el mundo interior y el exterior, como un objeto en el que él reconoce su propia mismidad... Ésta es la racionalidad libre del hombre, en la cual*

⁹⁵ Ibid., p.30

⁹⁶ Ibid., p.34

*tiene su fundamento y su origen necesario el arte, lo mismo que toda acción y todo saber.*⁹⁷ De ello va la libertad, según la cual el arte bello es arte.

En la naturaleza es posible reconocer al hombre, sin embargo, a través del arte la humanidad puede reconocer al hombre en sí, como hombre.

La segunda tesis que Hegel presenta es aquella que considera que la obra de arte ha sido hecha esencialmente para el hombre y, más en concreto, para el sentido del hombre. Ahora bien, efectivamente en el arte el aspecto sensible desempeña un rol predominante, sin embargo, y este es el punto de Hegel sobre esta tesis, una estética no se puede fundar única y exclusivamente en lo sensible.

Una obra de arte no se halla determinada exclusivamente por lo sensible, pero tampoco se trata de un proceso puramente intelectual. Ciertamente abre el camino hacia la idea, sin embargo, se trata de un pensamiento que no se distancia de la objetividad inmediata en la que se presenta. La estética según esto, es para Hegel un punto intermedio entre la sensibilidad inmediata y el puro pensamiento; en la estética, lo espiritual es sensibilizado tanto como lo sensible es espiritualizado. Sostiene Hegel:

*“De aquí se sigue que lo sensible debe darse en la obra de arte, pero sólo debe presentarse allí como superficie y apariencia de lo sensible. Pues el espíritu no busca en lo sensible de la obra de arte ni la materialidad concreta, la interna completitud empírica y la extensión del organismo, que exige el apetito, ni el pensamiento general, meramente ideal, sino que quiere presencia sensible, la cual ciertamente debe permanecer sensible, pero ha de estar liberada asimismo del armazón de su mera materialidad... lo sensible de la obra de arte... ha sido elevado a mera apariencia, y la obra de arte se halla en el medio entre la sensibilidad inmediata y el pensamiento ideal.”*⁹⁸

De esta noción se desprende, a su vez, el que la creación artística no sea sólo un trabajo formal fundado en lo técnico, ni tampoco una suerte de actividad científica

⁹⁷ Ibid., p.34-35

⁹⁸ Ibid., p.40

desarrollada a partir de simples conceptos, sino más bien, una actividad en la que se conjugan ambos panoramas. El arte, de este modo, nos acerca también a la idea de que el espíritu es la certeza de ser todo pensamiento y toda realidad. Finalmente, considera Hegel que la obra de arte posee un fin en sí misma. Es este fin ensimismado lo que determinará en última instancia la libertad esencial de la obra de arte.

Son varios los aspectos que se han señalado como finalidades para el arte, según Hegel: desde su simple imitación de la naturaleza, pasando por el elemental gusto, hasta las álgidas representaciones del ánimo humano y sus pasiones, en donde el arte es tomado como un instrumento purificador, instructivo, o de perfeccionamiento moral. Todas estas finalidades, desde las más básicas hasta las más encomiables, padecen de un punto de vista viciado, puesto que en última instancia postulan una finalidad que se ubica por fuera de la esencia artística, de modo que el arte es presentado como un elemento útil, como un instrumento, cuyo fin sobrepasa su propia actividad.

Afirma Hegel:

“En tanto el fin último, el perfeccionamiento moral, apuntaba hacia un enfoque superior, ahora tendremos que reivindicar también para el arte este punto de vista superior. Con ello se cae por su base la falsa posición según la cual el arte, a través de la instrucción y el perfeccionamiento moral, ha de servir como medio para fines morales y para el supremo fin moral del mundo, de modo que él no tiene su meta substancial en sí mismo, sino en otro. Por eso, si seguimos hablando ahora de un fin último, hemos de alejar en primer lugar la torcida concepción que asocia a la pregunta por un fin la significación accesoria de una utilidad. Lo falso está en que, entonces, la obra de arte ha de referirse a otra cosa, la cual se presenta para la conciencia como lo esencial, como lo que ha de ser, de modo que la obra de arte sólo tendría validez como un instrumento útil para la realización de este fin, que sería válido por sí mismo y se hallaría por fuera de la obra de arte. Hay que afirmar, en contra de lo anterior, que el arte está llamado a descubrir la verdad bajo la configuración de la forma artística, a representar dicha oposición como reconciliada, con lo cual tiene su fin último en sí mismo, en esa representación y este descubrimiento. Pues otros fines, como la instrucción, la purificación, el perfeccionamiento, la obtención de dinero, la aspiración a la fama y el honor, no afectan a la obra de arte y no determinan su concepto.”⁹⁹

⁹⁹ Ibid., p.54

El arte tiene un llamado esencial a expresar la verdad, entendiendo por verdad aquí, la manifestación del espíritu en su realidad singular y en su configuración artística. Sólo a través de esta verdad, el arte bello es libre y es arte. Nótese que lo verdadero, que es para Hegel la igualdad esencial entre el sujeto y la sustancia a través del espíritu, también expresa su propia verdad. En ese sentido, podría decirse que es, de igual modo, un fin en sí mismo, al igual que la obra de arte. Nuevamente, a partir de este punto, fenomenología y estética coinciden.

A partir de esta libertad de la obra artística es posible evocar aquella vieja trinidad platónica entre el bien, la belleza y la verdad, puesto que como afirma Hegel, *“lo bello tiene que ser verdadero en sí mismo.”*¹⁰⁰ Sin embargo, bajo otro aspecto, lo bello y lo verdadero se distinguen, ya que lo bello es la encarnación sensible de la idea, y la idea como tal, según su en sí y su principio general es pensamiento. Debido a esto, se puede considerar también, que la idea no es la existencia sensible y externa, aunque a través de esta se pueda mostrar como la idea general del pensamiento.

No obstante, el espíritu tiende a realizarse externamente, y de hecho alcanza una existencia dada como una objetividad natural y espiritual: la obra de arte. Por este motivo, *“en tanto en esa existencia exterior es inmediatamente para la conciencia y el concepto permanece inmediatamente en unidad con su aparición exterior, la idea no solo es verdadera, sino también bella.”*¹⁰¹

Según lo presentado hasta el momento, la estética hegeliana presenta una división en tres grandes vertientes. En primer lugar, un estudio general de la belleza artística entorno a la relación entre la idea y la naturaleza, como ya se ha visto; en segundo lugar, la realización de la idea según su elaboración dialéctica en las tres edades del arte, a saber, el arte simbólico, el arte clásico y el arte

¹⁰⁰ Ibíd., p.101

¹⁰¹ Ibíd..

romántico; y finalmente, el sistema de las artes, guiado por la noción central de la estética, la idea.

La evolución o el desarrollo del arte en los tres momentos capitales señalados, se funda en el hecho de que la idea logra tener una manifestación sensible. Esta posibilidad permite que Hegel pueda establecer en el análisis de una obra de arte la relación entre la forma y el contenido; de la unidad y no precisamente de la simple correspondencia entre estos lados deviene la obra de arte. El desarrollo de las edades del arte, implica entonces, el movimiento mediante el cual se logra consolidar esta unidad indisoluble, que hace que una obra de arte sea arte.

El primer momento en la evolución dialéctica del arte, el arte simbólico, muestra a la idea en su relación de forma y contenido de un modo aún incierto e indeterminado. No es aún una idea concreta, sino abstracta, que se mantiene todavía en lo exterior. La razón de ello es que en este momento artístico la obra sólo permanece en su forma simbólica, o bien, emblemática. Es un símbolo, a través del cual se expresa, por ejemplo, la fertilidad, la bonanza, etc., pero en donde no se logra aún la perfecta identificación entre la forma y el contenido, puesto que tan sólo se trata de una simple asociación. En esta instancia es importante anotar que Hegel tiene en mente expresiones artísticas como las del arte egipcio y el arte de la India.

La obra de arte simbólica no alcanza a cobrar la significación de lo bello y a lo sumo logra llegar a la categoría de lo sublime: *“La primera purificación profunda y la separación explícita de lo que es en y para sí, alejándose de la presencia sensible, es decir, de la singularidad empírica de lo externo, han de buscarse en lo sublime, que eleva lo absoluto sobre toda existencia inmediata y con ello trae la*

liberación, primeramente abstracta, que constituye por lo menos la base de lo espiritual."¹⁰²

En el arte clásico, considera Hegel, existe una mejor adecuación entre la forma y el contenido, ya que la idea puede encarnarse en una forma acorde a ella. Aunque parezca paradójico, esta realización es posible, dado que entre los seres de la naturaleza existe uno en el cual se presenta la armonía de lo absoluto o del espíritu, a saber, el hombre. A través de la razón, el hombre puede alcanzar su conciencia espiritual, y en este sentido, la idea se encuentra ante un semejante, puesto que la idea de lo bello es la materialización de lo espiritual.

El sujeto libre, que es quien configura a este arte clásico, se presenta de un modo universal, y de este modo el arte logra realizarse en su propio concepto, la unidad de la forma y el contenido. *"La idea, como individualidad espiritual, por la acción del arte llega a una concordancia tan perfecta con su realidad corporal, que la existencia exterior no conserva ninguna autonomía frente a la significación que ha de expresar, y lo interior, a la inversa, en su forma elaborada para la intuición se muestra solamente a sí mismo y en ella se refiere positivamente a sí mismo."*¹⁰³ La figura del cuerpo humano, su expresión y movimiento, a través de su representación escultórica, será la forma característica de este arte clásico.

Ahora bien, aunque en el arte clásico se presente una reconciliación entre la forma y el contenido, la idea seguirá manifestando su superioridad sobre lo sensible y exterior, y este será el camino que conduce hacia el arte romántico.

En el arte romántico se establece una nueva desarmonía entre la forma y el contenido, pero no como una inadecuación, a la manera del arte simbólico, sino como un desequilibrio que parte de la intimidad del espíritu, en donde la idea tiene

¹⁰² Ibíd., 319

¹⁰³ Ibíd., p.265

conciencia de sí misma, y por lo cual, rompe su forma exterior. *“...la idea de lo bello se aprehende a sí misma como el absoluto y, con ello, como espíritu, como espíritu libre para sí mismo, entonces no puede encontrarse perfectamente realizado en lo exterior, pues sólo tendría su verdadera existencia en sí como espíritu. Por eso disuelve la unión clásica entre lo interior y la manifestación exterior y huye de ella para volver hacia sí... El arte romántico, por causa de la espiritualidad libre de su contenido, exige más de lo que es capaz de ofrecer la representación en lo exterior y corporal.”*¹⁰⁴

Según este movimiento de la idea, a través de las edades del arte, Hegel organiza el sistema de las artes, o bien, de las bellas artes. Como se ha podido corroborar, cuando el espíritu absoluto pasa al terreno del arte, sus primeras expresiones no son las más adecuadas; un ejemplo de ello sucede cuando el espíritu queda prisionero entre bloques de piedra. La morada de lo divino o espiritual se condensa en un templo, de ahí que el arte simbólico por antonomasia sea la arquitectura. Cabe anotar que este arte simbólico se relaciona directa o indirectamente con aquel primer momento de la religión artística: la obra de arte abstracta.

En el arte clásico, por su parte, lo divino que expresa lo espiritual, logra una configuración sensible adecuada a la idea, y en este punto se da paso a la escultura. En este panorama se desarrolla a su vez, al igual que en la religión artística, un proceso de decantación del espíritu que conduce a la conciencia de la universalidad humana, la obra de arte viva y animada, de ahí que la expresión del arte clásico, se refiera principalmente a la anatomía, a la expresividad y movimiento del cuerpo humano.

Ahora bien, el arte clásico presenta un sentido universal de la humanidad, pero no alcanza a contemplar la realidad singular de los sentimientos del hombre. Este

¹⁰⁴ Ibíd..

nuevo plano será entonces la fuente de inspiración del arte romántico, y a su vez, el rasgo determinante de la organización de las restantes bellas artes.

Para Hegel los materiales más nobles entre las artes son aquellos que están constituidos por el color, el sonido, y aquel sonido que es transformado en signo, a saber, la poesía. Con ello se establece, pues, que las artes románticas por excelencia sean, precisamente, la pintura, la música y la poesía, siendo esta última la más alta entre las demás. La razón de ello es que el arte romántico en tanto que expresión de la realidad singular e interior del hombre, encuentra su expresión espiritual más adecuada en la poesía, ya que esta se encuentra inmersa plenamente en el plano de los sentimientos humanos y principalmente en el plano de la idea. Por este motivo, la poesía indicara la ruta que conduce a la filosofía.

El movimiento del arte atraviesa un recorrido en el que se depura su apariencia sensible, y en la que la idea alcanza su más adecuada y máxima expresión a través del lenguaje.

CONCLUSIÓN

La fenomenología del espíritu expresa la necesidad de que lo verdadero sea asumido como sujeto y sustancia por igual. Sin embargo, esta igualdad sustancial abraza el peligro de que la libertad individual, es decir, la conciencia de sí, se pierda.

La verdad para Hegel, evidentemente no es una verdad inmediata, por lo tanto, sólo en su desarrollo y en su completud, logra su verdadero sentido. Este desarrollo, y propiamente su totalidad, se alcanza cuando, una vez el espíritu se sabe como la única sustancia, logra desdoblarse tanto en sus realidades o determinabilidades universales, como en sus realidades o determinabilidades singulares. Es a través de estas realidades singulares que el espíritu logra la completud de su verdad.

Ahora bien, el desarrollo fenomenológico que muestra el camino de la reconciliación esencial entre el sujeto y la sustancia, y que vela por conservar la libertad del individuo, logra su primera realización a partir del arte, sin embargo, la condena del arte en el desarrollo fenomenológico, será precisamente su manifestación sensible de la idea.

A partir del arte el individuo toma conciencia de sí y de su libertad, y esta libertad no lucha contra el espíritu, puesto que es su propia esencia, sin embargo, la verdadera libertad individual del espíritu no logra su plenitud en el arte, puesto que la libertad del espíritu es el pensamiento, y no una manifestación sensible. Por esta razón, al llegar a la poesía, el espíritu absoluto se desprenderá del arte, y su realidad singular se manifestará finalmente como filosofía, como la verdadera libertad individual del espíritu, y como la verdad total del espíritu.

Sin embargo, aunque el impulso de la idea conduzca al espíritu hacia la filosofía, la libertad del arte hace de él una expresión de la verdad, y hace a través de su obrar, el devenir humano de lo divino, o bien, el devenir del espíritu hacia la humanidad, puesto que a partir del arte el espíritu pasa de la forma universal de la sustancia a la del sujeto. La racionalidad que expone la necesidad general del arte, muestra cómo el hombre logra elevar a la conciencia espiritual el mundo interior y el exterior, como un objeto en el que él reconoce su propia mismidad. Siendo el lenguaje su vehículo principal.

BIBLIOGRAFÍA

_____ “Lecciones De Estética”, Barcelona, Ediciones Península, 1989.

_____ “Lecciones Sobre La Historia De La Filosofía”, México, F.C.E., Tomo Tercero, Traducción De Wenceslao Roces, 1955.

ADORNO, Theodor, “Teoría Estética”, Buenos Aires, Ediciones Orbis S.A., 1983.

BLOCH, Ernst, “Sujeto y objeto: El Pensamiento de Hegel” México, F.C.E., 1983.

CASSIRER, Ernst, “El Problema del Conocimiento en la Filosofía y las Ciencias Modernas” México, F.C.E., 1948.

DÍAZ, Jorge Aurelio, “Estudios sobre Hegel”, Bogotá, Ediciones Universidad Nacional, 1986.

FEHÉR, HELLER, RADNOTI, TAMAS, VAJDA, “Dialéctica de las Formas: El Pensamiento Estético de la Escuela de Budapest”, Barcelona, Ediciones Península, 1987.

HEGEL, G.W.F., “Fenomenología Del Espíritu” México, F.C.E., Traducción De Wenceslao Roces, 2002.

HYPOLITE, Jean, “Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel”, Barcelona, Ediciones Península, 1997.

KOJEVE, Alexandre, “La Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel”, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1984.

LABARRIERE, Jean Pierre, "La Fenomenología del Espíritu: Introducción a una Lectura", México, F.C.E., 1985.

MÁSMELA, Carlos, "Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu", Madrid, Editorial Trotta, 2001.

TAYLOR, Charles, "Hegel y la sociedad moderna", México, F.C.E., 1983.