

HEGEL: LA DESGRACIADA RECONCILIACIÓN DEL ESPÍRITU

Carlos Másmela Arroyave
Universidad de Antioquia

I

La idea de sistema constituye el requerimiento decisivo para el quehacer filosófico del idealismo alemán. Hegel identifica la tarea de la filosofía con la instauración del sistema en ella. El propósito central de todo su trabajo filosófico reside en el desarrollo y cumplimiento de dicha idea. Sin ésta, el filosofar carece por completo de cientificidad, pues el sistema de la filosofía se instala de tal forma en el saber filosófico, que garantiza su verdad y su carácter científico. Por albergar y tematizar la totalidad de la problemática filosófica, el sistema es el aporte esencial para la comprensión y juzgamiento de la filosofía de Hegel.

Es manifiesto el interés común de Hegel y sus comentaristas por averiguar cómo se inserta la *Fenomenología del espíritu* en su sistema. Pero resulta tan ineludible su llamado para responder a la pregunta por la idea de esta obra, como complejo establecer su localización en la integridad de su sistema. Ni Hegel mismo tiene plena certeza acerca de ello, a pesar de su constante interés por lograr claridad sobre la fijación de la Fenomenología en el todo del saber filosófico y, con ello, sobre la idea que la orienta. Igualmente sus discípulos y primeros comentaristas se ocupan ya de este problema, sin encontrar, empero, una solución definitiva o, por lo menos, una idea unánime. La razón de la diversidad de opiniones en torno a la postura de la Fenomenología en el sistema, está en la gran dificultad para establecer la conexión entre una obra cuya proyección inicial no coincide con su desarrollo expresamente realizado y con el enfoque luego de ser ejecutada, y un sistema cuya concepción varía de acuerdo con el trayecto filosófico de Hegel. Él mismo promueve tales dificultades.

En efecto, si bien es cierto que el contenido de la Fenomenología permanece inalterable, la idea que lo rige debió ajustarse a las facetas de un pensamiento que se renueva constantemente, y en cuyo desarrollo siempre busca Hegel ubicar dicha obra en la unidad de su sistema. La Fenomenología proyectada, realizada y revisada después de su publicación, obedece a las diferentes manifestaciones del derrotero filosófico de Hegel.

Cabe advertir, sin embargo, que las dificultades para comprender la idea de la Fenomenología no reposa solamente en los cambios externos que motivaron las diferentes apreciaciones sobre ella. También adolece de disparidades internas presentes incluso en la

conformación, modificación y reemplazo de su título, así como en la división de su obra, tal como aparece en el texto y en la tabla de contenido. Otro tanto ocurre con el propósito de un prólogo escrito al final de la obra, en el que se esboza todo el sistema de la ciencia, y una introducción en la que Hegel expone la concepción de una ciencia de la experiencia de la conciencia, más bien que la de su obra y cuyo proyecto no coincide realmente con el desarrollo realizado en la Fenomenología.

Todo lo anterior ha incidido en la divergencia de opiniones acerca de la idea que la domina, así como sobre su postura en el sistema. Uno de los motivos más importantes que ha originado diversas posibilidades de interpretación, ha sido la pregunta por la Fenomenología como primera parte del sistema o por el significado de la ciencia de la experiencia de la conciencia como primera parte de la *Fenomenología del espíritu*. Los comentaristas se han preocupado por saber cómo debe insertarse ella en el conjunto de la obra, si sirve de introducción al sistema, si constituye su primera parte, o si hay que pensar dicha introducción como primera parte del sistema. Hegel mismo se pregunta, en qué sentido el sistema de la ciencia la reclama como primera parte. Se trata de saber, entonces, cómo una introducción al sistema puede ser al mismo tiempo su primera parte.

La solución de estas preguntas ha dependido de las fluctuaciones del proceder intelectual de Hegel, en las que hay que inscribir la transformación del plan del sistema y, con ello, la función y localización de la Fenomenología. En la fluctuante concepción de su sistema, que va desde el proyecto de Jena hasta el maduro sistema enciclopédico de la filosofía, el título de la obra sufre cambios, incluso llega a desaparecer de él la denominación de sistema. Pocos años después de su aparición, Hegel se resiste a caracterizarla como su primera parte y finalmente queda excluida del sistema total en la enciclopedia. En esta concepción definitiva y última, la Fenomenología pierde su función fundamental e introductoria.

Pero, si simplemente se mira la función y el lugar de la Fenomenología a partir de las fluctuaciones del plan de sistema, su real significado queda completamente oculto, ella se reduce a un componente externo del sistema y en éste sólo cabría acceder a la mera forma de una agrupación adicional de nociones filosóficas. De este modo, la idea de sistema nunca podría ser la estructura esencial de la ciencia misma, garantizar la unidad del saber y expresar, por tanto, la máxima exigencia del saber absoluto. Tampoco sería posible saber realmente, cómo habría que pensar el concepto de sistema en y desde la Fenomenología y ésta en él. Por eso, es necesario entender la idea de Fenomenología en estrecha conexión con la estructura interna del sistema, y en lugar de considerarlo como el simple marco de un agregado externo y uniforme, asumirlo como auténtica autofundamentación del todo inherente al saber científico, esto es, a la filosofía.

Frente a la pretendida localización de la Fenomenología por fuera de ella misma en un sistema en el que tan sólo se divise el aspecto de un orden interno o un anexo externo,

es menester preguntar por su despliegue intrínseco como sistema y por su significado para la conformación de la idea de sistema. Antes que verse en ella una introducción extrínseca al sistema, su primera parte o ésta como introducción al sistema de la ciencia, o antes que pensar en las razones que llevan a excluirla de él, es menester indagar primero por el planteamiento central expuesto en la composición de la Fenomenología, examinar cuál es la forma de sistema que predomina en ella, y averiguar de qué manera prepara el terreno para la consolidación de la integridad del sistema mismo, en el sentido de su cimentación, de su soporte interno. Si se acomete de este modo la Fenomenología, cabe la esperanza de saberse realmente cuál es su función así como su ordenamiento en el todo de la filosofía pensada como sistema.

Para la fijación de la idea de sistema es imprescindible hacer el llamado al ensamblamiento interno de la totalidad del saber mismo, al modo en que él se despliega y a la forma como Hegel estructura su desarrollo. El concepto de sistema reclama de manera ineludible la totalidad y la absolutez del saber. Sólo si en el afianzamiento de un sistema de la ciencia impera la necesidad de producir una totalidad del saber, puede alcanzar éste su cientificidad y su verdad. Hegel define lo verdadero en función del todo. Su sistema de filosofía busca la totalidad de un saber que por saberse a sí mismo se funda en sí mismo, con lo cual proporciona la verdad y garantiza la certeza de todo saber.

El todo del saber filosófico inherente al sistema se establece a sí mismo como un todo ensamblado en sí, cuyos momentos conforman de nuevo una totalidad. En la totalidad de su ensamblamiento interno el saber apresa el objeto que le es idéntico como totalidad de todos los momentos posibles. La totalidad que erige la noción de sistema se asimila a una circularidad, de acuerdo con la cual en su final retorna a su punto de partida, concluyéndose en sí mismo. La circularidad en el sistema expresa la articulación interna de la estructura en el todo.

En la Fenomenología la circularidad configura el saber absoluto en el proceso sistémico de su contenido. La obra se instala dentro del sistema, y aunque en éste hay que apresar ciertamente su forma interna, la idea de sistema impresa en la Fenomenología no puede identificarse con la idea integral de sistema. Para ésta, aquélla sería su primera parte. Desde ésta habría de apreciarse externamente la función de la Fenomenología. El sistema implantado en ella debe pensarse siempre de acuerdo con su contenido. Por eso es necesario saber qué ha realizado efectivamente Hegel en la Fenomenología y bajo qué presupuestos, para ser inducido a implantar el sistema en el interior de la Fenomenología misma.

1 HEGEL, W. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Edit. México: FCE, 1973, p. 8. La numeración a continuación corresponde, de no haber ninguna indicación adicional, a la paginación de la presente versión de *La Fenomenología*.

Pensada así esta obra, debe descubrirse la idea de sistema no sólo en su resultado, sino también en su desarrollo, ya que “el escueto resultado es simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí”¹ El sistema impreso en el desarrollo obedece a la opinión de Hegel según la cual el camino que conduce a la ciencia es ya a sí mismo ciencia. Por su estructura interna ésta es sistema. Dicho camino es por sí mismo, en tanto ciencia, sistema, en el sentido de su primera exposición (25). Esta primera exposición haría las veces de una introducción al sistema, pero no una introducción que se efectuaría por fuera de la filosofía misma, ya que Hegel siempre se pronunció contra esta manera de acceder a ella, sino que cumpla la función de presupuesto para la instauración del sistema que comienza con la Fenomenología misma. Pero, ¿cómo habría que pensar tal obra en la unidad del sistema si su forma misma se realiza conforme al sistema?

El sistema de la ciencia desplegado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* señala el saber más elevado, el saber propiamente dicho, esto es, el saber absoluto. La absolutez del saber es, en cuanto primera exposición, instauradora del sistema, en la medida en que procura establecerse como saber absoluto. La estructura interna de este saber, en tanto es ciencia, acarrea la noción de sistema. En la Fenomenología la ciencia es expuesta bajo la forma del saber absoluto. En cuanto tal, la ciencia busca saberse a sí misma de manera absoluta y en esta búsqueda asegura su realidad efectiva. La ciencia impresa en el saber absoluto es esencialmente sistema. Por tanto, despliega y ensambla como totalidad el saber propiamente dicho. El saber absoluto incorporado en la ciencia pone al descubierto el carácter y necesidad de la *Fenomenología del espíritu*. Por esta razón es necesario averiguar por su composición en el todo que le es inherente.

La exposición de la ciencia en su primera parte encierra tanto un comienzo como un resultado. Pero éstos por sí solos son completamente insuficientes, dado que el primero o lo inmediato no alberga aún el retorno del espíritu a sí mismo y el segundo es la simple formalización inerte de una actividad dejada tras de sí. Por ello, ambos exigen un desarrollo. Sólo en la medida en que la absolutez del saber se despliega y expone en la forma del sistema, este saber llega a saberse a sí mismo. La Fenomenología se caracteriza por el procedimiento en virtud del cual el saber absoluto, cuya estructura es en sí sistema, se porta a sí mismo hacia sí mismo. Dicho saber debe alcanzarse a sí mismo, lo cual es asegurado por él mismo al final de la obra. Sólo con la conclusión de la Fenomenología el saber absoluto es él mismo en forma total, un saber que se sabe al arribar a sí mismo. Pero sólo sobreviene sí mismo en tanto se hace otro. La totalidad y la absolutez del saber conllevan, en este sentido, una otredad sólo con respecto a la cual es posible erigir el saber que llega a sí mismo en la autorrelación que caracteriza lo absoluto. En esta autorrelación está referido a lo otro, de tal suerte que con ello el saber absoluto se relaciona consigo mismo.

Según esto, al comienzo de su enderezarse hacia sí mismo el ser otro no sería lo otro de sí mismo sino un otro por fuera de la relación de lo absoluto consigo mismo, con lo

cual al comienzo y al final de la Fenomenología se tendrían dos tipos diferentes de otredad. Pero, ni el comienzo está desprovisto de lo absoluto ni al final lo absoluto deja tras de sí la otredad. Lo absoluto es tanto en lo uno como en lo otro. Sólo que inicialmente, si bien el saber se ha encaminado hacia sí mismo, aún no se ha alcanzado a sí mismo, lo otro todavía no ha devenido lo otro de sí mismo. Este **todavía no** no menciona entonces un todavía no desligado de lo absoluto sino un todavía no inherente al movimiento dialéctico, en cuya experiencia el saber absoluto arriva a sí mismo al hacerse otro, en el que Hegel vislumbra el todo de la Fenomenología y liga de acuerdo con este todo las diferentes figuras que se suceden en la experiencia que la conciencia hace de sí misma.

El espíritu es el soporte de lo absoluto. La idea de lo absoluto pensado como espíritu conduce a indagar por el modo como él puede ser él mismo y su otro, o sea, por la alteridad enclavada en el seno del espíritu mismo. La exposición total y propiamente dicha del espíritu acarrea un autorrelación que sólo puede llevarse a cabo bajo la presencia de un otro que es apresado en el espíritu como absoluto en cuanto tal. El concepto de lo absoluto instalado en el espíritu se presenta ante sí mismo en su relación consigo mismo una vez su otro se muestra ya en ligazón con él e interviene en el despliegue de su autosuperación. La exposición del espíritu que aparece en su proceso, deviene y alcanza su ser sí mismo como el saber absoluto real efectivo, por medio de una autoidentificación, de una igualdad consigo mismo que supone su distanciamiento de sí mismo. En la Fenomenología acontece el sobrevenir a sí mismo del espíritu como una autorrelación que no puede ser superada más que en y por su movilidad, en virtud de la cual se supera y se transforma a sí mismo. Sólo por medio de este proceso de autosuperación el espíritu puede tener su realidad efectiva en su arribo a sí mismo, y la Fenomenología exponer la totalidad absoluta del saber que se sabe a sí mismo.

En el saber absoluto el espíritu se sabe tal como es **en y para sí mismo**. Este absoluto llegar a saberse a sí mismo del espíritu conduce a su reconciliación consigo mismo. En él la reconciliación ha devenido en y para sí un todo acabado en sí mismo. El concepto de totalidad inherente al saber absoluto es decisivo para la comprensión de las condiciones que hacen posible la reconciliación del espíritu consigo mismo. Pero dicha totalidad debe pensarse en conexión con el despliegue de todos los momentos del saber absoluto, en virtud del cual éste deviene como tal igualdad consigo mismo. Esta autorrelación encierra, sin embargo, un ser otro, a saber, el ser otro de sí mismo. La relación de la absolutez del saber con lo otro, en la que se relaciona consigo mismo, es expresada por la **negatividad**. La autorrelación del espíritu recién se consolida como tal en su autonegación. La naturaleza de lo negativo está impresa en la autorrelación del espíritu. Esto quiere decir que el espíritu absoluto con el que termina la Fenomenología alberga en sí una diferencia fundamental, una alteridad en el seno de lo absoluto mismo instaurado en su relación negativa consigo mismo, en cuyo proceso el espíritu se constituye como un todo.

La reconciliación absoluta del espíritu debe pensarse entonces a la luz de la negatividad, pues ésta es para Hegel la **vida del espíritu absoluto**. “La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella” (24). Afrontar la desolación de la muerte y perseverar en ella significa que el espíritu debe exponerse constantemente al **desgarramiento**, si quiere conquistar su verdad. El espíritu es el **poder** que está en capacidad de encontrarse a sí mismo cuando se presenta y se sostiene ante lo negativo y, con ello, ante la diferencia como desigualdad entre el yo y la sustancia. Sin la negatividad en la que se manifiesta dicha diferencia es impensable la reconciliación del espíritu, pero también la dialéctica y la totalidad.

El espíritu asume la negatividad absoluta como diferencia absoluta. Ésta aparece en el seno mismo de la absolutez del saber. El saber absoluto está afectado por la diferencia absoluta. A partir de ella el espíritu realiza la reconciliación en sí y para sí del saber absoluto. Pero esta diferencia absoluta que inquieta al espíritu absoluto significa al mismo tiempo que él está supeditado a la desgracia. La desgracia presente en el espíritu absoluto pone en evidencia que su reconciliación de ningún modo debe concebirse como un aquietamiento en el que él simplemente se satisface consigo mismo.

El desarrollo desplegado en la *Fenomenología del espíritu* obedece a una totalidad en la que aparece el sistema en su movimiento interno. La totalidad y la absolutez constitutivas del sistema se manifiestan en el desgarramiento que el espíritu absoluto experimenta en la desgracia inherente a su reconciliación. El espíritu que con su desgracia patentiza la absolutez del saber, abre la posibilidad de comprender la Fenomenología como el arraigamiento del soporte sobre el cual se construye el sistema, como una apertura científica del sistema impresa en el saber absoluto. En esta iniciativa científica se experimenta la totalidad inherente a dicho saber que rige la idea central de la *Fenomenología*.

El saberse a sí mismo del saber absoluto, antes que expresar la plena satisfacción de sí mismo, se sabe como el saber que lucha por lo absoluto. En su lucha experimenta la desgracia. La desgracia acarrea un desgarramiento ocasionado por la impotencia para alcanzar la gracia. El saber desgraciado constituye el ser de la autoconciencia. Hegel lo introduce con relación a la dualidad de una conciencia singular a la que da el nombre de **conciencia desgraciada**. La naturaleza de la autoconciencia misma se encuentra afectada por la desgracia y anuncia al mismo tiempo la desgracia que acompaña al espíritu al final de la Fenomenología.

A la producción de la autoconciencia misma en su relación consigo misma, corresponde llevar a cabo el completo despliegue del **idealismo verdadero**. Emite la verdad de un saber que se alcanza en la certeza de sí mismo, de un saber que se sabe a sí mismo. Sin haber trazado el recorrido en toda su extensión, “con la autoconciencia entramos, pues, en el reino autóctono de la verdad” (107). En el tránsito de la conciencia a la autoconciencia,

el saber supera la diferencia entre cosa y conciencia. La autoconciencia se destaca así frente a la conciencia, pero en ella está presente al mismo tiempo el concepto de espíritu. Como espíritu la autoconciencia es la verdad absoluta. Como guía que conduce al saber absoluto, procura el ser de sí mismo en su autonomía. Sin embargo, lo verdadero absoluto para la autoconciencia descansa en una diferencia absoluta, cuyo movimiento dialéctico se revela en la *steresis*. La diferencia pertenece a la naturaleza de la conciencia desgraciada.

Con la conciencia desgraciada el capítulo de la autoconciencia llega a su fin. Le anteceden el **estoicismo** y el **escepticismo**, figuras que Hegel localiza, al igual que la conciencia desgraciada, en la **libertad de la autoconciencia**, último numeral de dicho capítulo. Este numeral sigue al **A: independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre**. La libertad cubre entonces las tres últimas figuras de la autoconciencia.

Ésta es libre porque piensa. El pensamiento involucrado en ella se eleva por encima del puro yo abstracto que caracteriza la autoconciencia independiente, y asume un yo que hace referencia al ente que sale al encuentro objetivamente. En esta elevación se pasa de la representación al concepto, es decir, a un ser en sí que no difiere de la conciencia misma, en el sentido de, en cuanto algo **que es**, una diferencia y un movimiento que se llevan a cabo en ella misma y no en lo otro. Ella se produce en un sobrevenir a sí, dando lugar de esta forma a la libertad del pensamiento desplegada por Hegel en la figura del estoicismo.

Con el estoicismo incorpora Hegel la libertad al pensamiento. Mediante el movimiento de éste pretende hacer abstracción de todo contenido y con este desprendimiento declarar la libertad del pensamiento. Pero las cosas que la conciencia estoica quiere confrontar persisten en su independencia del pensamiento. Por eso en ella se afina una dualidad de la que es imposible desprenderse. Se contraponen a un contenido que le es extraño, a pesar de pretender hacer abstracción de él. El yo de dicha conciencia pensante no deja de ser una esencia abstracta, por cuanto se limita a simplemente a negar lo sensible y se acoge a una universalidad del pensamiento desprovista de un contenido que al mismo tiempo permanece independiente de él. La conciencia estoica no puede ejecutar la libertad del pensamiento, razón por la cual ésta se queda en el plano meramente formal. La oposición en que persevera y la consecuente contradicción que la caracteriza hacen el llamado a otra figura de la conciencia, cuya tarea consiste justamente en tal realización. Esta tarea corresponde al escepticismo.

Éste aspira a tener una negatividad real en su empeño por llevar a cabo la libertad del pensamiento. Mediante este movimiento negativo la conciencia escéptica busca liberarse del confiado trato inmediato con las cosas. Pero la libertad que ella se otorga encierra tan sólo una negatividad que se mueve en las contingencias de lo singular. Por eso su acción contradice lo que dice, experimentándose así como una conciencia doble. Procura incorporar una verdad en la autoconciencia y se pierde en la confusa alteridad de lo contingente. La experiencia que efectúa el escepticismo con su negación conduce a la última y más

importante figura de la autoconciencia, una conciencia que quiere aglutinar dos figuras separadas en **una sola**, en sí desgarrada. Del escepticismo se desprende su duplicidad y también su carácter contradictorio. A esta autoconciencia desdoblada en sí Hegel da el nombre de **conciencia desgraciada**. ¿En qué radica su desgracia? ¿Cuál es en realidad su propia dimensión?

La desgracia no menciona en Hegel un determinado estado fáctico de la conciencia y del que ella podría liberarse, con el inminente peligro de recaer en ella. Tampoco hace referencia a los momentos de infortunio que acechan en la vida del hombre. El significado de la desgracia en él se aparta de su uso corriente. Las imágenes y los ejemplos que éste acarrea podrían compensar quizás la oscuridad de los textos en los que Hegel habla de la desgracia. Sin embargo, al acudir a ellos para facilitar su comprensión, se tergiversa su real significado y se pierde de vista su verdadera dimensión en la *Fenomenología del espíritu*. Para entender realmente qué significa la desgracia en la conciencia, es necesario escuchar primero lo que Hegel dice acerca de ella.

La conciencia desgraciada se caracteriza, según él, por ser **en sí misma una conciencia desdoblada**. Alberga en sí una duplicidad. Ser **una** y **doble** constituye su naturaleza, y es en esta contradicción donde hay que buscar, por tanto, el origen de su desgracia. Desentrañar este origen supone preguntar entonces por el significado de su duplicidad. ¿Qué la ocasiona? ¿Se debe ella a la relación de la conciencia con su objeto?

Dos conciencias componen la duplicidad que se arraiga en la conciencia desgraciada: una de ellas expresa la inmutabilidad y la universalidad, la otra, la alteridad y la singularidad. Una oposición sirve entonces de base al desdoblamiento de la conciencia en sí misma y, a partir de éste debe descubrirse, en consecuencia, su desgracia. Ésta pone al descubierto una escisión enclavada en la naturaleza misma de la autoconciencia. Pero ésta escisión no consiste en la separación estática de dos extremos que simplemente se excluyen de manera indiferente entre sí, de una vez y para siempre. Le pertenece, al contrario, un movimiento dialéctico en el que Hegel despliega los diferentes momentos y el tránsito de uno a otro, a través de los cuales la conciencia experimenta su propia desgracia.

La desgracia toca a la conciencia como la reconciliación al espíritu. Esto significa en principio que la desgracia de la conciencia es de carácter transitorio y termina, por tanto, con ésta. Al espíritu y no a la conciencia concierne la reconciliación definitiva y, con ello, la superación concluyente de la desgracia. Con la plena "satisfacción del espíritu" se cumple el desarrollo efectivo de la Fenomenología. Por eso, parece evidente de suyo pensar que con la reconciliación del espíritu se deje definitivamente tras de sí la desgracia de la conciencia, ya pensar ésta en aquélla equivaldría a incorporar al espíritu una duplicidad y una contradicción con las que se cuestionaría la evidencia inmediata de dicha reconciliación. Sólo que Hegel habla igualmente a nivel del espíritu y no simplemente de la conciencia, "de una conciencia que es, como indivisa, doble"(128).

Aunque concierne a ambas una duplicidad y en la conciencia se inserta ya el espíritu “para nosotros y en sí”, la duplicidad en ella se caracteriza por su falta de retorno a sí misma, de tal suerte que la conciencia está incapacitada de desprenderse del movimiento contradictorio en el que se encuentra. En sí o para nosotros ella oscila entre los lados de su esencia sin poder volver sobre sí misma. Está destinada a “tener siempre en una conciencia también la otra”(idem). Este mantenerse en la duplicidad pone de manifiesto en ella una impotencia, a causa de la cual le es ajeno un vínculo con su objetividad, establecido en atención al saber del espíritu. Es incapaz de rebasar los límites de su singularidad e impotente de superar su dualidad. Al permanecer presa de ésta no supera su unilateralidad, pues está sujeta a uno o a otro de los lados. Se abisma en contradicciones de las que es imposible salir. Por eso es menester dar cuenta de la experiencia que la conciencia hace de la duplicidad de su saber y desentrañar las raíces de su desgracia.

Los extremos contrapuestos que intervienen en el desdoblamiento de la conciencia desgraciada, son una conciencia inmutable e idéntica y una conciencia singular y variable. Para la conciencia la primera es la **esencia**, la segunda lo **inesencial**. Estos momentos constituyen la ambigüedad de la conciencia y, por tanto, su estructura contradictoria. Ella misma se desdobra en dos conciencias, de forma tal que una de ellas hace el llamado a la otra, pero al hacerlo es expulsada de inmediato por cada una de ellas. Quiere ganar la conciencia de su inmutabilidad de acuerdo con su objeto para lograr así su esencia y desprenderse, al mismo tiempo, de la singularidad cambiante que se refleja en la alterable multiplicidad de lo ante los ojos. Este movimiento de aspiración y desprendimiento conforma el proceso mediante el cual ella experimenta su desgracia.

En dicho movimiento se efectúa una relación inicial entre la conciencia singular y su propia esencia, de tal suerte que al colocarse del lado de la conciencia cambiante se torna no esencial, al colocarse del lado de la inmutable se libera de lo inesencial y, con ello, de sí misma. Pero, como la no esencia es superada, ambas resultan ser esenciales para ella y, en consecuencia, contradictorias, ya que hace de lo inesencial y cambiante una conciencia esencial que se contrapone a lo inesencial. Lo inesencial siempre la embarga sin que ella esté en condiciones de suprimirlo. Para ello tendría que suprimirse a sí misma. Tiene que soportarse entonces a sí misma como tal, y encontrarse en lo contrario de lo que busca. Al querer superarlo por medio de lo inmutable continúa siendo la misma conciencia de lo contrario, esto es, de lo singular. En su realización ésta busca superar la oposición de lo inmutable y lo inmutable singular.

El concepto de la conciencia desgraciada se desenvuelve en este movimiento contradictorio. A pesar de tender de esta forma a la autoconciencia independiente y libre, por ser en sí doble no puede adoptar uno de los extremos y excluir al mismo tiempo el otro. Su inmutabilidad no va más allá de ella misma. Lo inmutable sólo puede ser **para ella** como conciencia singular. No obstante, procura lo inmutable absoluto, dado que en éste encontraría su verdad. Por eso se expone como lo negativo de sí misma. El movimiento de

lo negativo en ella misma lo proporciona la conciencia que ella tiene de sí como una conciencia en sí doble. No logra la satisfacción que procura. Porque la procura y no la alcanza es desgraciada. Se mantiene en el desdoblamiento, razón por la cual mora en ella la contradicción consigo misma.

Para la conciencia es imposible negar lo otro sin negarse a sí misma. La manifestación de lo negativo en ella significa para ella un desgarramiento con el que experimenta su insatisfacción. Pero el desgarramiento presente en la negatividad es el propulsor de la incesante inquietud que la transforma. La fuerza de la negatividad la pone en movimiento y revela un conflicto que ella sostiene consigo misma, por medio del cual tiende a destruirse a sí misma en su aspiración por alcanzar su satisfacción, al superar y resolver la contradicción. La resistencia de lo negativo la lanza a la lucha contra lo ya dado y, por ende, contra sí misma. El conflicto consolida la contradicción y posibilita la transformación de la conciencia.

La lucha que ésta emprende es por lo inmutable. Sin embargo, está abocada irremediablemente a la frustración y destinada a contar siempre con ésta. “La conciencia de la vida, de ser allí y de su hacer es solo el dolor en relación con este ser allí y este hacer” (129). El saber de tal frustración imprime el movimiento de su esencia. Lo que sabe en este saber es su desgracia: su aspiración a una gracia de la que siempre estará sustraída. ¿Por qué? Por la finitud humana. El anhelo de esta gracia es la causa de su desgracia. Lo que en realidad encuentra en su tendencia a lo absoluto es lo contrario. Lo inmutable a lo que se eleva despierta en ella misma la conciencia de su singularidad, o sea, su carácter contingente, cambiante, contradictorio, de tal suerte que lo inmutable es al mismo tiempo afectado por dicha singularidad. Quiere acceder a la esencia inmutable y sólo alcanza lo inmutable para ella que es una conciencia singular. Quiere despojarse de su singularidad inesencial en su procura de lo inmutable y queda cautiva de lo singular.

Según lo anterior, Hegel describe el procedimiento mediante el cual la conciencia experimenta su desgracia de acuerdo con el modo y conducción de lo inmutable, considerado bajo dos aspectos diferentes, a saber, lo inmutable **no configurado**, abstracto, y lo inmutable **configurado**. Él desarrolla ambas fases de la conciencia desgraciada en tres pasos, en los que examina el modo como acontece la relación entre lo inmutable y lo cambiante. En el sucederse de la triple relación tiene lugar la desgracia de la conciencia. A la primera consideración de lo inmutable se llega desde la experiencia del escepticismo. En ella se exponen los momentos principales de la conciencia desgraciada, conforme a la cual la conciencia experimenta inicialmente de una manera unilateral su relación inmediata con lo inmutable, como una conciencia singular, desdoblada y contradictoria en sí misma. Esta fase brinda el soporte sobre el que se realiza el proceso del devenir uno de lo inmutable con lo singular, y orienta el contenido propiamente dicho para la exposición más exacta y detallada de los momentos y matices en los que se lleva a cabo la conciencia desgraciada, el consumarse de la experiencia mediante la cual es de esperarse la superación de su desgracia.

Su realización supone la unidad de singularidad e inmutabilidad, según la cual la conciencia desgraciada no separa ya la certeza de sí misma de la objetividad. Esta realización sólo puede efectuarse en la segunda parte, a saber, en la relación con lo inmutable configurado: el ser uno de lo singular con lo inmutable, que en realidad persiste y se afianza en su **más allá**, a una relación externa con lo inmutable como su ser más allá configurado.

Hegel despliega esta nueva relación en tres pasos, caracterizados por las siguientes figuras respectivas de la conciencia: 1. La **conciencia pura** en la que se introduce el **ánimo** y que se realiza como **fervor**. 2. La conciencia singular, la cual se relaciona activamente con la realidad como **deseo, trabajo y apetencia**. 3. La conciencia en su logrado e independiente **ser para sí**. Con la configuración presente en la realización de estos tres momentos, la conciencia inmutable persiste en su esencial carácter de desdoblamiento, así como en el ser para sí propio de su singularidad. Pero con la introducción de la unidad de lo inmutable y lo singular la conciencia se desprende de su abstracto ser para sí y abandona, con ello, su singularidad inesencial. La consumación de la triple división que Hegel realiza en dicha configuración de lo inmutable acarrea la superación de la desgracia de la conciencia.

La conciencia pura es la conciencia de la unidad inmediata entre lo singular y lo inmutable. El avisoramiento de este ser uno significa para ella acometer tanto una singularidad como una inmutabilidad, con las cuales rebasa la unilateralidad del estoicismo y del escepticismo. Pero, puesto que lo inmutable configurado hace su presencia a causa de ella misma, la conciencia pura adolece igualmente de una unilateralidad que impide que lo inmutable pueda ponerse en y para sí mismo, razón por la cual se halla afectada de una imperfección y de una oposición. La superación de esta unilateralidad supone hacer proceder el ser en sí y para sí de lo inmutable y no de la conciencia, como es el caso actual en el que la conciencia adolece de su ser para sí. De ahí justamente la necesidad de averiguar por la razón de dicha mirada unilateral y la oposición que la determina, pues la experiencia que la conciencia hace de ello la transforma y de su transformación resulta la figura siguiente, en la que ella se relaciona activamente frente a la realidad. Antes experimenta, sin embargo, una imposibilidad, a saber, la de garantizar una inmutabilidad en y para sí misma.

Se eleva ciertamente por encima del estoicismo y el escepticismo, más con esta superación no alcanza a reconciliarse aún con el pensamiento puro, o sea, aún no ha reconciliado la singularidad con el extremo de la inmutabilidad, pues la incipiente unidad que llega a vislumbrar es una mera unidad subjetiva y dominada, en consecuencia, por la duplicidad inherente a la contraposición entre la conciencia inesencial y lo inmutable. De esta forma la conciencia pura se sitúa en un término medio en virtud del cual pone en contacto la singularidad inesencial con lo inmutable, el pensamiento puro caracterizado por la singularidad. Por realizarse en la unidad que ella misma efectúa, en lugar de ser ella misma su objeto, lo inmutable, la conciencia pura persiste en su unilateralidad como mera singularidad, alejada, por tanto, de una auténtica singularidad. Para ella, la singularidad pensante es tal que piensa lo universal en lo singular, sin que la conciencia pensante esté en condiciones de apresar realmente por ahora esta conexión.

En su tendencia al pensamiento que es pensado, o mejor, sentido, como instancia de lo universal en lo singular, la conciencia pura es así **fervor devoto**. Con éste, su inclinación a la unidad se torna pura interioridad desdoblada, como si por medio de esta especie de ascetismo pudiera devenir uno con todo. Pero la conciencia pensante ni siquiera llega a ser una consigo misma, porque se refugia ante lo extraño y “más allá”, como si pudiera apresar su objeto socavando su interioridad. Lo que en verdad hace con este proceder es perderse a sí misma al querer encontrarlo en su recogida exaltación. Ésta sigue siendo, sin embargo, “el informe resonar de campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto” (132).

De la misma manera que el resonar de campanas se propaga en el espacio y la niebla se esparce cubriendo la realidad de la tierra, sin que sea posible fijar el espacio recorrido o delimitar el terreno cubierto por el “cálido vapor nebuloso”, así el pensamiento que Hegel llama “recogimiento devoto”, si bien entrevé la relación con lo universal como algo extraño y más allá, aún no la comprende y no comprende lo que hace porque, en su oscuro retraimiento, hace de sí mismo la generalidad del objeto que dicho pensamiento piensa en su generalidad. Piensa que con su fogoso recogimiento traspone los límites de su sí mismo, cuando en verdad se pierde en la nebulosa introspección de sí mismo, anunciándose ya de esta forma como la experiencia de una carencia.

Ciertamente hallará su objeto en este **puro sentir interior infinito**, mas el modo como se relaciona con él no corresponde al pensar puro, ya que es un objeto arraigado en el sentimiento y, como tal, el simple movimiento interno del **ánimo**, y no, el **objeto conceptual** del cual se encuentra, por ello, completamente alejado. El ánimo expresa el lado subjetivo, y por el desdoblamiento que lo embarga se siente dolorosamente a sí mismo. Lo mueve el **anhelo infinito**, pero lo acompaña la plena certeza de que su esencia está en este movimiento introspectivo. Ante la pérdida de sí mismo sólo podía abogar por la certeza de sí mismo. Pero en este movimiento interno la conciencia exterioriza de nuevo una contradicción entre la certeza de sí misma y la experiencia de que su esencia, esto es, la unidad de lo inmutable y lo singular, es **un más allá inasequible**, inalcanzable en la afección interna de sí mismo. En otros términos, la contradicción en que cae la conciencia pura en su anhelante movimiento, radica en lo inmutable del pensar puro y en la singularidad de su introspección sensible. Ante la imposibilidad de congregar al mismo tiempo ambos lados, la conciencia tan sólo arriba a lo inmutable como singularidad, de tal suerte que al querer retenerlo ya ha huido y desaparecido. Al ir tras lo inmutable se vuelve sobre sí misma, y al hacerlo, realiza su contraposición con él, pues el ánimo no hace otra cosa que sentir la esencia y al sentirla la reduce a una singularidad sensible para la que lo inmutable se torna incomprensible. Sintiendo lo esencial sólo capta lo inessential, es decir, una realidad desdoblada que lo priva de la captación de lo otro **como singular o como real**. La conciencia se aferra a una singularidad que le impide apresar lo otro como singularidad. Siempre se le escapará lo que es imprescindible para lograr una singularidad esencial, a saber, su desprendimiento de sí misma en procura de lo inmutable absoluto.

No sabe que este más allá es realmente inasequible, una aspiración que jamás podrá consumir. La desgracia de la conciencia no estriba en un más allá inalcanzable, sino en su búsqueda. Sólo si abandona su tendencia a apresar una singularidad inmutable como real, podrá estar en capacidad de hacerse a una singularidad verdadera y universal. La conciencia es ahora, empero, otra consigo misma. Hace abstracción de lo inmutable absoluto y por eso la relación con su esencia permanece algo externa. Pero llega a entender que no puede hallar en la exterioridad de esta relación singular lo que propiamente busca, a saber, el absoluto **ser uno**.

La conciencia ha hecho así la experiencia de una imposibilidad al sentir su inevitable desdoblamiento con su esencia inmutable. Ha sentido este desdoblamiento en su tendencia a adquirir la presencia de lo inmutable en su interioridad sensible y singular. Dicha experiencia se revierte en el **retorno del ánimo a sí mismo**. En este viraje aparece nuevamente el sentimiento interno del ánimo y su consecuente primer desdoblamiento, más en este segundo estadio él se efectúa en la relación consciente con un singular al que atribuye realidad y con lo inmutable en cuanto tal. El ánimo se fortalece ahora en su sentimiento de sí mismo hasta llegar a satisfacerse en sí mismo, ya que a pesar de ser consciente **para él** de su separación de la esencia, él mismo es el objeto de su puro sentir. En contraste con la conciencia pasiva del devoto recogimiento, el sentimiento de sí mismo está dotado ahora de una actividad con la que pretende combatir la realidad externa. Él se registra como deseo, trabajo y goce, los cuales otorgan a la conciencia la certeza interna de sí misma.

Ella trata de acreditarse esta certeza mediante su actividad. No repara, sin embargo, que, por el contrario, tal sentimiento tiene que establecerse en la certeza interna de sí misma, tampoco que el sentimiento de su esencia es el sentirse a sí misma. Por eso sobreviene de nuevo una conciencia desdoblada, a saber, una conciencia cambiante, singular y una inmutable. Por estar desprovista para sí misma de dicha certeza, su interioridad es aún una **certeza rota** de sí misma, así como también es rota la seguridad que le brindan el trabajo y el goce. Pero, además, la realidad a la que se dirige con este sentimiento se desgaja en dos: en cuanto singular es nula en sí y en cuanto inmutable algo universal. Su nulidad tiene lugar cuando es superada y absorbida por el trabajo, el deseo y el goce. Pero como figura de lo inmutable se atribuye a dicha realidad un **mundo sagrado**.

La conciencia misma supera la realidad, en tanto adquiere con el trabajo y el goce el sentimiento de su independencia, en detrimento de la realidad que procura anular. Pero esta falacia sale a flote cuando se observa que para ella la figura de lo inmutable emite esta realidad, de modo que su superación no puede llevarse a cabo por medio de la sola conciencia. El trabajo y el goce tornan a la conciencia internamente tan rota y desdoblada en sí misma como la realidad que quiere anular. La brecha que ella experimenta ocurre cuando lo "inmutable mismo **abandona** su figura y se la **cede** para que la goce" (134). La conciencia que trabaja y goza no puede superar por sí misma la realidad que anula. Antes

bien, tiene que agradecerse al más allá inmutable, pues éste le otorga las capacidades y las fuerzas para ello.

En su acción contra la realidad externa la conciencia accede a ser **para sí**. Además, con su actitud agradecida hacia lo inmutable, por proporcionarle las fuerzas y las capacidades requeridas para ello como un **don ajeno**, también es **en sí**. Sólo puede alcanzar entonces su ser en sí mediante lo otro diferente para ella, no por sí misma. Se presenta así un movimiento en la relación de dos extremos: la conciencia singular es un ser para sí activo opuesto a una realidad pasiva. Este extremo es superado por el primero. Pero, dado que ella sólo puede ser superada porque la esencia inmutable renuncia a su figura y la instala en su actividad para transformarla, la conciencia singular no alcanza por sí misma la certeza de sí misma, su ser para sí debe estar subordinado a lo inmutable. La potencia que se manifiesta como la fuerza activa es en verdad un más allá de la actividad misma. En el retorno del ánimo a sí mismo que aquélla hace posible, la conciencia no hace otra cosa que “reflejar este movimiento de la acción en el otro extremo, presente así como puro universal, como la potencia absoluta de la que arranca el movimiento hacia todos los lados y que es tanto la esencia de los extremos que se desintegran en su manera primitiva de presentarse, como la esencia del cambio mismo” (135). Lo inmutable ocasiona entonces como **poder absoluto** y **pura universalidad**, el movimiento que la conciencia refleja en ella y pone de nuevo en evidencia su impotencia para alcanzar por sí misma su autocerteza y, con ello, la dependencia de su ser para sí, pues se encuentra en manos de lo inmutable. Una vez más esta experiencia promueve una relación en que la conciencia desgraciada descubre su momento crítico. Esta nueva circunstancia conduce a la tercera relación.

Su transición involucra el entrecruzamiento del hacer inherente a ambos extremos, mediante el cual la conciencia se experimenta de nuevo como una unidad rota. Para la procura de esta unidad entra en juego una conciencia singular que agradece y una conciencia inmutable que se entrega. Aquélla agradece a lo inmutable por lo que éste le otorga. Pero con su ingratitud la conciencia rehusa al mismo tiempo a la satisfacción de su independencia, negando de esta forma la actividad de su singularidad para sí, al atribuir al más allá la esencia del hacer a partir de sí. Con el rechazo a su satisfacción reconoce lo inmutable como la esencia.

Pero dicha satisfacción del sentimiento de sí misma es aparente, ya que en lugar de expresar una renuncia real, la conciencia conserva su gratitud. Y en la conservación de esta gratitud ha sido ya deseo, trabajo y goce. Lo que hace realmente con ello es atestiguar su dependencia y fortalecer con la gratitud su sí mismo o ser para sí.

Mientras tanto, con su entrega lo inmutable tan sólo cede de sí algo superficial. La conciencia singular hace incluso más al renunciar a su independencia por gratitud, que la entrega que de su superficie hace lo inmutable. De este modo lo que en realidad hace la conciencia singular es consolidar su independencia, en su aparente renuncia a ella. Y en

esta reconciliación ella se refleja así misma en sí como el extremo que desea, trabaja, goza y da gracias, de tal suerte que al afirmarse a sí misma en su aparente renuncia, “el movimiento en su totalidad se refleja en el **extremo de la singularidad**”(135). La afirmación de sí misma pone al descubierto la simulación de su entrega. En su no haberse entregado estriba la verdad de lo que ella es. La unidad buscada no es otra cosa que una unidad **rota**, pues ha alcanzado lo contrario de lo que se proponía, a saber, una **escisión repetida**, conforme a la cual persiste la trasposición entre lo inmutable y la conciencia singular. Con esta escisión que resulta de la afirmación de sí misma, termina el segundo estadio.

Así como éste surge del primer estadio, de él emerge el tercero, en tanto allí “la conciencia se ha probado en verdad como independiente por medio de su querer y su realizar”(idem). Con la nueva independencia de su ser para sí, alcanzada al reflejarse en sí, se acentúa en la conciencia singular la escisión entre lo inmutable y lo mutable. Por eso precisamente el presunto afianzamiento de lo singular en su ser para sí la distancia aún más del apresamiento de lo inmutable y encuentra en la consolidación de dicha independencia “al enemigo bajo su forma más peculiar”(136), al impedimento para que pueda llevarse a cabo la unificación de la conciencia singular con lo inmutable como su esencia. Pero ella persiste aún en la procura de tal unidad y este acometimiento pone al descubierto la imposibilidad de darse por sí misma la independencia en el puro ser para sí.

Esta unilateralidad sólo puede ser superada en virtud de la relación mediadora con lo inmutable, expresada por la gratitud. Para efectuar esta superación la conciencia singular echa abajo el afianzamiento en sí a partir del reconocimiento individual de la mediación entre ella y lo inmutable, en el cual cede a éste la adquisición de la certeza de sí misma. Con esta mediación la conciencia retorna así misma como **verdadera realidad**. Este movimiento supone, sin embargo, deshacerse de la realidad unilateral alcanzada, tenerse por una nulidad y considerar lo general como lo esencial. La tarea de la tercera actitud consiste justamente en examinar la relación de dicha universalidad, como la verdadera realidad, con la conciencia tomada como una **nada**.

La nada afecta los extremos en que se mueve la conciencia desgraciada. Ésta pasa de ser la inmediatez de una verdadera realidad, para lo que lo general es algo nulo, a atribuirse esta nulidad a sí misma. Su acción es ahora, por tanto, igualmente nula y su goce, la manifestación del sentimiento de su desgracia. La superación definitiva de ésta sólo es posible con la negación que la conciencia haga de su singularidad. Para lograrlo y alcanzar finalmente su anhelada unidad con lo inmutable tendrá que combatirse y abatirse a sí misma. La pregunta es naturalmente si de esta forma no se disuelve igualmente lo inmutable.

La conciencia sólo puede sostener una lucha contra su singularidad con el aporte de lo inmutable, que es su esencia y su ideal. “El intento de la anulación inmediata de su ser real se lleva a cabo por **mediación** del pensamiento de lo inmutable y acaece en esta **relación**”(136). Esta relación mediata es para Hegel un movimiento negativo, por cuanto

a partir de ella tiende a anular su singularidad. Ella es empero una relación **positiva en sí**, pues producirá finalmente para la conciencia en sí misma la unidad entre la singularidad y la universalidad. Pero para que pueda efectuarse la unidad en esta relación, es necesario hacer intervenir un término medio que se encargue de realizar el intercambio entre lo mutable y lo inmutable. Con su intervención la conciencia transforma la anulación de su realidad en la afirmación de sí misma.

La mediación conlleva una liberación de la conciencia y su libertad una renuncia. Se libera de su acción y de su goce. Renuncia a su propia voluntad y a su propia decisión, porque su acción deja de ser una acción propia. La declinación a la posesión de sí mismo, esto es, la lucha contra la servidumbre interna de la conciencia singular, es ocasionada por su relación mediata con lo general. Éste es el fundamento motriz que la mueve a renunciar a la realidad inmediata que ha logrado por el trabajo y el goce, y el enajenarse de su yo. En su reconocimiento de lo inmutable como esencia general descubre su ser en sí en su ser para sí.

Con la renuncia a sí misma desaparece el **fraude** “que reside en el reconocimiento y la **gratitud** interiores por medio del corazón, las intenciones y los labios”(138), y se cumple el sacrificio **real** de la **singularidad**. Además, en esta consumación real del sacrificio con la que la conciencia justifica la completa renuncia a su singularidad, ella se desliga en sí de su desgracia. Pero este desprendimiento en sí se debe a la acción del otro extremo, esto es, de la esencia que es en sí o de la esencia en general. El sacrificio de su extremo inesencial, de su decisión y de su voluntad proviene de la acción del **consejero mediador**. Al consentirlo, la conciencia individual se libera realmente de la acción y del goce como suyos.

El sacrificio de este extremo individual generado por la acción del otro extremo, supone para la conciencia el desplazamiento de su voluntad en aras de la voluntad universal impresa en lo inmutable, que arremete con su acción contra la acción unilateral de la conciencia singular, por medio del consejero mediador. Dicho sacrificio, dicha renuncia, toda esta entrega, conducirían a pensar que por fin se ha llevado a término la unidad entre la singularidad y la universalidad, gracias a la acción de ambos extremos, y que, con ello, la conciencia ha superado definitivamente su desgracia y alcanzado su ser en y para sí misma. El acostumbrado **pero** de Hegel no se hace sin embargo esperar. “Pero **ella misma no es ante sí este en sí**; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal”(138).

Por lo visto, la voluntad universal enclavada en lo inmutable en sí subordina el ser para sí, asumido por la conciencia singular como en sí y superado por ella. No obstante, ella misma no entra en posesión de éste en sí con el que ha superado el ser para sí. Si la conciencia misma no asume este en sí es porque en ella subsiste un retraimiento cuya superación no puede efectuar en y por sí misma, ya que debe sujetarse a la voluntad del

consejero. El en sí alcanzado por ella en este momento le ha sido traspuesto desde el en sí de lo inmutable, en virtud del consejero mediador, por medio del cual la conciencia singular ha exteriorizado la realidad de su ser para sí. Por atenerse a la voluntad universal expresada por el consejero, el en sí por el que ella ha luchado y mediante el cual ha superado su goce, su acción y su voluntad particulares, no puede ser el producto de su **propia acción**. El concepto de acción contiene una unidad de lo objetivo y del ser para sí que deviene para la conciencia **esencia y objeto**. Dicho concepto no es para ella ni deviene objeto de un modo inmediato para ella y por ella misma, porque ello implicaría realizar una completa exteriorización del ser para sí con la que dejaría definitivamente tras de sí su dualidad interna. Sólo podría abandonar su desgracia en caso de ser en sí, más no en cuanto sea para sí. Sin embargo, para que pueda cumplirse esta condición habría que rebasar el plano de la autoconciencia.

Ella debe soportar el peso de una desgracia que toca a su propia naturaleza. No desde ella misma, sino desde el consejero que sirve de mediador a ambos extremos, es posible sostener, con relación a la certeza rota en que se mantiene, que **en sí** la desgracia sería lo inverso, o sea, ninguna desgracia. En su lugar se desplegaría “la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado” (Idem). Igualmente su **mísera** acción se invertiría en una **acción absoluta**. Pero, puesto que la unidad de lo singular y lo general permanece ajena para ella, la certeza que ella tiene de su reconciliación es una certeza rota, su goce un dolor y la superación de este dolor y de su desgracia, un **más allá** en su sentido positivo, al que tiende en la procura de su gracia, y que permanecerá, no obstante, extraño a la naturaleza de la conciencia.

Tal más allá es el otro extremo con el que queda superada la singularidad de la conciencia, condición para que pueda lograrse la completa unidad de la singularidad pura con lo inmutable. Por fuera de esta unidad ella no conserva ya ninguna realidad. Se ha superado ella misma en la inmediatez singular de su puro ser para sí. Esta negación de sí misma se debe a la mediación, gracias a la cual es puesta en lo inmutable y elevada a la acción en sí como la acción absoluta en que se encuentra su universalidad. Como conciencia de la unidad es la conciencia que se atribuye a sí misma el tener en ella **toda realidad**, atribución que concierne en realidad a la conciencia de la razón. Pero con este tránsito no se abandona la autoconciencia. Tampoco desaparece la desgracia. La unidad entre lo universal y lo singular con la que termina el último estadio, corresponde, no ya a la conciencia, sino a la razón, ya que recién ésta alcanza la unificación de lo subjetivo y lo objetivo.

La historia de la autoconciencia termina en la desgracia. Pero la desgracia no termina con la autoconciencia. Al final de la experiencia que ella hace, antes que superar su desgracia, ésta se fortalece en ella hasta superarla. En ello consiste precisamente el intento de Hegel por mostrar la naturaleza de la conciencia desgraciada, experiencia que ésta realiza a través de tres complejos estadios. En su conexión es constante la unidad de la relación entre singularidad e inmutabilidad representada por la conciencia singular. La realización de

esta experiencia puede caracterizarse por la tendencia a una interiorización y a una exteriorización igualmente negativas. Ambas denotan una dualidad y la consecuente imposibilidad de una unidad, con base en la cual es menester comprender la desgracia que se cierne sobre la conciencia misma y que pone en evidencia, con ello, la finitud de la existencia.

La interiorización se manifiesta en la conciencia singular como conciencia pura. Lo dominante en ella es un sentimiento, en cuya inmediatez entra en contacto la pura singularidad con su objeto. Este sentimiento es para Hegel un recogimiento devoto. En éste la conciencia singular sostiene una relación íntima con lo inmutable, en virtud del movimiento interno del ánimo. En el recogimiento devoto del ánimo se siente a sí mismo como desdoblado y la conciencia experimenta así una contradicción interna y una carencia. El más allá inalcanzable permanece indiferente en este sentimiento, pues la singularidad sensible es insuperable por sí misma. La conciencia experimenta con ello su desgracia, ya que debe reconocer que no puede garantizar una verdadera singularidad, al limitarse a sentir su desdoblamiento con su esencia inmutable.

El movimiento contrario, la exteriorización, se evidencia cuando la conciencia singular se toma a sí misma como verdadera realidad. Pero en esta certeza no alcanza su satisfacción, debido a que esta certeza es tan sólo su propia realidad y, en cuanto tal, una nulidad. Tiene que renunciar entonces a la inmediatez de su certeza y valerse de una mediación a través de la cual llega a reconocer una inmutabilidad que le permita asumir la certeza de sí misma. La conciencia debe sacrificar su realidad individual para poder ganarse a sí misma. Pero, por renunciar a afirmarse como una realidad independiente, tampoco logra su satisfacción. El sometimiento de su propia decisión y voluntad al consejero mediador, sólo conduce a la exteriorización del ser para sí y con ello a la servidumbre de la conciencia singular, pues se haya desprovista de su propia acción, sin poder desalojar por tanto su desgracia. La certeza de su reconocimiento es una certeza tan rota como su devoto recogimiento. Es entonces tan desdoblada su mísera interioridad como su servil exterioridad. En ambos casos se trata claramente de la unilateralidad de una conciencia singular que sólo puede abrirse paso hacia un extremo en detrimento del otro. Señor y siervo confluyen así en **una sola** conciencia. Puesto que en un sentido se refugia en la afeción sensible de sí misma y niega la exterioridad y, en otro, depende de ella y está atada a ella, es imposible que la unidad de sí misma y mundo pueda descansar en la singularidad inmediata de la conciencia. Ella se encuentra entonces inevitablemente desgarrada, porque pese a su continuo esfuerzo por superar la desgracia que la afecta, la experiencia que ella hace la hace consciente de la imposibilidad de liberarse de su singularidad, en su constante tendencia a asumir la universalidad absoluta de lo inmutable en cuanto tal. ¿Qué hay sin embargo detrás de este desgarramiento, es decir, de la desgracia que se arraiga en la conciencia?

La conciencia desgraciada se caracteriza por ser una conciencia indivisa y al mismo tiempo doble. La naturaleza de su desgracia tiene que ver entonces con esta duplicidad. No

se trata aquí, empero, de la dualidad de hombre y mundo, sino de una conciencia singular, por tanto, de la **unidad inmediata** de lo cambiante y lo inmutable en ella misma. La dualidad es la única alternativa de la singularidad que la domina. En el desdoblamiento interno la autoconciencia tiene su verdad y su experiencia no es otra cosa que el desarrollo de su naturaleza dualista y de las contradicciones de las que se nutre su interioridad, haciendo imposible una relación armónica con el mundo.

Dicha dualidad no es producida, sin embargo, por sí misma. De ser así, la desgracia perdería su propia dimensión. La causa de la desgracia de la autoconciencia y la imposibilidad insalvable de reconciliar la escisión entre lo singular y lo universal, radica en la gracia anhelada. De ésta emerge el antagonismo insuperable entre singularidad e inmutabilidad. A esta dualidad extrema subyace una diferencia fundamental cuya unidad es irremediamente ajena a la conciencia singular, por contener una totalidad que le es imposible de captar en la unilateralidad de una realidad singular tal, que por enseñorearse sobre su individualidad, hace de la conciencia esclava de sí misma. Por eso, para descubrir su ser mismo tiene que desmismizarse, centrifugar su yoidad en el mundo.

El conflicto imperante en dicha diferencia sostiene y mantiene la conciencia desgarrada. La desgracia del desgarramiento se revela al ser impulsada a apresar una unidad que sólo se le presenta de una manera discrepante y cuya fuente permanece insondable para ella. Con su experiencia radicaliza una diferencia que se cierne sobre la conciencia hasta el extremo. En el fondo de esta diferencia hay una otredad, fuente de su mismidad, mas naturalmente no en el sentido de su ser otro, sino del ser de lo otro, un mundo que permanece **un más allá de sí mismo**, sólo en cuya tendencia puede abrirse la posibilidad de una reconciliación del hombre con el ser desgarrado de su mundo y de sí mismo. Este vínculo no es proporcionado por la conciencia desgraciada, por cuanto ésta se debate entre la libertad anhelada por su acción y el impedimento para abandonar su singularidad, al desarrollar en su interior su universalidad. Fluctúa, por tanto, entre la identidad y la diferencia, razón por la cual la “esperanza de devenir uno con él [lo inmutable] tiene que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente”(130-131). En su imposibilidad de conciliar ambos mundos para lograr así la certeza de construir toda realidad, se descubre como desgarrada. Está sujeta a límites que es incapaz de desplazar y sometida por eso a la dualidad entre sí misma y lo inmutable que se le desvanece. Lo que en realidad hace con toda su experiencia es desplegar las consecuencias que se desprenden de su naturaleza dualista y de su impotencia para salir de su dualismo. Es necesario preguntar, sin embargo, si éste es realmente superado por el vínculo entre sí mismo y mundo.

Una respuesta a esta pregunta la brinda la tematización de la mediación expresada por el espíritu. El capítulo consagrado comienza como sigue: “La razón es espíritu en tanto eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (259). El espíritu es la mediación que porta la

unificación de mundo y razón, bajo la forma del espíritu cierto de sí mismo. Con él comienza un nuevo desarrollo, porque es incorporado como la sustancia absoluta que se comporta consigo misma y a la que se remontan todas las figuras anteriores, consideradas ahora como figuras de un mundo y no simplemente como figuras de la conciencia.

II

En el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, el **saber absoluto**, Hegel acomete el saber propiamente dicho a la luz del proceso generador del concepto. Consolida la autofundamentación de dicho saber en virtud de una nueva y definitiva forma de reconciliación en la que confluye la unilateralidad impresa en la conclusión de las dos anteriores, a saber, la reconciliación del para sí moral y el en sí de la reconciliación religiosa. En contraste con éstas, solamente la reconciliación concluyente del saber absoluto puede reclamar su unidad espiritual. Esto ocurre en la medida en que, con la obtención de esta unificación, el espíritu llega a saberse tal y como es en y para sí mismo.

La reconciliación absoluta del espíritu consigo mismo supera la diferencia entre espíritu y religión, o sea, entre el saber objetivo de ésta y el saber subjetivo de aquél. Pero también debe rebasar la diferencia y la contradicción imposibles de desplazar tanto por la reconciliación bajo la forma del en sí como por la reconciliación que se da bajo la forma de un para sí carente de contenido. Ambos tipos de reconciliación guardan en sí una oposición. Así, la del mutuo perdón se caracteriza por la absolutez de dos saberes que en el fondo se reafirman a sí mismos en detrimento del otro. La otra, por permanecer en el dualismo de la representación, debe atenerse al en sí.

Para superar la dualidad y unilateralidad de ambos así como la distancia infranqueable entre ellos, es necesario asumir el contenido propio del concepto, esto es, producirlo. La unificación definitiva que el espíritu lleva a cabo se plasma en la **unidad simple del concepto**. La pregunta es, si con el desplazamiento de la unilateralidad de la reconciliación y su reemplazo por la producción dinámica del concepto en el saber total, se anula definitivamente la dualidad, o si ésta se manifiesta en su sentido más radical y elevado bajo la forma totalizadora del espíritu. ¿Coincide la conclusión de la Fenomenología con la erradicación total de la desgracia? ¿Dispone el espíritu del suficiente poder para erradicarla? ¿Depende de ello para que el espíritu proclame su absoluto saberse a sí mismo? En lo que sigue se tratará de responder a estas preguntas. Sin embargo, ello supone seguir el desarrollo que hace Hegel del saber absoluto, en una dirección determinada, para obtener los elementos indispensables que conduzcan a la consolidación de una interpretación de la Fenomenología.

Luego de la caracterización preliminar del saber absoluto como conclusión de la reconciliación moral y religiosa, Hegel retoma las figuras de la conciencia, desplegadas en el transcurso de la Fenomenología, a partir de un doble aspecto y con el fin de destacar con ellas el triple momento en que se desarrolla el espíritu. Hace primero el llamado al juicio

infinito: **la cosa es yo**, enunciado antes en su sentido contrario: **el ser del yo es una cosa**. En aquel caso el juicio solamente puede establecerse en virtud del yo o en conexión con él. La conciencia ha logrado este momento en la pura intelección y en la ilustración, con las cuales alcanza a divisar una incipiente igualdad del sí mismo y de la realidad del espíritu, afectada, sin embargo, por el desdoblamiento.

A continuación Hegel alude a las cosas de acuerdo con su utilidad, en el sentido de su para sí que es para otro. Menciona en este caso la autoconciencia culta cuyo espíritu se ha extrañado y la cosa se ha originado como sí mismo mediante su enajenación. Pero, con ello la ilustración carece de independencia, pues es ser para otro, con lo cual acusa su desdoblamiento. Como resultado de este doble momento dialéctico se destaca la insuficiencia del predominio tanto subjetivo como objetivo, para asumir el saber absoluto. Por eso corresponde precisamente a éste realizar la reconciliación total, en la que se efectúe la transformación de la unilateralidad moral y religiosa por medio del saber real que se sabe como concepto y es, de este modo, el espíritu que se sabe como espíritu.

La reconciliación del espíritu consigo mismo se concretiza en el retorno de la conciencia a la autoconciencia. Este retorno encierra una unificación entre el sí mismo finito y el sí mismo universal, por medio de la cual el espíritu realiza su concepto y éste alcanza su verdad en la figura de la certeza de sí mismo. En el espíritu cierto de sí mismo la verdad pasa a constituir su propio sí mismo. “El sí mismo lleva a cabo la vida del espíritu absoluto” (465). Esta realización supone, sin embargo, el abandono de la esencia eterna en el sentido de renunciar a ver en ella el soporte de la verdad que se eleva con el espíritu a la certeza de sí misma. Supone igualmente desentronizar su yoidad formal y desprenderse con ello de una figura unilateral, reiterada por el idealismo subjetivo. El espíritu no es un yo que en cuanto forma del sujeto se contrapone a un objeto. El sí mismo alberga una universalidad solamente proporcionada por el saber absoluto y se erige como tal en la superación del dualismo sujeto-objeto. El sí mismo es el espíritu que trasciende esta escisión, pero no por sí mismo, esto es, subjetivamente. No se debe a la unilateralidad subjetiva del sí mismo la unificación de la universalidad del en sí y el despliegue diferenciado del para sí. Corresponde a la unidad simple del concepto la unificación del sí mismo y su contrario. En esta reconciliación propia del saber absoluto, el sí mismo que “en primer término acaece en sí es al mismo tiempo **para la conciencia** como es su **ser para sí** o su propio obrar” (465). Se tiene así un sí mismo que al obrar se eleva a su libertad radical, en la que realiza la vida del espíritu absoluto, reconociéndose en la universalidad del yo=yo. El yo=yo enclavado en el sí mismo conquista la simplicidad e igualdad de su ser para sí consigo mismo, plasmándose con ello en ser en sí.

La consolidación de esta igualdad pone al descubierto en el espíritu mismo un diferenciar **dentro de sí**, mediante el cual él logra su cumplimiento en sí mismo como **espíritu del mundo**. La consumación del espíritu como espíritu del mundo es la nueva propuesta de Hegel frente al **embotado sí mismo** y su esperanza puesta en la anticipación

de un futuro. Sólo en la medida en que se abandone dicho sí mismo y se renuncie a la expectación con la que se quiere superar el ser extraño de un modo externo, está el espíritu en condiciones de encaminarse hacia sí mismo y de encaminarse a su propio mundo en su propio presente. El espíritu que se sabe a sí mismo tiene en el presente el punto de apoyo para su realización, en tanto obtiene en él su plenitud como espíritu autoconsciente.

Con él la reconciliación se ha hecho en sí y para sí un todo acabado en sí mismo. La totalidad inherente a la plenitud del saber absoluto solamente tiene lugar una vez se ha desplegado para sí el movimiento de todos los momentos. Hegel distingue aquí dos tipos de totalidad: un **todo pleno** y el todo de los momentos en cuyo movimiento el concepto llega a saberse como concepto. Dado que la totalidad determina la absoluta del saber, es necesario desentrañarla dentro de esa sutil pero decisiva distinción. Comprender esta dialéctica de la totalidad supone naturalmente dar cuenta del significado de cada una de las dos acepciones así como de la compleja y determinante ligazón entre ambas, o sea, entre un todo integrado por sus diferentes momentos y un todo que antecede a la composición de tales momentos.

Con la totalidad de los momentos se hace mención al movimiento de la conciencia en su enajenación y retorno a sí misma. En el saber que la conciencia tiene del objeto como de sí misma, antes que de una concepción del objeto, se trata de un saber que sólo se revela en su devenir o en sus momentos con respecto a la conciencia como tal. Esto significa que el objeto no se muestra en ella de inmediato como una esencialidad espiritual, en su totalidad propiamente dicha o en su forma conceptual, sino a lo largo de una totalidad ligada a los momentos del objeto, los cuales únicamente pueden mostrarse disueltos en el comportamiento con la conciencia. Pero, si bien la conciencia está incapacitada de hacerse inmediata y directamente a una esencialidad espiritual, su comportamiento con el objeto debe orientarse por la totalidad de sus determinaciones y apresarse con miras a cada una de ellas. Precisamente esta totalidad de determinaciones del objeto hacen del en sí una esencia espiritual. La conciencia conquista esta esencialidad espiritual por medio de “la aprehensión de cada una de las determinaciones singulares por separado como del sí mismo, o mediante aquel comportamiento espiritual” (461). Los diferentes estadios de la conciencia son la consecuencia de una perspectiva limitada que debe ser superada.

La conciencia está entonces sujeta a una totalidad constituida por momentos singulares. La experiencia que ella hace no origina a partir de sí misma la serie de figuras en las que se divide el todo de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel da cuenta en esta obra de un todo previo sobre cuya base reúne el todo de las diferentes figuras que la integran. Ciertamente éstas surgen una tras otra proyectándose progresivamente en el todo de la experiencia de la conciencia, pero de ninguna manera puede apresarse la intención que orienta la *Fenomenología* sin que de antemano se sepa que hay un fin hacia el que debe tender tal serie de figuras. El movimiento progresivo de los diferentes momentos de la conciencia sólo puede comprenderse en su mirada hacia adelante a partir de la perspectiva

del saber absoluto. Al proyectarlo a la figura singular Hegel despliega la apertura de la conciencia al saber absoluto, pero no desde ella porque permanece para ella **oculta** la legitimidad inmanente de cada una de las figuras determinadas que experimenta. Más bien, se abre paso desde el ímpetu que mueve al espíritu desde la absolutez del saber, es decir, más allá del movimiento de la conciencia misma, como un todo previo. De acuerdo con éste las figuras particulares conforman un todo, en tanto el espíritu se extraña de sí mismo, y vuelve sobre sí mismo a partir de este extrañamiento. De ahí que la “experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu” (60).

La totalidad plena se caracteriza, en contraste con el todo constituido por los elementos, por ser en cuanto sí misma y no en virtud de lo otro, esto es, por una absolutez frente a la cual no hay nada a lo que se le pueda atribuir la existencia de una libertad absoluta. Solamente con esta totalidad plena se alcanza un sistema conceptual, una unidad totalizadora. Con ella, la absolutez del saber asegura su ser idéntico a sí mismo luego de haberse negado, el espíritu absoluto no se apoya unilateralmente ya en un ser en sí o ser para sí, sino que consolida la integración de ambos.

A partir de las dos acepciones anteriores de totalidad se comprende la Fenomenología como una unidad sistemática, en la que es preciso establecer una distinción entre la composición de los diferentes momentos de la obra y la composición previa de su sistema total, de acuerdo con la cual el desarrollo de la Fenomenología se realiza en la experiencia de la conciencia como un movimiento del espíritu. La consumación negativa del movimiento de sus diferentes figuras, no es otra cosa que la manifestación de la anticipación del todo pleno en la autoproducción del espíritu. El saber absoluto sólo aparece luego de que el espíritu haya consumado la aparición y exposición de sus diferentes momentos. Pero, puesto que él es al mismo tiempo la manifestación anticipada del todo pleno, de ninguna manera puede limitarse a ser simplemente el todo al que es elevado por la composición de tales momentos. Esta aporía, en la que está irremediablemente involucrado el saber absoluto, es decisiva para la comprensión de la reconciliación del espíritu consigo mismo y su superación de las totalidades unilaterales presentes anteriormente en el espíritu y en la religión.

La aporía anterior da lugar a una doble forma de tiempo, correspondiente al todo pleno y al todo como composición. Una de ellas es el tiempo **instantáneo, absoluto**, captado en la inmediatez de un presente absoluto, y un tiempo sucesivo concebido como un “sí mismo puro **externo** intuido” (468). El primero pertenece al concepto en cuanto se **capta** a sí mismo, el segundo a la representación en cuanto concepto que simplemente se intuye. Ambos se plasman en la aporía concluyente de la Fenomenología: el saber absoluto elimina el tiempo. La dialéctica total del espíritu involucra la temporalidad en la Fenomenología del espíritu.

Hegel señala las dos formas de tiempo conforme al concepto, en tanto es **allí** y **puro**, o sea, en tanto el espíritu aún no se ha consumado o se consume en sí. En el primer caso, se trata de la forma del tiempo del concepto, en el segundo de la atemporalidad del concepto, es decir, del concepto puro del tiempo, de un tiempo que, en cuanto tal tiene poder sobre el espíritu. Como forma, el tiempo es para Hegel el devenir **intuido** (*Encycl.*, § 258) y en este sentido “forma pura de la sensibilidad” (*Ibid*, § 258 excurso). Relativo a su forma el tiempo expresa el concepto simple, el cual es todavía en su completa exterioridad y abstracción. No asume aún, por tanto, el concepto puro, sino que “es el **concepto** mismo que **es allí** y se representa a la conciencia como intuición vacía” (468). La forma del tiempo del concepto sólo intuido, “concibe (**begreift**) lo intuido y es intuición concebida y concipiente” (*Idem*).

El tiempo concebido o intuido es el acontecer del devenir en la dimensión temporal. En este devenir “el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no capta (**erfaßt**) su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado (**tilgt**) con el tiempo” (*Idem*). El devenir intuido que caracteriza al tiempo menciona el devenir apresado en su singularidad por medio de un ahora. En virtud de este ahora el tiempo es determinado finitamente, en el sentido de una negatividad como exterioridad. En tanto que finito, el tiempo se exterioriza en su ser temporal transcurriendo y desapareciendo para una conciencia que de igual manera está abocada a la desaparición, de tal suerte entonces que tiempo y conciencia se reclaman recíprocamente.

El ahora que determina la singularidad en la que se manifiesta el tiempo como devenir intuido, se revela bajo la forma del presente. “Por ello puede decirse en el sentido positivo del tiempo: solamente es el presente, el antes y el después no son; pero el presente concreto es el resultado del pasado y está preñado por el futuro. El auténtico presente es por ello la eternidad” (*Encycl.* § 259 excurso). La doble acepción de tiempo en Hegel se traduce en una doble acepción del ahora presente. Este ahora puede considerarse horizontalmente, con relación a dos modos diferentes de no ser, a saber, el ahora que ya no es, el pasado, y el ahora que aún no es, el futuro. En esta dirección el concepto de tiempo es para Hegel el devenir. Pero él habla, además, de la eternidad como el presente auténtico. Equipara la eternidad con el **presente absoluto**. “La eternidad no será ni era, sino que ella es” (*Idem*). Con la eternidad el tiempo mismo se muestra en su concepto, representado en la verticalidad del instante.

En el concepto puro interviene, no el devenir intuido del espíritu, sino el “intuir eterno de su sí mismo en lo otro” (*Encycl.* § 214). Este intuir eterno expresa el puro concepto del tiempo en el sentido de lo concebido y concipiente. En su concepto el tiempo supera la dimensión del tiempo y se eleva por encima de su forma. Por eso, afirmar que el concepto puro es temporal o atemporal sólo puede quedar en eso, en una mera afirmación, si no se explica qué se entiende por lo uno y por lo otro. Temporal y atemporal pueden indicar lo mismo en el sentido de que la atemporalidad es la temporalidad propiamente dicha. En

cuanto tal hace posible la dimensionalidad temporal. En este sentido la temporalidad se equipara con el concepto puro. Éste es el proceso eterno de la mismidad en el ser otro, de la misma manera que al tiempo corresponde la eternidad en la medida en que es concebido como concepto puro.

Recién el espíritu absoluto que se capta a sí mismo en la absolutez del saber, supera la forma del tiempo del concepto solamente intuido, ya que el concepto “en su identidad libremente existente por sí y consigo, yo=yo, es en sí y por sí la absoluta negatividad y libertad; el tiempo no es su poder dominador, ni es en el tiempo y temporal, sino que, más bien, él es lo que constituye el poder del tiempo, el cual es dicha negatividad, pero sólo como exterioridad (*Ibid.*, § 258). El tiempo se identifica con el concepto en tanto, en cuanto tal, se distingue de la generación y corrupción temporal y en este sentido la temporalidad misma es siempre ya más allá del tiempo. Esta distinción expresa la dualidad del mundo eterno y el finito y, con ello, la diferencia absoluta entre concepto y tiempo.

Como momento culminante del movimiento dialéctico del concepto, el tiempo es en realidad **acabado**. Pero esto sólo sucede a nivel del concepto puro y no en el plano de la finitud del espíritu o de la realidad finita, tampoco con relación al tiempo que es el mismo con respecto a sí mismo. El saber absoluto logra ciertamente liberarse de la finitud temporal, pero el instante de esta liberación y, al mismo tiempo, el aseguramiento de su verdad como certeza absoluta de sí mismo, acontece en un tiempo sobre el cual él no tiene poder alguno. El saber absoluto no es de este modo el último instante o, mejor, un ahora temporal, como si con ello tuviera lugar el fin de la historia. Este positivismo histórico es inadmisibles para el propio Hegel, aunque dé ocasión en la Fenomenología a caer en el facilismo de una secuencia lineal histórica.

La falacia de dicho positivismo es puesta al descubierto cuando se tiene en cuenta que el saber absoluto con la superación del tiempo no soluciona realmente la temporalidad como **kairos**, como instante. El espíritu finito tiene una dolorosa experiencia del límite en la conciencia de la absolutez del espíritu. Él está sujeto a la dualidad infranqueable entre la historia y la absolutez vertical del presente, entre el ser allí y el absoluto ser en sí y para sí. Solamente con la comprensión de esta diferencia fundamental experimenta su propia finitud. El dolor que despierta la experiencia de esta diferencia posibilita el viraje del espíritu hacia sí mismo. “Saber su límite quiere decir saber sacrificarse” (472). El espíritu finito tiene ante sí un **kairos** imposible de alcanzar desde el plano de la linealidad temporal-histórica, pues él es un instante que se descubre más allá de todo tiempo. Es el momento de la reconciliación absoluta. Pero esta reconciliación acarrea el sacrificio de la finitud.

La conciencia del instante, del tiempo pleno, revela una diferencia entre la temporalidad del instante, la temporalidad de la finitud y el despliegue del instante en el tiempo. A la pregunta, por qué el instante y no más bien la historia, habría que responder: porque el instante es el portador de la historicidad. El instante no es en la historicidad, pero ésta sólo puede ser su despliegue.

Cuando Hegel afirma escuetamente que el saber absoluto acaba el tiempo, no quiere indicar con ello que el tiempo tiene un límite, más allá del cual se establece tal saber, como si él fuese después del tiempo. El saber absoluto supera el tiempo que dura, esto es, que está sujeto al nacimiento y a la muerte. Y no lo supera al final, sino desde siempre. Esta superación y este acabar con el tiempo se hacen comprensibles con la inserción de otro tiempo, un tiempo que es a sí mismo el mismo. Se trata en él del ahora sin antes ni después, del presente absoluto, el cual, captado como instante pone al descubierto una totalidad plena, desligada del todo concebido como procesión del saber absoluto. Pero este desligamiento no quiere decir que el tiempo pleno de la totalidad plena deba ser pensado en el sentido de una separación inerte e indiferente. Más bien, menciona la condición que hace posible apresar previamente el transcurrir temporal.

Este otro tiempo conserva en su contemporaneidad los momentos constitutivos de la sucesividad temporal, por cuanto permite que el tiempo exista como tiempo externo intuitivo. Expresa la **íntima plenitud**, la cual, lejos de ser una simple interioridad, muestra sus límites. Así mismo, a partir de él se despliega la negatividad como exterioridad. Liga de antemano los momentos sucesivos del tiempo, de tal suerte que permite experimentar la intimidad de lo externo en la exteriorización de la exterioridad. Este otro tiempo toca a la absolutez del saber del espíritu. Es la plenitud total del tiempo inmersa en la presencia de lo absoluto y presente en el devenir intuitivo del tiempo.

La supresión del tiempo en dicha absolutez significa que el concepto capta en la inmediatez del presente la articulación de los elementos del tiempo e imprime en este sentido la totalidad de lo real, yuxtaponiendo y enlazando sus momentos en su proceso de determinación. Desde este horizonte se comprende la forma pasajera de la exterioridad del concepto. La absolutez del tiempo concierne al concepto es la condición de posibilidad para comprender el tiempo como **historia concebida**.

Con esta historia Hegel piensa el devenir del espíritu a sí mismo mediatizado, “el espíritu enajenado en el tiempo” (472). En este devenir se conserva el proceso de la historia del mundo como **re-cuerdo**. El recuerdo del transcurrir externo de la historia está ligado al concebirse absoluto del espíritu como condición de la organización de la historia, en el sentido, no de determinadas situaciones históricas, sino del desarrollo que se efectúa desde la certeza sensible inmediata hasta el saberse consumado del saber, hasta una historia concebida, asumida por la ciencia del saber que aparece, en la que recién se reúne en sí verdad y certeza. La concepción absoluta del espíritu, en la que se expresa la finitud como proceso de la historia, acarrea el tiempo de la infinitud, el cual, así como el concepto, tampoco tiene un carácter histórico. Antes bien, sirve de presupuesto para la historia.

Totalidad y temporalidad en su doble naturaleza constituyen el soporte en el que debe apoyarse la autofundamentación de la absolutez del saber. Pero a una con la totalidad-temporalidad, a este saberse a sí mismo tiene que vincularse igualmente la negatividad, ya

que merced a ésta alcanza su plena identidad consigo mismo. La inserción de la negatividad en el ser idéntico del espíritu consigo mismo implica el llamado a un ser otro, sólo en relación con el cual el saberse del espíritu es definible como identidad. En su absolutez el espíritu detenta un ser finito caracterizado por ser en su relación consigo mismo lo otro de sí mismo. La autorrelación presente en la igualdad del espíritu consigo mismo señala la naturaleza negativa de lo finito, en el sentido de una autonegación según la cual lo otro es otro de sí mismo. Esta finitud inserta en lo absoluto, en la que el espíritu se relaciona con lo otro como consigo mismo, sólo puede ser pensada en su relación negativa consigo misma, pero como absoluta tiene que pensarse a partir de una totalidad. En esta interdependencia se revela entonces la autorrelación del espíritu como una identidad consigo mismo y, al mismo tiempo, como un ser otro en la negación de sí mismo. La absolutez del espíritu solamente se consolida como ser en y para sí en la interpolación de identidad y negatividad, de absolutez y finitud. La finito se afianza en su finitud, no en su mirada hacia sí mismo, sino en atención a lo absoluto. A su vez lo absoluto sólo se establece en su absolutez a la luz de lo finito mismo.

La negatividad es puesta por la inquietud del espíritu finito en y a causa de su procura por identificarse consigo mismo en la totalidad. El ímpetu de la negatividad que él porta en sí lo lanza fuera de sí mismo en lo otro de sí mismo, a fin de relacionarse consigo mismo y ser él mismo. Esto quiere decir que el espíritu no puede ser inmediatamente el mismo por sí mismo. Él tiene que negarse a sí mismo, sobrepasar su identidad consigo mismo y hacerse diferente de lo que es. Con la violencia de la negatividad, su relación consigo mismo se realiza en la superación de lo finito en virtud de lo absoluto, de tal suerte que por lo absoluto mismo es otro en su relación consigo mismo, asegurándose a sí su propia finitud en la plena totalidad. La negatividad a la que irremediablemente está abocada la finitud del espíritu, encierra entonces una fuerza y una incesante inquietud, arraigadas en su esencial retraimiento. La manifestación del retraimiento en lo negativo indica la pertenencia de la disolución y la muerte al carácter finito del espíritu. “Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella “ (24).

En el retraimiento inherente a la negatividad está involucrada la postura de lo dado en un constante proceso, cuyos momentos no pueden ser apresados en el acto por una conciencia soberana, con la que se superaría toda inquietud y todo cuestionamiento por parte del espíritu. Éste se dispensaría así de negar su finitud y ni lo absoluto se cerniría sobre lo finito, ni lo finito se constituiría como tal en lo absoluto. Tampoco habría necesidad de que lo absoluto se integrara en la totalidad, o tuviera lugar una unidad entre singularidad y universalidad. Pero esta unidad no es la captación instantánea de una totalidad plena por parte de una conciencia soberana, sino el resultado de todo un proceso dominado por una **steresis** con la que se descubre un continuo **todavía no** y, por tanto, la necesaria negación de sí mismo para que el espíritu finito pueda relacionarse con lo otro como consigo mismo y asegure la identidad consigo mismo en la naturaleza negativa de su finitud. Por eso él debe tener siempre la totalidad ante su mirada.

Totalidad, temporalidad, negatividad, retraimiento, son conceptos que evidencian la necesidad de pensar la diferencia y la contradicción en el seno mismo del saber absoluto. Además, atribuirle la contradicción equivale a evidenciar en él lo dialéctico. La contradicción mueve el espíritu. Con la contradicción el espíritu entra en conflicto consigo mismo, se hostiliza a sí mismo y se torna adversario de sí mismo. Pero, con su afán por superar la contradicción proyecta la reconciliación consigo mismo. No es, sin embargo, posible ésta sin el conflicto. No hay una verdadera libertad sin la contradicción, esto es, independencia auténtica sin la hostilidad hacia sí mismo, sin la lucha consigo mismo. Precisamente el espíritu es el promotor de la desgracia porque es el campo propio del conflicto.

Solamente al ponerse a sí mismo una negación, al ponerse a sí mismo en lo contrario y superarlo, el espíritu llega a asegurarse a sí mismo en la verdad de su certeza, o sea, según su concepto. Por eso, la escisión con lo otro, la contradicción, lo negativo, pertenecen a su propia naturaleza. Todos estos fenómenos revelan el dolor en el espíritu. Pero es igualmente propio de éste subsistir en el dolor y en la contradicción. La libertad verdadera le está vedada inmediatamente. Sólo la alcanza a lo largo del proceso que desarrolla con su actividad. “El desarrollo completo del concepto de espíritu no es más que la exposición de la manera en que el espíritu se libera de todas las formas de su existencia que no corresponden a su concepto” (*Encycl.*, § 572). Tampoco es dada al espíritu una identidad sin más. Sólo logra ser idéntico a sí mismo en la medida en que sea “capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (24) y asuma con ello la repulsión, la diferencia y la contradicción (dialéctica, no lógica), en síntesis, sólo puede unificarse en el combate consigo mismo, en cuyo desarrollo debe vencer su contrario. “La fuerza de la vida y más aún, la potencia del espíritu, reside propiamente en eso: poner la contradicción en sí misma, soportarla y vencerla” (*Ästhet.* I, t. 13, p. 234). Sin el soporte de la contradicción, la identidad se reduce a un **ser muerto**. En cambio en la contradicción ve Hegel “la fuente de todo movimiento y de toda vitalidad” (*Logik* I, t. 5, p. 138; v. t. 6 p. 75, 76). El espíritu es tan impotente de acceder de golpe a la perfección, como de superar su inquietud durante el camino que lo conduce a una identidad consigo mismo, que no alcanzará más que en su resultado y tras una penosa marcha a través de una imperfección que lo obliga a rehacer continuamente su camino. El espíritu está dotado de una esencial potencialidad en su intento por alcanzar la realización de su propia esencia. Precisamente, la imperfección sólo en virtud de la cual puede realizarse efectivamente, no debe mirarse dentro de sí misma, pues de esta forma sólo se trataría de una abstracción, sino a partir de lo perfecto mismo como lo contrario de sí mismo, y frente al cual se presenta bajo la forma de germen, de tendencia. De lo contrario no habría modo de lograr una superación. Es la perfección lo que mueve al espíritu a superarse a sí mismo, es ella lo que lo dota de fuerza y potencialidad, y lo lleva a la verdad auténtica de sí mismo. Igual ocurre con la desgracia y su relación con la gracia, hacia la que tiende el espíritu de manera ineludible a lo largo de estadios completamente determinados, en virtud de los cuales se esfuerza por superar sus propios límites y conquistar así la verdadera libertad como su sustancia. La libertad que procura el espíritu menciona una independencia frente a la que nada hay a lo que se pueda otorgar una existencia

autónoma. Sin embargo, el espíritu no logra esta independencia a espaldas del contrario, sino en su pugna con él.

De esta forma el espíritu desentraña su más íntima profundidad y promulga la esencia como el movimiento que se refleja en la igualdad yo=yo. Hegel certifica esta igualdad en su absoluta negatividad como **diferencia absoluta**. La negatividad se despliega como diferencia mediante la actividad del espíritu. Éste encierra una diferencia originaria, con la cual evidencia una impotencia esencial: identificarse con una totalidad plena. Tiene que asumir una negatividad con la que se resiste a adoptar una identidad dada y obviada sin más. Ésta solamente puede establecerse en y por la diferencia, pues sólo así se hace libre. La identidad inherente a la negatividad liberadora no existe entonces separada de la diferencia. Pero, la identidad a la que tiende el espíritu se realiza en la diferencia a partir del horizonte de la totalidad, pues a causa de ésta deviene el en sí y para sí que caracteriza el saber absoluto. Sin embargo, éste de ninguna manera anula o deja tras de sí la diferencia absoluta, por cuanto la totalidad plena es simplemente irrealizable.

La diferencia absoluta aparece en el seno mismo de la absolutez del saber. En cuanto negatividad esta diferencia encierra una otredad absoluta, naturalmente no en el sentido subjetivo de las representaciones con respecto a un sí mismo formal, sino del ser otro que se descubre en la autonegación como lo otro de sí mismo del espíritu finito en lo absoluto. La diferencia implantada en lo absoluto señala la relación con lo otro como consigo mismo, en la que esto otro es lo absoluto mismo establecido en la finitud y en su superación.

La presencia de la otredad en la absolutez del espíritu finito consolida su mismidad. No obstante, permanece un espíritu inacabado. Este inacabamiento está ligado a la insatisfacción del saber con su consumación en la integración del espíritu finito a una universalidad concreta. Dicho acabamiento no parece concordar con el resultado de la *Fenomenología del espíritu*. En él éste ha conquistado su auténtica verdad. Con la consumación a la que llega el saber absoluto el espíritu gana su plena satisfacción. Con esta conquista nada queda por explorar. Contradicción, negatividad, diferencia, otredad, son conceptos que el espíritu ha debido dejar tras de sí en procura de su saberse a sí mismo. Sin embargo, Hegel mismo impide y cuestiona esta manera de concebir la Fenomenología y la absolutez del espíritu.

El final de la Fenomenología, en el que se espera una plena satisfacción del espíritu, coincide con una diferencia fundamental y, por tanto, con una contradicción, enraizadas en el seno mismo del saber absoluto. El saber absoluto es un saber insatisfecho, no definitivo, porque a la totalidad a la que ha llegado finalmente el espíritu es el desenlace de un proceso de negación de lo finito, cuyo acabamiento exige el despliegue y la emancipación del espíritu de todas las formas de existencia que no se ajustan a su concepto. El motor de dicho proceso es la contradicción.

Su insatisfacción final radica en la conciencia de su ineludible retraimiento frente a la totalidad plena. Su acabamiento no puede identificarse entonces con la supresión de la negación de sí mismo, es decir, de su finitud. Con su acabamiento ha alcanzado y fijado los límites de su propia naturaleza. El espíritu absoluto es la presencia manifiesta de la finitud en lo absoluto. Esta manifestación evidencia su impotencia de ser plenamente realizado, pues la igualdad del yo=yo del concepto que se sabe como concepto se halla afectada por la diferencia absoluta. “Esta diferencia es el puro obrar del yo=yo” (471). A partir de ella se ha hecho la reconciliación en sí y para sí del saber absoluto. La figura cumplida de la reconciliación emerge del dinamismo inherente a la diferencia absoluta, ya que es el **poder absoluto** (*Logik*, t. 5, p. 250). “La fuente más íntima de toda actividad y de todo automovimiento” (*Ibid.*, p. 45). Por ser la potencia que dinamiza el saberse del saber absoluto, a causa de la diferencia absoluta la fuerza del espíritu se mantiene igual a sí mismo en su enajenación. Su anhelo de una reconciliación definitiva no puede aquietarlo por completo, ya que en él subsiste la contradicción consigo mismo, en tanto es “lo eterno interiormente revelado” (468).

La conciencia de su finitud, de su muerte, en el horizonte de la totalidad, lo presenta como una conciencia desgraciada y, por tanto, como un espíritu desdoblado, incapaz de franquear la diferencia entre su finitud y la totalidad plena, una totalidad que no puede captar de golpe, ni tampoco mediante la negatividad que desarrolla. El espíritu es desgraciado a causa de la oposición insalvable de esta negatividad y aquella totalidad. Por esta razón el saber absoluto termina con la desgracia del espíritu, así como la desgracia es la figura final con la que se completa la historia de la autoconciencia y en la que se radicaliza la escisión entre lo singular y lo universal, lo cambiante y lo inmutable, extremos que coinciden en una conciencia indivisa. Mientras en esta serie de oposiciones lo finito permanece oculto, y la autoconciencia desconoce el origen de su desgracia, con el saber absoluto hay una total delimitación de la finitud frente a una totalidad inapresable y a una temporalidad inasequible. Por eso el espíritu debe sacrificarse y renunciar a su pretendida suficiencia, a afirmarse como idéntico con la totalidad que lo domina. Pero en virtud de este sacrificio y de esta renuncia conquista su identidad al relacionarse con lo otro como consigo mismo.

La desgracia no sólo embarga entonces a la autoconciencia sino también al espíritu absoluto. No puede proclamar la igualdad consigo mismo y rechazar al mismo tiempo la diferencia, arrojándola fuera de sí, pues ello equivaldría a su eternización. Es más, el espíritu absoluto es al fin de cuentas, y aunque Hegel no menciona una sola vez la desgracia en el saber absoluto, el promotor de la desgracia, porque contiene en sí la diferencia absoluta, fuente de todo conflicto, pero también de la unidad. Si el espíritu tiene poder sobre el tiempo, la desgracia domina el espíritu. Ésta entraña en su propia naturaleza una inquietud desplegada en la negatividad que es al mismo tiempo superación, la muerte del señor absoluto. Al ser superada por la reconciliación del saber absoluto la diferencia se extrema como el desgarramiento absoluto que persevera en él.

La desgracia inherente al espíritu significa, por tanto, que su reconciliación no puede consistir en su aquietamiento, en satisfacerse por haber hecho accesible un mundo sólo al saber absoluto, al elevarlo al mundo verdadero, en cuya superación y transformación se prescinde de su ser otro como lo diferente, sino en el saber absoluto que sólo se sabe en el desgarramiento, que sabe afrontar la muerte y sostenerse en ella. “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (24), esto es, en la diferencia que el espíritu absoluto retiene como la fuente y el poder de su constante inquietud.

El acatamiento del proceso negativo del espíritu no puede apaciguar entonces su inquietud. Su acabamiento es la constancia de su finitud y del desgarramiento ante la muerte. Al encontrar la verdad de sí mismo descubre finalmente la imposibilidad de desligarse de su desgracia, gana la conciencia de sus infructuosos esfuerzos por alcanzar una conciencia soberana. Tiene la conciencia de que el bastarse a sí mismo es una de las características fundamentales de la totalidad plena. Su totalidad está determinada por la finitud, por una individualidad devenida universal al ser afectada por la diferencia.

La perfección del espíritu estriba precisamente en saber completamente su finitud, en saber sacrificarse, y entregar su figura al recuerdo. Dicho saber lo conduce a ir dentro de sí y a un nuevo comienzo, con lo que tan sólo cultiva el recuerdo, “que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia” (473). Al confiar su figura al recuerdo el espíritu se apropia de su tradición y la actualiza efectivamente, fijando a sí su identidad en su diferencia. Sin dicho recuerdo y sin el **calvario del espíritu absoluto**, éste “sería la soledad sin vida: solamente

del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su finitud” (473)².

Con este final de la Fenomenología Hegel menciona el camino a seguir, así como el significado de esta obra para emprenderlo. Con el saber absoluto el espíritu ha terminado el despliegue de su figura y ha ganado el concepto que se sabe como concepto. En la medida en que el espíritu se despliega en éste es ciencia, el saber propiamente dicho y, como tal, sistema. Cabe mencionar en ella dos aspectos: en primer término, la unificación de los diferentes momentos del movimiento del concepto, como figuras determinadas de la conciencia, y su consolidación como forma del concepto; en segundo término, a partir de la **historia real**, la ciencia misma exterioriza la forma del concepto puro en la certeza de lo inmediato y ejecuta de este modo la transición del concepto a la ciencia (472). Es necesario preguntar aquí por el significado de lo primero para lo segundo o, en otros términos, por el significado de la Fenomenología para la fundamentación de la ciencia y, en consecuencia, del sistema total de la ciencia.

2 Versos de Shiller citados por Hegel.

HEGEL. LA DESGRACIADA RECONCILIACIÓN DEL ESPÍRITU

Por: Carlos Másmela Arroyave

*SISTEMA *DESGRACIA *RECONCILIACIÓN

RESUMEN

La idea de la *Fenomenología del espíritu* está íntimamente ligada a la idea de sistema. Pero la concepción de esta última hace parte del itinerario filosófico de Hegel y por eso no resulta nada fácil comprender el nexo entre ellas. Se piensa a modo de ejemplo que *La Fenomenología* es una introducción al sistema o su primera parte. El presente artículo intenta interpretarla como una introducción, más no en el sentido de un ensayo preliminar y externo al sistema, sino del presupuesto para su constitución. Esta búsqueda supone acceder a la idea de *La Fenomenología* desde su estructura y despliegue internos. Ella se descubre así en el fenómeno de la desgracia. Si bien Hegel la atribuye inicialmente a la autoconciencia como el final de su historia, en ella no termina ni se origina dicho fenómeno. Su origen se encuentra en la absoluta reconciliación del espíritu. La desgraciada reconciliación del espíritu absoluto determina la intención de *La Fenomenología* y constituye la condición que hace posible pensar el sistema.

HEGEL: THE RECONCILIATION OF SPIRIT IN DISGRACE

By: Carlos Másmela Arroyave

*SYSTEM *DISGRACE *RECONCILIATION

SUMMARY

The idea of the *Phenomenology of Spirit* is intimately linked to the idea of system. But the conception of the latter is part of Hegel's philosophic itinerary, wherefore it is by no means easy to understand the link existing between the two. It is considered, as an example, that the *Phenomenology* is an introduction to the system, or its first part. The present article pretends to interpret it as an introduction; however, not in the sense of a preliminary essay that would be external to the system, but rather as a presupposition for its constitution. This effort supposes that the idea of the *Phenomenology* is approached from within its structure and its internal unfolding. The idea is thereby revealed in the phenomenon of disgrace. Although Hegel attributes it at first to the conscience of self as the end of its history, neither does the phenomenon mentioned end in it, nor does it find its origin there. This origin is to be found in the absolute re-conciliation of spirit. The reconciliation of absolute spirit in disgrace determines the intention of the *Phenomenology* and constitutes the condition that makes the conception of the system