

intercambio, no en último término por el diálogo intercultural, interreligioso e interfilosófico en un mundo en vías de globalización.

Si dicho diálogo intercultural se hace en *espíritu de diálogo*, es decir, de amor a la verdad y el bien -o sea, de amor a la sabiduría o *filosofía*- sin reducciones, basado en el respeto y la estima de los otros pensamientos por ser humanos y racionales, se evidencia otro rasgo de universalidad de una filosofía intercultural, a saber, la del momento *pragmático* que hace diálogo al diálogo filosófico intercultural y, por ello, lo hace plenamente humano. De ese modo será posible ir contribuyendo, entre todas las filosofías inculturadas participantes de ese diálogo, a una *semántica filosófica universal*, aunque ésta se interprete *analógicamente* desde cada situación histórica y geocultural, según *sintácticas* y métodos diferentes.

Quizás se trate de una manera nueva e intercultural de plantear una *philosophia perennis*.

La Fenomenología del Espíritu de Hegel doscientos años después

La experiencia de Sí mismo, del Otro y de la Totalidad¹

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

La celebración de los doscientos años de la *Fenomenología del Espíritu*, publicada en Jena en 1807, es una buena oportunidad para volver sobre esta obra que marcó el inicio de la filosofía de un gran pensador como fue Hegel. Pero la lectura de una obra siempre está asentada en las inquietudes del tiempo que acompañó al autor y que acompaña, en su propio tiempo, al lector. En este sentido toda obra siempre supera a su propio autor. Dice más de lo que él quiso o pudo decir. La trascendencia de una obra está marcada por esa capacidad de seguir hablando, más allá de sí misma, a muchas generaciones que le son posteriores. Ese es el destino de las obras clásicas del pensar, de la literatura y del arte en general.

En *primer lugar* veremos los antecedentes que llevaron y que le permitieron a Hegel elaborar esta monumental obra del pensar filosófico que es la *Fenomenología*. Para ello tenemos que rastrear a grandes trazos los pasos de su devenir filosófico que van de sus tiempos juveniles de Tubinga, Berna y Frankfurt, hasta llegar a Jena donde alcanza su madurez filosófica.

En *segundo lugar* daremos un bosquejo panorámico de esta obra, basados en la propia lectura de ella y en consideraciones que nos parecen básicas y definitivas, realizadas principalmente por la crítica contemporánea, en orden a situar el proyecto fenomenológico hegeliano en su propia consistencia.

Esto nos permitirá, en *tercer lugar*, introducirnos en algunas indagaciones filosóficas propuestas por el mismo Hegel en su tiempo, como son la experiencia de "Sí mismo", la experiencia del "Otro" o de la "Alteridad" y la experiencia de la "Totalidad" o del "Absoluto", pero ahora planteadas más agudamente por nuestro actual horizonte de comprensión y que son como nuevas y renovadas preguntas del "lector" al "autor",

¹ Conferencia presentada en el *Segundo Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* realizado en San Juan (Argentina) desde el 9 al 12 de julio de 2007.

inscriptas en la "cosa misma" a dilucidar, "preguntas" que van en búsqueda de una "respuesta" que sobrepase lo dicho ya anteriormente. Esto es lo que hace que una obra maestra del pensar no esté encerrada en sí misma y pretenda contener vanamente todas las respuestas para las generaciones de todos los tiempos, sino que por su apertura ayude a formular nuevas preguntas y esbozar nuevas respuestas.

1. Antecedentes de la *Fenomenología del Espíritu*

Para comprender la génesis de la *Fenomenología* tenemos que remontarnos a la época de Jena (1801-1807) cuando Hegel ingresa en el medio universitario en el que le toca graduarse y ser profesor. Pero también es importante ir más atrás y rastrear su itinerario que comienza propiamente cuando ingresa al *Stift*, el *Convictorio* protestante de Tübinga (1788-1793), donde hará sus primeros estudios filosóficos y teológicos, y que luego irá plasmando más y más personalmente en su época de Berna (1793-1796) y de Frankfurt (1797-1800), donde como preceptor hizo importantes cambios en su neto perfil filosófico. Es la época de "juventud", como en 1907 Nohl la bautizó al publicar sus escritos juveniles.

En una carta del 2 de noviembre de 1800, justo antes de partir para Jena, Hegel le escribe a su amigo Schelling estas significativas palabras que sintetizan todo su itinerario anterior: "En mi formación científica, que ha comenzado por las necesidades más elementales del hombre, debía necesariamente verme empujado hacia la Ciencia, y el ideal de mi juventud debía necesariamente convertirse en una forma de reflexión, transformarse en un sistema"². Para ese entonces Hegel tiene treinta años. Está a punto de ir a Jena donde lo espera, invitado por el mismo Schelling, un nuevo ámbito que es el de esa ya famosa universidad alemana donde había deslumbrado años antes el genio de Fichte. Aleccionado por su amigo y por su experiencia anterior ahora Hegel aspira a entrar allí y a consolidarse en el ámbito de la "ciencia" filosófica concebida como "sistema". Los otros saberes aquilatados anteriormente y que estaban ligados a las "necesidades más elementales del hombre" como bien dice D'Hont, no son las "necesidades vitales, biológicas, económicas", sino las ligadas a la "política y la religión"³.

1.1. La época de Tübinga (1788-1793)

Sus ideales de juventud comenzaron a plasmarse en el *Stift* de Tübinga en el dominio de la religión. Hegel contaba por ese entonces entre 18 y 23 años. Sus estudios de dos años de filosofía y de tres años de

² G.W.F.Hegel, *Escritos de juventud*, (Edición, introducción y notas J.M.Ripalda) FCE, Madrid, 1978, p.433.

³ J.D'Hondt, *Hegel*, Tusquets Editores, Barcelona, 2002, p.149.

teología hacia allí lo inclinan. Sus escritos no publicados de esa temprana época lo muestran al joven Hegel preocupado por elaborar un concepto de religión que supere las prácticas de su tiempo donde la religión cristiana se había convertido en algo *privado* y *objetivo*. Para renovar el cristianismo de su época Hegel propone retornar a las formas de la antigua Grecia donde lo religioso era sostenido por un pueblo libre que celebraba *pública-mente* a sus dioses con liturgias llenas de color y vida. Hegel también propugna alcanzar una "religión *subjetiva*" centrada en el corazón de un pueblo y no meramente "objetiva" petrificada en las enseñanzas de la Biblia, el Libro, como lo hacía el protestantismo de su época. Buscaba no una religión del Libro, sino del corazón. No es que negara la Biblia, como fuente de la revelación, pero se negaba a una Iglesia Cristiana que petrificaba su enseñanza en doctrinas que no llegaban al corazón de sus creyentes. Sus lecturas del ilustrado Lessing lo llevan a propugnar una vuelta a la "religión natural", pero no con la finalidad de restaurar la religión de los antiguos germanos, sino la de reencontrar nuevas formas culturales y simbólicas en las que pueda nuevamente expresarse vitalmente la fe del pueblo cristiano de su tiempo. Por eso en esos años asume el lenguaje que le inspira un Herder y un Montesquieu para hablar del "Espíritu del Pueblo" (*Volksgeist*) que plasma una "Religión del Pueblo" (*Volksreligion*).

Esta orientación de los tiempos de Tübinga será alentada en el campo de lo político por los aires revolucionarios que entran en Alemania por causa de la Revolución Francesa de 1789. Es bien conocido el entusiasmo con que muchos "convictorios" (*Stiftler*), entre los que estaban los jóvenes amigos Hegel, Schelling y Hölderling, acogieron los primeros hechos revolucionarios. Eran nuevos aires que aspiraban a instalarse también en otros lugares bien distintos de donde habían nacido. La sociedad alemana en su conjunto era, por ese entonces, una sociedad fuertemente arraigada y atomizada en rígidos principios políticos medievales, que de ningún modo satisfacían las inquietudes de libertad que animaban a los jóvenes, que como Hegel, Schelling y Hölderling, no sólo ocupaban el mismo cuarto en el *Stift* de Tübinga, sino también compartían las mismas aspiraciones de esa época revolucionaria. Esta adhesión al espíritu revolucionario donde se iba a reivindicar la libertad será una premisa de la que Hegel a lo largo de toda su vida jamás renegará, por más que luego haya expresado sus críticas al degenerarse esa "libertad" en "libertad absoluta" cuando en 1793 se instituyó en Francia el régimen del Terror robespierrista. Hegel sin dudar denunciará tales excesos, tanto en sus cartas, como en la misma *Fenomenología del Espíritu*.

1.2. La época de Berna (1793-1796)

La época de Berna lo encuentra a Hegel ya salido del *Stift* de Tübinga y empeñado en sus nuevas tareas como "preceptor" en una

acaudalada familia de la aristocracia bernesa. Pero este nuevo oficio no lo absorbe completamente. Prosigue sus estudios e investigaciones en la línea antes comenzada de la religión y la política, pero ahora impulsada con nuevos incentivos que le hacen profundizar en la moral, en las realidades políticas de su entorno y, hacia el final de su estadía bernesa, hasta en la Mística⁴. En esos años retoma sus estudios de Kant ya iniciados en Tubinga, pero ahora más interesado en su *Crítica de la razón práctica* y en su *Filosofía de la religión*. Asume así esa época una fuerte coloración kantiana como lo muestran sus escritos, tampoco publicados, de *La vida de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana*. El intento infructuoso de hacer de Cristo, el fundador del cristianismo, un mero Maestro de la virtud moral y hacer del cristianismo una religión "positiva", autoritaria en relación a sus fieles por la imposición de ordenamientos morales y jurídicos, y que contrariaban al espíritu de su fundador, no encajaba por su evidente carga ideológica con las profundas ansias de su espíritu. Si esto fuera así su "Religión del pueblo" (*Volksreligion*) se hubiera convertido en una mera "Religión de la razón" (*Vernunftsreligion*) entendida en sentido práctico como "Religión de la virtud" (*Tugendsreligion*), con lo que todo lo elaborado en Tubinga hubiera colapsado.

La crítica de la situación política por la que pasa Berna, gobernada por un verdadero régimen oligárquico, lo pone a Hegel más del lado de Rousseau que de Kant. Le interesa más la emancipación, que el cumplimiento del deber por el deber mismo, tal como lo prescribía el "imperativo categórico" kantiano. Hegel se presenta como un republicano, oculto todavía por el contexto opulento en el que vivía, pero crítico de esa opulencia y de la injusticia que producía⁵. Es probable que por esta época haya leído y comenzado a traducir las cartas del revolucionario suizo Jean-Jacques Cart, que luego editó anónimamente en Frankfurt en 1798.

Pero el avance más decisivo para separarse de Kant lo realiza Hegel al final de su estadía en Berna al tomar contacto con la mística cristiana a través de autores medievales como son Meister Eckart y Taulero. Este encuentro con estos especulativos y místicos le muestra fehacientemente que la Religión no puede ser considerada "dentro de los límites de la mera razón", es decir sólo como un acontecimiento moral, tal como lo postulaba Kant en su ensayo de 1793, sino que afecta al amor y a la vida. Este descubrimiento será decisivo y tendrá importantes consecuencias que serán desarrolladas en el periodo de Frankfurt y afectará también la concepción de Dios presente en la *Fenomenología del Espíritu* de la época de Jena. Su poema *Eleusis* escrito a su amigo

⁴ Cfr. nuestro trabajo, "Política, Moral, Religión y Mística. Continuidad y ruptura entre Hegel y Kant en la época de Berna (1793-1796)". *Rev. Port. de Fil.*, Vol. 61, Fasc. 2, abril-junio 2005, pp. 579-592.

⁵ Cfr. J. D'Hondt, *op.cit.*, p.127.

Hölderling pocos meses antes de partir de Berna a Frankfurt así lo testimonia. En un ropaje "helénico", del gusto de su amigo, Hegel ya le comunica una experiencia de lo divino que no puede conjugarse con la experiencia de un Dios enmarcado por la moral kantiana, sino que hunde sus raíces en la tradición de la mejor experiencia cristiana de Dios, aquella en la que abrevaron los místicos a través de los siglos.

Esta experiencia religiosa que le muestran los místicos, pero no vivida por él, ya que él nunca se consideró un místico, le impulsan a buscar los lenguajes más adecuados para expresarla. Por esos años de 1795 y 1796 Hegel, alentado por su amigo Schelling, se interesa en leer los escritos de Fichte con los que se introduce en la filosofía teórica como ciencia sistemática. Allí recoge las primeras categorías para pensar la ciencia de la filosofía como son la de "totalidad" (*das Ganze*), la "unidad" (*die Einheit*), la "multiplicidad" (*die Mannigfaltigkeit*), la "singularidad" (*die Einzelheit*), la "escisión" (*die Entzeiung*), la "contradicción" (*der Widerspruch*), etc⁶. Luego, en el tiempo de Frankfurt y de Jena, Hegel irá deslindándose de los caminos de Fichte y de su discípulo Schelling, caminos que aparecerán perfectamente deslindados en contenido y forma cuando escriba su *Fenomenología del Espíritu*.

1.3. La época de Frankfurt (1797-1800)

Cuando a comienzos de 1797 Hegel se traslade a Frankfurt, gracias a las gestiones de su amigo Hölderling, para tomar otro oficio de preceptor, estará mucho mejor pertrechado para seguir avanzando en su caminar filosófico. Sin embargo, Frankfurt será una etapa de verdadera crisis para el joven filósofo que contaba entonces con 27 años. Crisis en su concepción de lo político y de lo filosófico. En lo político Hegel se da plenamente cuenta de que la sociedad griega ya no puede recuperarse y que de ningún modo puede considerarse como el modelo de cualquier reformulación societaria. Pero al mismo tiempo comienza también a sentir que las mismas instituciones salidas de la revolución francesa, de las que esperaba tanto desde su tiempo de Tubinga, se muestran incapaces de producir ese cambio, si no asumen la complejidad de la historia presente. Es en este tiempo de Frankfurt cuando Hegel comienza a interesarse en la sociedad civil y en los procesos económicos y productivos que la constituyen. Estudia economía y hasta escribe un comentario, lamentablemente perdido, a una obra de James Stewart, un mercantilista moderado inglés, titulada *Investigación de los principios de economía política*, que había sido traducida al alemán. La reconciliación de la razón y la historia será una tarea que Hegel acometerá finalmente en el próximo periodo de

⁶ Cfr. A.T.B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, Martines Nijhoff, La Haye, 1969, p.127 y ss.

Jena cuando escriba la *Fenomenología*. En cuanto a lo filosófico Hegel acentúa en este tiempo de Frankfurt su separación de Kant al criticar su teoría de la moralidad, a la que compara con el legalismo judío. En su obra *El Espíritu del cristianismo y su destino*, tampoco publicada, Hegel elabora por primera vez la estructura relacional "dominación - esclavitud", que luego utilizará ampliamente en la *Fenomenología del Espíritu*. Así como el legalismo judío exasperaba la relación exterior de Dios con sus fieles por la imposición de mandamientos positivos, que producen "dominación" y por tanto "esclavitud", del mismo modo Kant reproduce esa doble estructura al introducir en el ser humano el imperativo del "tú debes" ante cualquier acto o acción humana. La única diferencia entre el legalismo judío y el legalismo kantiano estaba en el lugar donde residía esa fuente del deber. Para el legalismo judío esa fuente es exterior al hombre y está en Dios. Para Kant esa fuente es interior al hombre y está puesta en su misma subjetividad. Toda esta crítica al kantismo y al judaísmo desembocará en Hegel en el intento de fundamentar una ética que sobrepase por el amor esa relación de "dominación" y "esclavitud"⁷. Para eso se vale de la ética que plantea Jesús en el Evangelio de San Juan. Una ética fundamentada en la "vida" y en el "amor", como categorías supremas del obrar humano.

Pero esta ética, planteada todavía en términos teológicos, le da lugar a Hegel para desarrollar sus primeros esbozos de filosofía dialéctica para comprender la totalidad de lo real. Y esto es así porque tanto los términos "amor" y "vida" no son simples esencialidades, sino términos dialécticos sujetos a la separación, oposición y reconciliación de sus elementos. Pero, hacia el final de su estadía en Frankfurt, Hegel se da cuenta que para comprender la totalidad de lo real ya no es suficiente remitirse a la "vida" y al "amor" tal como los brinda en su inmediatez la experiencia cristiana. Tendrá que desprenderse de esta opción, no como creencia, sino como principio de comprensión y abrazar en su total radicalidad la tarea de construir una nueva filosofía.

Al dejar Frankfurt Hegel se lleva consigo varias convicciones firmes para emprender esta tarea, como son la insuficiencia del kantismo para dar cuenta de la complejidad de lo real y la insuficiencia de las categorías cristianas como "vida" y "amor" para dar razón de ámbitos externos a la misma religión propiamente dicha como son los del Estado, la economía, el arte, la historia y otras realidades intramundanas. Pero al mismo tiempo Hegel lleva consigo la percepción de que la totalidad de lo real en su doble dimensión trascendente e histórica, dicho brevemente, el Absoluto, sólo podrá ser más adecuadamente comprendido filosóficamente si se descubre y explicita el intrínseco movimiento dialéctico que lo

⁷ Cfr. W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p.88.

constituye. Tal será la tarea de Jena que culminará con la *Fenomenología del Espíritu*.

1.4. La época de Jena (1801-1807)

Su ida a Jena a comienzos de 1801, posibilitada por su amigo Schelling, le permitirá cumplimentar este propósito. Hegel tiene 30 años y es, desde el punto de vista académico, un desconocido. Lo primero que realiza es obtener el grado de doctor en filosofía. De este modo puede aspirar a enseñar en la Universidad de Jena. Esta responsabilidad le lleva a preparar sus cursos donde da a conocer sus propios y personales avances en el camino de la ciencia filosófica. Por otro lado funda con Schelling una revista de filosofía que le permite presentar al gran público sus primeros escritos filosóficos. Uno de ellos lo titula: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Este trabajo le ayuda al mismo tiempo a clarificar sus propias posiciones filosóficas. Por un lado critica el idealismo subjetivo de Fichte, tal como lo hiciera Schelling, pero por otro lado tampoco se inclina, como éste lo intenta, por un Absoluto meramente "indiferenciado" entre lo subjetivo y lo objetivo. Fichte ya estaba exilado en Berlín después de haber dejado Jena en 1799 por la querrela de "ateísmo". El sol ahora era el joven Schelling, el cual, de discípulo de Fichte, se convierte ahora en maestro avalado por sus propias obras. Ya a los veinte años, en 1795, comienza a publicar sus obras, a un ritmo sorprendente, en las que intenta desde una posición objetiva de la filosofía de la naturaleza alcanzar la subjetividad infinita del yo trascendental. En 1800 le envía a Hegel, todavía en Frankfurt, su última publicación, quizás la más acabada y completa de su producción, en la que rehace el periplo inverso de llegar a la naturaleza a partir del Yo trascendental titulada *Sistema del idealismo trascendental* y en 1800-1801 otro ensayo *Exposición de mi sistema filosófico*. Publicaciones que le permiten a Hegel valorar las semejanzas y diferencias que Schelling mantiene con Fichte y con su propio pensamiento. Todo este intercambio lo coloca a Hegel en pleno debate especulativo y que se le presenta como un verdadero desafío, al cual no puede dejar de enfrentar.

En sus clases como *Privatdozent* de la Universidad de Jena comienza a exponer poco a poco su propio sistema de pensamiento. Sus primeros cursos en el invierno de 1801-1802 fueron de lógica y metafísica, que más tarde reunificará bajo el nombre de *Lógica*. Al año siguiente en 1803 da un curso de derecho natural. Y desde 1803 comienza a desarrollar su "Proto-enciclopedia", que abraza las tres disciplinas de la "lógica", la "filosofía de la naturaleza" y la "filosofía del Espíritu". Y todo este conjunto es presentado en el espíritu de una dialéctica positiva, que es como el alma de su sistema, aquilatada en nuevas y propias determinaciones, que ya lo distinguen con claridad tanto de Fichte como de Schelling. Hegel ya tiene en promesa *cuasi* cumplida lo que, luego, después de la

Fenomenología del Espíritu, elaborará a fondo, cuando escriba la *Lógica* (1812-1816), la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1917) y las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1921), obras que constituirán la arquitectura sistemática de su pensamiento maduro.

Pero, entonces, queda sólo una cuestión por dilucidar: ¿por qué la *Fenomenología del Espíritu*, si ya todo el Sistema está esbozado en los años previos a 1807? La razón, así lo creemos, estaba enraizada en la dificultad que experimentaban sus auditores para aceptar sus nuevos conceptos, al estar muy enraizados en la enseñanza kantiana que separaba radicalmente sujeto y objeto. Pero también había una dificultad no resuelta por el idealismo naciente de un Fichte y de un Schelling, que pesaba también sobre sus auditores y que tenía que ver en la dicotomía irreconciliable entre finitud e infinitud. Para evitar estas dificultades Hegel redacta la *Fenomenología del Espíritu* entre octubre de 1805 y enero de 1807, como primera parte de las ciencias filosóficas e introducción al sistema de ellas. La muerte lo sorprenderá en Berlín en 1831, cuando estaba haciendo las correcciones de lo que sería la segunda edición de su obra. Cosa que prueba con evidencia que nunca la consideró caduca⁸. Veamos ahora cuál es la novedad que planteó la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel para su tiempo⁹.

2. Líneas fundamentales de la *Fenomenología del Espíritu*

Acerquémonos ahora a esta obra, que es la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, a fin de exponer cuáles serían sus vertientes y las corrientes principales que la caracterizan. Comencemos por su doble título. Hegel primero la había denominado *Ciencia de la experiencia de la conciencia* y luego, casi cuando la obra ya estaba a finales de su

⁸ Algunos autores, como J. D'Hondt, sacan la conclusión errónea de la no perennidad de la *Fenomenología* en el pensamiento del Hegel al comprobar que la *Fenomenología del Espíritu* de la *Enciclopedia* es mucho más breve y abarca solo "una subdivisión (diez páginas) de la primera edición de la tercera parte de las *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*" (*op. cit.*, p. 159). Pero esta afirmación se basa en el lamentable error de confundir la *Fenomenología del Espíritu* de Jena con la esbozada en la *Enciclopedia* con el mismo nombre, ya que tienen una función y desarrollo totalmente distintos (Véase Labarrière, *op.cit.*, p.48).

⁹ Cfr. P.-J. Labarrière, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel, Introducción a una lectura*. FCE, México, 1985, pp.20-22. Allí Labarrière dice: "Hegel emprendió su redacción (la de la *Fenomenología*) para intentar reducir la ruptura epistemológica entre sujeto y objeto, que sus oyentes habían retenido de una lectura demasiado apresurada de Kant. En suma, era necesario a este respecto lograr una conversión de la conciencia, para que sea posible el acceso a la ciencia" (p.20).

impresión, le cambia ese título por el que es ahora ampliamente conocido: *Fenomenología del Espíritu*, hasta tal punto que algunos ejemplares llevan sólo el primer título, otros el segundo y otros finalmente los dos¹⁰. El cambio de nombre se imponía por las características de totalidad que esta obra quería abrazar. No se trataba en ella una simple descripción de la experiencia de la conciencia ordinaria, sino además una demostración de la totalidad del Espíritu que pasaba por la experiencia histórica, filosófica, artística y religiosa de la humanidad en sus principales manifestaciones. Con el nuevo título no se negaba la "experiencia", sino, al contrario, se la ampliaba para hacerle abarcar una experiencia más amplia que la mera experiencia del individuo, como es la experiencia de lo que Hegel llamará más tarde el "Espíritu en su totalidad", es decir, el "Espíritu subjetivo, objetivo y absoluto", donde se consideran dimensiones no solo "subjetivas" del hombre que definen su libertad, sino también las dimensiones "objetivas" que se establecen y visualizan cuando los hombres viven en sociedad, como son las experiencias del derecho, las de la moralidad, las de la eticidad, que se vive en la familia, en la sociedad civil o en el Estado, ámbitos donde también la libertad tiene que ser efectivizada. Pero la experiencia humana vivida en comunidad lleva también a valorar la dimensión "absoluta" de la experiencia humana, como es para Hegel la producida en el arte, en la religión y en la filosofía.

En segundo lugar la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel está precedida de una *Introducción* y un *Prefacio* (*Vorrede*). Son dos documentos distintos, escritos por Hegel, que es preciso diferenciar. La *Introducción* es más corta (17 apartados) y fue escrita antes de escribirse la *Fenomenología* en octubre de 1805. El *Prefacio* es más largo (73 apartados) y fue escrito al terminar la redacción de la obra en enero de 1807. Este texto para ser comprendido exige haber recorrido ya toda la *Fenomenología* y se presenta como un intento de ubicar la *Fenomenología* en relación a la *Ciencia* que luego se desplegará en la *Lógica* y en la *Enciclopedia*. De aquí que sea más pedagógico comenzar la lectura por la "Introducción" y luego de haber acabado la lectura de la obra leer finalmente el "Prefacio"¹¹. Pero, más que analizar estos dos documentos en su detalle, nos interesa ahora presentar en sus grandes articulaciones la totalidad de la obra como una unidad.

Partamos de la intencionalidad de esta obra. Ella se propone presentar el *contenido* y la *forma* del pensar filosófico especulativo en su "elemento propio" que es el "conceptual" a partir del saber fenoménico de la conciencia, que ella construye con sus impresiones sensoriales o con la ayuda de representaciones que ella recibe del exterior o que construye en su interioridad. Para alcanzar este objetivo la conciencia fenoménica debe

¹⁰ Cfr. P.-J. Labarrière, *op.cit.*, p.55, nota 97.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p.23.

realizar un camino de experiencias donde se vayan descubriendo los "contenidos" del filosofar y al mismo tiempo los modos "especulativos" del filosofar a fin de anclar el discurso en su más genuina verdad. Para realizarlo Hegel se vale de dos protagonistas, de dos conciencias. Una es la que desea alcanzar el saber filosófico, pero sin saber cómo hacerlo. La llamaremos "conciencia fenomenológica". La otra es la conciencia del filósofo, que ya está en posesión de ese saber filosófico y especulativo, que ya ha recorrido y conoce bien el camino que le hizo alcanzar tanto el "contenido" como la "forma" especulativa de ese saber. La llamaremos "conciencia filosófica" o "conciencia del filósofo". Esta conciencia tiene por misión acompañar a la otra conciencia, la que desea alcanzar el saber filosófico, para indicarle oportunamente alguna pista o darle algunas indicaciones a fin de que salga de sus compases o falsos encandilamientos con determinados "objetos" en los que cree encontrar el saber absoluto o saber conceptual, objeto final de sus búsquedas. Los textos propios del filósofo, que Hegel distingue con la expresión *für uns* ("para nosotros"), aparecen en el cuerpo de la *Fenomenología* no separados distintamente de los textos propios del aspirante a filósofo, como lo harían los personajes de un diálogo platónico. Cuando esto ocurre uno puede distinguir más fácilmente los textos de la "conciencia filosófica", de los textos en los que habla la "conciencia fenomenológica".

Ahora bien la "conciencia fenomenológica", al hacer su camino experiencial, va como decantando diversas "figuras" en la cuales condensa su experiencia. La "conciencia fenomenológica", un poco despreocupada de ellas, las deja siempre atrás y avanza hacia otras experiencias en búsqueda de su objetivo definitivo. Pero la "conciencia filosófica", la conciencia del filósofo, que acompaña esta experiencia de la conciencia novata, no olvida estas experiencias y las va organizando en diversos "capítulos". La *Fenomenología del Espíritu* presenta así un listado de ocho "capítulos" titulados por el filósofo:

- I.- La certeza sensible, el "esto" y el "opinar"
- II.- La percepción, la "cosa" y la ilusión
- III.- Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo supra-sensible
- IV.- La verdad de la certeza de sí mismo
- V.- Certeza y verdad de la razón
- VI.- El Espíritu
- VII.- La religión
- VIII.- El saber absoluto

Listado que, enriquecido con otras subdivisiones menores, obviadas aquí para no perder claridad, ya muestra el avance de la experiencia de la "conciencia fenomenológica", que pasa de contenidos más inmediatos y exteriores, como son los de la "certeza sensible", a experiencias más mediadas e interiores como son las de la "percepción"

y el "entendimiento", y a las otras más complejas todavía, como son las de la "razón", el "espíritu", la "religión", hasta llegar al último capítulo del "saber absoluto", donde se expone finalmente el resultado alcanzado del "saber puramente conceptual", desde el cual podrá arrancar la ciencia del saber filosófico.

Pero el filósofo, a partir de esta sistemática "capitular", construye otra sistemática más amplia y abarcativa que esclarece mucho el avance de la conciencia fenomenológica. Para ello el filósofo, ayudado de letras y de una nueva nomenclatura, organiza el anterior material en diversas "configuraciones" (*Gestaltungen*) o "secciones" donde se reúnen "figuras" y "capítulos" afines o vinculados por una característica común. El esquema clasificatorio resultante es el siguiente:

- (A) Conciencia (*Bewusstsein*)
- (B) Autoconciencia (*Selbstbewusstsein*)
- (C) (AA) Razón (*Vernunft*)
- (BB) El Espíritu (*Der Geist*)
- (CC) La religión (*Die Religion*)
- (DD) El saber absoluto (*Das absolute Wissen*)

Esta nueva sistemática pone en juego tres momentos fundamentales que marcan el movimiento de la "conciencia fenomenológica" en sus diversas experiencias. El primer momento (A) llamado significativamente por Hegel "conciencia" habla de una verdad que está todavía "fuera" del sujeto. El segundo momento (B) llamado "autoconciencia" habla del descubrimiento de la interioridad del sujeto como el nuevo suelo de la verdad. Las diversas experiencias que la conciencia fenomenológica realiza la llevan desde lo exterior hacia lo interior. Pero buscada en la interioridad misma del sujeto esa verdad aparece todavía como abstracta. De aquí el tercer momento dialéctico de la *Fenomenología* que lleva a unir especulativamente los dos términos anteriores, la "conciencia" con la "autoconciencia". Es el tercer momento (C) que señala el surgimiento de una serie de cuatro secciones donde sus figuras han reconciliado "interioridad" y "exterioridad" de diversos contenidos por la que se agrupan bajo dupla de letras distintas (AA) *razón*, (BB) *Espíritu*, (CC) *la religión* y (CC) *el Espíritu absoluto*.

Pero esta sistemática de estos tres grandes momentos no es la última que Hegel presenta en la *Fenomenología*. La indagación de ciertos "textos estructurales" propios del filósofo a lo largo de la *Fenomenología* y muy especialmente presentes en el último capítulo del "Saber absoluto" muestra que la estructura última y más profunda de la *Fenomenología* aparece como la "unificación" (*Vereinigung*) de un doble camino realizado por la "conciencia fenomenológica", acompañada por la "conciencia

filosófica" del filósofo¹². El primero es el camino que fenomenaliza la "conciencia fenomenológica" en el saber de las diversas "figuras" que pertenecen a las secciones "conciencia", "autoconciencia", "razón" y "Espíritu", y que Hegel denomina en su conjunto "Espíritu en su conciencia"¹³. Puede decirse que todo este movimiento lleva a cabo una "reconciliación" en el elemento de la conciencia por el cual se recupera la "forma" del concepto, ya que en ella se expresa la libertad del concepto que sale de sí, se exterioriza y retorna a sí. El segundo camino es el que recorre la "conciencia fenomenológica" en el saber de las diversas figuras de la sección *Religión* y que Hegel llama en su conjunto *Espíritu en su autoconciencia*¹⁴. Con esta expresión se quiere expresar la "automanifestación" de la esencia absoluta en la conciencia humana. Ahora la primacía no la tiene la conciencia fenomenológica en relación al objeto religioso, sino el mismo objeto religioso que se desenvuelve en la totalidad de su contenido, aunque todavía envuelto en su medio representativo, ya que se encuentra manifestado en la conciencia. Esta es la segunda "reconciliación", la del espíritu religioso, que nos da el "contenido" verdadero del saber aunque todavía ligado al elemento representativo. Este contenido después de superar las formas primeras de la "religión natural" de los pueblos orientales y las formas de la "religión estética" de los pueblos griegos, alcanza su plenitud con el contenido proporcionado por la "religión manifiesta" propia de los pueblos cristianos. Este contenido que posee dentro de sí la "comunidad" (*Gemeinde*) eclesial consta de un triple "círculo". El primero es el de la esencia trinitaria "ad intra". El segundo es el de las obras "ad extra" de la "creación" del mundo y el de la "salvación" llevadas a cabo por el "Mediador" en su encarnación, muerte y resurrección. El tercer círculo es que lleva a cabo la "comunidad eclesial" bajo la fuerza del "espíritu" y siguiendo el camino que le dejó el "Mediador".

El "Saber absoluto" resulta de la "unificación" de estos dos caminos, de estas dos "reconciliaciones". Es la "unificación" del "Espíritu histórico" (primer camino de la "conciencia fenomenológica") que en su largo devenir ha recuperado la "forma libre" del concepto, con el "Espíritu religioso" (segundo camino de la "conciencia fenomenológica") que le proporciona el "contenido" pleno de la "Esencia absoluta". La "conciencia

¹² Cfr. P.-J. Labarrière, *op.cit.*, p.69 y ss.

¹³ Citamos la edición alemana según página y renglones de G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (Ed. J.Hoffmeister), Felix Meiner, Ph.B. 114, 6ta.ed., Hamburg, 1952), y luego la página y renglones de la traducción castellana de W. Roces, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966, así :Ph.G. 475/3 (396/24). El término "conciencia" es subrayado por el mismo Hegel.

¹⁴ La expresión hegeliana es exactamente "la autoconciencia del Espíritu" (cfr. *Ph.G.*, 473/9 (395/8)).

fenomenológica" encuentra finalmente aquello que buscaba sin saberlo expresamente, que es el "contenido" y "forma" del pensar filosófico, con los cuales se constituye la ciencia filosófica. Ahora sólo le queda al filósofo llevar a cabo la nueva tarea de formular la "ciencia filosófica" en la completitud de sus contenidos y determinaciones. Este nuevo camino comprenderá la *Logica*, que Hegel desarrollará ampliamente y que publicará en tres volúmenes entre 1812 y 1816; *La enciclopedia de las ciencias Filosóficas* de 1817, que contendrá de modo compendiado la así llamada "Pequeña lógica", la "Filosofía de la naturaleza" y la "Filosofía del Espíritu". Finalmente en 1821 publicará los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho* como una ampliación de lo ya presentado en compendio en la "Filosofía del espíritu" de la *Enciclopedia*. Todo este itinerario es presentado de una manera muy simple por el mismo Hegel en el anuncio editorial que él escribiera para su editor con motivo de la presentación al público de su *Fenomenología del Espíritu* en 1807. Aquí sólo transcribiremos su parte más medular:

"Este volumen (de la *Fenomenología*) presenta el *saber en su devenir...* Ella (*La Fenomenología*) considera la *preparación* a la Ciencia desde un punto de vista que hace de ella una (Ciencia) nueva, interesante y la primera Ciencia de la Filosofía. Ella contiene dentro de sí a las *diversas figuras del Espíritu* como estaciones del camino, mediante el cual él (el Espíritu) deviene saber puro o Espíritu absoluto... Un segundo volumen contendrá el sistema de la *Lógica* como Filosofía especulativa, y de las otras dos restantes partes de la Filosofía, las *Ciencias de la Naturaleza* y del *Espíritu*"¹⁵.

Esta breve presentación sintetiza de un modo admirable lo que Hegel intentó con esta obra y que nosotros hemos tratado de mostrar en las páginas anteriores. Ahora nos tocaría entrar en el movimiento de cada una de las figuras a fin de hacer nuestro el camino experiencial de la conciencia y desentrañar no sólo las "estaciones del camino" que son las "diversas figuras del Espíritu", sino también poner a plena luz el "saber puro" conceptual que constituye la ciencia filosófica. Pero nuestro propósito en este momento es más modesto. En el tercer apartado de este estudio nos limitaremos a estudiar algunos temas planteados por Hegel en esta obra y que han repercutido y repercuten todavía en el actual panorama filosófico del mundo contemporáneo. Temas que se convierten en preguntas abiertas y que "dan a pensar", como diría Ricoeur, fecundando así el pensar mismo de la filosofía.

¹⁵ Es traducción nuestra del texto alemán, que se halla en p.XXXVII de la edición alemana de la *Fenomenología* (cfr. arriba nota 13).

3. Las preguntas por el "Sí mismo", el "Otro" y la "Totalidad"

La celebración de estos "doscientos años" de la *Fenomenología* nos proporciona una "distancia temporal" suficientemente prolongada, como para permitimos apreciar mejor la influencia que esta obra ejerció en el panorama filosófico no sólo de su tiempo, sino también del tiempo que llega hasta nosotros. Primero debemos constatar un fracaso. Esta obra no se impuso como "primera parte" de la ciencia filosófica, tal como lo pretendía Hegel. Aunque él nunca renunció a ella y al final de su vida la corregía para volverla a editar, lo cierto es que esta obra no se inmortalizó por este carácter "propedéutico". No hubo "discípulos" que siguieron en esta línea al "Maestro". Sin embargo la *Fenomenología* tuvo su impacto por otros aspectos que la riqueza de su "contenido", de su "forma" y de sus "figuras" muestra en la exhuberancia de su arquitectónica.

Uno de ellos es el valor asignado a la "experiencia" como "elemento" significativo del filosofar¹⁶. Hegel recurrió a la "experiencia" en sus diversos niveles para cerrar la brecha que había introducido Kant entre el sujeto y el objeto, entre lo finito y lo infinito. De este modo Hegel distingue diversos tipos de experiencia según sea el "suelo" en el que se desarrollan, a saber, la sensibilidad, la percepción, el entendimiento, la autoconciencia, la razón teórica y práctica, la historia, el arte, la religión. En este sentido Hegel sigue siendo hoy día un verdadero Maestro por el carácter valorativo y no reductor que le asignó a la experiencia humana en el ámbito de la filosofía. Y este concepto hegeliano de experiencia que en la conciencia se va abriendo a nuevos horizontes de figuras y verdades será también fecundo en otros saberes como lo hace Lacan para pensar el proceso de la cura psicoanalítica a la que también considera como un movimiento dialéctico¹⁷. Lacan siguió los cursos que Alexandre Kojève diera sobre la *Fenomenología del espíritu* en la Ecole d'Hautes Etudes de Paris entre 1933 y 1939.

Otro de los "destellos" de la *Fenomenología* y que ha dejado impactos en la posteridad está vinculado a algunas de sus "figuras". El movimiento de la *Fenomenología* se abre en la sección "Conciencia" con la figura de la "certeza sensible" que polariza la conciencia ofreciéndole la riqueza de su inmediato acontecer. Pareciera a primera vista que la

¹⁶ La "experiencia" en el pensar de Hegel es un acontecimiento del sujeto eminentemente dinámico, que afecta no sólo a las estructuras cognoscitivas del sujeto, sino también al mismo objeto. Es un movimiento dialéctico. Así lo define Hegel: "Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*" (*Ph.G.*, 73/3 (58/34).

¹⁷ J.-A. Miller, *El lenguaje. Aparato del goce. Conferencias en N.York y Cursos en Paris*. Col.Diva. Buenos Aires, 2000, p.61 y ss.

conciencia va a quedar cautivada por este primer "absoluto" que se le presenta, pero la profundización de la misma experiencia descubre que detrás de esa aparente y rica "objetividad" está latente otro ámbito, ahora propio de la "subjetividad" que la hace posible. Sin esa "subjetividad" jamás la "objetividad" propia del mundo objetivo podría serle patente a esta conciencia sentiente. Es así que la conciencia comienza a descubrir poco a poco ese otro campo, no menos rico de su experiencia, que es su mundo interior. Es el descubrimiento que la introduce en la "autoconciencia".

Entrada la "conciencia fenomenológica" en este nuevo campo experiencial, ahora autocomprendida como "autoconciencia", ella inicia su nueva experiencia encandilada un poco por el nuevo campo de la "intrasubjetividad" que se le presenta y olvidada otro poco del marco "objetivo" del cual provenía. Emergen así en ella diversas tensiones o polos de aglutinamiento que le es preciso "reconocer" (*anerkennen*) como propiamente suyos. La primera de estas bipolaridades es la que tiene que ver con la "independencia" y "dependencia" de la autoconciencia en relación con el elemento de la "sensibilidad" de la cual había provenido. Este tema del "reconocimiento" (*Annerkennung*) es la primera puesta en escena del tema de la "identidad", del "Sí mismo" de la autoconciencia, pero como juego de dos polaridades, una "sensible" y otra "intelectiva", que deben llegar a reconocerse en su mutua diferencia e identidad. Este "reconocimiento" será el resultado de varias figuras como son "la lucha a muerte", "dominación y servitud" y su resultado la "libertad" de la autoconciencia, que viene a ser como la expresión más plena de la "identidad" o "mismidad" de la autoconciencia. La tradición marxista leerá estos textos no en clave de procesos o conflictos "intrasubjetivos", tales como Hegel los sitúa, sino como "paradigmas" de verdaderos conflictos sociales, que se levantan entre los diversos actores aglutinados en "clases" sociales. En dos palabras, será la lucha del proletariado contra el capital. Aquí la dialéctica marxista llevará al triunfo del "proletariado" frente al "capital". En la dialéctica hegeliana el resultado será distinto. La "lucha a muerte" entre el polo intelectual y el polo sensitivo de la autoconciencia, si no se resuelve por el "reconocimiento", puede llevar a la destrucción de ambos polos y por consiguiente a la pérdida de la misma autoconciencia. La solución pone en movimiento la estrategia del mutuo "reconocimiento" de estas polaridades en sus diferencias, reconocimiento que para el filósofo le hace presentir ya la presencia del "Espíritu", es decir, la de un "Yo que es nosotros" y un "nosotros que es yo"¹⁸. En estos procesos "intrasubjetivos" ya se juega la misma "libertad" que entrará más tarde en juego en la *Fenomenología* y especialmente en la sección "Espíritu", cuando se den ahora en la historia los procesos de reconocimiento "intersubjetivos".

¹⁸ *Ph.G.*, 140/34 (113/10).

Las nuevas experiencias que vive la autoconciencia en su libertad, donde ahora deben reencontrarse lo objetivo y lo subjetivo, llevan a la formación de las figuras del "estoicismo", del "escepticismo" y de la "conciencia desgraciada", figuras cuyos nombres Hegel saca de la Historia de la Filosofía. El "estoicismo" es un modo de conservar la libertad frente al mundo de la sensibilidad al que siente peligroso. De allí su inhibición frente a ese mundo y su repliegue sobre sí. Por eso esa figura se supera por la del "escepticismo" que ve lo valioso de los dos extremos de la autoconciencia, lo puramente intelectual, a la cual se había replegado la autoconciencia estoica, y lo más ligado a la sensibilidad. Pero esta autoconciencia "escéptica" al no decidirse por ninguno de los dos oscila constantemente entre ambos extremos sin solución de continuidad. La superación de este impase lo brinda la autoconciencia "desgraciada" o "infeliz", como nueva figura de esa interioridad, que supera a las anteriores porque siente que la verdad está en afirmar simultáneamente la doble polaridad de la autoconciencia, pero que es "desgraciada" al confesar que no sabe cómo hacerlo. La solución de esta antinomia llevará a la autoconciencia a recorrer otras figuras de su experiencia que la "sacan" de sí misma y le hacen transitar, ahora desde "dentro", el ancho campo de su inserción y transformación del mundo, tanto el de las cosas exteriores como en el de las interiores.

Será el nuevo ámbito que inauguran las figuras de la sección "Razón", como son la "razón observadora", donde se visualiza la actividad de la ciencia moderna sobre la naturaleza y la "actualización de la autoconciencia racional" a través de diversos modos de su "propia actividad", como es la experiencia fáustica del "placer y la necesidad", la experiencia subjetiva de la "ley del corazón" y la experiencia quijotesca de la "virtud". Todas estas figuras no alcanzan como para constituir a la autoconciencia en su plena realización racional porque algo las lleva al fracaso. Finalmente la autoconciencia racional asume el camino kantiano de considerarse a sí misma como "individualidad racional" constituyéndose como realidad autónoma, moral y libre, con lo que evita toda vinculación heterónoma con el mundo que la circunscribe. Pero esta autoconciencia racional encerrada dentro de sí tampoco alcanza plena satisfacción. Le falta la relación con el "otro" inserto en el caminar histórico. Sólo así podrá llegar a alcanzar su más plena verdad en la realización de su Sí mismo.

La autoconciencia racional comienza así a considerarse como Espíritu. Se entra en la "Sección Espíritu" tan abundante en figuras históricas donde se presentan en toda su riqueza fenomenológica diversas formas sociales e intersubjetivas que se han dado en Occidente desde el mundo de la bella eticidad Griega hasta la Revolución Francesa y los acontecimientos que inmediatamente le sucedieron. Podría decirse que es una lectura de la surgencia de una libertad que quiere animar no sólo a los individuos, sino también a los colectivos sociales. La "Sección Espíritu"

analiza a sus figuras en tres momentos. El primero es el del mundo de la bella eticidad Griega y el del mundo Romano del Derecho. Esos mundos son mundos donde todavía no puede emerger la libertad subjetiva de los individuos ya que sus protagonistas están ciegamente adheridos a tradiciones y leyes tanto civiles como religiosas de las cuales no pueden desprenderse. Será la tragedia de Antígona, que fiel a sus convicciones religiosas de sepultar a los muertos, morirá bajo las ley de la ciudad por haber dado sepultura a su hermano, que había sido declarado enemigo por haber atacado a la ciudad. Es la tragedia de Edipo Rey que mata a su padre y se casa con su madre sin saberlo y que al descubrir su falta no puede menos de quitarse los ojos para no ver tanto mal cometido. Es la situación de la Roma Imperial que hace del Derecho romano la proclamación de su grandeza ante los pueblos, pero por otro lado el Emperador ejerce un sistema perverso de dominación sobre todos sus ciudadanos. Aquí tampoco rige la libertad efectiva. Tendrá que advenir en ese mundo otra raíz para poder alcanzar ese fruto. Será el cristianismo el que lo hará posible, pero sólo a costa de que esa nueva raíz, más allá de sus formas religiosas, asuma las formas de la "cultura", es decir, de formas sociales, políticas y económicas, que posibiliten la concreción de una libertad, garantizada por el derecho y que sea genuina expresión de la vida de los pueblos. En el segundo momento de esta "Sección Espíritu", que se denomina "El Espíritu extranjerizado (alienado) a sí", Hegel presenta el largo camino que enfrenta la sociedad feudal y moderna europea, conformada por el Imperio y sus nuevos reinos para recuperar el derecho y el uso de sus libertades alienadas por una diversidad de poderes. Es el tema tan importante de la "alienación" (*Entfremdung*), es decir, de una relación social e intersubjetiva, tanto a nivel de la sociedad civil como del Estado, donde se subvierten las relaciones de respeto y reconocimiento mutuo y donde son reemplazadas por relaciones de obediencia y dominación. Lo que antes ocurría al nivel de la "autoconciencia" ahora ocurre a nivel de la historia. Situación que no sólo plantea conflictos económicos y políticos, sino también conflictos religiosos, como es el protagonizado en el siglo XVIII por la Ilustración y la fe cristiana¹⁹. La lucha se traslada del ámbito de las creencias al ámbito de las prácticas políticas, lo cual precipita un cambio de estructuras y el derrocamiento de la monarquía francesa. Se produce así la Revolución Francesa con el advenimiento de "la libertad absoluta" (*die absolute Freiheit*) y su subsiguiente reinado del Terror. Soluciones políticas que abren grandes expectativas, pero que adolecen de realismo, llevando la vida estatal a sus más graves excesos.

¹⁹ Ver nuestro trabajo: "El combate de la Ilustración y la fe del pueblo fiel en el Siglo de las Luces según la 'Fenomenología del Espíritu' de Hegel y sus implicancias para la cultura latinoamericana", *Stromata* (1981), Vol. 37, pp.197-273.

Se llega así al resultado de que para salvar la libertad se debe guillotinar en nombre de ella. Serán los hechos que el joven Hegel republicano ya condenaba en su época de Berna y que ahora recoge en la *Fenomenología*.

Se entra así en la tercera parte de la "Sección Espíritu" llamada "El Espíritu cierto de sí mismo. La moralidad". La efectivización de la libertad a nivel político, que le compete a todo hombre, la "libertad subjetiva" alcanzada por los modernos, promovida por la Revolución Francesa fue en verdad muy efímera, ya que no pudo consolidarse en un régimen estable y en estructuras republicanas donde se guardara y se pusiera en práctica ese principio libertario. Sin embargo, su proclamación fue de tal magnitud, que despertó a muchas conciencias a este legado de la libertad. Alemania fue una de esos lugares donde ese mensaje fue recogido cuidadosamente. Pero no para realizar una revolución semejante a la francesa, sino para asumir el principio de la libertad en el corazón mismo del pensar filosófico, en el centro mismo de la moralidad humana, tal como lo hizo Kant y, luego, sus propios críticos y sucesores, entre los que se sitúa el mismo Hegel, por más diferencias que mantenga con Kant y con todos ellos. Hegel valoriza la opción que Kant hizo de colocar a la libertad como centro "noumenal" del sujeto humano, pero al mismo tiempo le critica su real incapacidad para asumir en esa libertad la totalidad del mundo histórico en el cual esa autoconciencia está inserta. La "moralidad" kantiana no es, por tanto, respuesta adecuada a los compromisos que esa libertad requiere para poder efectivizarse. Hegel pasa a continuación a criticar otras posiciones que modificarían la solución kantiana, pero que no dejan tampoco espacio a la realización de esa libertad. Una de ellas es la figura del "alma bella" de los románticos que pone su belleza más en la proclamación de su universalidad libre que en la efectividad de sus propósitos y cuando lo hace lo lleva a cabo con una acción particular que no la satisface y que la lleva a la locura²⁰. Así el "alma bella" es un "alma etérea" sin ninguna consistencia e incapaz de asumir un compromiso liberador. La última figura de esta Sección Espíritu será la del "mal y su perdón". Es la propuesta del mismo Hegel. Esta figura habla de una reconciliación entre discurso universal y compromiso práctico a fin de que finalmente la libertad emerja como una respuesta de vida. Es la reconciliación propuesta entre conciencia y autoconciencia asumida en la historia humana. Es la superación por el "perdón" conscientemente asumido de dos antagonismos unilaterales en pugna, el único "mal", que divide a la autoconciencia libre entre interioridad y exterioridad, entre universalidad y singularidad, entre solipsismo y sociabilidad. La libertad solo podrá darse en su plenitud cuando estos antagonismos sean

²⁰ Véase una sintética presentación de los pasos de esta figura del "alma bella" en R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Editorial Laia, Barcelona, 2da. Edición, 1979, p.387.

superados. Es la propuesta hegeliana que no tuvo respuesta en su tiempo y que hoy, doscientos años después, todavía la sigue esperando.

La quinta parte de la *Fenomenología* titulada "La religión" implica la entrada en la "autoconciencia" del Espíritu en la que se desentrañan las raíces más profundas del Sí mismo a través de la experiencia religiosa. Ahora es Dios el que encarna el mismo movimiento del ser, ya descrito en la Sección Espíritu, por el cual sale de sí mismo, se exterioriza en su ser otro y retorna a sí. Pero en la *Fenomenología* Hegel no lo trata en la pureza del espíritu lógico, sino en el emerger que se da en la conciencia fenomenológica humana. Por eso Hegel se vale de variadas figuras de la Religión que dialécticamente van presentándose con determinaciones que muestran progresivamente el despliegue de la libertad tanto del mismo ser de Dios como de su referente el hombre. El problema es salir de una figura de la religión donde el hombre está como absorbido por el ser de Dios y llegar a otra figura donde tanto el proceso del ser de Dios como el del ser humano puedan ser visualizados por relaciones de plena libertad. Hegel presenta este movimiento en tres momentos: el de la "Religión natural", la "Religión estética" y la "Religión manifiesta". En cada uno de estos momentos habrá diversas figuras que la representan.

Así la "Religión natural" comienza con la "esencia luminosa" que nos lleva a la antigua religión del mundo persa donde la divinidad aparece en su modo luminoso substancial donde los individuos desaparecen²¹. La religión de las "plantas" y de los "animales" era propia de los pueblos de la antigua India. En ellos se refleja una religiosidad dispersa en una pluralidad de divinidades ligadas a lo más por una suerte de panteísmo polimorfo²². La Religión del "artesano", la última figura de la "Religión natural" nos remite al pueblo egipcio y al modo con que en este pueblo se representaba el ámbito de lo sagrado²³. En este mundo lo divino se representa bajo la forma de un operar "instintivo" que todavía no había alcanzado la forma autoconsciente y que corresponde a la enorme laboriosidad de ese pueblo para honrar a sus dioses con sus obeliscos, esfinges y pirámides.

La "Religión estética" es la que pertenece a los pueblos griegos en su amplio devenir. Hegel la presenta en variadas figuras que se visualizan a partir de las "obras de arte" que allí se manifiestan en su crecimiento dialéctico, como son para el pueblo griego la "estatuaria", el "himno", el "culto", el "entusiasmo báquico", la "bella corporalidad" de sus fiestas Olímpicas y sus representaciones literarias como la "epopeya"

²¹ *Ph.G.*, 483/10 (402/35) y ss.

²² *Ph.G.*, 485/3 (404/18) y ss.

²³ *Ph.G.*, 486/16 (405/13) y ss.

homérica, la "tragedia" y la "comedia"²⁴. En el pueblo griego aparece por primera vez la representación de los dioses en figura humana. El Sí mismo humano toma forma divina en los dioses griegos, que no pueden prescindir tampoco de las limitaciones humanas.

Habrà que esperar al cristianismo para que esa forma alcance su perfección y donde el proceso de la libertad haga justicia con todas sus figuras y actuaciones. Este proceso lo presenta Hegel en su figura de la "Religión manifiesta"²⁵. Eso es posible porque en la Religión cristiana se "manifiesta" un "mediador", en la figura del "Hijo", que no solamente hace posible el movimiento "ad intra" en la esfera propiamente trinitaria, sino que también permite concebir la obra "ad extra" de la creación y de la redención de un modo trinitario. Esta obra guiada por el Hijo y animada por Espíritu posibilita que la Comunidad de los fieles constituida como sujeto lleve a cabo el movimiento que la eleve a su contenido absoluto. De este modo la "comunidad" no estará "englutida" en la esencia divina, sino que conserva su propia identidad libre, pero vinculada ahora desde sus raíces más profundas con el ser divino. La comunidad religiosa se verá en posesión del contenido y del movimiento absoluto, pero lo vivirá en su forma representativa y fenomenológica. Solo el "Saber absoluto" permitirá superar esta forma imperfecta para alcanzar la libertad de "contenido" y de la "forma" en el elemento libre del concepto.

El rápido recorrido que hemos hecho por algunas de las figuras más importantes de la *Fenomenología* nos ha mostrado que la problemática del "Sí mismo" no se resuelve sin vincularla simultáneamente a la problemática del "Otro". No es tarea sólo del filosofar, sino también de los tiempos y de las realizaciones que los pueblos y sus dirigencias realicen. Hegel con su obra suscitó esta tarea y hoy doscientos años después la sigue suscitando. Y lo hace en los espacios y tiempos más insospechados y a veces contradictorios. Así, pocos años después de la muerte de Hegel, K. Marx llega a Berlín y toma contacto con las fuentes del pensar hegeliano y concibe una dialéctica que aplica a resolver los conflictos sociales de su tiempo. Son estos conflictos los que llevarán al nacimiento del movimiento socialista y a la primera formulación de los "derechos sociales", hoy aceptados por la comunidad internacional de Naciones, que completan los "derechos civiles y políticos" de los ciudadanos proclamados por la Revolución Francesa. Derechos que al decir de Hegel no pueden quedarse en su sola "proclamación" universalista, sino que tienen que encarnarse en el acontecer concreto de todas las Naciones y Pueblos. La crítica marxista del capital se hará sistémica con Engels y sobretudo con la obra de Lenin, que será por muchos años del siglo XX la fuente del

²⁴ Ph.G., 493/3 (410/13) y ss.

²⁵ Ph.G., 521/3 (433/30) y ss.

"materialismo dialéctico"²⁶. Contra esta "escolástica sistémica" se levantarán años más tarde pensadores como un Gramsci y un Lukács que intentarán refrescar el "marxismo" por una vuelta a Hegel, a fin de sacarlo de las garras "sistémicas" en que lo había inmovilizado la "ortodoxia" stalinista del Partido comunista²⁷. Una situación semejante pero de otras características es la que protagonizará Kierkegaard a mediados del siglo XIX no ya contra Hegel propiamente, sino contra algunos "hegelianos" que expusieron en nombre de su Maestro algunas tesis que inmovilizaban al individuo dentro de una "universalidad" sistémica, que lo ahogaban y le quitaban su libertad y, por tanto, su más propia "mismidad"²⁸. Kierkegaard ante ese peligro aboga por la "fe" que salva la singularidad existencial del ser humano y no por el "pensar" que encerraría al hombre en las coordenadas de un mero sistema. Esta problemática "existencial" y no "sistémica" kierkegaardiana será la que inspirará a Barth y a Bultmann en el campo de la teología evangélica y a Jaspers, a Sartre y a otros pensadores en el campo de la filosofía "existencialista" de mediados del siglo XX y hasta al mismo Kojève en su lectura "existencial" de Hegel²⁹.

También es muy apasionante la problemática del "Otro" que suscita Hegel en la *Fenomenología* a través de la riqueza de sus figuras. Como lo hemos visto más arriba, el "Sí mismo" humano no es una entidad *monológica*, sin fisuras y encerrada en sí misma. Ya desde sus primeras experiencias fenomenológicas el hombre se muestra como un ser de deseos, querer y saberes. Su radical incompletitud lo lleva a salir de sí, a encontrarse con un "otro" y en ese "otro" volver a sí mismo, enriquecido por esa experiencia. Tal será el dinamismo dialéctico de la experiencia humana que lleva al hombre a vincularse con el mundo, con otros "sí mismos" y hasta con Dios, la "Esencia absoluta". Tanto la filosofía como la psicología y la sociología han indagado en este último siglo la naturaleza de las "relaciones" humanas, especialmente las relaciones intersubjetivas del yo y del tú en las más diversas situaciones personales

²⁶ Cfr. N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Montaner y Simón S.A. Barcelona, 1978, Vol. III, p. 583.

²⁷ Cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, pp. 775 y ss.

²⁸ Hacia 1841, diez años después de la muerte de Hegel, había en Dinamarca algunos hegelianos que propiciaban como su Maestro una filosofía "sistémica". Entre ellos se destacaban H.L. Martensen, R. Nielsen y J. Heilberg. Contra esta pretensión será la diatriba de Kierkegaard. En su "prólogo" a una de sus obras más importantes, *Temor y temblor* (Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976) escribe evidentemente contra esos "hegelianos": "El presente autor (Kierkegaard) no es en modo alguno un filósofo. Es, *poetice et eleganter*, un escritor aficionado, que no escribe *sistemas* ni promesas de *sistemas*, ni tampoco se ha prescrito o adscrito a *sistema* alguno" (p. 12, la palabra "sistema" ha sido destacada por nosotros).

²⁹ Cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 774.

y sociales, integrando los aspectos sensibles, afectivos, volitivos, conscientes e incluso "inconscientes". Ya Freud había indagado las profundidades del yo más allá de sus capas conscientes para llegar y descubrir un "otro" en el "inconsciente" y el "superyo", estructuras no sospechadas ciertamente por Hegel, pero presentadas en la problemática dialéctica de interioridad y exterioridad que se juega en la constitución de cada autoconciencia. Las investigaciones psicoanalíticas de Lacan, para quien el hombre es un ser de deseos, han proseguido la indagación de ese inconsciente, que aunque no personal, tiene una estructura lingüística que le permite ser descifrado como "Otro" (con mayúscula), como una alteridad no personal, para distinguirlo del "otro" (con minúscula) consciente y personal³⁰. Lacan formuló este concepto influido ciertamente por el debate filosófico entablado entre Sartre y Merleau-Ponty por los años 50. Sartre, representando una posición radical del existencialismo de posguerra, sostenía que el "otro" (el "prójimo") era alienante en relación al ego propio ya que lo objeta y objetiva, tal como se resume en su famosa frase: "El infierno es la mirada del otro". Por su parte Merleau-Ponty, que provenía de la fenomenología husserliana, sostiene una posición más positiva del "otro", que es parte fundamental de la realización del sujeto. Más tarde el mismo Sartre, al analizar el marco de la acción del sujeto en su obra *Crítica de la razón dialéctica* de los años 60, se acercará a estas posiciones más positivas del "otro" en relación al sí mismo. Para Lacan tanto el "yo" como el "Otro" (con mayúscula) son *ineliminables y copresentes*. Pero la relación de ellos no es sencilla y a veces puede llegar a ser extremadamente conflictiva como sucede en casos agudos de psicosis donde puede haber en el sujeto regresiones, fragmentaciones, esquizofrenia, paranoias, etc., etc. Hegel mismo, en la *Fenomenología*, habla de riesgos semejantes en el camino de salir del sí mismo habitual. Hegel allí distingue con claridad dos procesos de salida, pero que pueden tener consecuencias muy diversas y en verdad antagónicas. Uno es el proceso de "exteriorización" (*Entäusserung*) y otro muy distinto: el de "extranjización" o "alienación" (*Entfremdung*)³¹. La "exteriorización" es un movimiento de salida del sí mismo en la que se niega una situación preexistente y se avanza hacia una nueva situación en la que el sí mismo se reconoce en su ser otro. Por su lado la "extranjización" o "alienación" es también un movimiento de salida del sí mismo, pero en la que el sujeto no se reconoce a sí mismo en su ser otro. Esta nueva situación lo presenta como "extranjizado" o "alienado". Marx no distinguirá en esta doble situación y utilizará

³⁰ Véase R.D'Angelo y otros, *Introducción a Lacan*, Lugar Ed., Buenos Aires, 1996, cap.VI, El Otro, pp38-41.

³¹ Véase nuestro trabajo: *Pueblo y Saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Universidad del Salvador y Diego de Torres, San Miguel, Buenos Aires, 1983, p.170 y ss. y especialmente las notas 26 y 31 de ese capítulo.

ampliamente estos dos conceptos como sinónimos para expresar la situación de "alienación" o pérdida del "sí mismo".

Pero la problemática del "otro" y de la "alteridad" ha cobrado inusitada vigencia en estos últimos años con motivo de los procesos de alienación y globalización creciente que ha sufrido nuestro mundo latinoamericano. El tema ha tenido especial relevancia en los planteamientos de la "Filosofía de la liberación latinoamericana"³².

Uno de los forjadores y propulsores más recientes de una "filosofía latinoamericana" y que en los últimos años también ha incursionado en la "Filosofía de la liberación", ha sido el mexicano Leopoldo Zea. La búsqueda de la identidad latinoamericana lo hace crítico de la filosofía de la historia hegeliana, a la que juzga eurocéntrica y ocultadora de la novedad del "otro" que aporta América Latina. Al no avanzar en el análisis de la *Fenomenología del Espíritu* ni en la *Lógica* su acercamiento a Hegel no es lo suficientemente profundo como para reencontrar otros elementos hegelianos que le hubieran permitido pensar mejor esa identidad³³.

Otro pensador latinoamericano, esta vez argentino, Enrique Dussel, en su extensa obra se interesa ahora en el pensamiento dialéctico de Hegel, pero lo hace desde una comprensión negativa de la dialéctica donde la novedad de "ser otro" no puede emerger en su propia positividad, sino que queda apresada por la totalidad de "lo Mismo"³⁴. Ahí está puesto el drama de América Latina que no puede emerger en su propia identidad por obra de la Dominación ejercida por los poderes imperiales de Centro. Pero su pensamiento no queda limitado por esta constatación, ahora pensada filosóficamente, sino que se abre a la "liberación" de mano de otra filosofía donde se recupera el "ser otro", por el reencuentro curativo y reconstitutivo del "rostro del pobre", que se niega a ser asimilado a cualquier totalidad. Tal será el aporte que Dussel recibirá de Levinas³⁵.

Una de las obras de Levinas, que más influyó en la década de los 70 en los filósofos latinoamericanos de la Liberación, fue *Totalidad e*

³² Cfr. J.C.Scannon, *La filosofía de la liberación. Historia, actualización y proyecciones de futuro*. En A.Tudela Sancho y J.M.Benítez Martínez (comp.): *Pensar en Latinoamérica*, Jakembó Editores, Asunción del Paraguay, 2006, pp.41-57.

³³ Cfr. E.Gogol, "El Concepto del Otro en América Latina", en *VII Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, Santa Clara, Cuba, 2002 (versión castellana en la Web).

³⁴ Ibid.

³⁵ Este aporte de Levinas Dussel lo recibe de J.C.Scannon, cfr. C.Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, 2da. Edición, Bilbao, 2006, p.734.

*Infinito*³⁶. En esta obra, Levinas, en clara polémica con Hegel, trata de recuperar el espacio de la "infinitud" del "otro" a fin de establecer una intersubjetividad humana que no está oprimida por una "totalidad" cerrada, que ahogaría y destruiría todo vínculo personalizante, que le permita encontrar esa "infinitud" en el "otro". Pero el planteo de Levinas viene a cuestionar también el inicio del movimiento y la preeminencia del sujeto y de su identidad en ese proceso. El rostro del "otro" que se hace epifanía en el "pobre", en la "viuda" y en el "huérfano" viene a romper la "totalidad" de un "sí mismo" autoconstituido y suficiente. Ese es el "otro" que rompe la hegemonía del "sí mismo" y lo abre en actitud ética y responsable. Aquí la ética se convierte en metafísica, porque indica el movimiento verdadero del ser. Pero el problema no es sólo el "otro", sino también el "nosotros", problemática que Levinas, no logra salvar dado su temor de que el "nosotros" sea otra forma de "totalidad" enajenante del "sí mismo" humano. Y aquí está de nuevo Hegel cuando nos dice que el Espíritu no es un yo aislado, sino en plena vinculación con un "nosotros". Como muy bien lo dice Labarrière, no se trata en todo esto de aceptar sólo las diferencias de lo dado, sino de pensar "la alteridad de relación que es principio y cuerpo de la libertad"³⁷.

Y en esta búsqueda de la "alteridad de la relación" no puede dejar de estar presente hoy día el tema de la "Totalidad" no como realidad cerrada y objetivante, como bien la criticó Levinas, sino como realidad abierta donde el sujeto puede en su finitud hallar colmada plenitud a todos sus dinamismos en su búsqueda insaciable de "Sentido". El hombre como significativo no puede agotar la multitud de todas sus significaciones, pero sin querer captarlas y agotarlas a todas, lo cual es una tarea quimérica, tiene sin embargo abiertas las posibilidades de encarar y encarnar el camino del "Sentido". Esto le lleva a plantear con renovado vigor en cada época el tema de Dios. Hegel en la *Fenomenología* nos dejó en la Sección Religión un acercamiento al tema del "Sentido" en su proceso fenomenológico cuyo eje significativo estuvo signado por la libertad. Hoy ante un mundo más y más globalizado donde se busca imponer la cultura única del consumo poniendo en la penumbra las enormes desigualdades, que separan y excluyen a los pueblos, urge volver a revalorizar la búsqueda del "Sentido" que aparece vinculada a la recuperación de las riquezas culturales de los pueblos y a la instauración de un "diálogo" intercultural e interreligioso, donde la afirmación del Sentido no excluya a nivel universal la vigencia de la libertad, la justicia y la paz en el respeto y complementación de las diferencias. Sólo en este movimiento podrá instaurarse y llegar a responderse la pregunta por el Sentido. Este es

quizás otro de los aportes que Hegel puede darnos desde su *Fenomenología del Espíritu*, doscientos años después.

³⁶ Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, 3. ed., La Haye, 1968.

³⁷ P.-J. Labarrière, "Hegel, 150 años después", *Stromata*, 39 (1983) 164.