

Notas sobre Reflexividad y Retroprospección en la *Fenomenología del Espíritu*

José Angel García Landa
Universidad de Zaragoza, 2011, 2014 (rev. 2016)
<http://www.garcialanda.net>

1. La idea central de la *Fenomenología del Espíritu*
2. Percepción primigenia
3. Raíces hegelianas de ciertas dicotomías estructuralistas
4. Constitución reflexiva de la percepción
5. Nueva refutación de la frenología
6. Dialéctica insalubre del amo y el esclavo
7. Las dos leyes
8. El buenismo aburre
9. Teoría hegeliana de la apropiación (y de la vanidad de las obras)
10. Hegel on Wilde
11. Explicitando al autor implícito
12. Dialéctica de la Religión y la Ilustración
12. Socialidad y perspectivismo moral, cognitivo y pragmático en Hegel
13. El espíritu y la sustancia de su conexión
14. Crítica hegeliana de la hermenéutica de la sospecha
15. La comedia y la vida como metadrama
16. Acercándonos al Saber Absoluto

Referencias

—oOo—

1. La idea central de la *Fenomenología del Espíritu*

Hay varias ideas claves o centrales en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel—muchas, muchísimas—pero a ver si las enfocamos lo más posible para centrarlas en una sola: ***la reflexividad del conocimiento y la manera en que trasciende a su objeto una vez lo ha expresado en una representación determinada***. La relación del conocimiento con el objeto que ha constituido mediante su acción se convierte en un nuevo objeto de conocimiento, y el proceso prosigue a modo de espiral dialéctica o hermenéutica. Sobre este tipo de espirales o círculos hermenéuticos retroalimentativos puede verse mi artículo "[La espiral hermenéutica](#)".¹

En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, escrito tras la obra misma, Hegel introduce no tanto la obra sino todo su sistema. Aparte del prólogo, está la Introducción a esta obra. Según su comentador J. N. Findlay, "el objetivo de la introducción es proporcionar una noción preliminar, justificada sólo cuando se completase la obra, sobre *cómo* un estudio de las formas de la mente que nos conducen desde la experiencia inmediata hasta lo que se proclama como conocimiento científico, podría disipar dudas sobre la posibilidad real de todo el proyecto" (xiii, traduzco). Es decir, Hegel es consciente de un problema de reflexividad o de *regressus in infinitum* planteado por la idea misma de un análisis del conocimiento, o por una fenomenología del espíritu.

"Might not the finally corrected shape which emerged from such a process be as remote from things 'as they in themselves are' as the first, uncorrected, immediate shape? And how could the projected work abolish Kant's view that an examination of human knowledge only shows, not that such knowledge can really reach some standpoint where 'the Absolute' or 'the Thing in Itself' will be accessible to it, but that this is for ever and in itself impossible, that there are and must be aspects of things that we can indeed conceive negatively, or perhaps have beliefs about, but of which we can never have knowledge?" (xiv)

La solución ofrecida por Hegel me parece propiamente fenomenológica en el sentido husserliano (*avant la lettre*, claro)—una reducción fenomenológica del problema del conocimiento y de sus objetos. Los supuestos objetos trascendentales son, también, un producto y objeto del conocimiento, y no tiene sentido plantearse sus existencia al margen de la consciencia:

¹ García Landa (2002); ed. en red de *Academia.edu* (2011).

"Hegel's criticism of this critical view of knowledge is simply that it is self-refuting, that it pronounces, even if negatively, on the relation of conscious appearances to absolute reality, while claiming that the latter must for ever transcend knowledge. To this self-refuting view Hegel opposes the view that the distinction between what things in themselves are, and what things only are for consciousness or knowledge, must itself be a distinction drawn within consciousness, that the former can be only the corrected view of an object, while the latter is merely a view formerly entertained but now abandoned as incorrect. The progress of knowledge will then consist in the constant demotion of what appeared to be the absolute truth about the object to what now appears to be the only way that the object appeared to consciousness, a new appearance of absolute truth taking the former's place. (xiv).

—así Hegel, a modo de un T. S. Kuhn del siglo XIX, relativiza el conocimiento y sus absolutos, y los muestra como etapas de un autoconocimiento, una vez se comprenden como tales, claro está, y así el espíritu va continuamente sufriendo revoluciones epistemológicas, superándose a sí mismo y dejando atrás sus antiguas representaciones y certidumbres, que quedan reinterpretadas, reenmarcadas y concebidas ahora como fases de un proceso que lleva hasta el Saber Absoluto—obtenido cuando abandonamos la concepción dogmática o ingenua del conocimiento, para pasar a una concepción dialéctica y reflexiva del mismo.

En la Introducción encontramos esta reflexión hegeliana sobre la reflexión, o sobre la reflexividad, y sobre la manera en que el conocimiento lleva a su propia autosuperación sin límite ni final posible, a no ser esta comprensión reflexiva de lo que significa conocer y lo que significan los avances en la comprensión:

§78. (...) The series of configurations which consciousness goes through along this road is, in reality, the detailed history of the *education* of consciousness itself to the standpoint of Science. (...)

§80. But the *goal* is as necessarily fixed for knowledge as the serial progression; it is the point where knowledge no longer needs to go beyond itself, where knowledge finds itself, where Notion corresponds to object and object to Notion. Hence the progress towards this goal is also unhalting, and short of it no satisfaction is to be found at any of the stations on the way. Whatever is confined within the limits of a natural life cannot by its own efforts go beyond its immediate existence; but it is driven beyond it by something else, and this uprooting entails its death. Consciousness, however, is explicitly the *Notion* of itself. Hence it is something that goes beyond limits, and since these limits are its own, it is something that goes beyond itself. With the positing of a single particular the beyond is also established for consciousness, even if it is only *alongside* the limited object as in the case of spatial intuition. Thus consciousness suffers this violence at its own hands: it spoils its own limited satisfaction. When consciousness feels this violence, its anxiety may well make it

retreat from the truth, and strive to hold on to what it is in danger of losing. But it can find no peace. If it wishes to remain in a state of unthinking inertia, then thought troubles its thoughtlessness, and its own unrest disturbs its inertia. Or, if it entrenches itself into sentimentality, which assures us that it finds everything to be *good in its kind*, then the assurance likewise suffers violence at the hands of Reason, for precisely in so far as something is merely a kind, Reason finds it *not* to be good. Or, again, its fear of the truth may lead consciousness to hide, from itself and from others, behind the pretension that its burning zeal for truth makes it difficult or even impossible to find any other truth but the unique truth of vanity—that of being at any rate cleverer than any thoughts that one gets by oneself or from others. This conceit which understands how to belittle every truth, in order to turn back on itself and gloat over its own understanding, which knows how to dissolve every thought and always find the same barren Ego instead of any content—this is a satisfaction which we must leave to itself, for it flees from the universal, and seeks only to be for itself.

Se hace extraña la formulación de Hegel a veces por la manera en que presenta esta aventura del espíritu como la de una consciencia que se va superando y conociendo a sí misma—cuando (en nuestra concepción más usual hoy) es la confrontación entre distintas consciencias, el encuentro con la alteridad no en uno mismo sino en las concepciones de otros, lo que lleva a superar las concepciones concretas. Pero es otra manera de ponerlo, quizá: después de todo, la conciencia que se vive como alteridad ha de ser representada como una fase de la conciencia crítica que la supera. Y esta reconceptualización o esta nueva experiencia del objeto ya es, bien observa Hegel, la experiencia de *otro* objeto, de un objeto transformado por la nueva manera en que se lo conoce, el nuevo punto de vista desde el cual se ve:

§85. (...) in fact, in the alteration of the knowledge, the object itself alters for it too, for the knowledge that was present was essentially a knowledge of the object : as the knowledge changes, so does the object, for it essentially belonged to this knowledge. Hence it comes to pass for consciousness that what it previously took to be the *in-itself* is not an *in-itself*, or that it was only an *in-itself for consciousness*. Since consciousness thus finds that its knowledge does not correspond to its object, the object itself does not stand the test; in other words, the criterion for testing is altered when that for which it was to have been the criterion fails to pass the test, and the testing is not only a testing of what we know, but also a testing of the criterion of what knowing is.

§86. *Inasmuch as the new true object issued from it, this dialectical movement which consciousness exercises on itself and which affects both its knowledge and its object, is precisely what is called experience [Erfahrung]. (...)*

El conocimiento viene a ser una transición sucesiva de puntos de vista, o un juego de marcos, de *frames* como diría Goffman,² reenmarcando la experiencia anteriormente asimilada en una nueva relación al sujeto, a su mundo y a su nueva comprensión. Aquí es interesante la teoría de Hegel como fundamento filosófico de la noción de *topsight* o perspectiva dominante, entendida aquí como aplicable a la comprensión de la realidad última de las cosas o de formulación de la verdad de una situación.³ No es sorprendente que esta posición de *topsight* la identifique Hegel con su propia concepción reflexiva y dialéctica de la experiencia y del conocimiento de la misma, de la *fenomenología del espíritu* por decirlo con los términos que dan título a la obra:

§87. (...) From the present viewpoint, however, the new object shows itself to have come about through a *reversal of consciousness itself* [y no de un encuentro con la alteridad sin más.] This way of looking at the matter is something contributed by *us*, by means of which the succession of experiences through which consciousness passes is raised into a scientific progression—but it is not known to the consciousness that we are observing.

Es en cierto modo lo que Paul de Man formulará en términos de *blindness and insight*—sólo que Hegel deja claro que el *insight* pertenece a la conciencia observadora de la primera conciencia superada, en la percepción de la *blindness* podríamos decir.⁴ La anulación o superación de una fase de la conciencia supone también la pervivencia de lo que había de cierto en esa modalidad del conocimiento, aunque se manifieste en forma diferente.

(sigue §87) It shows up here like this: since what first appeared as the object sinks for consciousness to the level of its way of knowing it, and since the in-itself becomes a *being-for-consciousness* of the in-itself, the latter is now the new object. Herewith a new pattern of consciousness comes on the scene as well, for which the essence is something different from what it was at the preceding stage. It is this fact that guides the entire series of the patterns of consciousness in their necessary sequence. But it is just this necessity itself, or the *origination* of the new object, that presents itself to consciousness without its understanding how this happens, which proceeds for us, as it were, behind the back of consciousness. Thus in the movement of consciousness there occurs a moment of *being-in-itself* or *being-for-us* which is not present to the consciousness comprehended in the experience itself. *The content*, however, of what presents itself to us does exist *for it*; we comprehend only the formal aspect of that content, or its pure

² Erving Goffman, *Frame Analysis*.

³ Sobre el concepto de perspectiva dominante en el terreno de la interpretación y la dialéctica, ver mi artículo "

⁴ Paul de Man, *Blindness and Insight*.

origination. *For it*, what has thus arisen exists only as an object; *for us*, it appears at the same time as movement and a process of becoming.

(—o sea, la *fenomenología del espíritu* propiamente dicha). Este es el razonamiento que aplica Hegel, por ejemplo, para la desconstrucción de las creencias religiosas, pero también a todas las demás fases del espíritu. Constituye con ello una filosofía esencialmente narrativa, de una narratividad guiada por la reflexividad y la ironía romántica, en la que el juego de sucesivos puntos de vista y el rechazo de las formas de experiencia y representación que se han vuelto inauténticas es la dinámica misma y sustancia del progreso del conocimiento, y el ser mismo del espíritu en tanto que espíritu activo y pensante.

Así comenta Findlay la manera en que Hegel incorpora la reflexividad a su sistema para a la vez darle un cierre conceptual a su concepción, sin por ello pasar a concebir el conocimiento como algo que pueda cesar en su movimiento de autosuperación:

"Hegel, however, assumes that this progress *must* have a final term, a state where knowledge need no longer transcend or correct itself, where it will discover itself in its object and its object in itself, where concept will correspond to object and object to consciousness (see §80 (p. 69)). Such a conception might seem to go too far, for surely an endless inadequacy of knowledge to its object would not destroy all meaning and validity in such knowledge, nor would this vanish were there to be aspects of things of which, as Kant held, we could only frame negative, regulative conceptions but of which we could never have definite knowledge? Hegel will, however, marvellously *include* in his final notion of the final state of knowledge the notion of an endless progress that can have no final term. For he conceives that, precisely in seeing the object as an endless problem, we forthwith see it as not being a problem at all. For what the object in itself is, is simple to be the other, the stimulant of knowledge and practice, which in being for ever capable of being remoulded and reinterpreted, is also everlastingly pinned down and found out being just what it is." (xiv).

O, dicho con las palabras de Hegel que cierran la Introducción (y en cierto modo abren y cierran la *Fenomenología*),

§89. The experience of itself which consciousness goes through can, in accordance with its Notion, comprehend nothing less than the entire system of consciousness, or the entire realm of the truth of the Spirit. For this reason, the moments of this truth are exhibited in their own proper determinateness, viz. as being not abstract moments, but as they are for consciousness, or as consciousness itself stands forth in its relation to them. Thus the moments of the whole are *patterns of consciousness*. In pressing forward to its true existence, consciousness will arrive at a point at which it gets rid of its semblance of being burdened with something alien, with what is only for it, and some sort of 'other', at a point where appearance becomes identical with essence, so that its exposition will coincide at just this point with the authentic Science of Spirit. And finally,

when consciousness itself grasps this its own essence, it will signify the nature of absolute knowledge itself.



Pensmos que esta formulación hegeliana de la relación entre la mente y el objeto la podemos leer como una teoría hermenéutica sobre el significado de los textos también—son objetos al fin y al cabo, en sentido amplio—y por tanto, más en concreto, como una caracterización de nuestra propia respuesta a la *Fenomenología del Espíritu*. En tanto que teoría hermenéutica, está en la dialéctica hegeliana la base [del interaccionismo simbólico como teoría del significado de los objetos](#): significado no objetivo (no residente en el objeto) ni subjetivo (no asignado por la mente del intérprete sin más) sino precisamente dialéctico y dialógico, una respuesta a un proceso de interacción entre el intérprete y otros intérpretes—en el caso estudiado por Hegel, las interpretaciones recibidas que hacen que el objeto sea para nosotros lo que es, antes de ser transformado por nuestro reposicionamiento y nuestra reconceptualización del mismo.⁵

Tiene la empresa de Hegel un fuerte componente retrospectivizante, o retroactivizante, como todo proceso basado en la dialéctica reinterpretativa, o en la circulación hermenéutica.⁶ Distingue constantemente la mente observadora del fenomenólogo analista (el autor Hegel, o el "narrador" de la obra si se quiere) de las aventuras del héroe, el Espíritu sólo parcialmente consciente de sí, encarnándose en un avatar tras otro:

"It is important to realize that the sensing, perceiving, understanding and self-conscious mind does not perceive the logical connections which lead from each of these stages to the next. It is *we*, the phenomenologists, who perceive them. (...) It is the watching phenomenologist who discerns all these transitions, and who above all performs the difficult, non-formal transition from 'Things are interacting in a manner *X*' to '*We all* are understanding things as interacting in a manner *X*' (Findlay xvi)

Como en otras narraciones, es el discurso el que guía nuestra atención aquí y nos lleva de la mano por una colección de experiencias que no podríamos tener si no por el hilo conductor que nos proporciona, su

⁵ Ver el capítulo introductorio a *Symbolic Interactionism* de Herbert Blumer.

⁶ Nos interesa especialmente esta dimensión de la obra de Hegel por nuestra atención a la dimensión retrospectiva de la narración. Ver los estudios de *Objects in the Rearview Mirror May Appear More Solid Than They Are*.

control del tiempo, de los personajes, del punto de vista, y del comentario evaluador.

Llama la atención Findlay sobre la crítica de Hegel al reduccionismo—algo diremos sobre esto más adelante a cuenta de Raymond Tallis y [la nueva refutación de la frenología](#).⁷ Hoy en día el reduccionismo aparece en forma de la neurociencia cognitiva, las resonancias neuronales, etc., a las que en última instancia podemos aplicar el mismo razonamiento hegeliano que Findlay propone aplicar prospectivamente a los behavioristas, Watson y Tolman y Skinner, a saber, que

"The manoeuvres of reductionism are accordingly vain: if mind can be modelled by matter, matter must be possessed of every intricate modality of mind. Nothing has been achieved by the 'reduction', and, since the phenomena of self-consciousness are richer and more intrinsically intelligible than the limited repertoire that we ordinarily ascribe to matter, it is matter rather than mind that is thereby reduced" (Findlay xix).

Pero puedo dispersarme. Para dirigir la atención al centro mismo de la cuestión, transcribo aquí dos secciones relacionadas: al ya citado final de la Introducción de Hegel a la *Fenomenología*, §§80-88, compararemos y superpondremos el final de la sección sobre el Conocimiento Absoluto, §§ 800-808, estableciendo una bonita simetría o correspondencia. Con estos párrafos termina la *Fenomenología del Espíritu*:

§800. But as regards the *existence* of this Notion, Science does not appear in Time and in the actual world before Spirit has attained to this consciousness about itself. As Spirit that knows what it is, it does not exist before, and nowhere at all, till after the completion of its work of compelling its imperfect 'shape' to procure for its consciousness the 'shape' of its essence, and in this way to equate its *self-consciousness* with its own *consciousness*. Spirit that is in and for itself and differentiated into its moments is a knowing that is *for itself*, a *comprehension* in general that, as such, substance has not yet reached, i.e. substance is not in its own self an absolute knowing.

§801. Now, in actuality, the substance that knows exists earlier than its form or its Notion-determined 'shape'. For substance is the as yet undeveloped *in-itself*, or the Ground and Notion in its still unmoved simplicity, and therefore the *inwardness* of the Self of the Spirit that does not yet *exist*. What *is there*, exists as the still undeveloped simple and immediate, or as the object of the *picture-thinking* consciousness in general. Cognition, because it is the spiritual consciousness for which what *is in itself* only *is*, in so far as it is a *being for* the Self and a being of the *Self* or Notion, has for this reason at first only a meagre object, in contrast with which substance and the consciousness of this substance

⁷ Ver la sección "Nueva refutación de la frenología".

are richer. The disclosure or revelation which substance has in this consciousness is in fact concealment, for substance is still for *self-less being* and what is disclosed to it is only the certainty of itself. At first, therefore, only the *abstract moments* of substance belong to *self-consciousness*; but since these, as pure movements, spontaneously impel themselves onward, self-consciousness enriches itself till it has wrested from consciousness the entire substance and has absorbed into itself the entire structure of the essentialities of substance. And, since this negative attitude to objectivity is just as much positive, it is a positing, it has produced them out of itself, and in so doing has at the same time restored them for consciousness. In the Notion that knows itself as Notion, the *moments* thus appear earlier than the *filled* [or *fulfilled*] whole whose coming-to-be is the movement of those moments. In *consciousness*, on the other hand, the whole, though uncomprehended, is prior to the moments. Time is the Notion itself that *is there* and which presents itself to consciousness as an empty intuition; for this reason, Spirit necessarily appears in Time, and it appears in Time just so long as it has not *grasped* its pure Notion, i.e. has not annulled Time. It is the *outer*, intuited pure Self which is *not grasped* by the Self, the merely intuited Notion; when this latter grasps itself it sets aside its Time-form, comprehends this intuiting, and is a comprehended and comprehending intuiting. Time, therefore, appears as the destiny and necessity of Spirit that is not yet complete within itself, the necessity to enrich the share which self-consciousness has in consciousness, to set in motion the *immediacy of the in-itself*, which is the form in which substance is present to consciousness; or conversely, to realize and reveal what is at first only *inward* (the in-itself being taken as what is *inward*), i.e. to vindicate it for Spirit's certainty of itself.

§802. For this reason it must be said that nothing is *known* that is not in *experience*, or, as it is also expressed, that is not *felt to be true*, not given as an *inwardly revealed* eternal verity, as something sacred that is *believed*, or whatever other expressions have been used. For experience is just this, the content—which is Spirit—is *in itself* substance, and therefore *an object of consciousness*. But this substance which is Spirit in the process in which Spirit *becomes* what it is *in itself*; and it is only as this process of reflecting itself into itself that it is in itself truly *Spirit*. It is in itself the movement which is cognition—the transformation of the *in-itself* into that which is *for itself*, of Substance into Subject, of the object of *consciousness* into an object of *self-consciousness*, i.e. into an object that is just as much superseded, or into the *Notion*. [Compárese este aserto con el proceso resultante del psicoanálisis según Freud: "donde estaba el ello, allí estará el yo"]. The movement is the circle that returns into itself, the circle that presupposes its beginning and reaches it only at the end. [De ahí el dicho de Hegel de que la lechuga de Atenea emprende el vuelo sólo al llegar la noche.] Hence, so far as Spirit is necessarily this immanent differentiation, its intuited whole appears over against its simple self-consciousness, and since, then, the former is what is differentiated, it is differentiated into its intuited pure Notion, into *Time* and into the content or into the *in-itself*. Substance is charged, as Subject, with the *at first only inward* necessity of setting forth within itself what is *in itself*, of exhibiting itself *as Spirit*. Only when the objective presentation is complete it is at the same time the reflection of substance or the process in which substance becomes Self.

Consequently, until Spirit has completed itself *in itself*, until it has completed itself as world-Spirit, it cannot reach its consummation as self-conscious Spirit. Therefore, the content of religion proclaims earlier in time than does Science, what *Spirit is*, but only Science is its true knowledge of itself.

§803. The movement of carrying forward the form of its self-knowledge is the labour which it accomplishes as actual History. The religious community, so far as it is at first the substance of absolute Spirit, is the uncultivated consciousness whose existence is all the harsher and more barbarous the deeper its inner Spirit is, and the deeper its Spirit is, the harder the task that its torpid Self has within its essence, with the alien content of its consciousness. Not until consciousness has given us hope of overcoming that alienation in an external, i.e. alien, manner does it turn to itself, because the overcoming of that alienation is the return into self-consciousness; not until then does it turn to its own present world and discover it as its property, thus taking the first step towards coming down out of the *intellectual world*, or rather towards quickening the abstract element of that world with the actual Self. Through Observation it finds, on the one hand, existence in the shape of Thought and comprehends it, and, conversely, in its thinking it comprehends existence. When, to begin with, it has thus expressed the immediate *unity* of Thought *and Being*, the unity of abstract essence and the Self, abstractly; and when it has expressed the primal Light in a *purser* form, viz. as unity of extension and being—for extension is the simple unity which more nearly resembles pure thought than light does—and in so doing has revived in thought the *Substance* of the Orient, Spirit at once recoils in horror from the abstract unity, from this *self-less* substantiality, and against it affirms individuality. But only after it has externalized this individuality in the sphere of culture, thereby giving it an existence, and establishing it throughout the whole of existence—only after Spirit has arrived at the thought of utility, and in its absolute freedom has grasped existence as its will, only then does it turn the thought of its inmost depth outwards and enunciate essence as 'I='I'. But this 'I='I' is the movement which reflects itself into itself; for since this identity, being absolute negativity, is absolute difference, the self-identity of the 'I' stands over against this pure difference which, as pure and at the same time objective to the self-knowing Self, has to be expressed as Time. So that, just as previously essence was declared to be the unity of Thought and Extension, it would now have to be grasped as the unity of Thought and Extension, it would now have to be grasped as the unity of Thought and Time. But the difference left to itself, unresting and unhalting Time, collapses rather within itself; it is the objective repose of *extension*, while extension is pure identity with itself, the 'I'. In other words, the 'I' is not merely the Self, but the *identity of the Self with itself*; but this identity is complete and immediate oneness with Self, or *this Subject* is just as much *Substance*. Substance, just by itself, would be intuition devoid of content, or the intuition of a content which, as determinate, would be only accidental and would lack necessity. Substance would pass for the Absolute only in so far as it was thought or intuited as *absolute unity*; and all content would, as regards its diversity, have to fall outside of it into Reflection; and Reflection does not pertain to Substance, because Substance would not be Subject, would not be grasped as reflecting on itself and reflecting itself into itself, would not be grasped as Spirit. If a content were to be spoken of anyway, it would, on the one hand, only be spoken of in order to cast it into the empty abyss of the Absolute, and on the other, it would be a content

picked up in external fashion from sense-perception. Knowledge would seem to have come by things, by what is different from itself, and by the difference of a variety of things, without comprehending how and whence they came.

§804. Spirit, however, has shown itself to us to be neither merely the withdrawal of self-consciousness into its pure inwardness, nor the mere submergence of self-consciousness into substance, and the non-being of its [moment of] difference; but Spirit is *this movement* of the Self which empties itself of itself and sinks itself into its substance, and also, as Subject, has gone out of that substance into itself, making the substance into an object and a content at the same time as it cancels its difference between objectivity and content. That first reflection out of immediacy is the Subject's differentiation of itself from its substance, or the Notion's separation of itself from itself, the withdrawal into itself and the becoming of the pure 'I'. Since this difference is the pure act of 'I='I', the Notion is the necessity and the uprising of *existence* which has substance for its essence and subsists on its own account. But this subsistence of existence on its own account is the Notion posited in determinateness and is thus also its *immanent* movement, that of going down into the simple substance, which is Subject only as this negativity and movement. The 'I' has neither to cling to itself in the *form* of *self-consciousness* as against the form of substantiality and objectivity, as if it were afraid of the externalization of itself: the power of Spirit lies rather in remaining the selfsame Spirit in its externalization and, as that which is both *in itself* and *for itself*, in making its *being-for-self* no less merely a moment than its in-itself; nor is Spirit a *tertium quid* that casts the differences back into the abyss of the Absolute and declares that therein they are all the same; on the contrary, knowing is this seeming inactivity which merely contemplates how what is differentiated spontaneously moves into its own self and returns into its unity.

§805. In this knowing, then, Spirit has concluded the movement in which it has shaped itself, in so far as this shaping was burdened with the difference of consciousness [i.e. of the latter from its object], a difference now overcome. Spirit has won the pure element of its existence, the Notion. The content, in accordance with the *freedom* of its *being*, is the self-alienating Self, or the immediate unity of self-knowledge. The pure movement of this alienation, considered in connection with the content, constitutes the *necessity* of the content. The distinct content, as *determinate*, is in relation, is not 'in itself'; it is its own restless process of superseding itself, or *negativity*; therefore, negativity or diversity, like free being, is also the Self; and in this self-like *form* in which existence is immediately thought, the content is the *Notion*. Spirit, therefore, having won the Notion, displays its existence and movement in this ether of its life and is *Science*. In this, the moments of its movement no longer exhibit themselves as specific *shapes of consciousness*, but—since consciousness's difference has returned into the Self—as *specific Notions* and as their organic self-grounded movement. Whereas in the phenomenology of Spirit each moment is the difference of knowledge and Truth, and is the movement in which that difference is cancelled, Science on the other hand does not contain this difference and the cancelling of it. On the contrary, since the moment has the form of the Notion, it unites the objective form of Truth and of the knowing Self in an immediate unity. The moment does not appear as this movement of passing back and forth, from consciousness or picture-thinking into self-consciousness, and conversely: on the contrary, its pure shape, freed

from its appearance in consciousness, the pure Notion and its onward movement, depends solely on its pure *determinateness*. Conversely, to each abstract moment of Science corresponds a shape of manifest Spirit as such. Just as Spirit in its existence is not richer than Science, so too it is not poorer either in content. To know the pure Notions of Science in this form of shapes of consciousness constitutes this side of their reality, in accordance with which their essence, the Notion, which is posited in them in its *simplemediation* as *thinking*, breaks asunder the moments of this mediation and exhibits itself in accordance with the inner antithesis.

§806. Science contains within itself this necessity of externalizing the form of the Notion, and it contains the passage of the Notion into *consciousness*. For the self-knowing Spirit, just because it grasps its Notion, is the immediate identity with itself which, in its difference, is the *certainty of immediacy*, or *sense-consciousness*—the beginning from which we started. This release of itself from the form of its Self is the supreme freedom and assurance of its self-knowledge.

§807. Yet this externalization is still incomplete; it expresses the connection of its self-certainty with the object which, just because it is thus connected, has not yet won its complete freedom. The self-knowing Spirit knows not only itself but also the negative of itself, or its limit: to know one's limit is to know how to sacrifice oneself. This sacrifice is the externalization in which Spirit displays the process of its becoming Spirit in the form of *free contingent happening*, intuiting its pure Self as Time outside of it, and equally its Being as Space. This last becoming of Spirit, *Nature*, is its living immediate Becoming; Nature, the externalized Spirit, is in its existence nothing but this eternal externalization of its *continuing existence* and the movement which reinstates the Subject.

§808. But the other side of its Becoming, *History*, is a *conscious, self-mediating* process—Spirit emptied out into Time; but this externalization, this kenosis, is equally an externalization of itself; the negative is the negative of itself. This Becoming presents a slow-moving succession of Spirits, a gallery of images, each of which, endowed with all the riches of Spirit, moves thus slowly just because the Self has to penetrate and digest this entire wealth of its substance. As its fulfilment consists in perfectly *knowing* what *it is*, in knowing its substance, this knowing is its *withdrawal into itself* in which it abandons its outer existence and gives its existential shape over to recollection. Thus absorbed in itself, it is sunk in the night of its self-consciousness; but in that night its vanished outer existence is preserved, and this transformed existence—the former one, but now reborn of the Spirit's knowledge—is the new existence, a new world and a new shape of Spirit. In the immediacy of this new existence the Spirit has to start afresh to bring itself to maturity as if, for it, all that preceded were lost and it had learned nothing from the experience of the earlier Spirits. But recollection, the *inwardizing*, of that experience, has preserved it and is the inner being, and in fact the higher form of the substance. So although this Spirit starts afresh and apparently from its own resources to bring itself to maturity, it is nonetheless on a higher level that it starts [*—a hombros de gigantes, por así decirlo. Se observa en esta especie de "nuevo cielo y nueva tierra" de Hegel, este mundo nuevo en el que el Espíritu recomienza su aventura, una versión del mito*

cristiano del Más Allá; el mundo físico y su transcurrir ha quedado superado y transfigurado en una nueva dimensión espiritual, en la que todo queda salvado y alcanza su auténtico ser, viendo la realidad de las cosas cara a cara, inmediatamente, y no a través del cristal oscuro de la consciencia imperfecta. De ahí que algunos ven en Hegel a un filósofo "cristiano". Yo diría más bien que parte de la tradición cristiana, y la supera al modo que él describe. La imagen del cáliz y de la divinidad que cierra el libro deja clara la inspiración cristiana de Hegel, y su voluntad de atenerse a un simbolismo cristiano usado deliberadamente (poéticamente) como uno de los lenguajes del Espíritu; al igual que hoy podemos utilizar el lenguaje de Hegel para este propósito. Pero el cristianismo como tal queda muy atrás como una fase concreta de esta fenomenología del Espíritu, aunque pueda ser habitado por el filósofo en el Más Allá de la reflexión, y comprendido como nunca lo comprendieron ni Cristo ni Santo Tomás]. The realm of Spirits which is formed in this way in the outer world constitutes a succession in Time in which one Spirit relieved another of its charge and each took over the empire of the world from its predecessor. Their goal is the revelation of the depth of Spirit, and this is *the absolute Notion*. This revelation is, therefore, the raising-up of its depth, or its *extension*, the negativity of this withdrawn 'I', a negativity which is its externalization or its substance, and this revelation is also the Notion's Time, in that this externalization is in its own self externalized, and just as it is in its extension, so it is equally in its depth, in the Self. The goal, Absolute Knowing, or spirit that knows itself as Spirit, has for its path the recollection of the Spirits as they are in themselves and as they accomplish the organization of their realm. Their preservation, regarded from the side of their free existence appearing in the form of contingency, is History; but regarded from the side of their [philosophically] comprehended organization, it is the Science of Knowing in the sphere of appearance (1): the two together, comprehended History, form alike the inwardizing and the Calvary of absolute Spirit, the actuality, truth, and certainty of his throne, without which he would be lifeless and alone. Only

from the chalice of this realm of spirits

foams forth for Him his own infinitude. (2)

(1). Phenomenology

(2). Adaptation of Schiller's *Die Freundschaft, ad fin.*

[—Obsérvese cómo la imaginería cristiana de este finale casi sinfónico efectúa una síntesis conceptual entre dos Innombrables en interacción dialéctica consigo mismos—el Dios del Génesis que crea el cosmos para estar menos solo en el vacío de la eternidad, y el propio sujeto pensante, el filósofo pensando a ese dios y pensándose a sí mismo en la última atalaya del pensamiento.]

—oOo—

Si hay una idea central en la *Fenomenología del Espíritu*, está en estas secciones autoexplicativas, el mapa conceptual de la obra visto desde su propia *toposight*, en donde se explica cómo el conocimiento se vuelve reflexivamente sobre sí; cómo consiste en comprender y superar sus fases previas y superadas; cómo la vía a la comprensión de la realidad es el estudio de cómo la realidad se ha comprendido—cómo la humanidad lleva dentro de sí la historia de la humanidad, y cómo la filosofía no puede separarse de la historia de la filosofía.

En lo que sigue releeremos algunos pasajes significativos de la *Fenomenología del Espíritu*, extrayendo sus posibilidades para repensar de manera retrospectiva algunas ideas de la fenomenología, de la semiótica estructural, o del pensamiento postestructuralista que supuestamente las sucedieron. En cierto modo estas nociones también llevaban dentro estas nociones su propia anticipación, sólo parcialmente comprendida, en la filosofía de Hegel, y quizá también su propia refutación, si nos atenemos al principio de la constante *aufhebung* de las formas del espíritu una vez han llegado a ocupar su breve momento al sol de la consciencia. Un breve momento que pasó—pero que también dura y dura.

—oOo—

2. Percepción primigenia

Partiendo de lo simple a lo complejo, de lo inmediato a lo mediato, podemos comenzar nuestro análisis de la realidad con un análisis de la percepción.

Bien, pues uno de los primeros movimientos de Hegel consiste en desconstruir la "inmediatez" de lo particular, reduciéndolo a lo universal, al concepto y al lenguaje. Es un movimiento que prepara,

por cierto, mucho de lo que luego pasará en la obra de Derrida por perverso y original—hallar mediación y complejidad y semiosis allá donde otros ven sólo lo simple, directo, inmediato y presente. Gramatología *avant la lettre*.⁸

Uno de los argumentos de Hegel (también Heidegger *avant Heidegger*) es etimológico. La percepción no es inmediatez y contacto del sujeto con lo individual y particular sin más, sino que está ya "always already" mediada por el concepto, por lo Universal. Para ello señala que la palabra alemana para "percibir", *Wahrnehmen*, nos remite a una relación con la Verdad, con la esencia de algo—de lo percibido, una verdad que se encuentra más allá de la particularidad accidental:

"al *señalar* este pedazo de papel, la experiencia me enseña lo que es de hecho la verdad de la certidumbre sensorial: lo señalo como un "Aquí", que es un Aquí entre otros Aquíes, o es de por sí un "simple estar junto de muchos Aquíes"; es decir, es un universal. Lo capto entonces como es en verdad, y en lugar de conocer una cosa de modo inmediato, capto lo que es su verdad, o la *percibo* (*wahrnehmen*)."⁸ (§110, p. 66).

Bien, pues este énfasis en la verdad de lo percibido es propio de la lengua alemana, y subraya un aspecto importante de la percepción. Mi padre reflexiona mucho últimamente sobre esta cuestión heideggeriana, el lenguaje como sedimento y depósito de conocimientos e intuiciones—sobre la cantidad de significados que están ocultos en las palabras, no puestos allí por casualidad, sino por la experiencia colectiva de las generaciones. Y por los accidentes, claro, que hacen que una lengua subraye lo que no subraya otra. En *The Stuff of Thought*, Steven Pinker dedica un bonito análisis a destripar y desacreditar la teoría de Sapir-Whorf según la cual el lenguaje determina el pensamiento, pero sobreviven a su análisis muchas de las maneras fundamentales ("obvias" o "redundantes") en las que el lenguaje orienta el pensamiento. Estos saberes etimológicos (e incluso las falsas etimologías a su manera) son una de las maneras en las que se da esa orientación del pensamiento por el lenguaje—al menos cuando la etimología es desenterrada o construida, y nos lleva a relacionar dos conceptos o aspectos de la realidad cuya relación pasaba desapercibida o era captada subliminalmente.

Volviendo (sin haber salido de allí) a estas cuestiones de captar y percibir, observaremos que en el verbo alemán *wahrnehmen* no sólo

⁸ En la obra de Jacques Derrida podemos destacar a este respecto *De la grammatologie* y *Marges—de la philosophie*.

está *wahr*, sino también *nehmen*, "captar" o "coger" como dice Hegel. Y esta mitad de la palabra sí que la tenemos en común, porque *percibir* también contiene *captar*, en su origen latino, "per-capio"—"agarrar por, coger a través de".

La percepción sensorial incluye vista, oído, olfato, gusto y tacto. De estos, dos requieren un contacto y proximidad, el tacto y el gusto. Los otros sentidos actúan "a distancia" del objeto, es un decir. Vemos que la palabra que los engloba a todos, percibir (o "sentir") no remite a la distancia, sino a la proximidad—es decir, reduce la distancia a la proximidad, reduce "ver" a "coger con la vista" o bien "agarrar con el oído". Esto nos lleva al terreno de la semántica cognitiva—ahora hay mucho interés en lingüística (a menudo ignorante de lo ya dicho por Vico sobre el origen figurativo del lenguaje) en ver cómo el vocabulario de los sentimientos, o el de la psicología, está construido metafóricamente sobre otro vocabulario más básico, y deriva la expresión compleja de la simple.

Por emergencia necesaria, diríamos, lo complejo tiene que venir antes de lo simple, y sería interesante ver en qué medida puede considerarse que el lenguaje guarda así una huella del propio crecimiento de la complejidad: así, en *percibir*, el contacto táctil o la apropiación alimenticia (agarrar, para qué) viene primero, y la distancia, la mediación, viene después, igual que en las formas simples de vida lo táctil tiene primacía evolutiva sobre lo visual. Como también lo visual ("Ah, ya veo") tiene primacía sobre lo conceptual o intelectual.

Observo que en este punto estoy de acuerdo con George Herbert Mead. En [el capítulo 2 de su *Filosofía del presente*](#),⁹ nos dice sobre la percepción que "La experiencia a distancia es la promesa de la experiencia de contacto. El algo que podemos agarrar es la sustancia a la cual pertenecen las cualidades del sonido, el color, el sabor y el olor."

Una lingüística conceptual bien enraizada (raíces con tierra antes que derivaciones especulativas) tendría así que enlazar de modo consiliente con una teoría no digo ya del origen del lenguaje, sino con una teoría de la evolución de la vida y de la percepción, y con una

⁹ Ver mi traducción anotada de *La filosofía del presente* de Mead (ensayo publicado póstumamente en 1932).

teoría cosmológica que nos dice qué cosas vienen primero, y cuáles captamos primero.¹⁰

Excursu o meandro externo a relacionar con esta cuestión:

[Pop&Pap: Mamá y mamar, papá y papilla](#)

—oOo—

3. Raíces hegelianas de ciertas dicotomías estructuralistas

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel traza el camino recorrido por el conocimiento y la consciencia, desde las formas más elementales hasta las más complejas. En su primer capítulo trata de la certeza sensorial, y en el segundo, de la percepción ("Percepción: o la cosa y el engaño"). El engaño viene a ser que la consciencia (la humana al menos) no puede darse por satisfecha con la percepción como forma de conocimiento—la consciencia niega siempre la simplicidad evidente de lo que los sentidos ofrecen, para ir más allá e introducir un elemento reflexivo—descubrir que desde el momento que se reflexiona sobre la percepción ya se está en una fase de conocimiento superior. Y así avanza el sistema dialéctico de la epistemología hegeliana, con la reflexividad de la consciencia como base.

Bien, pues en su análisis de la percepción y de su objeto, vemos desarrolladas con gran sutileza cuestiones que, en una forma más simplificada y una aplicación más local, pasarán más adelante por grandes innovaciones del pensamiento estructuralista. En concreto, se trata del análisis saussureano del signo como algo que adquiere una identidad positiva sólo merced a una negatividad que lo constituye. En la semiología saussureana, recordamos, sólo hay diferencias, no hay términos positivos (algo a lo que Derrida le sacará gran partido)—o cuando menos, los términos positivos sólo son posibles mediante una consitución diferencial previa de los sistemas de signos. El signo está diferenciado de otros signos por relaciones *in praesentia* (sintagmáticas) que lo diferencian de otros signos de la misma cadena, y relaciones *in absentia*, paradigmáticas o asociativas, que constituyen

¹⁰ Es el proyecto gnoseológico esbozado en *Consilience* de E. O. Wilson.

su entidad diferencialmente con respecto a otras posibilidades de sentido. Por ejemplo, un fonema es una amalgama de rasgos (oclusivo, sordo, etc.) superpuestos; en tanto que tal opone su entidad a la de otros fonemas que no es, otras características que no tiene— y a la vez esos rasgos son tales únicamente porque los ha generado un sistema de sentido que otorga un valor semiótico a determinadas características físicas (por ejemplo la sonoridad frente a la no sonoridad).

Este análisis del signo tiene un paralelismo muy cercano en el análisis hegeliano del objeto percibido. No del signo lingüístico, sino de *cualquier objeto*— con lo cual Hegel sienta las bases, avant la lettre, de una semiología general mucho más universal que cualquiera propuesta por Saussure.

La percepción simple de un objeto es un modo de conocimiento aparentemente simple, pero que en seguida nos llevará más allá, una vez embarcados en la reflexión hegeliana. Un objeto es percibido como podría serlo otro, y así la objetualidad es un "medio abstracto universal", que podemos llamar la "cosidad" o la "esencia pura". ¿En qué consiste? Pues en la simple presencia conjunta de una pluralidad de características: en la percepción de la sal, por ejemplo, la blancura, la textura, el peso, el sabor... propiedades que en su coexistencia acumulada constituyen la sal como objeto. Pero estas cualidades son de por sí independientes: comprendemos que la blancura no afecta a la forma cristalina, ni al sabor, etc.: cada una de estas cualidades aquí superpuestas es de por sí un universal distinto, meramente conectados en una acumulación (un "Además") que es la cosa—y, como modo de existencia, la cosidad en general (*Fenomenología* § 113). Traduzco ahora el párrafo 114:

§114. En la relación que ha emergido de este modo sólo es el carácter de la universalidad positiva el que al principio se observa y se desarrolla; pero otro aspecto se presenta que también merece consideración. A saber, que si las muchas propiedades determinantes [del objeto] fuesen estrictamente indiferentes una a otra, si estuviesen simple y únicamente relacionadas consigo mismas, no serían determinadas—puesto que son determinadas en la medida en que *se diferencian* una de otra, y *se relacionan con otras* que les son opuestas. Y sin embargo: en tanto que opuestas así una a otra no pueden estar juntas en la simple unidad de su medio, unidad que les es no menos esencial que la negación; la diferenciación de sus propiedades, en la medida en que no es una diferenciación indiferente sino que es exclusiva (con cada propiedad negando a las otras) cae pues más allá de este simple medio; y el medio, por tanto, no es meramente un "Además", una unidad indiferente, sino también un *Uno*, una unidad que *excluye* a otra. El Uno es el *momento de la negación*; es en sí mismo simplemente una relación de lo mismo a

lo mismo y excluye lo otro; y es aquéllo por lo cual la "cosidad" queda determinada como una Cosa. La negación es inherente a una propiedad en tanto que *determinación* que es inmediatamente una con la inmediatez del ser, una inmediatez que, a través de esta unidad con la negación, es una universalidad. En tanto que Uno, sin embargo, la determinación queda liberada de esta unidad con su opuesto, y existe en y por sí misma.

En términos saussureanos (derridizados) diríamos: *la presencia está penetrada de ausencia; no hay términos positivos sin una negatividad estructural previa*. Y esta naturaleza diferencial del signo subyace no sólo al lenguaje, sino a toda la realidad, cuya naturaleza es por tanto semiótica. Y sujeta a la reflexividad de la mente que la conoce y se conoce—que es el punto a donde quería llegar Hegel, y donde nos estaba esperando.¹¹

A modo de excurso:

[Derrida, "White Mythology": Metaphor and Perspective](#))

—oOo—

4. Constitución reflexiva de la percepción

Tras su análisis de la percepción en el capítulo 2 de la *Fenomenología del Espíritu*, describe Hegel, tomando un poco de distancia, lo que acaba de hacer en dicho análisis, y presenta esta descripción como modelo del funcionamiento reflexivo de la consciencia, con un lenguaje que (más que la versión del principio de indeterminación de Heisenberg, muy limitado a un contexto científico particular) muestra la implicación necesaria del sujeto y del propio instrumento analítico en la descripción que se da de los objetos.

En el análisis de la percepción había mostrado Hegel que lo que parecía conocimiento inmediato era de hecho un fenómeno complejo y relacional, donde uno tras otro los dos polos (el objeto percibido y el

¹¹ Sobre la semiología de Hegel escribió Derrida: "The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology", en Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*. Chicago: U of Chicago P, 1982. 69-108.

sujeto cognoscente) eran puestos en cuestión y mostrados como inesenciales—el objeto relativo a la manera en que es percibido con categorías universales, y a la experiencia que de él tiene el sujeto, y el sujeto como algo que transitorio cuya presencia no es necesaria y puede ser sustituida por la de cualquier otro sujeto frente a la permanencia del objeto.

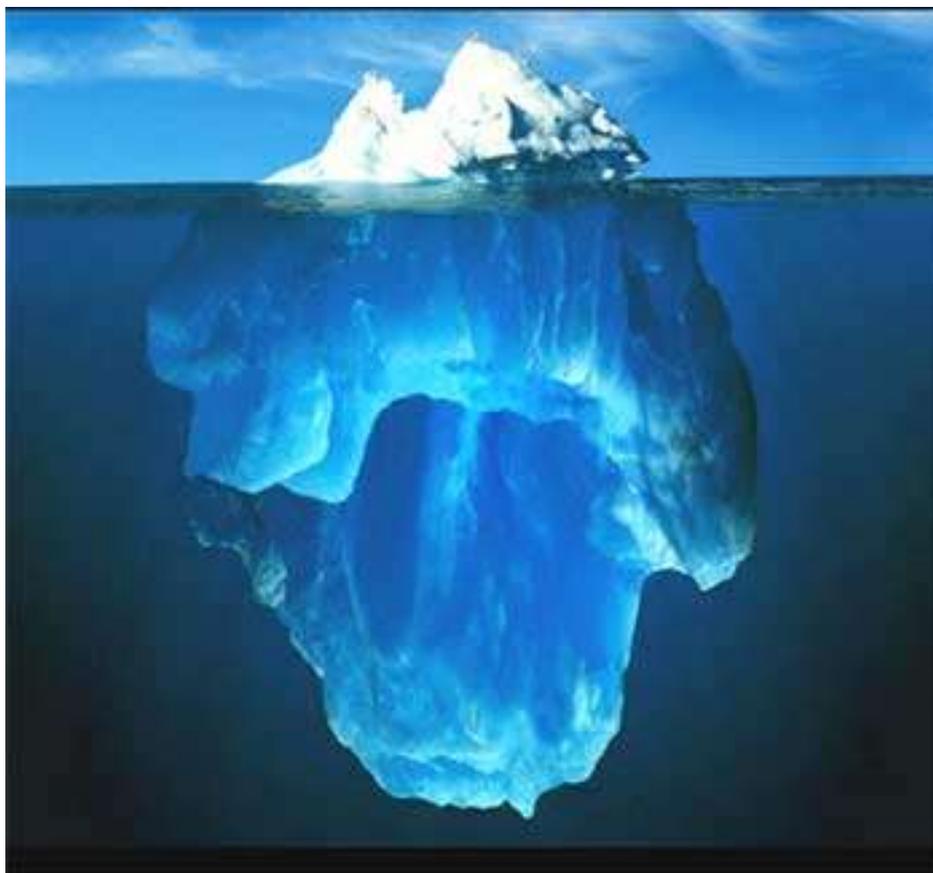
Ante la insatisfacción teórica que produce esta descripción, la consciencia se ve llamada a dar una explicación todavía más compleja del proceso de percepción, y el primer paso consiste en reconocer el papel de la reflexividad tanto en el acto de percibir como en su análisis al que estamos procediendo. Es el párrafo 118 de la *Fenomenología*:

"La consciencia, por tanto, necesariamente recorre este ciclo otra vez, pero esta vez no de la misma manera en que lo hizo la primera vez. Porque ha experimentado en la percepción que el resultado y la verdad de la percepción es su disolución, o es la reflexión que parte de lo Verdadero para volverse a sí misma. Así queda claro ahora para la consciencia de qué modo se constituye esencialmente su percepción: a saber, que no es una pura y simple aprehensión, sino que *en el proceso de su aprehensión* a la vez se ve reflejada *partiendo de lo Verdadero para volverse a sí misma*. Este retorno de la consciencia sobre sí que está directamente mezclado con la aprehensión pura [del objeto]—porque este retorno sobre sí ha resultado ser esencial para la percepción—altera la verdad. La consciencia al punto reconoce este aspecto como suyo propio, y se hace responsable de él; haciendo esto, obtendrá el objeto verdadero en su pureza. Siendo esto así, tenemos ahora en el caso de la percepción lo mismo que ya sucedía en el caso de la certeza sensible, el aspecto de la consciencia remitida a sí misma; pero no en principio como sucedía en el caso de la certeza sensible, es decir, no como si la *verdad* de la percepción se hallase en la consciencia. Por el contrario, la consciencia reconoce que es esta misma *falta de verdad* de que se da en la percepción la que se debe a la propia acción de la consciencia. Pero precisamente debido a este reconocimiento es capaz de superar esta falta de verdad; distingue, su aprehensión de la verdad, de la falta de verdad de su percepción, corrige esta falta de verdad y ya que emprende esta corrección ella misma, la verdad, en tanto que verdad de la *percepción*, naturalmente entra *en el ámbito de la consciencia*. El comportamiento de la consciencia que ahora hemos de considerar está por tanto constituido de tal manera que la consciencia ya no percibe meramente, sino que también es consciente de su reflexión hacia sí misma, y separa esto de la simple aprehensión propiamente dicha." (p. 72).

Donde había, aparentemente, inmediatez y unidireccionalidad, descubre Hegel el papel jugado por la mediación en la percepción, y la implicación dialéctica entre el fenómeno y la consciencia que lo trae a la luz.

—oOo—

5. Nueva refutación de la frenología



En su momento puse un comentario [en este vídeo-conferencia](#) (o esta videoconferencia)¹² de Raymond Tallis—un ataque de Tallis a ciertos excesos de la psicología evolucionista, o quizá más bien a la psicología evolucionista en su conjunto. Sea como sea, merece la pena, así que aquí lo inserto en enlace. Recomiendo no perderse tampoco, por cierto, toda la serie de intervenciones en la Autonomy Singularity Creativity Conference, que aparecen en vídeos relacionados con éste en Vimeo.

[Raymond Tallis, ASC](#) from [Phillip Barron](#) on [Vimeo](#).

¹² Raymond Tallis, "Are We Just...?" (Raymond Tallis, ASC).

Parte de la argumentación de Tallis va dirigida contra lo que él considera una especie de nueva frenología, la neurología que pretende localizar las funciones mentales en el cerebro. Su ataque es, como toda la conferencia, demasiado contundente, pues aparte de criticar los simplismos y excesos ridículos de lo que llama la "neuro-frenología" (o el *memetismo* de Dawkins, o las mescolanzas de la modernidad con el paleolítico en la obra de otros psicólogos evolucionistas), no matiza mucho Tallis su posición, y no aparta suficientemente sus cañones de los elementos valiosos de la psicología evolucionista o la neurología. Y así desaparece de su argumentación todo interés por los orígenes evolutivos del comportamiento humano, o por las bases neurológicas de la consciencia.

Sea como sea, la conferencia merece la pena. Es más, lo que dice sobre la "neuro-frenología" recuerda un episodio anterior de la filosofía, hace doscientos años, cuando Hegel criticó la frenología que causaba furor en su época. Por entonces se buscaba relación entre facultades mentales y la forma del cráneo o sus abultamientos óseos.

Según lo expone J. N. Findlay, para Hegel "no hay conexión inteligible entre la fuerza o debilidad de las facultades espirituales y el tamaño abultado o contraído de zonas del cráneo". Lo que hace la frenología es simplificar las capacidades y propensiones mentales, reduciéndolas a unas pocas diferencias "osificadas", para establecer una correlación arbitraria entre ellas y los bultos y huecos del cráneo. "En semejante correlaciones, una colección de huesos secos mentales se correlaciona con una colección física igualmente seca". Y cuando el comportamiento de alguien no se corresponde con sus supuestas propensiones, entonces se acude a explicar su comportamiento en base al libre albedrío, con lo cual los huesos del cráneo son señal de todo y de nada, una especie de astrología craneal. El caso de la frenología es especialmente obtuso para Hegel, pues, en palabras de Findlay,

"Reconociendo que la relación entre exterioridad e interioridad es contingente, la observación dejó de buscar un órgano que fuese un símbolo del Espíritu, y asignó su inmediatez externa en una Cosa muerta. La realidad del Espíritu se convirtió así en una cosa, y a un ser inerte se le atribuyó el significado del espíritu. Tratar el Espíritu como una cosa meramente existente, objetiva, es ciertamente hacer de él algo parecido a un hueso" (en *Hegel's Phenomenology of Spirit* 540).

Pero Hegel también veía que el mismo problema de dureza de mollera que aquejaba a los frenólogos podía darse en el estudio de las partes blandas del cerebro:

"Las fibras cerebrales y similares, cuando se contemplan como el ser del Espíritu, no son sino una realidad meramente hipotética que existe únicamente en la cabeza de uno—no la auténtica realidad que tiene una existencia *externa*, y que se puede tocar y ver; cuando existen *allí fuera*, cuando se ven, son objetos muertos, y entonces ya no pasan por el ser del Espíritu. (Hegel, *Fenomenología del Espíritu* § 346)

No descarta Hegel que haya racionalidad en buscar correlatos orgánicos a las facultades mentales, aunque sí se centra en el peligro de las soluciones simplistas y absurdas, como la frenología que causaba furor en su época. Con respecto a las "partes blandas" del cerebro es, como no podía ser menos, menos tajante, aunque insiste en la diferencia entre el estudio del Cerebro y el estudio del Espíritu:

"El *sistema nervioso*, por otra parte, es la respuesta inmediata del organismo en su movimiento. Los *nervios* mismos, es cierto, son de nuevo los órganos de esa consciencia que está ya inmersa en su actividad orientada al exterior; el cerebro y la médula espinal, sin embargo, pueden considerarse como la presencia inmediata de la autoconsciencia, una presencia que reside en sí misma, no es objetiva y además no mira afuera. En la medida en que el momento de ser que tiene este órgano es un *ser-para-otro*, es decir, una existencia externa, es una cosa muerta y ya no es la presencia de la autoconsciencia. Este *ser-en-sí-mismo*, sin embargo, es por su propia naturaleza un sistema fluido, en el que las ondas que en él se expanden se disuelven inmediatamente, y en el que no se expresa ninguna distinción *duradera*. Entretanto, ya que el Espíritu en sí no es abstractamente simple, sino que es un sistema de movimientos en el que se diferencia a sí mismo en momentos, pero en esta misma diferenciación permanece libre; y ya que el Espíritu articula su cuerpo en una gama de funciones, y asigna una parte concreta para sólo una función, así del mismo modo el *ser* fluido de su ser *en-sí* puede concebirse como algo articulado en partes. Y parece ser que hay que pensarlo de esta manera, porque el *ser* del Espíritu que, en el cerebro, se refleja a sí mismo, no es sino un término medio entre la pura esencia del Espíritu y su articulación corporal, un término medio que por tanto debe participar de la naturaleza de ambos; el aspecto corpóreo debe por tanto también estar presente en el término medio en la forma de un ser *inmediato*. (*Fenomenología* § 327)

De ahí pasa Hegel a dirigir su sarcasmo contra quienes, intentando dar solidez a sus intuiciones sobre la relación entre la mente y el cerebro, pasan a concentrarse sólo en las partes duras, errando totalmente el camino.

En suma, que no conviene confundir el estudio de los huesos craneales con el del cerebro, ni tampoco desacreditar a quienes intentan buscar una relación racional entre las funciones cerebrales y los fenómenos de la consciencia.

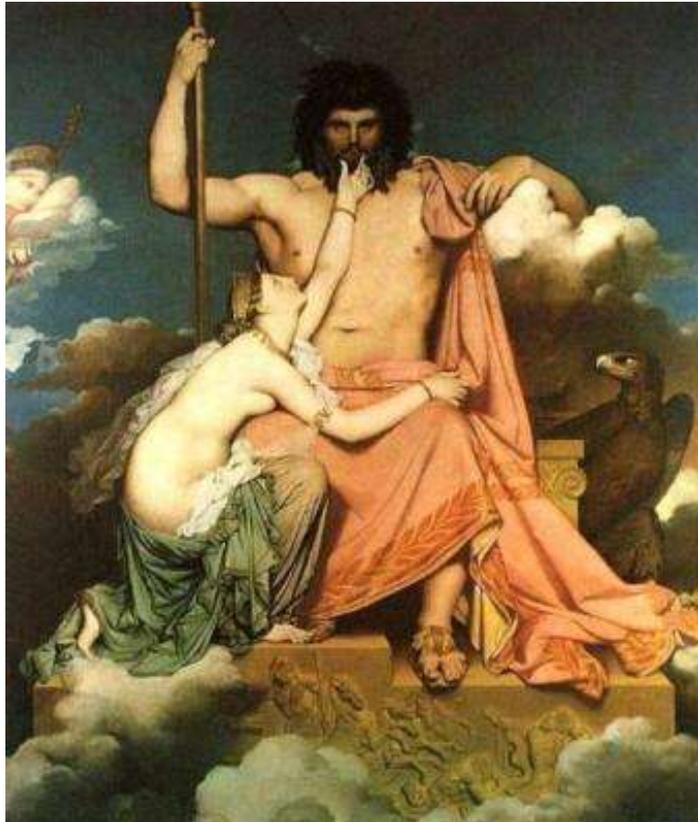
Mucho ha avanzado la neurología desde entonces, felizmente, desde la frenología y desde Hegel, pero parece que algunas tendencias inherentes al estudio de la relación entre la mente y el cuerpo siguen ahí, abultando algunos cráneos.

Excurso enlazado:

[El estudio de la mente](#)

—oOo—

6. Dialéctica insalubre del amo y del esclavo



En la sección IV.A de la *Fenomenología del Espíritu* desarrolla Hegel su análisis del reconocimiento mutuo de las consciencias. Es una de las fases una vez la consciencia alcanza el nivel de autoconsciencia:

"La autoconsciencia se enfrenta a otra autoconsciencia; ha salido *fuera de sí misma*. Esto es significativo en dos sentidos: primero, se ha perdido a sí misma, pues se encuentra a sí misma como un *otro*; en segundo lugar, al hacer esto, ha

dejado atrás al otro, porque no ve al otro como un ser esencial, sino que ve en el otro su propio ser." (§ 179)

Al describir este reconocimiento mutuo, Hegel proporciona una interesante descripción del comportamiento como dialéctica en la que un sujeto está influido por la consciencia que el otro tiene de él. Podríamos decir que presenta la *interacción* como un componente inherente a la acción humana. Hasta el punto que la relación del sujeto consigo mismo no es "directa" sino que está *mediada* por el reconocimiento del otro reconociéndose en nosotros:

"Cada uno es para el otro el término medio a través del que cada uno se media a sí consigo mismo, y se une consigo; y cada uno es para sí, y para el otro, un ser inmediato de por sí, que a la vez sólo es tal en virtud de esta mediación. Se reconocen a sí mismos *reconociéndose* mutuamente." (§ 184)

Este tipo de análisis de la alteridad y de la mutualidad será importante, naturalmente, para asentar tanto una ética como una política (una política basada eventualmente en la ciudadanía y en el mutuo reconocimiento de la libertad del otro). Y llevará a toda una filosofía ética de la mutualidad y de la alteridad en Lévinas o en Ricœur.

Pero el primer paso de las consciencias enfrentadas entre sí da lugar a lo que se ha llamado *la dialéctica del amo y del esclavo*: una consciencia será así únicamente *reconocida*, y la otra únicamente *reconocedora* (§ 185). Dadas dos consciencias buscando reconocimiento mutuo, éste se halla únicamente, según Hegel, en el enfrentamiento al peligro de muerte, en la lucha por la propia libertad, y (si se sobrevive) adoptando una de estas dos posiciones, la del amo o la del esclavo. El amo es el que no teme enfrentarse a la muerte y ha triunfado dominando al esclavo, y manteniéndolo sujeto con la cadena que le recuerda su dominación y la asegura. El esclavo es el que ha preferido la vida como esclavo a la pelea y al riesgo de muerte. Y tiene ante sí al amo, a la cadena, y a su trabajo obligado para recordarle su condición de esclavo.

Para Hegel esto no supone una autonegación fecunda del espíritu, ni una superación dialéctica de la primera fase del reconocimiento mutuo, pues no conserva (la fase del reconocimiento mutuo) en el hecho de *superarla*:

"Su acción es una negación abstracta—no la negación que proviene de la consciencia, que supera de tal manera que conserva y mantiene lo que queda superado, y que por consiguiente sobrevive a su propia superación." (§ 188)

El amo queda definido como la consciencia que existe para sí, mientras que el esclavo verá su ser supeditado; existirá para el amo y para la satisfacción de aquél:

"existen como dos formas opuestas de la consciencia; una es la consciencia independiente cuya naturaleza esencial es ser para sí misma, la otra es la consciencia dependiente cuya naturaleza esencial es simplemente vivir o ser para otro. El primero es amo, el otro es esclavo" (§ 115)

Supuestamente la relación del amo con el esclavo le da satisfacciones (el trabajo del esclavo, sólo disfrute sin trabajo para el amo) pero también frustración, pues no puede hallar mutuo reconocimiento en el esclavo. También hay un apunte interesante sobre la relación del amo con los instrumentos de dominación utilizados para mantener al esclavo en riesgo permanente de muerte:

"El amo se relaciona mediatamente con el esclavo mediante un ser [una cosa] que es independiente, puesto que es precisamente ésto lo que mantiene al esclavo sometido; es su cadena de la cual no pudo liberarse en el combate—y así resulta ser dependiente, posee su independencia en la cosidad. Pero el amo es el poder sobre esta cosa, pues probó en el combate que es algo meramente negativo; ya que tiene poder sobre esta cosa y esto es el poder sobre el otro [el esclavo], se sigue que mantiene al otro sometido." (§190)

—Es curioso que en el análisis de Hegel en §190 se superponen en esta "cosa" a la que se refiere tanto el instrumento de coerción que maneja el amo, como el objeto de satisfacción que el amo disfruta inmediatamente, dejando el lado sucio y el trabajo para el esclavo. Es un análisis que quizá confunda tanto como aclare las características de uno y otro objeto (suponiendo que no sean efectivamente el mismo a todos los efectos). Así, podría seguirse como corolario que el amo también goza de la cadena y del castigo en cuanto puro objeto de placer, pero que el lado trabajoso de estos instrumentos coercitivos, pues lo hay, no es el amo quien lo ejerce, sino el esclavo. Así pues, el esclavo es quien azota al esclavo, y el esclavo es quien perpetúa la esclavitud. Mientras el amo disfruta no sólo de su libertad de acción sino también tanto del castigo como del objeto que para él fabrica el esclavo (dos aspectos de lo mismo, insistiríamos). Parecería envidiable la postura del amo, pero hay un pero a la hora del reconocimiento mutuo; el ser amo tiene su inconveniente, decíamos, su lado de "negación abstracta":

"Pero falta el momento del reconocimiento propiamente dicho, que lo que haga el amo al otro también se lo haga a sí mismo, y que lo que el esclavo se hace a sí lo haga también al otro. El resultado es un reconocimiento que es unilateral y desigual." (§ 191).

Y de allí deduce Hegel que "la verdad de la consciencia independiente es por tanto la consciencia servil del esclavo" (§193), pues ésta queda educada por la presencia constante de la Muerte, "el Amo absoluto", y es en ese riesgo de la disolución de todo lo estable donde progresa la autoconsciencia.

En esta especie de análisis químico de las experiencias de la consciencia, Hegel se las arregla por su propio método para que no tengan sentido preguntas como "¿y qué pasa si el amo vence con tanta facilidad al esclavo que no ve en ello ningún riesgo—si el esclavo llega ya vencido?" O bien, "¿Este amo y este esclavo están solos? ¿Dónde están los otros amos y los otros esclavos?" Cuestiones que por supuesto llevarían a plantear el análisis de otra manera: una consciencia realmente social y generada socialmente, y no una consciencia abstracta aislada frente a sí misma y evolucionando según pasos puramente lógicos.

En esta cuestión del reconocimiento mutuo la cuestión es especialmente grave, pues el análisis de Hegel le lleva a enfrentar obsesivamente al amo y al esclavo, como si su reconocimiento mutuo como tales dependiese únicamente de ellos. Parece claro, sin embargo, que el primer paso para ser amo es despreciar o no tener en consideración siquiera la opinión del esclavo. No parece que el amo parezca frustrado (tal como llevaría a pensar el análisis de Hegel) por no ver frente a sí, en el esclavo, una consciencia como la suya—por haber estropeado su propio plan de reconocimiento mutuo, al no tener frente a sí más que el reconocimiento de un esclavo. Para nada.

Más bien, el amo (una vez sentada su dominación y su categoría de tal, mediante los instrumentos de coerción adecuados) no busca en absoluto su reconocimiento en el esclavo. Ese "reconocimiento" lo remite a los instrumentos de coerción, y es un mero instrumento, no una forma de autorrealización buscada en sí. Lo que busca el amo es el reconocimiento como tal por parte *de otros amos*—en una sociedad aristocrática. Pero eso es precisamente lo que falta en el análisis de Hegel, donde no hay *otros iguales*, y el amo sólo se encuentra, frustrado, frente a su esclavo que no se atreve a mirarlo, concentrado en abrillantar la vajilla de plata.

Como hemos dicho, Hegel extraía de ese abrillantamiento de la plata conclusiones educativas para el esclavo, que es quien representa una vía para el desarrollo de la consciencia, y se libera de su apego a la existencia material precisamente mediante el trabajo. "Mediante el

trabajo, el esclavo se vuelve consciente de lo que verdaderamente es" (§ 195), o sea, consciencia, negación de sí. "Mediante este redescubrimiento de sí mismo, el esclavo se da cuenta de que es precisamente en su trabajo, en el que parecía tener una existencia únicamente alienada, donde desarrolla una mentalidad propia" (§ 196). Y además se educa interiorizando *el miedo permanente a la coerción*, algo muy necesario para Hegel, y progresa en lo que también Freud nos dirá que es la esencia de la maduración y de la civilización: la renuncia a la gratificación inmediata. Mientras, la mentalidad del amo queda desdeñosamente caracterizada por Hegel como caprichosa y de corto alcance—no llega a nada; es sólo mediante la sumisión absoluta a la Necesidad ajena a uno, como puede progresar el Espíritu. (más tarde dirá Hegel algo del Estado prusiano a este respecto—encarnación del tánatos y de la disciplina. Y mejor no pensemos en su versión corregida y aumentada en el régimen nazi, donde sólo hay un Amo, encarnación del Estado y de la Necesidad...).

Este privilegio dado por Hegel a la consciencia del esclavo es esperable por otra parte en una filosofía de la época de la Revolución, cuando nuevas posibilidades parecen abrirse a la Historia arrinconando en parte a los amos del Antiguo Régimen. Marx, aun en su crítica del análisis de Hegel, sigue apreciando esta realización de sí mismo posibilitada por el trabajo alienante... si se pudiese eliminar la plusvalía. Yo lo sigo viendo alienante—en el sentido que la consciencia es también afirmación de sí, no únicamente negación de sí, y la vida no es únicamente progreso espiritual, sino también disfrute de los objetos materiales, y del trabajo de los demás, aunque nos toque trabajar por turnos. Vamos, que le veo sus puntos a la posición del amo. Y muchos se los han visto también.

No todo ha sido irresponsabilidad y disfrute del Objeto en las sociedades de amos: vuelven a plantearse allí de modo continuo los problemas del reconocimiento mutuo, esta vez entre amos—mantener el status, asegurar la coerción, buscar alianzas. Pero no todo va a parar en una lucha a muerte y en el esclavizamiento del otro, y es por ahí por donde la necesidad de reconocimiento mutuo de los amos lleva a desarrollar formas de relación social diferentes de la relación entre amo y esclavo. Es la historia de la emergencia de las sociedades que nos contaba Vico—en la *Ciencia nueva* también mostraba cómo las estructuras sociales han evolucionado como sociedades de amos y aristócratas, antes de ser sociedades de ciudadanos.

Con el análisis abstracto de Hegel pasa un poco como con las matemáticas de Einstein, que decía que "cuando las proposiciones matemáticas se refieren a la realidad, no son exactas; cuando son exactas, no se refieren a la realidad". No es negar que no haya situaciones de dominación y de esclavitud en estado muy puro y ejemplar—pero sí recordar que las relaciones humanas siempre son en cada situación concreta más complejas y multilaterales. El esclavo a veces es el amo de su casita, y tiende a reproducir esas relaciones de dominación en cuanto puede (capataces, oficinistas, maridos) adoptando actitudes de amo. Por cierto, también convendría *sexar* al Amo y al Esclavo, pues una de las primeras, básicas y primigenias, relaciones de dominación y esclavitud es precisamente la dominación patriarcal. Y luego las madres tienen hijos, circunstancia que complica las relaciones de autoridad entre las clases privilegiadas y desfavorecidas...

En fin, que (relativizando la relación claustrofóbica, asfixiante y obsesiva del Amo y el Esclavo, esas caricaturas beckettianas) creo que también quedan relativizadas otras lecciones que Hegel hace que extraigan uno y otro.

Para Slavoj Žižek, la lección crucial a extraer de la dialéctica del amo y el esclavo versa sobre dialéctica, mediación y consciencia: "The subordinate mediator becomes the subject".¹³ Parece ser ésa una ley bastante general que rige la acción y la atención humana. Para ser más precisos en la formulación, *lo que se convierte en el sujeto (y en el objeto de la atención) es un mediador subordinado que alcanza el éxito.*

A este respecto podríamos tener en cuenta la lectura que hace Catherine Malabou de la antropología lingüística de Hegel (según los comentarios de Žižek y la reseña de William Dudley):

"Chapter 3 [of Malabou's [The Future of Hegel](#)] then raises the question: if humans are not the only animals that develop habits, what is it that gives us a capacity for self-determination that other animals lack? Chapter 4 responds that the use of language differentiates human beings from other animals and makes our habitual behavior unique: "Man is exemplary because the human formative power can translate the logical process into a sensuous form" (74). This, Malabou concludes, makes each of us capable of plastic individuality, of transforming our own

¹³ Slavoj Žižek, "The Interaction with the Other in Hegel".

singular essence in unforeseeable ways by incorporating what was formerly accidental."¹⁴

Obsérvese por cierto que la lectura de Malabou es consistente con nuestra propia perspectiva sobre Hegel entendido como un desmitologizador en cuestiones de religión (ver más abajo en "Dialéctica de religión e Ilustración"), y como un filósofo que reconoce la dimensión productiva de la reflexividad.

—oOo—

Otras interiorizaciones. Excurso:

[Interacción internalizada: el desarrollo especular del lenguaje y del orden simbólico](#)

—oOo—

7. Las dos leyes

Trataremos en este punto de *las dos* leyes que según Hegel organizan en su contraposición la dinámica político-social al modo en que rigen la imaginación las figuras del régimen diurno o nocturno, o al modo en que los principios apolíneo o dionisiaco se dividen el alma humana—y lo haremos siguiendo la lectura que hace J. N. Findlay de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Según Hegel, el primer paso más allá de la ética racionalista hacia una ética espiritual se discierne en la tragedia griega. Su análisis es de interés no sólo para una teoría del espíritu o del conocimiento (en la que se inserta) sino de modo más local en tanto que es un análisis profundo de la estructura ideológica del drama—sus esquemas organizativos, o su estructura profunda, si así queremos decirlo. Es por tanto una interpretación del drama basada en una teoría cultural de la sociedad, y también una teoría narratológica. Anticipa también de modo notable la oposición nietzscheana entre el lado apolíneo y dionisiaco de la tragedia.¹⁵

¹⁴ William Dudley, reseña de *The Future of Hegel*.

¹⁵ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*.

También es toda una teoría del género, y resulta ser así una narratología cultural de la diferencia genérica. En fin, que es una perspectiva sobre la tragedia griega enormemente sugerente. Así la sintetiza Findlay en su prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*:

Hegel finds the exemplary material for this first, rudimentary form of spirituality in the ethical world of Greek tragedy, with which he had come into vivid contact in his Gymnasium studies at Stuttgart. Rudimentary spiritual life is not the life of an undivided community with which the individual subject identifies himself whole-heartedly: it is essentially bifocal, and centres as much in the family, with its unwritten prescriptions dimly backed by dead ancestors, as in the overt power of the State, with its openly proclaimed, 'daylight' laws. The law of the family is a divine law, a law stemming from the underworld of the unconscious, and interpreted by the intuitive females of the family: the state law is on the contrary human, and is proclaimed and enforced by mature males. Hegel makes plain that these laws must at times clash—the theme of the *Antigone* and other tragedies: in the case of such clashes, the individual incurs guilt whatever he may do. Obviously Hegel has here seized on a very profound source of disunity in ethical spiritual life: the clash between a self-transcendence which is deep, but also tinged with contingent immediacy, and a self-transcendence which can be extended indefinitely, but in that very extensibility necessarily lacks depth. The truly moral life to which we must advance will be as deep in its care for individual problems and circumstances as it is wide in its concern for anyone and everyone. For the time being, however, the rent life of the primitive ethical community must yield place to a spiritual life where all intimacy is dissolved. (Findlay xxi).

—que será ejemplificada por Hegel, en las fases fenomenológicas atravesadas por el espíritu, por el mundo del imperio romano.

Los apartados en que trata Hegel la cuestión de las dos leyes y de los conflictos éticos, con el ejemplo de Antígona, están en la sección VI, "Spirit", de la *Fenomenología del Espíritu*, especialmente §438-476. Reproduciré aquí no el texto de Hegel, sino su síntesis en el comentario o explicación de Findlay sobre las secciones más relevantes para el drama.

Primero, establece Hegel cómo la vida espiritual de una comunidad se divide en dos ámbitos regidos por dos leyes: el ámbito humano del Estado, la ley y la vida "diurna" de la comunidad, y el ámbito familiar, ámbito divino y más unido a la intuición y a la tradición. El primero es masculino y el segundo femenino, y el primero descansa en última instancia sobre el segundo.

VI. SPIRIT



(...)

§439. The essence of Spirit has already been recognized as the ethical substance, the customs and laws of a society. Spirit, however, is the ethical actuality which, when it confronts itself in objective social form, has lost all sense of strangeness in what it has before it. The ethical substance of custom and law is the foundation and source of everyone's action and the aim towards which it tends: it is the common work which men's co-operative efforts seek to

bring about. The ethical substance is as it were the infinite self-dispensing benevolence on which every individual draws. It is of the essence of this substance to come to life in distinct individuals and to act through and in them.

§440. Spirit is the absolutely real being of which all previous forms of consciousness have represented falsely isolated abstractions, which the dialectic development has shown them to be. In the previous stage of observational and active Reason, Spirit has rather *had* Reason than *been* Reason: it has imposed itself as a category on material not intrinsically categorized. When Spirit sees itself and its world as being Reason it becomes ethical substance actualized.

§441. Spirit in its immediacy is the ethical life of a people, of individuality at once with a social world. But it must advance to the full consciousness of what it immediately is through many complex stages, stages realized in a total social world and not merely in a separate individual consciousness.

§442-3. The living ethical world of spirit is its truth, its abstract self-knowledge being the formal generality of law. But it dirempts itself on the one hand into the hard reality of a world of culture, and on the other hand into the inner reality of a world of faith and insight. The conflict between these two modes of experience is resolved in Spirit-sure-of-itself, i.e. in morality. Out of all these attitudes the actual self-consciousness of absolute Spirit will make its appearance.

THE TRUE SPIRIT. THE ETHICAL ORDER.

§444. Spirit is a consciousness which intrinsically separates its moments, whether in its substance or in its consciousness. In its consciousness the individual moral act and the accomplished work are separated from the general moral substance or essence: the term which serves as middle term between them is the individual conscious agent.

§445. The ethical substance, i.e. the system of laws and customs, *itself* reflects the distinction between the individual action or agent, on the one hand, and the moral substance or essence, on the other. It splits up into a human and a divine law. The individual harried by these contradictory laws both knows and does not know the wrongness of his acts, and is tragically destroyed in the conflict. Through such tragic instances, individuals learn to advance beyond blind obedience to law and custom. They achieve the ability to make conscious decisions to obey or disobey.

THE ETHICAL WORLD

§446. Spirit is essentially self-diremptive. But just as bare being dirempts itself into the Thing with its many properties, so the ethical life dirempts itself into a web of ethical relations. And just as the many properties of the Thing concentrate themselves into the contrast between individuality and universality, so too do ethical laws resolve themselves into individual and universal laws.

§447. The ethical substance, as individual reality, is the commonality which realizes itself in a plurality of existent consciousnesses in all of which it is consciously reflected, but which also underlies them as substance and contains them in itself. As actual substance it is a people, as actual consciousness the citizens of that people. Such a people is not anything unreal: it exists and prevails.

§448. This Spirit can be called the human law since it is a completely self-conscious actuality. It is present as the known law and the prevailing custom. It shows itself in the assurance of individuals generally, and of the government in particular. It has a daylight sway, and lets individuals go freely about their business.

§449. The ethical substance reveals itself, however, in another law, the Divine Law, which springs from the immediate, simple essence of the ethical, and is opposed to the fully conscious dimension of action, and extends down to the inner essence of individuals.

§450. The Divine Law has its own self-consciousness, the immediate consciousness of self-in-other, in a natural ethical community, the Family. The Family is that elementary, unconscious ethical being which is opposed to, and yet is also presupposed by, the conscious ethical being of the people and their devotion to common ends.

§451. In the Family natural relations carry universal ethical meaning. The individual in the Family is primarily related to the Family as a whole, and not by ties of love and sentiment to its particular members. The Family, further, is not

concerned to promote the well-being of its particular members, nor to offer them protection. It is concerned with individuality raised out of the unrest and change of life into the universality of death, i.e. the Family exists to promote the cult of the dead.

§452. The individuality by dying achieves peace and universality through a merely natural process. As regards its timing it is only accidentally connected with the services he performs to the community, even though dying is in a sense the supreme service to the community that a man can perform, in furnishing the Family with its ancestral pantheon, its household Lares. In order, however, that the individual's taking up into universality may be effective, it must be helped out by a conscious act on the part of the Family members. This act may indifferently be regarded as the saving of the deceased individual from destruction, or as the conscious effecting of that destruction, so that the individual becomes a thing of the past, a universal meaning. The Family resists the corruption of worms and of chemical agencies by substituting their own conscious work in its place, by consigning the dead individual solemnly to the imperishable elementary individual, the earth. It thereby also makes the dead person an imperishable presiding part of the Family.

§454. There are in both laws differences and gradations. In discussing these we shall see them in active operation, enjoying their own self-consciousness and also interacting with one another.

§455. The human law has its living seat in the government in which it also assumes individual form. The government is the actual Spirit which reflects on itself, and is the self of the whole ethical substance. It may accord a limited independence to the families under its sway, but is always ready to subordinate them to the whole. It may likewise accord a limited independence to individuals promoting their own gain and enjoyment, but it has to prevent such individual concerns from becoming overriding. From time to time it must foster wars to prevent individual life from becoming a mere case of natural being, and ceasing to serve the freedom and power of the social whole. The daylight, human law, however, always bases its authority on the deeper authority of the subterranean Divine Law.

§456. The Divine Law governs three different family-relationships, that of husband to wife, of parents to children, and of siblings to one another. The husband-wife relation is a case of immediate self-recognition in another consciousness which has also a mainly natural character: its reality lies outside of itself, in the children, in which it passes away.

§457. A relationship unmiixed with transience or inequality of status is that of brother and sister. In them identity of blood has come to tranquillity and equilibrium. As sister, a woman has the highest intimations of ethical essence, not yet brought out into actuality or full consciousness: she manifests internal feeling and the divinity that is raised above the actual. As daughter, a woman must see her parents pass away with resigned tenderness, as mother and wife there is something natural and replaceable about her, and her unequal relation to her husband, in which she has duties where he mainly has pleasures, means that she cannot be fully aware of herself in another. In brother and sister there are none of the

inequalities due to desire nor any possibility of replacement: the loss of a brother is irreparable to a sister, and her duty to him is the highest.

§458. The brother represents the family-spirit at its most individual and therefore turned outwards towards a wider universality. The brother leaves the immediate, elemental, negative ethical life of the family to achieve a self-conscious, actual ethical life.

§459. The brother passes from the suzerainty of the divine to that of the human law: the sister or wife remains the guardian of the Divine Law. They have each a different natural vocation, a sequel of the vocation considered above in the 'task itself', a vocation which has its outer expression in the distinction of sex.

§460. The human and ethical orders require one another. The human law has its roots in the divine order, whereas the Divine law is only actual in the daylight realm of existence and activity.

§461. The ethical system in its two branches fulfils all the perfect categories that have led up to it. It is rational in that it unites self-consciousness and objectivity. It observes itself in the customs which surround it. It has pleasure in the family life and necessity in the wider social order. It has the law of the heart at its root which is also the law of all hearts. It exhibits virtue and the devotion to the 'task itself'. It provides the criterion by which all detailed projects and acts are tested.

§462. The ethical whole is a tranquil equilibrium of parts in which each finds its satisfaction in this equilibrium with the whole. Justice is the agency which restores this equilibrium whenever it is disturbed by individuals or classes. The communal spirit avenges itself on wrongs done to its members, wrongs which have the mechanical character of the merely natural, by equally natural expedients of revenge.

§463. Universal self-conscious Spirit is chiefly manifest in the man, unconscious individualized Spirit in the woman: both serve as middle terms in what amounts to the same syllogism uniting the divine with the human law.

A continuación ejemplifica Hegel, aludiendo al ejemplo de *Antígona*, el surgimiento del acto moral (y trágico) como consecuencia del conflicto entre las dos leyes, entre el ámbito del Estado y el ámbito de la familia. Es un conflicto surgido de la acción individual:

§464. In the opposition of the two laws we have not yet considered the role of the individual and his deed. It is the individual's deed which brings the two laws into conflict. A dreadful fate (*Schicksal*) here enters the scene and makes action come out on one side or the other.

§465. The individual's self-alignment with one law does not, however, involve internal debate and arbitrary choice, only immediate, unhesitant, dutiful self-commitment. There is no quarrel of duty with duty. It is one's sex, Hegel suggests, which decides which law one will obey.

§466. In self-consciousness the two laws are explicit, not merely implicit as in ordinary ethical life. The individual's character commits him to one law. The other seems to him only an unrighteous actuality (*será el punto de vista de Antígona sobre la orden de Creonte*) or a case of human obstinacy or perversity (*es así como ve Creonte la obstinación de Antígona*).

§467. The ethical consciousness cannot (like the consciousness that preceded it) draw any distinction between an objective order and its own subjective order: it cannot doubt that the law it obeys has absolute authority. Nor is there any taint of individuality left over that can deflect it from the path of duty. (*Así pues, la acción de Antígona no se debe a un impulso individualista o de aserción de su propio yo*). It cannot conceive that the duty could be other than what it knows it to be.

§468. None the less the ethical consciousness cannot divert itself of allegiance to both laws, and so cannot escape guilt when it opts for the one as opposed for the other. Only an inert, unconscious stone can avoid incurring guilt. The guilt is, however, not individual, but collective. It is the guilt of a whole class or sex.

§469. The law violated by an individual's act necessarily demands vindication, even though its voice was not at the time heard by the violator. Action brings the unconscious into the daylight, and forces consciousness to bow to its offended majesty.

§470. The ethical consciousness is most truly guilty when it wittingly *rejects* the behests of one law and holds them to be violent and wrong. Its action denies the demand for real fulfilment which is part of the law, and so involves real guilt.

§471. The individual cannot survive the tragic conflict in him of the two laws, neither of which he can repudiate. He cannot merely have a sentiment (*Gesinnung*) for the one. His whole being is consumed in pathos, which is part of his character as an ethical being.

§472. In the fateful conflict of two laws in different individuals both individuals undergo destruction. Each is guilty in the face of the law he has violated. It is in the ethical subordination of both sides that absolute right is first carried out.

§473. A young man leaves the unconscious natural medium of ethical life to become ruler of the community and administer the human law. But the natural character of his origins may show itself in a duplicity of existence, e.g. Eteocles and Polynices. The community is bound to honour the one who actually possesses power, and to dishonour the mere claimant to state power who takes up arms against the community. This dishonour involves deprivation of burial rights. (*Es la forma que toma el conflicto en la Antígona de Sófocles*).

§474. The family-spirit, backed by the Divine Law, and with its roots in the underworld waters of forgetfulness, is affronted by these human arrangements. The dead man finds instruments of vengeance by which the representatives of the human law are in their turn destroyed.

§475. The battle of laws, with its inherent pathos, is carried on by human agents, which gives it an air of contingency. The atomistic family has to be liquidated in the continuity of communal life, but the latter continues to have its roots in the former. Womankind, that eternal source of irony, reduces to ridicule the grave deliberations of the state elders, and asserts the claims of youth. The communal spirit then takes its revenge of feminine anarchy by impressing youth into war. In war the ethical substance asserts its negativity, its freedom from all existing arrangements. But since victory depends on fortune and strength, this sort of ethical community breaks down, and is superseded by a soulless, universal ethical community, based on limitless individualism.

§476. The destruction of the ethical world of custom lies in its mere naturalness, its immediacy. This immediacy breaks down because it tries to combine the unconscious peace of nature with the self-conscious, unresting peace of Spirit. An ethical system of this natural sort is inevitably restricted, and gets superseded by another similar system. Spiritual communal life necessarily detaches itself from such tribalism, and erects itself into a formally universal 'open society' (term not used by Hegel) dispersed among a vast horde of separate individuals.

Sobre la lectura hegeliana de Antígona, puede verse también [la interpretación de Slavoj Žižek](#), que enfatiza la dimensión retroactiva de las acciones morales de Antígona.¹⁶

—oOo—

8. El buenismo aburre

El buenismo aburre, y las llamadas a la virtud, y los sermones idealistas, y las quejas contra el egoísmo del personal. Ya le aburrían al "idealista" Hegel hace doscientos años. Y eso que Hegel, según es fama, aburre a las ovejas—pero estas impresiones suelen ser mutuas. Hegel es también, como no puede dejar de ser por la misma naturaleza reflexiva de su filosofía, un ironista, siempre dispuesto a satirizar lo que se ha convertido en un discurso vacío, una máscara o una actitud que ya no expresa lo que el corazón siente o la cabeza piensa.

Así pues, *la manera en que funciona la gente* [el egoísmo] triunfa sobre lo que, en oposición a ella, constituye la virtud—triunfa sobre lo que es una abstracción inesencial de la esencia. Sin embargo, no triunfa sobre algo real, sino sobre la

¹⁶ Žižek, "The Interaction with the Other in Hegel"; ver mi nota "The Enigma of Awareness (of Awareness)."

creación de distinciones que no son tales distinciones; [el supuesto virtuoso] se gloria en este discurso pomposo sobre hacer lo que es lo mejor para la humanidad, sobre la opresión de la humanidad, sobre hacer sacrificios en aras del bien, y sobre el mal uso que se da a las capacidades. Las entidades y propósitos ideales de este tipo son palabras vacías, ineficaces, que elevan el corazón pero dejan a la razón insatisfecha, que edifican, pero sin levantar edificio; declamaciones que específicamente no declaran sino esto: que el individuo que alega actuar por tan nobles fines, y que emplea tan magníficas frases es, a sus propios ojos, una criatura excelente: un inflarse a sí mismo con un sentimiento de su propia importancia, a sus propios ojos y a los ojos de otros, cuando de hecho no está hinchado sino de su propio engrandecimiento.

La virtud en el mundo antiguo tenía su significado cierto y definido, puesto que tenía en la *sustancia espiritual* de la nación un fundamento lleno de sentido, y para su propósito un bien real que ya existía. Consiguientemente, además, no iba dirigida contra el mundo real como quien se enfrenta a algo *generalmente pervertido*, ni contra *la manera en que funciona la gente*. Pero la virtud que ahora estamos examinando tiene su ser fuera de la sustancia espiritual; es una virtud irreal, una virtud sólo de nombre y en la imaginación, que carece de aquel contenido sustancial. La vaciedad de esta retórica que denuncia *la manera en que funciona la gente* quedaría revelada de inmediato si hubiese que especificar el significado de sus magníficas frases. Estas, por tanto, se suponen que se refieren a algo cuyo sentido ya es conocido. Si se pidiese una aclaración de ese sentido, la petición se respondería con una nueva catarata de frases, o con una invocación al corazón, que *en el fuero interno* nos dice lo que significan—lo cual viene a ser como admitir que *de hecho* se es incapaz de decir cuál es el sentido. La fatuidad de esta retórica parece, además, haberse convertido en algo presupuesto por la cultura de nuestros tiempos, ya que todo interés en esta masa retórica, y en la manera en que se usa para potenciar el propio ego, se ha volatilizado—una pérdida de interés que se expresa en el hecho de que produce sólo un sentimiento de aburrimiento. (*Fenomenología del Espíritu* § 390).

Más adelante volveremos sobre la ironía de Hegel y este Hegel un tanto wildeano—cuando veamos a Hegel ironizando sobre la ironía, y sobre los ironistas, pues tampoco los ingeniosos que contemplan el mundo con distancia están libres de una ironía más allá de la ironía.

—oOo—

9. Teoría hegeliana de la apropiación (y de la vanidad de las obras)

La apropiación ideológica es una cuestión muy central en la teoría materialista de la cultura, en concreto en el estudio de la recepción de obras clásicas. Los clásicos tienen un gran potencial ideológico, un "nombre", digamos, que conviene reclutar para que milite en las filas de uno. O, si la energía del clásico resulta ser intratablemente contraria

o refractaria, conviene al menos desarrollar un discurso crítico que lo contenga o reoriente de modo que quede claro que es *nuestro discurso* el dominante y el que contiene al clásico y sabe explicarlo—cuestión de perspectiva dominante o *toposight*. Hay que señalar que, por supuesto, en el contexto adecuado, que es el que definimos nosotros mismos, *nuestro discurso es siempre el más autorizado*, el dominante y el que sienta cátedra—la medida que juzga a los demás discursos. Otra cosa será en otros contextos.

De esta cuestión de la apropiación han hablado entre otros, en relación a la obra de Shakespeare, Barbara Hodgdon (*The Shakespeare Trade*) y los autores de los ensayos reunidos en *Political Shakespeare*, editado por Alan Sinfield y Jonathan Dollimore, y en *Shakespeare and Appropriation*, editado por Christy Desmet y Robert Sawyer. De todos los bienes culturales británicos, Shakespeare es el mayor objeto de codicia y apropiación; quizá el mayor del mundo con la excepción de la Biblia (pero allí son muchos contra uno).

Bien, pues esta teoría, que algunos podrían considerar filomarxista y demás, puede encontrarse claramente expuesta en Hegel, que no era filomarxista. Claro, Hegel no lo plantea en términos de grupos sociales enfrentados, o culturas dominantes, sino que nos da el planteamiento individualista de la cuestión. Es precisamente en su discusión de las formas de realización del individuo en su acción, en la *Fenomenología del Espíritu*, donde se encuentra su exposición de la apropiación de la obra ajena. Allí habla de cómo un individuo se realiza en su trabajo, una noción que también deja huella en Marx. (Marx dijo de viejo, tras oír a los que se proclamaban marxistas, que "lo cierto es que no soy marxista"—no aclaró si hegeliano sí que era). La exposición de Hegel es de entrada un tanto exagerada: se expulsa sobre cómo la acción humana puede considerarse como expresión del individuo, construcción de hecho del sujeto mismo, pues la individualidad es algo que se construye no mediante proyectos o ideas sino mediante las acciones que definen al individuo. Lo que me parece exagerado o extremo, o idealista, es la manera en que considera que la acción pueda caracterizar tan nítidamente al individuo: llega a decir que a este nivel no puede considerarse ni buena ni mala, ni lamentable ni loable, sino sólo característica.

Sea lo que sea que haga el individuo, y le pase lo que le pase, eso lo ha hecho él, y *eso es él*. Puede tener sólo la consciencia de la simple transferencia *de sí*, desde la noche de la posibilidad a la luz del día del presente, desde lo *abstracto en sí mismo* al significado de lo que *efectivamente* tiene ser, y puede tener sólo la certidumbre de que lo que le suceda en este último no es sino lo que yacía

durmiente en el primero. (...) El individuo, por tanto, sabiendo que en el mundo efectivo no puede encontrar otra cosa que su unidad consigo mismo, o sólo la certidumbre de sí en la verdad de ese mundo, *no puede experimentar sino alegría de sí.* (§ 404)

Las frustraciones y fracasos se le pierden a Hegel por el camino, al parecer, y las desilusiones del individuo consigo mismo, aunque ya acabarán apareciendo. Exagerado, digo, pues más a menudo me parece que la acción del individuo no lo caracteriza ni lo retrata tanto, ni se espera de ella que lo haga, sino que queda desdibujada en la acción colectiva, en el trabajo reglamentado, etc. y bien poco hace al individuo como tal—como no lo haga individuo estandarizado, claro. Hace contar muy poco Hegel, en esta discusión del sujeto trazando su acción u obra, al azar, a la resistencia del material, a las circunstancias difíciles de amoldar, a lo imprevisible de la acción y reacción de los otros, que hacen que nuestra obra no sea tanto un retrato de nosotros mismos cuanto más bien un borfollo indefinible y heterogéneo de proyectos, logros, circunstancias e intenciones atisbadas. Luego volverá sobre ello.

Pero en fin, Hegel tiene claro qué es lo que nos lleva a actuar, y comienza ofreciéndonos una versión extremadamente intencionalista y optimista de la acción y del trabajo; nos muestra un individuo *self-made*, en el que lo que sale a la luz es lo que estaba implícito en él. Lo que se lleva a la acción efectiva es lo que el individuo es, o más bien lo que iba a ser y efectivamente se hace. Aquí hay un poquillo de círculo vicioso, y de prospección retrospectiva de las que me gustan. O quizá esté mejor definido como un círculo hermenéutico de la acción y la temporalidad humana:

La consciencia ha de actuar aunque no sea sino para que lo que es *en sí mismo* pueda volverse explícito *para sí*; dicho de otro modo, la acción es simplemente el llegar a ser del Espíritu en tanto que *consciencia*. Lo que la última es *en sí*, lo llega a saber por tanto a partir de lo que es. Así pues, un individuo no puede saber lo que es hasta que se haya hecho a sí mismo realidad mediante la acción. Sin embargo, esto parece implicar que no puede determinar *efectivamente* el *Fin* de su acción hasta que la haya llevado a cabo; pero al mismo tiempo, siendo que es un individuo *consciente*, ha de tener ante sí su acción de antemano como *enteramente suya*, es decir, como un *Fin*. El individuo que va a actuar parece, por tanto, encontrarse en un círculo en el que cada momento presupone el anterior, y así parece incapaz de encontrar un principio, porque sólo llega a conocer su naturaleza original, que ha de ser su *Fin*, *a partir del acto*, aunque, para actuar, debe tener ese *Fin* de antemano. Pero por esa misma razón ha de empezar inmediatamente, y sean cuales sean las circunstancias, sin más escrúpulos sobre principios, medios, o *Fin*, proceder a la acción, porque su esencia y su naturaleza esencial es principio, medios y fin, todo en uno. (§ 401).

Vale: el sujeto se tira a la piscina, y hace su Acto, o su Obra. Lo divertido, o lo triste, es lo poco que queda de este Acto u Obra una vez va parar a la consideración de los otros—los Otros, deberíamos llamarlos, tan ominosos son para el optimista Sujeto, que iba a retratarse y esculpirse mediante su acción. Ahora resulta que para los Otros esa acción no es sino una circunstancia más, no un Fin, sino un medio, porque los Otros no están por la labor de *tu realización como Consciencia bla bla*, sino que van a lo suyo, y cogen los materiales de que puedan echar mano, entre ellos tu Obra, o tu Retrato, o la Cosa que Hiciste, para su propio *auto-bricolaje*. Se apropian sin más ni mas de lo que hay, y van a lo suyo, que era lo nuestro, que es lograr su Fin, hacerse a sí mismos, externalizar su Esencia-que-será, por medio de su Acción. Este es el fragmento donde Hegel formula la teoría interaccional de la Apropiación. Lo traduciré teniendo en mente el ejemplo de la recepción de una *obra literaria* de la cual se apropia [un antipático crítico](#):¹⁷ pero puede aplicarse a todo tipo de acción u obra humana, y a la respuesta que recibe por parte de los demás.

En primer lugar, tenemos que considerar en sí misma la obra producida. Ha recibido dentro de sí la naturaleza completa de la individualidad. Su *ser* es por tanto en sí mismo una acción en la que todas las diferencias se interpenetran y quedan disueltas. La obra es expulsada así a una experiencia en la cual la cualidad de la naturaleza original de hecho se vuelve contra otras naturalezas determinadas, las invade o usurpa, y se pierde como un elemento que se desvanece en este proceso general. Aunque, *en el interior de la Noción* de la individualidad objetivamente real, todos los momentos —circunstancias, fin, medios, y realización— tienen el mismo valor, y la naturaleza específica original no tiene más valor que el de un elemento universal, por otra parte, cuando este elemento se convierte en un ser objetivo, su *carácter específico* como tal sale a la luz en la obra hecha, y obtiene su verdad en su disolución. Más exactamente, la forma que asume esta disolución es que, en este carácter específico, el individuo, en tanto que este individuo particular, se ha vuelto consciente de sí mismo como efectivo, actual; pero el carácter específico no es sólo el contenido de la realidad, sino igualmente su forma; dicho de otro modo, la realidad simplemente como tal es precisamente esta cualidad de estar opuesta a la consciencia de sí. Considerada desde este aspecto, la realidad se revela como una realidad que se ha desvanecido de la Noción, y es meramente una realidad ajena que se encuentra como algo dado. La obra *es*, o sea, existe para otras individualidades, y es para ellas una realidad ajena, que ellos han de reemplazar con la suya propia para obtener por medio *de la acción de ellos* la consciencia de la unidad y realidad *de ellos*; dicho de otro modo, el interés *de ellos* en la obra, que se deriva de la naturaleza original *de ellos*, es algo diferente del interés *propio y particular* de esta obra, que queda por esto convertida en algo diferente. Así la obra es, en general, algo precedero, que es aniquilado por la acción contraria de otras fuerzas e intereses, y realmente

¹⁷ Ver mi artículo "Crítica acrítica, crítica crítica".

exhibe la realidad del individuo como algo que se desvanece, más bien que como algo que se ha logrado. (§ 405).

Aquí sí recibe atención la vanidad (la nada, digo) de los esfuerzos y logros, tras la vanidad (la fatuidad o presunción) que le lleva a uno a esculpirse a sí mismo en su acción, o en su Obra. Hegel lo expone como si esto siempre nos pillase de nuevas.

La obra pues, no permanece, sino que desaparece. Luego, esta "Desaparición" de la obra queda relativizada, al desaparecer también su "Desaparición". Y Hegel también se ocupa de contrastar (ahora sí) la distancia entre la intención y el resultado, entre lo que se pretendía hacer y lo que se ha hecho de verdad. (§ 408-9). Pero esto ya es una fase posterior a la acción creativa, una fase en la que sería inútil para el sujeto buscar su realización mediante el trabajo. Es en el trabajo en curso, o en curso de proyección, donde el sujeto se realiza más propiamente.

También relativiza Hegel la realización que el sujeto puede encontrar en el trabajo, o en su Obra, con otra constatación, que podríamos relacionar con la teoría de los [torbellinos de información](#).¹⁸ A saber, que no hay relación racional entre la intención y el resultado, ni entre la calidad y la recepción. Una obra bien hecha, de intención acertada, planificación cuidadosa, y bien ejecutada, no tiene por qué tener mejor éxito o fortuna que una obra defectuosa. Así, el azar contribuye a la frustración de quien quiera realizarse en la acogida de su obra, más allá del acto de realización de la misma:

la Noción y la realidad se separan de nuevo en tanto que *transición* a la realidad y en tanto que *propósito*; dicho de otro modo, es por accidente si se elige un *medio* que exprese el propósito. Y finalmente, la totalidad de estos momentos internos (posean unidad interna o no), es decir, la *acción* del individuo, se halla una vez más en relación accidental con la *realidad* en general; la fortuna decide tanto a favor de un propósito mal agenciado, o de unos medios mal elegidos, como en contra. (§ 407)

Es en el momento de la creación donde se experimenta la auténtica obra, la que dura (aunque sólo sea una permanencia ideal), "independientemente de lo que es sólo el resultado contingente de una acción individual, el resultado de circunstancias, de medios, y de una realidad contingentes" (§ 409). Es un trabajo en gran medida ilusorio o

¹⁸ Ver mi nota "Torbellinos de información." La información y la atención generada por su comunicación tienen una dimensión retroalimentativa que conduce a la formación patológica de torbellinos de información en torno a irrelevancias o naderías.

ideal: observa Hegel que a veces para hacer el trabajo ése basta con apropiarse imaginativamente de una situación, o hacer el plan. Lo de llevarlo a cabo ya es una fase ulterior y contingente, tan idealista es su noción del trabajo. De aquí se podría sacar también, ready-made, una teoría del *ready-made* à la Duchamp. Esto también es una forma de apropiación, claro, y una forma de realizar la obra de uno por el camino más directo posible, sólo como idea. Es el nacimiento de la noción del arte conceptual.

Pero hoy me interesaba más la teoría de la apropiación como reacción crítica a la obra original. Esta triangulación del sujeto, su Expresión u Obra, y el reciclaje de la misma en la respuesta del Receptor, la traté desde otro punto de vista en mi artículo sobre ["Tematización retroactiva, interacción e interpretación: la espiral hermenéutica de Schleiermacher a Goffman"](#). Retroactivamente, podemos incluir a Hegel en el diálogo, aunque sus ideas queden un tanto desposeídas en este nuevo contexto.

Otro excursus sobre retrospección:

[La atalaya retrospectiva](#)

—oOo—

10. Hegel on Wilde

Los avatares de la mente en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel incluyen algunos párrafos sobre el espíritu ingenioso—entendido como modalidad de reacción del sujeto individual frente al dominio general de los intereses monetarios tomados como criterio de valor. Surge la ironía verbal en la era de la alta acumulación, o un *flâneur* escéptico en la era del capitalismo mecánico, exponiendo sus contradicciones en pulidas píldoras expresivas. Parece claro que en la exposición que sigue Hegel se refiere específicamente a Oscar Wilde—no en 1807, claro, pero sí ahora.

§520. Just as self-consciousness had its own language with state power, in other words, just as Spirit emerged as actively mediating between these extremes, so also has self-consciousness its own language in dealing with wealth; but still more so when it rebels. The language that gives wealth a sense of its essential significance, and thereby gains possession of it, is likewise the language of

flattery, but of base flattery; for what it pronounces to be an essence, it knows to be expendable, to be without any *intrinsic* being. The language of flattery, however, as we have already observed, is Spirit that is still one-sided. For although its moments are indeed the *self* which has been refined by the discipline of service into a pure existence, and the *intrinsic being* of power, yet the pure Notion in which the simple, unitary *self* and the *in-itself*, the former a pure 'I' and the latter this pure essence or thought, are the same—this unity of the two sides which are in reciprocal relation is not present in the consciousness that uses this language. The object is still for consciousness an *intrinsic* being in contrast to the self, that is, the *object* is not for consciousness at the same time consciousness's own *self* as such. The language of the disrupted consciousness is, however, the perfect language and the authentic existent Spirit of this entire world of culture. This self-consciousness which rebels against this rejection of itself is *eo ipso* absolutely self-identical in its absolute disruption, the pure mediation of pure self-consciousness with itself. It is the sameness of the identical judgement in which one and the same personality is both subject and predicate. But this identical judgement is at the same time the infinite judgement; for this personality is absolutely dirempted, and subject and predicate are utterly indifferent, immediate beings which have nothing to do with one another, which have no necessary unity, so much so that each is the power of a separate independent personality. The being-for-self [of this consciousness] has its own being-for-self for object as an out-and-out 'other'; not as if this had a different content, for the content is the same self in the form of an absolute antithesis and a completely indifferent existence of its own. Here, then, we have the Spirit of this real world of culture, Spirit that is *conscious* of itself in its truth and in its Notion.

§521. It is this absolute and universal inversion of the actual world of thought: it is *pure culture*. What is learnt in this world is that neither the *actuality* of power and wealth, nor their specific Notions, 'good' and 'bad', or the consciousness of 'good' and 'bad' (the noble and the ignoble consciousness), possess truth; on the contrary, all these moments become inverted, one changing into the other, and each is the opposite of itself. The universal power, which is the *Substance*, when it acquires a spiritual nature of its own through the principle of individuality, receives its own self merely as a name, and though it is the *actuality* of power, is really the powerless being that sacrifices its own self. But this expendable, selfless being, or the self that has become a Thing, is rather the return of that being into itself; it is being-for-self that is explicitly for itself, the concrete existence of Spirit. The *thoughts* of these two essences, of 'good' and 'bad', are similarly inverted in this movement; what is characterized as good is bad, and vice-versa. The consciousness of each of these moments, the consciousness judged as noble and ignoble, are rather, in their truth just as much the reverse of what these characterizations are supposed to be; the noble consciousness is ignoble and repudiated, just as the repudiated consciousness changes round into the nobility which characterizes the most highly developed freedom of self-consciousness. From a formal standpoint, everything is *outwardly* the reverse of what it is *for itself*; and again, it is not in truth what it is for itself, but something else than it wants to be; being-for-self is rather the loss of itself, and its self-alienation rather the preservation of itself. What we have here, then, is that all the moments execute a universal justice on one another, each just as much alienates its own self, as it forms itself into its opposite and in this way inverts it. True Spirit, however, is just

this unity of the absolutely separate moments, and, indeed, it is just through the free actuality of these selfless extremes that, as their middle term, it achieves a concrete existence. It exists in the universal talk and destructive judgement which strips of their significance all those moments which are supposed to count as the true being and as actual members of the whole, and is equally this nihilistic game which it plays with itself. This judging and talking is, therefore, what is true and invincible, while *it* overpowers everything; it is solely with this alone that one has truly to do with in this actual world. In this world, the Spirit of each part finds expression, or is wittily talked about, and finds said about it what it is. The honest individual takes each moment to be an abiding essentiality, and is the uneducated thoughtlessness of not knowing that it is equally doing the reverse. The disrupted consciousness, however, is consciousness of the perversion, and, moreover, of the absolute perversion. What prevails in it is the Notion, which brings together in a unity the thoughts which, in the honest individual, lie far apart, and its language is therefore clever and witty.

§522. The content of what Spirit says about itself is thus the perversion of every Notion and reality, the universal deception of oneself and others; and the shamelessness which gives utterance to this deception is just for that reason the greatest truth. This kind of talk is the madness of the musician 'who heaped up and mixed together thirty arias, Italian, French, tragic, comic, of every sort; now with a deep bass he descended into hell, then, contracting his throat, he rent the vaults of heaven with a falsetto tone, frantic and soothed, imperious and mocking, by turns' (Diderot, *Nephew of Rameau*). To the tranquil consciousness which, in its honest way, takes the melody of the Good and the True to consist in the evenness of the notes, i.e. in unison, this talk appears as a 'rigmarole of wisdom and folly, as a medley of as much skill as baseness, of as many correct as false ideas, a mixture compounded of a complete perversion of sentiment, of absolute shamefulfulness, and of perfect frankness and truth. It will be unable to refrain from entering into all these tones and running up and down the entire scale of feelings from the profoundest contempt and dejection to the highest pitch of admiration and emotion; but blended with the latter will be a tinge of ridicule which spoils them' (*ibid.*). The former, however, will find in their subversive depths the all-powerful note which restores Spirit to itself.

J. N. Findlay's account of the following paragraphs is as follows:

§523. Plain sense and sound morality can teach this disintegrated brilliance nothing that it does not know. It can merely utter some of the syllables the latter weaves into its piebald discourse. In conceding that the bad and the good are mixed in life, it merely substitutes dull platitude for witty brilliance.

§524. The disintegrated consciousness can be noble and edifying but this is for it only one note among others. To ask it to forsake its disintegration is merely, from its own point of view, to preach a new eccentricity, that of Diogenes in his tub.

§525. The disintegrated consciousness is, however, on the way to transcending its disintegration. It sees the vanity of treating all things as vain, and so becomes serious.

§526. Wit really emancipates the disintegrated consciousness from finite material aim and gives it true spiritual freedom. In knowing itself as disintegrated it also rises above this, and achieves a truly positive self-consciousness.

Siguen los propios términos de Hegel—aquí es donde comenta más específicamente sobre Wilde, y sobre la vanidad autotranscendente del ingenio.

§525. But in point of fact, Spirit has already accomplished this in principle [i.e. its own dissolution, winning for itself a still higher consciousness]. The consciousness that is aware of its disruption and openly declares it, derides existence and the universal confusion, and derides its own self as well; it is at the same time the fading, but still audible, sound of all this confusion. This vanity of all reality and every definite Notion, vanity which knows itself to be such, is the double reflection of the real world into itself: once in *this particular self* of consciousness *qua* particular, and again in the pure *universality* of consciousness, or in thought. In the first case, Spirit that has come to itself has directed its gaze to the world of actuality and still has there its purpose and immediate content; but, in the other case, its gaze is in part turned only inward and negatively against it, and in part is turned away from that world towards heaven, and its object is the beyond of this world.



§526. In that aspect of the return into the self, the vanity of all *things* is its *own* vanity, it is *itself* vain. It is the self-centred self that knows, not only how to pass judgement on and chatter about everything, but how to give witty expression to the *contradiction* that is present in the solid elements of the *actual* world, as also in the fixed determinations posited by judgement; and this contradiction is their truth. Looked at from the point of view of form, it knows everything to be self-alienated, being-for-self is separated from being-in-itself; what is meant, and purpose, are separated from truth; and from both again, the being-for-another, the ostensible meaning from the real meaning, from the true thing and intention. Thus it knows how to give correct expression to each moment in

relation to its opposite, in general, how to express accurately the perversion of everything; it knows better than each what each is, no matter what its specific nature is. Since it knows the substantial from the side of the disunion and conflict which are united within the substantial itself, but not from the side of this union, it understands very well how to pass judgement on it, but has lost the ability to *comprehend* it. This vanity at the same time needs the vanity of all things in order to get from them the consciousness of self; it therefore creates this vanity itself and is the soul that supports it. Power and wealth are the supreme ends of its exertions, it knows that through renunciation and sacrifice it forms itself into the universal, attains to the possession of it, and in this possession is universally recognized and accepted: state power and wealth are the real and acknowledged powers. However, this recognition and acceptance is itself vain; and just by taking possession of power and wealth it knows them to be without a self of their own, knows rather that *it* is the power over them, while they are vain things. The fact that in possessing them it is itself apart from and beyond them, is exhibited in its witty talk which is, therefore, its supreme interest and the truth of the whole relationship. In such talk, this particular self, *qua* this pure self, determined neither by reality nor by thought, develops into a spiritual self that is of truly universal worth. It is the self-disruptive nature of all relationships and the conscious disruption of them; but only as self-consciousness in revolt is it aware of its own disrupted state, and in thus knowing [it has immediately risen above it](#).¹⁹ In that vanity, all content is turned into something negative which can no longer be grasped as having a positive significance. The positive object is merely *the pure 'I' itself*, and the disrupted consciousness *in itself* this pure self-identity of self-consciousness that has returned to itself.

Esta noción hegeliana de la auto-transcendencia del ingenio quizá deba algo al concepto de "ironía romántica" reflexiva y autocrítica expuesto por Friedrich Schlegel en *Athenäum*. Podría argüirse, sin embargo, que su inspiración principal procede [del futuro](#)—de la odisea todavía no culminada del espíritu, que fructificaría en la obra y personalidad de Oscar Wilde.²⁰

—oOo—

Como recordatorio de la ironía de Wilde, aquí hay [algunos ejemplos](#) de su brillantez en la paradoja. Como experimento retrospectivo, podría el lector probar a leerlos como un comentario sobre ciertos temas y figuras de *La Fenomenología del Espíritu*.

¹⁹ Para un comentario más detallado del caso de Wilde, ver el texto de David Walton recogido en mi nota "Retrospective Prospecctions (Archaeologies of the Self)".

²⁰ Sobre estas influencias procedente "del futuro", noción de Pierre Bayard, ver mi artículo "Retrospecciones intertextuales".

People fashion their God after their own understanding. They make their God first and worship him afterwards.

There is only one thing in the world that is worse than being talked about, and that is not being talked about.

The only way to get rid of a temptation is to yield to it.

Work is the curse of the drinking classes.

Always forgive your enemies; nothing annoys them so much.

The world is a stage, but the play is badly cast.

Alas, I am dying beyond my means.

I never put off till tomorrow what I can do the day after.

In examinations the foolish ask questions that the wise cannot answer.

One should always be in love; that is the reason one should never marry.

A man who desires to get married should know either everything or nothing.

America is the only country that went from barbarism to decadence without civilization in between.

All art is quite useless.

Education is an admirable thing, but it is well to remember from time to time that nothing that is worth knowing can be taught.

I sometimes think that God in creating man somewhat overestimated his ability.

Some cause happiness wherever they go; others, whenever they go.

A cynic is a man who knows the price of everything and the value of nothing.

Fashion is a form of ugliness so intolerable that we have to alter it every six months.

The old believe everything; the middle-aged suspect everything; the young know everything.

Marriage is the triumph of imagination over intelligence. Second marriage is the triumph of hope over experience.

To live is the rarest thing in the world. Most people exist, that is all.

Disobedience, in the eyes of anyone who has read history, is man's original virtue. It is through disobedience that progress has been made, through disobedience and through rebellion.

To love oneself is the beginning of a lifelong romance.

I am not young enough to know everything.

I choose my friends for their good looks, my acquaintances for their good characters, and my enemies for their good intellects. A man cannot be too careful in the choice of his enemies. I have not got one who is a fool. They are all men of some intellectual power, and consequently they all appreciate me.

-Henry Wotton, *The Picture of Dorian Gray*

Laughter is not at all a bad beginning to a friendship, and it is far the best ending to one.

-Henry Wotton, *The Picture of Dorian Gray*

The aim of life is self-development. To realize one's nature perfectly—that is what each of us is here for.

-Henry Wotton, *The Picture of Dorian Gray*

People say sometimes that Beauty is only superficial. That may be so. But at least it is not so superficial as Thought is. To me, Beauty is the wonder of wonders. It is only shallow people who do not judge by appearances.

-Henry Wotton, *The Picture of Dorian Gray*

Science is the record of dead religions.

Only the shallow know themselves.

Sobre las poses de Wilde:

[\(A Truth of Masks\)](#)

—oOo—

11. Explicitando al autor implícito

El autor implícito de una obra literaria es el autor *textualizado*, es decir, la imagen del autor que proyecta una obra determinada, o la que se trasluce a través de la lectura de la obra, a partir de sus juicios intelectuales, éticos, posicionamientos frente a los personajes y acciones, construcción de la trama, presuposiciones que deducimos del texto, etc. El concepto lo difundió Wayne Booth, en *The Rhetoric of Fiction* (1961) pero como veremos algo apunta al respecto Hegel, un siglo y medio antes, amén de otros autores. En mi libro sobre teoría de la narración (*Acción, Relato, Discurso*, 1998) le dediqué una sección, a él y a su correlato el lector implícito: "[Autor textual, obra, lector textual.](#)"²¹

En estos párrafos introduce Booth a este "segundo yo" o versión textual del autor, en el capítulo 3 de *The Rhetoric of Fiction*:

"El autor cuando escribe debería ser como el lector ideal descrito por Hume en 'The Standard of Taste', que, para reducir las distorsiones producidas por el prejuicio, se considera como un 'hombre en general' y olvida, si es posible, su 'ser individual' y sus 'circunstancias peculiares'.

Ponerlo de este modo, sin embargo, es subestimar la importancia de la individualidad del autor. Al escribir, no crea simplemente un 'hombre en general' ideal, impersonal, sino una versión implícita de 'sí mismo' que es diferente de los autores implícitos que encontramos en las obras de otros hombres. A algunos novelistas les ha parecido, de hecho, que estaban descubriéndose o creándose a sí mismos mientras escribían. Como dice Jessamyn West, a veces es 'sólo escribiendo la historia como el novelista puede descubrir—no su historia, sino su escritor, el escriba oficial, por así decirlo, para esa narración'. Ya sea que llamemos a este autor implícito un 'escriba oficial' o adoptemos el término recientemente revivido por Kathleen Tillotson—el 'segundo yo' del autor—está claro que la imagen que el lector obtiene de esta presencia es uno de los efectos más importantes del autor. Por impersonal que intente ser, su lector inevitablemente construirá una imagen del escriba oficial que escribe de esta manera—y naturalmente ese escriba oficial nunca será neutral hacia todos los valores. Nuestras reacciones a sus diversos compromisos, secretos o explícitos, ayudarán a determinar nuestra respuesta a la obra. El papel del lector en esta relación debo reservarlo para el capítulo v. Nuestro problema actual es la intrincada relación entre el llamado autor real con sus varias versiones oficiales de sí mismo." (Booth, *The Rhetoric of Fiction* 70-71, traducción mía)

²¹ Sección 3.3. de *Acción, Relato, Discurso*:
http://www.unizar.es/departamentos/filologia_inglesa/garciala/publicaciones/ard/3.3.Discurso.html

En una nota remite Booth al concepto de Kathleen Tillotson, en *El relato y el narrador (The Tale and the Teller*, Londres, 1959), que a su vez tomó el concepto de Edward Dowden:

"Escribiendo sobre George Eliot en 1877, Dowden dijo que la forma que más persiste en la mente después de leer sus novelas no es ninguno de los personajes, sino 'alguien que, si no es la auténtica George Eliot, es ese segundo yo que escribe sus libros, y vive y habla a través de ellos'. El 'segundo yo', continúa, es 'más sustancial que ninguna mera personalidad humana', y tiene 'menos reservas'; mientras que 'tras él, acecha muy satisfecho el verdadero yo histórico, a salvo de observaciones y críticas impertinentes'" (Tillotson, pág. 22).

De hecho, en este caso la oposición entre autor real (Marian Evans) y autor implícito (George Eliot) está particularmente clara—aunque como sugería Booth habrá diferentes George Eliots en cada novela de Marian Evans, y sin duda también distintas Marian Evans. También remite Booth en otro punto (p. 151) al artículo de Patrick Cruttwell "Makers and Persons" (1959-60) que analiza complejas relaciones entre los autores reales y las personalidades que proyectan al escribir.

Continúa así Booth:

"Debemos decir sus varias versiones, porque independientemente de lo sincero que pueda intentar ser un autor, sus diferentes obras implicarán diferentes versiones, diferentes combinaciones ideales de normas. Igual que las cartas personales de uno implican diferentes versiones de uno mismo, según las diferentes relaciones con cada corresponsal y el propósito de cada carta, de la misma manera el escritor se presenta con un aire distinto dependiendo de las necesidades de obras específicas.

Estas diferencias son muy evidentes cuando al segundo yo se le da un papel explícito, un papel de hablante en la historia. Cuando Fielding comenta, nos proporciona evidencia explícita de un proceso de modificación de una obra a otra; no hay emerge una única versión de Fielding de la lectura de la sátira *Jonathan Wild*, de las dos grandes 'épicas cómicas en prosa', *Joseph Andrews* y *Tom Jones*, y de ese problemático híbrido, *Amelia*. Hay muchas similitudes entre ellos, naturalmente; todos los autores implícitos valoran la benevolencia y la generosidad; todos ellos deploran la brutalidad egoísta. En estos y otros muchos particulares son indistinguibles de la mayoría de los autores implícitos de la mayor parte de las obras significativas hasta nuestro propio siglo. Pero cuando descendemos de este nivel de generalidad para examinar la ordenación particular de valores en cada novela, encontramos gran variedad. El autor de *Jonathan Wild* está por implicación muy preocupado por los asuntos públicos y con los efectos de la ambición descontrolada en los 'grandes hombres' que llegan al poder en el mundo. Si tuviésemos sólo ésta novela de Fielding, inferiríamos de ella que en su vida

real estaba mucho más obsesivamente centrado en su papel de magistrado y de reformador de la moral pública, más de lo que hace pensar el autor de *Joseph Andrews* o de *Tom Jones*—por no decir nada de *Shamela* (¡qué inferiríamos sobre Fielding si nunca hubiese escrito otra cosa que *Shamela!*). Por otra parte, el autor que nos saluda en la página uno de *Amelia* no tiene nada de ese aire bromista combinado con una magnífica despreocupación que encontramos desde el principio en *Joseph Andrews* y *Tom Jones*. Supongamos que Fielding no hubiese escrito nunca otra cosa que *Amelia*, llena como está del tipo de comentario que encontramos al principio:

Los diversos accidentes que acontecen a una muy excelente pareja, después de su unión en el estado matrimonial, serán el asunto de la historia que sigue. Las penalidades que hubieron de vadear fueron algunas de ellas tan exquisitas, y los incidentes a que dieron lugar tan extraordinarios, que parecieron requerir no sólo la más extremada malicia, sino la más extremada invención, que jamás la superstición haya atribuido a la Fortuna: aunque, si acaso algún ser de esa naturaleza se interfirió en el asunto, o incluso si de hecho existe algún ser tal en el universo, es una cuestión que en absoluto pretendo resolver de modo afirmativo.

¿Podríamos acaso inferir de esto al Fielding de las obras anteriores? Aunque el autor de *Amelia* todavía puede permitirse chistes e ironías ocasionalmente, su aire general de solemnidad sentenciosa está estrictamente a tono con los efectos muy especiales que son propios de la obra en su conjunto. Nuestra imagen de él se construye, claro, sólo en parte por el comentario explícito del narrador; se deriva todavía más a partir del tipo de relato que elige contar. Pero el comentario hace explícita para nosotros una relación que se halla presente en toda narrativa de ficción, aunque pueda pasarse por alto en la narrativa de ficción sin comentario.

Es un hecho curioso que no tenemos términos para designar ni este 'segundo yo' creado ni la relación que establecemos con él. Ninguno de nuestros términos para varios aspectos del narrador es adecuado del todo. 'Persona', 'máscara', y 'narrador' se usan a veces, pero más comúnmente se refieren al hablante de la obra que es después de todo sólo uno de los elementos creados por el autor implícito y que puede estar separado de él por amplias ironías. 'Narrador' normalmente se interpreta como el 'yo' de una obra, pero el 'yo' rara vez o nunca coincide con la imagen implícita del artista." (*The Rhetoric of Fiction* 71-73)

A continuación Booth explica que con el término "autor implícito" pretende incluir cuestiones tan amplias como el "estilo" o "técnica" (en el sentido más comprensivo) de una obra. "Convención" quizá también le sirviese: pues la discusión del autor implícito, a veces artificialmente aislada de estas cuestiones de roles discursivos, convenciones comunicativas, y convenciones genéricas, a veces se ha convertido en objeto de abstrusas disputas narratológicas—cuando el término de Booth es más amplio e intuitivo y por supuesto trasciende

a la narratología: se refiere al discurso literario en general como un discurso que permite la expresión personal, pero dentro de ciertas convenciones. Sería útil, por tanto, entroncar la discusión sobre el autor implícito con parámetros de articulación de la subjetividad más amplios, como son los roles sociales estudiados por la sociología interaccional de Erving Goffman y otros. (Ver por ejemplo su concepción dramática de las relaciones sociales, en *La presentación del yo en la vida cotidiana*, y mi nota al respecto en "Actuaciones").²² Por otra parte, en la discusión de la poesía lírica la cuestión de la autoría se plantea de otra manera que en la ficción narrativa, y es útil relacionarlas y ver su terreno común. El poeta que habla en los poemas no hace propiamente ficción—y sin embargo asume una voz especial, a la vez convencional y construida, pero personal dentro de esa convención, lo que llamamos propiamente "el poeta", frente al autor que se presenta en otros contextos, hablando en la radio o conversando mientras firma libros. De esta distancia entre el hombre de los contextos cotidianos y el hombre que habla en verso se es muy consciente de modo intuitivo—hasta tal punto que de ahí deriva en parte la noción popular de que la poesía "es artificial" o que los poetas "mienten" o que dicen cosas "poéticas". En suma, la distinción entre el autor que gestiona los aledaños su oficio literario, o va a al supermercado, o es tío de alguien, etc., y el autor que habla en la obra, es muy intuitiva y bien conocida para la gente con un mínimo de reflexión. Es extraño quizá como dice Booth que no haya un término separado, pero precisamente esa continuidad que hay en común entre el rol de autor y otros roles discursivos o interaccionales evita que fragmentemos a una persona demasiado estrictamente entre "autor implícito" y "autor físico"—también es autor implícito, sólo que en otros géneros discursivos, de sus instancias a las autoridades, o de albaranes, telegramas y listas de la compra.

En ese sentido, la discusión sobre el autor implícito se difumina y se remonta a los orígenes de la crítica literaria—por ejemplo al diálogo platónico *Ion*, en el que el rapsoda Ion habla evidentemente de manera distinta cuando recita y cuando dialoga con Sócrates, y adopta de hecho otra personalidad: es poseído por las musas, cuando recita sus poemas, y está fuera de sí (es decir, fuera de su yo cotidiano). Es decir, gran parte de la conversación crítica sobre convenciones, estilo, el ser propio de la poesía, el lenguaje del poeta, etc... es a un

²² Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*; García Landa, "Actuaciones: Notas sobre el primer capítulo de *The Presentation of Self in Everyday Life*."

determinado nivel, ya, una conversación sobre *el autor implícito, avant la lettre*. Lo que hace Booth, siguiendo a Dowden, Tillotson y otros es *explicitar* esa dimensión del discurso literario, delimitar el concepto de modo útil y clarificador.

Pero, yendo más atrás en la historia del concepto de autor implícito, quiero recordar una teorización temprana de esta cuestión, una concepción del autor implícito, *avant la lettre*, en tanto que sujeto textual, tal como la fórmula de modo magistral Hegel en *La Fenomenología del Espíritu*. Ciento cincuenta años antes de Booth— aunque no está el concepto tan claramente delimitado, pues no se refiere específicamente a la literatura, y de hecho adolece de cierta vaguedad (*cierta vaguedad* podría ser una manera político-filosóficamente correcta de referirnos al nebuloso estilo de especulación abstracta de Hegel en la *Fenomenología* en su conjunto). En un punto está hablando de la intervención de la consciencia en la arena pública—lo que podríamos llamar la actuación discursiva del sujeto en la esfera política, y de la forma que adopta en una determinada fase de la cultura, que podríamos identificar con el desarrollo de la subjetividad individualista en el seno de un estado político autoritario. (Es una caracterización muy vaga, a su vez; en la *Fenomenología* parece identificarse con la era de la modernidad temprana de los siglos XVII-XVIII, aunque fechas no hay en esta obra—y sin embargo esta misma relación del sujeto al poder y al discurso público parece que podría darse en otros ámbitos, como por ejemplo en algunos momentos del Imperio romano). Empezamos con una caracterización del poder político en la que la figura de la consciencia que ocupa a Hegel es la del *vasallo activo* que da voz a los intereses del estado en forma de consejo, y hace hablar así por su boca a un bien común que no tiene consciencia propia al margen de la ley, o a una dimensión del sujeto que se ha alienado en el Estado.²³ Traduzco de la versión de A.V. Miller / J. N. Findlay:

"§505. Mediante esta alienación, sin embargo, el poder estatal no es una consciencia de sí que se conozca a sí misma en tanto que poder estatal. Es sólo su *ley*, o su *en sí mismo*, lo que tiene autoridad; no tiene todavía una *voluntad particular*. Puesto que la consciencia subjetiva que sirve al poder estatal todavía no ha renunciado a su propio puro ser personal, para convertirlo en el principio activo del poder estatal; sólo le ha dado a ese poder su mera existencia, sólo le ha sacrificado su propia *existencia externa* a ese poder, no su *ser intrínseco*. Esta autoconsciencia se considera que está en conformidad con la *esencia* y se

²³ Es curioso, por cierto, lo mucho que recuerda Hegel en algunos momentos a los análisis del discurso de Foucault en sus escritos sobre la parrhesia, en *Fearless Speech*—o quizá deberíamos decir Foucault a Hegel, pero quién sabe.

reconoce en tanto que es lo que es *intrínsecamente*. En ella los otros encuentran la propia esencia de ellos ejemplificada, pero no su propio ser-para-sí (de ellos)— encuentran el pensamiento de ellos, o la pura conciencia, realizado, pero no su individualidad. Por tanto posee autoridad en sus pensamientos y recibe *honor*. Es el vasallo *activo* el que asume un papel activo en pro del poder estatal en la medida en que este último no es una voluntad personal, sino una voluntad *esencial*; el vasallo que se sabe a sí mismo estimado sólo en tanto que goza de ese *honor*, en la imagen *esencial* que él tiene en la opinión general, no en la *gratitud* que le manifieste algún sujeto individual, puesto que él no ha ayudado a ese individuo a gratificar su *ser para sí mismo*. Su discurso, si se pusiese en relación al poder estatal que todavía no se ha hecho real, tomaría la forma del *consejo*, impartido para el bien general.

§506. Al poder estatal, por tanto, todavía le falta una voluntad con la cual oponerse al consejo, y el poder de decidir cuál de las diferentes opiniones es la mejor para el bien general. No es todavía un *gobierno*, y por tanto no es todavía verdaderamente un poder estatal efectivo. El *ser-para-sí*, la *voluntad*, que puesto que la voluntad no ha sido sacrificada, es el espíritu interno, separado, de las diferentes clases y 'estados' (esto a pesar de su parloteo acerca del 'bien común'), se reserva para sí lo que le conviene a sus *propios* intereses, y tiene tendencia a convertir este parloteo acerca del bien común en un sustituto de la acción. El sacrificio de la existencia que se da al servicio del estado es de hecho completo cuando llega hasta el extremo de la muerte; pero el riesgo de muerte al cual sobrevive el individuo le deja con una existencia definida y por tanto con *un interés propio particular*, y esto hace que su consejo acerca de lo que es mejor para el bien general sea ambiguo y se preste a sospechas. Quiere decir que de hecho ha reservado su propia opinión y su propia voluntad particular frente al poder del estado. Su conducta, por tanto, entra en conflicto con los intereses del estado y es característica de la conciencia innoble que siempre está al borde de la rebeldía.

§507. Esta contradicción que debe resolver el ser-para-sí, la de la disparidad entre el *ser-para-sí* y el poder estatal, se hace a la vez presente de la manera que sigue. Esa renuncia a la existencia, cuando es completa, como en la muerte, es simplemente una renuncia, no retorna a la conciencia; la conciencia no sobrevive a la renuncia, no está *en y para sí misma*, sino que meramente pasa a su opuesto sin reconciliación. Por consiguiente, el auténtico sacrificio del *ser-para-sí* es únicamente aquél en el cual se entrega tan completamente como en la muerte, pero sin embargo en esta renuncia se conserva a sí mismo. Así se vuelve efectivamente lo que es en sí mismo, se vuelve la unidad idéntica de sí mismo y de su yo opuesto. El Espíritu interno separado, el sujeto personal como tal, habiéndose expuesto y habiendo renunciado a sí mismo, eleva a la vez al poder estatal a la posición de tener una identidad personal propia. Sin esta renuncia a la personalidad, los actos de honor, las acciones de la conciencia noble, y los consejos basados en su penetración intelectual mantendrían la ambigüedad que posee esa reserva privada de intenciones particulares y de voluntad personal."

En lo que precede, Hegel ha especificado el "desdoblamiento" del sujeto que se produce en tanto que éste renuncia a expresar sus

propios intereses y se convierte en portavoz de los intereses políticos colectivos, del "bien general". Como vemos, se prepara el terreno para que ese discurso sobre el bien general se presente de una manera un tanto desvinculada de la personalidad cotidiana o "interesada" de su autor—y por tanto ese discurso puede aparecer ya sea anónimamente, como un discurso autónomo, pseudónimamente, o bajo el nombre del propio autor, con el riesgo que supone el hacer al sujeto individual garante de la respetabilidad del discurso. Puede presentarse el autor como probo ciudadano, o como académico y miembro de una institución prestigiosa, o amparado bajo la dedicatoria a un personaje de respetabilidad pública indiscutible. En el siguiente párrafo, Hegel recalca en todo caso la importancia de que el discurso político del sujeto se presenta en tanto que lenguaje, separado del cuerpo y presencia física del propio sujeto—o, podríamos decir, separando al autor implícito o autor textual del autor de carne y hueso que ha juntado efectivamente las letras. Se refiere, evidentemente, a un discurso escrito—la mejor manera de "renunciar a estar presente" y a la vez "estar presente".

§508. Pero la alienación tiene lugar únicamente en el *lenguaje o discurso*, que aparece aquí con su significación característica. En el mundo del orden ético, en la *ley* y en el *mando*, y en el mundo efectivo, en el mero *consejo*, el lenguaje tiene la *esencia* de su contenido y es la forma de ese contenido; pero aquí tiene por contenido la forma misma, la forma que el lenguaje mismo es, y tiene autoridad en tanto que *lenguaje o discurso*. Es el poder del habla, en tanto que es lo que lleva a cabo lo que hay que llevar a cabo. Porque es la *existencia real* del puro sujeto como sujeto; en el lenguaje, la consciencia de sí, *en tanto que individualidad independiente separada*, llega como tal a la existencia, de forma que existe *para otros*. De otro modo el "yo", este *puro* "yo", es inexistente, no está allí; en cualquier otra expresión está inmerso en la realidad, y está en un forma de la que puede retirarse a sí mismo; se refleja a sí mismo a partir de su acción, además de su expresión fisiognómica, y se disocia a sí mismo de una existencia tan imperfecta, en la que siempre hay a la vez demasiado y demasiado poco, haciendo que quede atrás sin vida. El lenguaje o discurso, sin embargo, lo contiene en su pureza, sólo él expresa al "yo", al "yo" mismo. Esta existencia *real* del "yo" es, en tanto que existencia real, una objetividad que tiene la naturaleza auténtica del "yo". El "yo" es este "yo" particular—pero igualmente el "yo" *universal*; su manifestación es asimismo a la vez la externalización y la desaparición de *este* "yo" particular, y como resultado de esto, el "yo" permanece en su universalidad. El "yo" que se enuncia a sí mismo es *oído o percibido*; es una infección en la cual ha pasado inmediatamente a formar una unidad con aquéllos para quienes es una existencia real, y es una autoconsciencia universal. Que es *percibido* u *oído* significa que *su existencia real se extingue*; esta su otredad ha sido reasumida en sí mismo, y su existencia real es sólo ésta: que en tanto que es un Ahora auto-consciente, en tanto que existencia real, *no es* una existencia real, y por medio de esta desaparición *es* una existencia real. Este desaparecer es por tanto en sí mismo, a la vez, su permanencia; es su propio conocerse a sí mismo, y

su conocerse a sí mismo en tanto que un sujeto que ha pasado a otro sujeto que ha sido percibido y es universal.

Bien, espero que a través de las nieblas teutónicas puedan reconocerse algunas de las condicionantes que identifica Booth en el tipo de subjetividad textual que es el autor implícito. Hay que señalar que Hegel en ningún momento habla de obras de ficción específicamente, pero que tampoco Booth restringe el autor implícito a obras de ficción—aunque emerge de modo más nítido, como un sujeto textual diferenciado, en la ficción, especialmente cuando va disociado de una voz narrativa claramente ficticia y no fiable.

Hay que señalar una importante ambigüedad en la expresión "autor implícito": el autor implícito puede estar en Booth ampliamente *visible, presente y explícito*— lo llamamos el autor sin más, y paradójicamente sólo se hace necesario conceptualizarlo y darle un nombre cuando aparece como un sujeto textual entre muchos, más en concreto cuando aparece *implícitamente* —entre líneas, como contrapartida al discurso de un narrador no fiable. Este es el segundo sentido de la implícitud o implicación del autor (de hecho muchos en español lo llaman *autor implicado*, y Booth no emplea la palabra *implicit author* sino siempre *implied author*, que puede sugerir ambos tipos de relación, implícitud e implicación).

La disociación entre el sujeto individual y el sujeto textual a que alude Hegel puede tener muchas dimensiones diferentes: una es como decimos la disociación entre el discurso escrito como objeto, frente al emisor—separando el cuerpo del lenguaje y de esos molestos aditamentos fisiognómicos que a la vez dicen (dice Hegel) "demasiado y demasiado poco". Por otra parte, mediante la escritura, se asegura que tras la muerte del autor (el "sacrificio supremo") el autor siga vivo, en tanto que autor implícito. Hay que extrañarse un poco, por tanto, de que Hegel no explicita más la importancia de la escritura, en concreto, en esta autoobjetivación del yo, y que hable simplemente de un discurso externalizado. Sea como sea, en tanto que externalización, la escritura ofrece el modelo más acabado, si pensamos en la ausencia de grabaciones sonoras en la época de Hegel—y aun en la época de la voz grabada, la escritura evidentemente disocia lo escrito mucho más de la presencia y del cuerpo del sujeto emisor.

Por otra parte, toda convención discursiva, como apuntábamos antes, supone también una externalización, objetivación y universalización relativa del yo: es un poner a resguardo la propia individualidad el

atenerse a las convenciones del diálogo platónico, de la Utopía, de la carta pública, del ensayo incluso, aunque aquí las convenciones se relajan. Incluso la poesía lírica, cuando habla de la desnudez íntima del alma, supone un velo de convención o de disociación del yo, en su aspecto de sujeto lírico, que protege la persona social (o no poética) del poeta. Otra dimensión de la autoobjetivación no mencionada por Hegel, pero muy importante para el análisis y el concepto de Booth, es la *ficcionalidad*. La convención de la ficcionalidad, desde la tenue del *roman à clef* hasta otras más densas—la ficción realista, la filosófica, la ciencia-ficción o la fantasía...—sirve para disociar efectivamente al sujeto personal y al sujeto escribiente, y para hacer hablar al sujeto textual de modo acorde a las reglas del juego, o del género. Seguirá expresando sus valores, sus prioridades y actitudes, pero siempre que se introduce una convención se introduce un determinado filtro, o una modulación, en la que el sujeto es uno mismo y a la vez se transforma en eso que Booth llamó (por fin nombrándolo de modo explícito) un autor implícito:

El autor implícito (el 'segundo yo' del autor).— Incluso la novela en la que no hay narrador dramatizado crea una imagen implícita de un autor que está tras las bambalinas, ya sea como director de la función, como marionetista, o como un Dios indiferente, arreglándose las uñas en silencio. Este autor implícito es siempre diferente del "hombre real"—sea quien sea que creamos que es—que crea una versión superior de sí mismo, un "segundo yo", a la vez que crea su obra. (151).²⁴

Y no acaba aquí la creación de segundos y terceros yoes, pues hay un terreno continuo entre dar voz a un personaje, narrar mediante un narrador ficticio, multiplicar los heterónimos al estilo de Pessoa, firmar con seudónimo o dividir la persona autorial entre el nombre real y el pseudónimo, crear uno o diversos yoes textuales, diversamente gestionados, en diversos medios, con puentes más o menos sólidos o explícitos que los conecten entre sí... De este modo, los matices y las variantes de la construcción y de la gestión de la enunciación son potencialmente infinitos. Una crítica comunicacional como la que propugna Roger Sell (2011) estaría atenta a la manera en que estas potencialidades comunicativas de la gestión de la identidad enunciativa se usan de modo contextualizado, en distintos ámbitos culturales, géneros y circunstancias históricas, con vistas a potenciar la creatividad y la efectividad de la comunicación literaria.

²⁴ Algunas cuestiones adicionales relativas al autor implícito se comentan en mi artículo "El autor implícito y el narrador no fiable—según nuestro punto de vista".

12. Dialéctica de la Religión y la Ilustración

Es interesante el tratamiento que da Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, a la crítica racionalista a la religión. Como mente compleja que es, Hegel, por el planteamiento mismo de su teoría del espíritu superando una forma de conciencia tras otra, parece situarse ya por anticipado más allá de toda creencia o doctrina concreta, y más allá de



cualquier planteamiento crítico simplista. Lo que ha habido y hay, dice Hegel, se ha dado por alguna razón, es una fase del desarrollo del Espíritu, y no queda anulado por su rechazo en forma de antítesis, pues siempre seguirá a ésta una síntesis más compleja que aúne los dos elementos opuestos, en una ecuación superior a ambos—emergente de ambos, podríamos decir. Esto es lo que sucede con su tratamiento de la dialéctica entre la creencia religiosa y su negativo—el escepticismo, ateísmo, anticlericalismo, es decir, el

pensamiento de la Ilustración enfrentado a las creencias, mitos y dogmas religiosos. Tomemos como paradigma a Voltaire, hablando ya no digo del cristianismo, sino, por tener las manos más libres, del Islam. La frase "Écrasez l'infâme" viene a la mente, y Hegel, sin dar nombres, está pensando en este tipo de crítica demoledora al dogma y a la mente dogmática. No viene mal recordar este debate no sólo para hablar del Islam, que sigue casi igual de vigente a pesar de toda la Ilustración—sino también para reconsiderar la pertinencia del discurso "escéptico" un poco al estilo de la Ilustración clásica, que también

cabalga fuerte (me refiero a Dawkins y a sus cruzados contra [*the God Delusion*](#)).²⁵

Hay que decir que no estoy muy de acuerdo con el peso que da Hegel a cada término de esta Tesis/Antítesis entre fe y racionalismo—como si fuesen casi del mismo peso intelectual. Me parece un poco desagradecido por su parte el desvincularse tanto del racionalismo y de la Ilustración, y presentarlos como una fase del espíritu, superada, hay que pensar, por la propia síntesis hegeliana entendida como negación de la negación. Es normal que haya en esto un momento de afirmación, claro, una recuperación positiva de lo que la negación Ilustrada negaba. Y sin embargo también se echa de ver que esta síntesis, en cuanto que es ella misma una negación de la antítesis, corre el riesgo de minusvalorarla. El propio Hegel describe la dinámica pendular por la que esto ha de suceder:

"Pues aunque la naturaleza de lo que la consciencia ha recibido en sí era simple y homogénea consigo misma, sin embargo era también la simplicidad de una *negatividad* introrreflejada que subsiguientemente también se desarrolla, acorde a su naturaleza, para dar lugar a algo opuesto a sí y que por ello mismo recuerda a la consciencia su estado anterior" (331).

En fin, que en esta dialéctica de la Fe y la Ilustración, Hegel no se considera un Ilustrado, y puede estar subestimando lo que le debe su propio razonamiento a la Ilustración.

Veamos primero cómo surge la Ilustración a modo de nuevo ídolo, con tintes paganos (o satánicos) que lo hacen desagradable para el Narrador. El pensamiento crítico, cuando surge de modo consciente, ya ha dado lugar tanto a una positividad consciente como a la negatividad ahora casi abyecta de lo que se ha desprendido:

"cuando para la consciencia surge en efecto la noción de la pura comprensión, esta última ya se ha extendido [ambientalmente, como un perfume, dice Hegel—]; la misma lucha contra ella revela el hecho de que la infección ya ha tenido lugar. La lucha llega demasiado tarde, y cada remedio que se adopta no hace sino agravar la enfermedad, porque ha prendido en el tuétano de la vida espiritual, a saber, en la Noción de la consciencia, o en la pura esencia misma de la consciencia. Por tanto, no hay poder en la consciencia que pudiera vencer a la enfermedad" (§ 545, p. 331-332).

Observemos la imagen de *enfermedad* o *infección* referida a la expansión de la incredulidad o escepticismo. ¡No parece, digamos, muy favorable a este Progreso del Espíritu! Sigue Hegel:

²⁵ Richard Dawkins, *The God Delusion*. Ver mi nota "Delusions también se vive".

"Como esta [enfermedad] está presente en la esencia misma, sus manifestaciones, mientras aún están aisladas, pueden suprimirse, y los síntomas superficiales pueden sofocarse. Esto le es de gran ventaja, puesto que así no malgasta su poder ni se muestra indigna de su propia naturaleza, como sucede cuando brota en forma de síntomas o erupciones aisladas antagónicas al contenido de la fe y a su conexión con la realidad del mundo externo a ella. Antes bien, siendo ahora un Espíritu invisible e imperceptible, se infiltra en las zonas nobles de raíz, y pronto se ha apoderado completamente de todas las entrañas y miembros del ídolo inconsciente; entonces, 'un buen día, le da a su camarada un codazo, y Crac! Plum! —el ídolo yace tumbado en el suelo" (Diderot, *Le Neveu de Rameau*). Un 'buen día' en cuyo mediodía no hay baño de sangre, si la infección ha penetrado a todos y cada uno de los órganos de la vida espiritual. Sólo la memoria conservará todavía la forma muerta de la fase previa del Espíritu, como una historia desaparecida, desaparecida ni se sabe cómo. Y de este modo, la nueva serpiente de la sabiduría que se ahora ha erigido para su adoración, no se ha desprendido sino de una piel muerta" (§ 545)

—a este ídolo satánico me refería, cuando digo que Hegel no presenta a la Ilustración con imágenes favorables. Para distinguirse de ella, será, quizá con una dosis de la *anxiety of influence*. La historia de cómo se pierde la fe es demasiado vívida y certera como para no reconocer en ella una experiencia propia—no sólo de la Conciencia universal, sino de cómo la vio desde dentro el individuo Hegel: con *desilusión* en todos los sentidos de la palabra. La Síntesis que proporciona su noción de Noción, o de fenomenología del Espíritu, será en parte una recuperación simbólica de la religión perdida, a un nivel mayor de complejidad intelectual, y un castigo simbólico a la Ilustración por su arrogancia intelectual, más vívida ahora que la del dogmatismo religioso (y aquí es donde creo que a Hegel le falla la memoria emocional en lo referente a ese dogmatismo).

El escepticismo se manifiesta pues por fin de modo triunfante y explícito, con denuncias a los sacerdotes por falsarios y manipuladores (§ 542), con mofas a la fe y a los dogmas, con manifestaciones de violenta oposición a la religión:

"la acción de la esencia negativa es, de modo no menos esencial, un movimiento desarrollado de autodiferenciación, que, siendo un acto consciente, debe dar a sus momentos una existencia manifiesta definitiva y ha de aparecer en escena como puro vocerío y como enfrentamiento violento contra su antítesis" (§ 546).

Ahora bien, veremos cómo Hegel pasa a desarrollar los paralelismos o simetrías entre esta fase negada (la Religión) y su negación (el escepticismo y anticlericalismo, lo que algunos llaman "la religión del ateísmo"). Su razonamiento lo lleva a mostrarlos como fases simétricas, o como *alter egos* que no pueden reconocerse uno a otro

en una imagen especular demasiado abyecta. El terreno estará maduro para la superación de estas dos antítesis en la propia filosofía hegeliana, que ni cree ni deja de creer, sino que va más allá de la creencia y del escepticismo para mostrar la condiciones de posibilidad de ambos. Veamos el párrafo 547:

"Hemos de ver por tanto cómo el *puro entendimiento e intención* se comporta en su actitud *negativa* a ese 'otro' que encuentra confrontándosele. El puro entendimiento e intención que adopta una actitud negativa puede ser únicamente —ya que su Noción es todo esencialidad, y no hay nada fuera de él— el negativo de sí mismo. En tanto que entendimiento, por tanto, se convierte en la negación del puro entendimiento, se convierte en falsedad y sinrazón, y, en tanto que intención, se convierte en la negación de la intención pura, se convierte en una mentira y una insinceridad de propósitos."

Observemos que, aunque dirigido el razonamiento principalmente al *dogma ilustrado*, la simetría misma de los términos planteados nos sugiere que con la misma razón se puede reconocer esta actitud, o corrupción de la actitud y del entendimiento, *en la Religión que se resiste a la Ilustración* en las guerras culturales... Sea como sea, lo interesante es cómo Hegel prepara el terreno para presentar tanto esta Religión (la Religión sometida a la crítica ilustrada) como la Ilustración en su batalla contra el dogma, como dos momentos parciales, superables, fases del espíritu que piden una fase emergente superior. Veamos cómo la Ilustración se atasca a sí misma en su lucha contra el dogma, y viene a ignorarse y a desconocerse a sí misma, perdiendo el filo de su impulso crítico más penetrante (el que recuperará quizá en su reencarnación idealista, en boca de Hegel). Hay aquí, por cierto, toda una mina de material para trazar la prehistoria de los conceptos psicoanalíticos de abyección y de los procesos inconscientes; y es que Hegel es mucho Hegel para todo el siglo XIX, y para el XX. Veamos (desde su perspectiva panorámica) esta pelea dialéctica entre Racionalismo y Creencia, vistos desde las alturas de la espiral hegeliana como dos gemelos, Dumb&Dumber, o Dumbledumb y Doubledee, enzarzados en una estúpida pelea que sus limitados presupuestos no les permiten comprender:

"§ 548: [El Entendimiento] se enzarza en esta contradicción entrando en disputas, y se imagina que lo que está atacando es algo que es otra cosa que sí mismo. Sólo *se imagina* esto, pues su esencia en tanto que negatividad absoluta implica que contiene esa alteridad en sí mismo. La Idea absoluta es la categoría; en esa Idea, el conocimiento y el *objeto* conocido son lo mismo. Por tanto, lo que el puro entendimiento proclama que es su otro, lo que según afirma es un error o una mentira, no puede ser otra cosa que su propio ser; puede condenar tan sólo lo que él mismo es. (...) Pero ya que, al enfrentarse a su contenido, la comprensión pura al principio reconoce en él sólo un contenido, y no su propio ser, no se reconoce a sí misma en él. La comprensión completa se alcanza por tanto cuando el

contenido, que inicialmente era objetivo para ella, es reconocido como propio. Su resultado, sin embargo, no será ni el restablecimiento de los errores contra los que lucha, ni tampoco meramente su propia Idea, sino una comprensión que reconoce que la absoluta negación de sí es la propia existencia, que es su propio ser, o una comprensión cuya Idea se reconozca a sí misma."

Y es en esta posición en la que se ubica explícitamente Hegel, como una síntesis o superación tanto de la creencia religiosa como de la crítica racionalista a la misma, crítica insuficientemente consciente de la dialéctica propia de las formas del Espíritu:

"Esta naturaleza que tiene el combate de la Ilustración contra los errores, a saber, que se combate a sí misma al luchar contra ellos, y que condena en ellos lo que ella misma afirma, es algo explícito [comprensible, visible] *para nosotros*—o, por decirlo de otra manera, es lo que la Ilustración y su combate son *en sí mismos*." (§ 548)

Aunque los Ilustrados no lo entiendan así. Y tampoco lo entiende así la Religión, que en estos combates también se queda con el aspecto más superficial o simplista de su propio contrario, de la Ilustración, construyendo una imagen abyecta de ésta:

"Es el primer aspecto de este combate, sin embargo, el mancillamiento de la Ilustración por el hecho de que su *pureza* auto-idéntica adopte una actitud negativa, el aspecto que se convierte en un objeto para la fe, que por tanto viene a conocer [a la Ilustración] como una falsedad, una sin razón, y como algo malintencionado—al igual que la Ilustración contempla a la fe como error y prejuicio" (§ 548).

En los párrafos siguientes sigue Hegel desarrollando esta simetría o dialéctica de desencuentros y confrontamientos, con una base de identidad oculta o subyacente, entre la religión y la Ilustración, en tanto que son formas del Espíritu en busca de lo absoluto. Por ejemplo, presenta este bonito razonamiento de cómo la Ilustración, al igual que la Religión, crea sus propios ídolos, en el acto mismo de denunciar los ídolos del otro, viendo la paja en el ojo ajeno pero no en el propio (viga no hay, en efecto, pero...). El conocimiento crea su propio objeto, como hace la religión con Dios—pero al principio no lo reconoce:

"En la *comprensión* como tal, la consciencia aprehende un objeto de manera tal que se convierte en la esencia de la consciencia, o se convierte en un objeto en el que la consciencia se conserva a sí misma, vive consigo, y se hace presente a sí, y ya que es de este modo el movimiento del objeto, lo trae a la existencia [es decir, al igual que existen Dios o la otra vida para el creyente que se los inventa]. Es esto precisamente lo que la Ilustración (con razón) declara que es la fe, cuando dice que lo que para la fe es el Ser supremo, no es sino un ser de su

propia consciencia, su propio pensamiento, algo que es una creación de la propia consciencia. Así lo que la Ilustración declara que es un error y una ficción, resulta ser lo mismo que es la propia Ilustración." (§ 549)

Algo parecido explicaba Gustavo Bueno recientemente, cuando en sus lecciones sobre "el Reino del Hombre" reivindicaba la importancia del estudio de la Teología como parte de la filosofía, y criticaba la superficialidad de quienes consideran la cuestión de Dios como un pseudo-problema que no merece la atención de los filósofos (o los científicos) "ilustrados".²⁶

Creo, sin embargo, que a pesar de la belleza irresistible del argumento, Hegel es algo injusto con la Ilustración o la crítica racionalista aquí, pues para mí sí supone un grado mayor de consciencia de la manera en que los objetos de conocimiento son generados por la mente, y no tienen una existencia todo lo objetiva que parecen. Por lo mismo, me parece "sobredimensionado" el crédito intelectual que le da Hegel a la Religión equiparándola a la Ilustración en cuanto a su consciencia de las realidades sustanciales como proyecciones mentales. (Es una objeción que quizá pueda hacerse también en parte a [la teoría de René Girard](#), relectura del cristianismo como crítica de la violencia ritual, que revaloriza la dimensión crítica de esta religión).²⁷ Aquí explica Hegel esa consciencia que él encuentra en la religión, y como digo me parece creíble como descripción de algunos tipos de religión pasados por la Ilustración (*desmitologizados*, por ser exactos, en la línea de Bultmann y Ebeling y los anglicanos ateos, *avant la lettre*, claro, y tanto mayor el mérito de Hegel al concebirlos)—pero creo que en absoluto puede aceptarse como una caracterización adecuada de lo que es la Religión en su propia salsa, la generada por ella (y no por la Ilustración). Dice Hegel que

"La Idea del entendimiento puro implica no sólo que la consciencia se reconoce a sí misma en el objeto de su entendimiento, y que está *inmediatamente* presente en él sin antes dejar el elemento del pensamiento y volver a sí misma; también implica que la consciencia es consciente de sí en tanto que es el movimiento de *mediación*, consciente de sí como la actividad misma que produce el objeto. Esta

²⁶ Ver la serie de conferencias de Gustavo Bueno "El Reino del Hombre y el Hombre histórico."

²⁷ "The Scapegoat: the Thought of René Girard." Prod. David Cayley. ('Ideas' series). Emitido en CBC Radio (emisora pública canadiense) en 2001.. Audio en red en 5 partes, "René Girard CBC Interview, part 1 of 5." *YouTube (greatstephen3)* 26 enero 2013.*

<https://youtu.be/g8Y8dVVV4To>
2015

unidad de sí misma como unidad de sujeto y objeto está por tanto explícita para [el entendimiento puro] en el pensamiento. La fe, también, es precisamente esta consciencia (...)" (§ 549)

—aunque la honradez intelectual, o el realismo, le hace matizar a Hegel que, claro, "no es que esta acción de la fe le haga representarse que el Ser absoluto mismo sea producido por ella" (§ 549). *No es lo mismo, podríamos decir*, aunque el Espíritu sintético se reconozca a sí mismo en parte en las acciones de la mente del creyente. Y Hegel quita importancia al hecho de que la gente pueda creer (¡y de hecho normalmente crea!) **literalmente** en los dogmas religiosos del Más Allá, el Dios vigilante, el Cielo, la resurrección de las almas, y la Vida Eterna— pasa Hegel a quitarle importancia a la idea de que todo esto pueda considerarse en algún modo una estafa intelectual para nadie, puesto que "nadie" lo cree de modo factual (!!). Vaya, hemos pasado de la fe universal, a la simulación universal de la fe, sin solución de continuidad. Todo esto se hace con criterio dudoso, a mi entender (y altamente conservador, claro, en su inspiración). Más acertado suena Hegel cuando observa que cuando la fe entra a discutir con la razón en sus propios términos, cargándose de razones, es que ya ha perdido la batalla:

"Si la fe quiere apelar a evidencias históricas para hacerse con el tipo de cimentación, o al menos confirmación, de sus contenidos, de la que habla la Ilustración, y pasa a pensar y actuar seriamente como si eso fuese un asunto importante, entonces se ha dejado ya corromper por la Ilustración; y sus esfuerzos por establecerse y consolidarse de modo tal no son sino pruebas que da de cómo la Ilustración la ha corrompido" (§554)

Quizá podríamos volver contra Hegel su propia argumentación, observando que lo antes comentado de que la no factualidad de los objetos de la fe no puede en ningún caso considerarse en algún modo una estafa intelectual para nadie, puesto que "nadie" lo cree de modo factual... esto es, quizá, un síntoma de que Hegel parece no poder concebir la fe en la era contemporánea sino *a su propia manera*— ya penetrada de Ilustración y escepticismo, olvidándose de las viejas certidumbres de la fe ingenua, para la que no hay diferencia entre la factualidad de los objetos de la fe y los del mundo tangible. De esa fe a la que sí le supone una diferencia que haya cielo o no lo haya, que las almas de los difuntos existan o no existan.

Tras afear a la Ilustración su crítica simplista a la fe, Hegel da una vuelta de tuerca más a su síntesis negativa, y observa cómo la Ilustración supera necesariamente a la fe, puesto que saca a la luz un

impulso que está latente en el sentimiento religioso mismo. Y le da una expresión perfeccionada (esperando la perfección última del razonamiento sintético Hegeliano, claro está). Es el impulso de negatividad y superación de lo sensible, la actividad de la Idea siempre en busca de sí misma—*shedding off one more layer of skin*, siempre un paso más allá del perseguidor interior. El ataque de la Ilustración a la fe es, en su raíz más profunda, un impulso espiritual, sostiene Hegel. Su razonamiento es, de paso, un uso magistral de las nociones del pensamiento implícito en la acción humana y de cómo se hace explícito mediante la reflexión—o, si se quiere, un análisis magistral de los conceptos de lo implícito y lo explícito:

"Pues la Ilustración no emplea principios que le sean propios y exclusivos en su ataque a la fe, sino que emplea principios que están implícitos en la propia fe. La Ilustración presenta a la fe meramente sus propios pensamientos que la fe inconscientemente deja dispersos, pero que la Ilustración reúne y aúna: le recuerda a la fe, meramente, cuando una de sus modalidades está presente, las otras que también tiene, pero que siempre olvida cuando tiene presente una de ellas. La Ilustración se muestra a sí misma ante la fe como puro entendimiento, por el hecho de que ve el conjunto completo en un *momento específico*; hace presente el otro momento que está opuesto a éste, y, convirtiendo uno en el otro [por ejemplo, confrontando Islam y Cristianismo, pongamos, o catolicismo y protestantismo] trae a la atención la esencia negativa de ambos pensamientos, la Idea. Para la fe, le parece esto una perversión y una mentira, porque le señala la *alteridad* de sus momentos; por el hecho de hacerlo, parece hacer de ellos algo distinto de lo que son por separado; pero esta 'otredad' es igualmente esencial, y, en verdad, está presente en la propia conciencia creyente, sólo que no piensa en ello, sino que lo aparta a algún lado. Por consiguiente, ni es ajeno a la fe, ni la fe puede desautorizarlo." (§564)

Magistral, y sin embargo también inexacto, creo. Porque algo esencial para la religión es esa visión imperfecta de lo espiritual—la que viene de adherirse a dogmas, ritos, creencias, mitos, símbolos, objetos e instituciones temporales, específicas y limitadas. La fe tiene el impulso de lo espiritual, pero para la religión es todavía más crucial la adhesión a lo temporal, a los ritos, dogmas y creencias específicos de un grupo humano, de una comunidad, que los sustenta y a la que sustentan. Podríamos decir: para la religión auténtica (y me refiero con ello a la que se da y se practica efectivamente, más allá o más acá de deísmos ecuménicos y teologías racionales) es esencial *la idolatría*. El creyente no adora a un leño, o al sol, éstos son sólo símbolos (como analiza Hegel en §567, la fe se indigna y ofende de que se la confunda así con la idolatría). Pero el objeto simbolizado por el ídolo es, en sí mismo, otro ídolo, un ídolo de la comunidad, en el que se fija la atención y la identidad de la Religión, impidiéndole reconocerse en las demás

religiones (o permitiéndole *no reconocerse* en las demás religiones). El aferrarse al leño, a la cruz, es esencial para el creyente (es su cruz). Y en las formas religiosas más populares y "vivas"—la Semana Santa andaluza, pongamos, o la devoción a la patrona del pueblo, a la Blanca Paloma, etc.—incluso el sentido religioso originario cede completamente su terreno al ritual tribal y a la idolatría más grosera. A quien adora a la Virgen del Rocío y entra en frenesís temblones por ella le es indiferente por completo la Virgen del Carmen—que no son la misma, vamos.

Una religión autocrítica e ilustrada, como la que parece promover Hegel, sería una religión desmitologizada, que se entendería a sí misma como una fase del espíritu. En realidad dejaría de ser religión y se convertiría en filosofía. Es magistral a su manera la manera en que muestra Hegel cómo la fe, de por sí, tiende a reconocer en sí misma un elemento de idolatría sin atreverse a hacerlo. Lo haría una religión "civilizada" que se entendiese a sí misma como una parafernalia simbólica, y a veces parece que sea eso lo que tenemos, [cuando investigamos las creencias auténticas de las personas](#), más allá de la religión oficial o pública. ¿Pero no es eso *la piel de la serpiente* abandonada? ¿No estamos, necesariamente, en otra fase del espíritu? El orden social necesita al parecer una religión de ritos y mitos, de ofrendas a la Virgen, misas, entierros, procesiones y bautizos. Pero no habría que confundir eso con la religión como impulso espiritual o entendimiento puro. Ese impulso está en otra parte, sobre todo desde el momento en que entiende el ritual como un ritual simbólico o un apego comunitario a una fase previa del desarrollo espiritual de la humanidad. En términos de honestidad intelectual, una religión no puede ser a la vez dogmática y crítica, mitológica y desmitificada, ilustrada e ingenua. Es sin embargo lo que se lleva, claro, y es lo que recomiendan el Papa y las mejores autoridades políticas. Pero los místicos siempre han ido por otro lado, y cuando algo se percibe como peso muerto o idolatría, es hora de dejarlo porque la religión auténtica, o lo que haya de ocupar su lugar, está en otra parte. La solidaridad humana o los compromisos sociales nos pueden hacer transigir con los rituales religiosos de otras personas, y procurar no ofenderles, pero la espiritualidad auténtica no puede apegarse a ritos o creencias que ella misma reconoce como meras maniobras simbólicas o productos culturales transitorios. Es decir, la espiritualidad no puede apegarse a las religiones, *esas idolatrías*.

Un análisis semiótico de la idolatría nos diría que es [la confusión del signo con el referente](#); un defecto de atención o análisis, quizá. Y sin

embargo hay pocos partidarios de comprender la circulación universal de los signos; se busca darles un asentamiento final, una base que detenga esta huida hacia el infinito de la consciencia y del sentido. Quizá Hegel también lo haga a su manera, buscándole estas justificaciones a la religión, frente a la crítica de la Ilustración—negándose a ver en la religión el elemento necesario de idolatría que contiene, el alto que le echa al entendimiento puro, como un corruptor de las creencias.

Por mi parte, a mí me desagrade más la corrupción del entendimiento que la de las creencias—aunque transijo con ambas.

—oOo—

13. Socialidad y perspectivismo moral, cognitivo y pragmático en Hegel

Quiero hablar de la constitución perspectivística de la moralidad, la acción y el conocimiento en Hegel, pero primero paso un momento por la socialidad de la conciencia y de la acción en Adam Smith.

En la *Teoría de los Sentimientos Morales* de Adam Smith se encuentra una interesante noción sobre la acción humana en sociedad, la acción moral, como una acción inherentemente social—quiero decir no accidentalmente, sino en su mismo ser; la acción humana se produce en el seno de una sociedad y sabedora de la valoración social que va a recibir. Adam Smith postula una suerte de observador ideal, juzgador de nuestras acciones, y espectador de nuestra acción en el mundo. También señala (ver "[El espectador real](#)") que esa valoración ideal de nuestra acción con frecuencia ha de verse contrastada y regulada con la prueba de los demás—enfrentándonos a personas que juzgan nuestra acción o situación de manera distinta. Es una manera de concebir la conciencia al revés de la manera tradicional: aquí la conciencia social ha sido internalizada pero no basta para desempeñar su labor, pues tiende al autonepotismo podríamos decir o a

favorecernos a nosotros mismos (decía Bob Dylan esto en "Man with the long black coat": "*Preacher was a-preaching, there's a sermon he gave / Every man's conscience is vile and depraved / You cannot depend on it to be your guide / For it's you who must keep it satisfied*"). La segunda consciencia, o la consciencia de la consciencia, son los otros, que nos fuerzan a vernos en parte como nos ven ellos. Sea como sea, tanto en esta interacción internalizada, como en la interacción efectiva, vemos la acción humana como acción moral, en el sentido de sometida a valoración social, y como acción que es social, interaccional, en su mismo origen, antecedentes, base y estructura. *Always already social*, podríamos decir, es la acción humana.

No sé si Hegel leyó a Adam Smith, si corrían en esa dirección los vientos de las influencias allá por el año 1800. Es muy posible. Sea como sea, en la *Fenomenología del Espíritu*, sección "Moralidad", presenta su propia versión de lo que podríamos llamar la socialidad inherente a la consciencia y a la acción. Aquí habla, p. ej., del *obrar en conciencia* y se aprecia el elemento de socialidad que hay aun en este momento moral autodeterminado:

"La buena conciencia no ha abandonado el puro deber o el *en sí abstracto*, sino que es el momento esencial que consiste en comportarse hacia los otros como *universalidad*. Es el elemento común de la autoconciencia, y ésta la sustancia en que el acto tiene *subsistencia y realidad*; el momento del *ser reconocido por los otros*. La autoconciencia moral no tiene este momento del ser reconocido, de la *pura conciencia*, que *existe*, y ello hace que no sea, en general, operante, realizadora. Para ella, su *en sí* es o bien la esencia *irreal* abstracta o bien el ser como una *realidad* que no es espiritual. Pero la *realidad que es* de la buena conciencia es una realidad que es *sí mismo*, es decir, una existencia consciente de sí, el elemento espiritual del ser reconocido. El obrar es, por tanto, solamente el traducir su contenido *singular* al elemento *objetivo*, en el que es universal y reconocido, y precisamente esto, el ser reconocido, convierte al acto en realidad. Reconocido, y con ello real, es el acto porque la realidad existente se articula de un modo inmediato con la convicción o con el saber, o (dicho de otro modo) el conocimiento de su finalidad es de modo inmediato el elemento de la existencia, el reconocimiento universal. En efecto, la *esencia* del acto, el deber, consiste en la *convicción* de la buena conciencia acerca de él; y esta convicción es precisamente el *en sí* mismo; es la *autoconciencia en sí universal* o el *ser reconocido* y, con ello, la realidad. Lo hecho con la convicción del deber es, por tanto, de modo inmediato, algo que tiene consistencia y existencia." (§ 640).

Poco más adelante en la *Fenomenología* vemos en Hegel una noción similarmente socializada del conocimiento. El conocimiento es un fenómeno relacional, posicional, interaccional. Comenta ésto como sigue J. N. Findlay:

"La conciencia intenta en cierta medida tomar en consideración las circunstancias y consecuencias de la acción en todos sus detalles. Pero también sabe, y no le desalienta este hecho, que estas circunstancias y consecuencias se ramifican infinitamente en todas direcciones, y que es completamente fútil intentar tenerlas todas en cuenta en la acción de uno mismo. Es papel de *los otros* el proseguir la investigación de las circunstancias más allá todavía: la conciencia ha de actuar sobre la base de su propio conocimiento incompleto, que, en tanto que es el suyo propio, es suficiente y completo." (§ 642 de su comentario)

Así hemos de determinar nuestro propio deber, o hallar nuestra propia causa, o nuestras prioridades, frente a las de los demás, o a las que los demás nos querrían imponer—y que en tanto que no responden a esta lógica de autodeterminación, son "prescripciones inauténticas". La propia conciencia no puede renunciar a ser nuestro propio árbitro entre las sollicitaciones del mundo y de la acción, y en su juicio juegan un papel nuestra situación personal, y nuestro carácter.

Es decir, en la misma manera en que conocemos un hecho, una situación, etc., como base para la acción, conocemos también que nuestro conocimiento es perspectivístico, y que no agota ese hecho o esa situación. Sin embargo, hemos de actuar. Conocemos que nuestra acción tendrá consecuencias derivadas, imprevisibles, etc., y que eso también pertenecerá (para otras personas quizá) a la realidad de nuestra acción—y sin embargo tenemos que actuar. El conocimiento puro sería un conocimiento puramente positivo, sin el momento negativo de las demás circunstancias y de la valoración de los otros. Pero la acción no se basa en ese tipo de conocimiento, sino que es dialéctica:

"La relación verdaderamente universal y pura del saber sería una relación que no contuviera una *antítesis*, una relación consigo mismo; pero la *acción*, en virtud de la antítesis que contiene inherentemente, se relaciona con una negatividad de la conciencia, con una realidad que posee un ser *intrínseco*. Contrastada con la simplicidad de la conciencia pura, con el *otro* absoluto o con la multiplicidad *implícita*, esta realidad es una pluralidad de circunstancias que se descompone y se ramifica infinitamente en todas direcciones: hacia atrás en sus condiciones, hacia los lados en sus conexiones, y hacia adelante en sus consecuencias. La mente que actúa en conciencia es sabedora de esta naturaleza de la cuestión y de su relación con ella, y sabe que, en el caso en el que está actuando, no posee ese conocimiento completo de *todas* las circunstancias colaterales que haría falta, y que es vana la pretensión de sopesar todas las circunstancias en conciencia. Sin embargo, este conocimiento de las circunstancias y este sopesarlas todas no faltan por completo; pero se dan sólo como un *momento*, como algo que existe únicamente *para otros*, y este conocimiento *incompleto* lo considera la conciencia como suficiente y completo, puesto que es su *propio* conocimiento." (§ 642)

Como corolario podría añadirse que parte de lo que sabemos de los demás es que también son limitados como nosotros, y que están posicionados; que actuarán en sus propias circunstancias y que juzgarán nuestra acción o nuestro conocimiento con un perspectivismo similar, inherente por tanto a la socialidad de la acción y del conocimiento.



13. El espíritu y la sustancia de su conexión

Que no se diga que Hegel no tiene nada que ofrecer a la blogosfera—o a la *facebooksfera*, no nos cortemos de llamarla así, que el término anterior ya parece periclitado y sin embargo éste último no acaba aún de decidirse a aparecer, quizá por vergüenza de vernos contenidos en una empresa privada. La sección sobre *el alma bella* en la *Fenomenología del Espíritu* parece cortada a medida para la esfera moral de buenas intenciones, expresión de la mismidad, actuación mediante la palabra, y pactos de adoración mutua, características todas que florecen en la comunidad de los sujetos angélicos manifestados en la red. Cursivas de Hegel; negritas añadidas.

El espíritu: El alma bella

Así, pues, la buena conciencia pone en su saber y en su querer el contenido, cualquiera que él sea, **en la majestad de su altura por encima de la ley determinada y de todo contenido del deber**; es la **genialidad moral** que sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina y que, al saber en este saber no menos inmediatamente el ser allí, es la divina fuerza creadora que tiene en su concepto la vitalidad. Es también **el culto divino en sí mismo**, pues su actuar es la intuición de esta su propia divinidad.

Este solitario culto divino es, al mismo tiempo, esencialmente, **el culto divino de una comunidad**, y el puro interior *saberse* y escucharse a sí mismo pasa a momento de la *conciencia*. La intuición de sí es su existencia *objetiva*, y este elemento objetivo es la enunciación de su saber y querer como un *universal*. Mediante esta enunciación, se convierte el sí mismo en lo vigente y la acción en el obrar que ejecuta. La realidad y la persistencia de su actuar es la autoconciencia universal; pero la enunciación de la buena conciencia pone la certeza de sí mismo como sí mismo puro y, con ello, como sí mismo universal; los otros dejan valer la acción por razón de este discurso, en que el sí mismo es

expresado y reconocido como la esencia. **El espíritu y la sustancia de su conexión es, por tanto, la mutua aseveración de su escrupulosidad y de sus buenas intenciones, el alegrarse de esta recíproca pureza y el deleitarse con la esplendidez del saber y el enunciar, del mantener y cuidar tanta excelencia.** En la medida en que esta buena conciencia distingue todavía su conciencia *abstracta* de su *autoconciencia*, tiene su vida solamente *recóndita* en Dios; Dios se halla presente, indudablemente, de modo *inmediato*, ante su espíritu y su corazón, ante su sí mismo; pero lo patente, su conciencia real y el movimiento mediador de la misma, es para él un otro que aquel interior recóndito y la inmediatez de su esencia presente. Sin embargo, en la perfección de la buena conciencia se supera la diferencia de su conciencia abstracta y de su autoconciencia. Aquella sabe que la conciencia *abstracta* es precisamente *este sí mismo*, este ser para sí cierto de sí; que en la *inmediatez de la relación* entre el sí mismo y el sí, que, puesto fuera del sí mismo es la esencia abstracta, y lo oculto ante ella, *se supera* precisamente la *diversidad*. En efecto, aquella relación es una relación *mediadora*, en la que los términos relacionados no son uno y el mismo, sino que son cada uno de ellos entre sí un *otro* y sólo son uno en un tercero; pero la relación *inmediata* no significa de hecho otra cosa que la unidad. La conciencia, elevada por encima de la carencia de pensamiento de mantener todavía como diferencias estas diferencias que no lo son, conoce la inmediatez de la presencia de la esencia en ella como unidad de la esencia y de su sí mismo, **conoce por tanto su sí mismo como el en sí vivo**, y conoce que este saber suyo es la religión, que, en tanto que saber que tiene una manifestación externa, es el lenguaje de la comunidad acerca de su propio Espíritu.

Vemos, así, cómo **la autoconciencia ha retornado ahora a su refugio más íntimo**, ante el que desaparece toda exterioridad como tal, a **la intuición del yo = yo**, donde este yo es toda esencialidad y toda existencia. La autoconciencia se hunde en este concepto de sí misma, pues se ve empujada a su máximo extremo y de tal modo, además, que los momentos diferenciados que hacen de ella algo real, o algo que todavía es una *conciencia*, no son para nosotros solamente estos puros extremos, sino que lo que ella es para sí, lo que es *en sí* para la conciencia y lo que para ella es ser allí, se volatilizan como abstracciones que ya no tienen para la conciencia misma ningún punto de apoyo, ninguna sustancia; y todo lo que hasta ahora era esencia para la conciencia se retrotrae a estas abstracciones. Depurada hasta tal punto, la conciencia es su figura más pobre, y la pobreza, que constituye su único patrimonio, es ella misma un desaparecer; esta absoluta *certeza* en que se ha disuelto la sustancia es la absoluta *no verdad* que se derrumba internamente; es la absoluta *autoconciencia* en la que se sumerge la *conciencia*.

Considerado dentro de sí mismo este hundirse, para la conciencia la *sustancia* que es *en sí* es entonces el *saber* como *su* saber. Como conciencia, se separa en la oposición entre sí y el objeto que es para ella la esencia; pero este objeto precisamente es el objeto perfectamente transparente, es *su sí mismo*, y **su conciencia es solamente el saber de sí**. Toda vida y toda esencialidad espiritual se ha retraído a este sí mismo y ha perdido su diversidad con respecto al *yo* mismo. Los momentos de la conciencia son, por tanto, estas abstracciones extremas, ninguna de las cuales se mantiene firme, sino que se pierde en la otra y la engendra. Es el trueque de la Conciencia Desventurada consigo, pero un trueque que para ella misma se produce dentro de sí y que es consciente de ser el

concepto de la razón, que aquélla sólo *es en sí*. La absoluta certeza del sí mismo se trueca, pues, de modo inmediato, para ella misma como conciencia, en el apagarse de su sonido, en la objetivación de su ser-para-sí; pero este mundo creado es su discurso, que ha escuchado también de un modo inmediato y del que sólo retorna a ella el eco. Este retorno no tiene, pues, la significación de que en este acto la conciencia sea *en sí y para sí*, pues la esencia no es para ella un *en sí*, sino que es ella misma; ni tiene tampoco *existencia*, pues lo objetivo no logra llegar a ser un negativo del sí mismo real, del mismo modo que éste no alcanza realidad. **Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad** y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta. **El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar** que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; —en esta pureza transparente de sus momentos, **un alma bella desventurada**, como se la suele llamar, **arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire**.

Aunque, habría que matizar, los juicios son también obras, una dimensión del "hacer cosas con palabras" que aquí subestima Hegel (¡de palabra la subestima, no de obra!). Y, por tanto, en la producción y exhibición del propio discurso ante los demás sí hay esa "fuerza de la enajenación" que él echa en falta. En última instancia, además, todo es una nube informe que se disuelve en el aire, *dust in the wind*.

—oOo—

14. Crítica hegeliana de la hermenéutica de la sospecha

La "hermenéutica de la sospecha" es un término que aparece en las teorías hermenéuticas de Ricœur o Gadamer, para oponerlo a la hermenéutica de la confianza. En la hermenéutica de la confianza, el intérprete, oyente o lector confía en el discurso del emisor o autor, podríamos decir que en términos generales acepta la versión de él mismo y de sus motivos que el propio autor hace, y su acercamiento a la cuestión tratada. *Aprende escuchando al texto*, en actitud atenta y respetuosa. El receptor trata al autor como una autoridad, y es ésta la actitud hermenéutica asociada al magisterio de los sabios, a la

autoridad interpretativa de los doctos, y a la reverencia debida a los

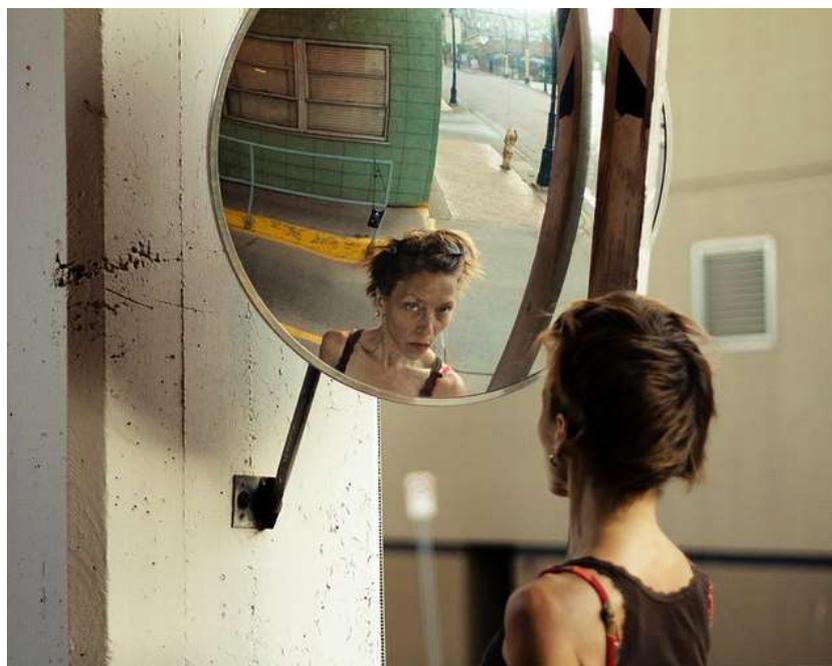
texto

s

sagr

ados

.



La hermenéutica de la sospecha es la crítica de los críticos, de los criticones, de los que tienen un discurso propio (y suspicaz) que oponer al discurso del hablante. Hay críticas amistosas o favorables, como hemos visto, y muchas reseñas lo son, pero los críticos críticos no aceptan el discurso del autor y buscan motivos maquiavélicos, conscientes o inconscientes, tras él. No es un discurso autoexplicativo, y por tanto la explicación que ofrece de sí mismo es sospechosa, disimuladora, o ignorante. Para exponernos los auténticos motivos del hablante o del autor está aquí el hermeneuta suspicaz: y sacará a la luz motivos inconfesados que subyacen al texto autorial. Es más, hay motivos quizá inconfesables por desconocidos para el propio autor, que no conoce ni a su texto ni a sí mismo, tan limitada es su autoridad frente a la de este crítico suspicaz que ve una coherencia subyacente donde otros veíamos sólo ruido ambiente o datos inconexos. Las feministas denunciando el patriarcado ambiental de la literatura, los marxistas denunciando los intereses de clase, los psicoanalistas sacando a la luz las pulsiones ocultas del autor, los deconstructivistas exponiendo la lógica ilógica de los sistemas textuales—son otros tantos practicantes de esta hermenéutica de la sospecha, basada en

términos generales en una *recontextualización* o reinterpretación del texto como acción en un marco interpretativo que es identificable para el crítico, pero normalmente invisible para el alocutor del crítico, o para el propio autor.

Puede acudirse a *De l'Interprétation* de Ricoeur o a "The Hermeneutics of Suspicion" de Gadamer para ver las defensas que éstos hacen de la dimensión interpretativa o "no crítica", en el sentido de *no critica*, de la hermenéutica. Sobre toda esta cuestión escribí por ejemplo el artículo "[Crítica acríca, crítica crítica](#)", y allí remito para más debate al respecto. Hoy sólo quería dejar nota de un antecedente del examen de esta cuestión en Hegel—quien en la *Fenomenología del Espíritu* define la dialéctica entre el enunciador y su crítico *suspica*z (entendidos como tesis y antítesis) así como una síntesis resultante en una cierta autocrítica del crítico crítico. No habla de crítica literaria o hermenéutica, sino del actuar, y del juicio, y de la interacción humana en general. Aparece la discusión en el contexto de un análisis del obrar en conciencia ([algunos preliminares aquí](#)).²⁸ Lo que viene a decir Hegel es que el hablante o "la conciencia actuante" se presenta como alguien que actúa en conciencia, atento sólo a los ideales, alguien desinteresado. El crítico ("la conciencia que aprehende" o "la conciencia enjuiciadora") no acepta esta autocaracterización, y denuncia al hablante (o actuante en conciencia) como una persona guiada, como los demás, por intereses personales y espúreos, alguien cuyo discurso idealista es sólo una pantalla o autojustificación. Pero la antítesis o momento crítico es negativo para Hegel: habiendo desvelado las limitaciones del hablante o sujeto primero, este segundo sujeto crítico está en una posición de soberbia interpretativa, y no ve la viga en el propio ojo. (Esto nos llevaría a un análisis de estas relaciones de triangulación, tan examinadas en el artículo de Lacan sobre "La Carta Robada" de Poe—[of which more here](#)²⁹—y amenazaría con llevarnos, incluso, hasta un análisis de Jesucristo como *el primer hermeneuta triangulador*, el primero que denuncia la viga en el ojo del crítico).

La síntesis llega cuando el propio crítico reconoce el carácter interesado, *situado*, podríamos decir, de su propia crítica. Este momento lo ve Hegel como poco menos que la aparición de Dios sobre la tierra, lo cual podría parecer exagerado... aunque me recuerda algo que decía Oscar Wilde en *El crítico como artista*: que la crítica

²⁸ Ver más adelante, "Socialidad y perspectivismo moral, cognitivo y pragmático en Hegel".

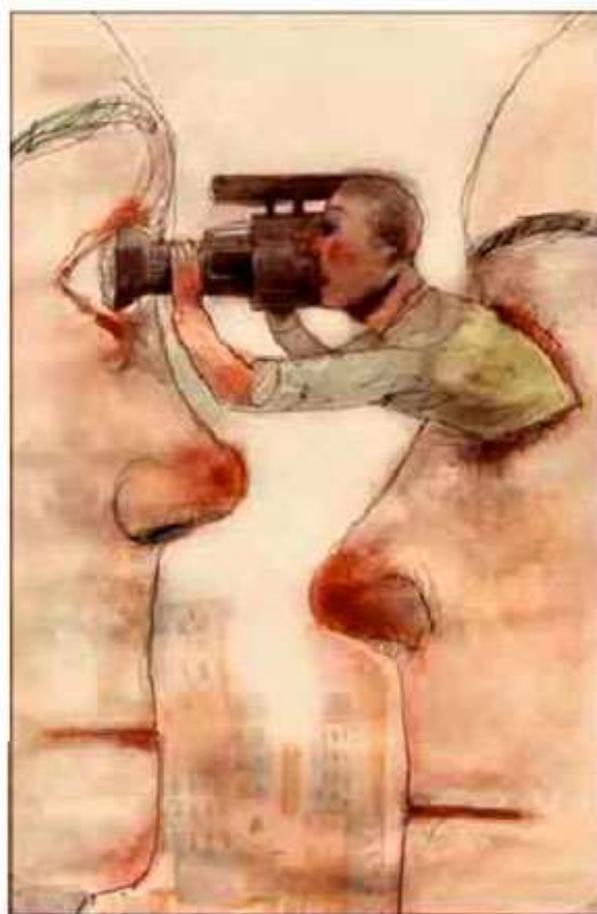
²⁹ Ver mi nota "Poe-tics of Topsight".

penetrante y desilusionadora, más allá de la creación, es pura actividad intelectual, pura comprensión, y por tanto una actividad que nos aproxima a la existencia de los dioses.

Sea como fuere, éste es el pasaje en cuestión de la *Fenomenología del Espíritu*, un pasaje que me parece clave en la hermenéutica hegeliana, hermenéutica en forma de una espiral dialéctica que conduce a la autocomprensión:

[El espíritu: □- El juicio moral] (...)

Pero el juzgar debe considerarse como un acto positivo del pensamiento y tiene un contenido positivo; con este lado se hacen todavía más completas la contradicción que viene dada en la conciencia que aprehende y su igualdad con la primera. La conciencia actuante expresa este su obrar determinado como deber, y la conciencia enjuiciadora no puede desmentirla; pues el deber mismo es la forma carente de contenido y susceptible de un contenido cualquiera, o la acción concreta, diversa en ella misma en su multilateralidad, tiene en ella tanto el lado universal, aquel que es tomado como deber, cuanto el lado particular, que constituye la aportación y el interés del individuo. La conciencia enjuiciadora no permanece ahora en aquel lado del deber ni en el saber que el que actúa tiene acerca de que esto es su deber y ésta la relación y situación de su realidad, sino que se atiene más bien al otro lado, hace entrar la acción en lo interior y la explica por sí misma, por la *intención* de la acción, diferente de la acción misma, y por su *resorte* egoísta. Como toda acción es susceptible de ser considerada desde el punto de vista de su conformidad al deber, así también puede ser considerada desde este otro punto de vista de su *particularidad*, pues como acción es la realidad del individuo. Este enjuiciar destaca, por tanto, la acción de su existencia y la refleja en lo interior o en la forma de la propia particularidad. Si la acción va acompañada de fama, sabrá este interior como *afanoso* de fama; si se ajusta en general al estado del individuo sin remontarse por sobre él y es de tal constitución que la individualidad no encuentre este estado añadido como una determinación exterior, sino que más bien llena por sí misma tal universalidad, mostrándose precisamente por ello capaz de algo más alto, el juicio sabrá su interior como afán



RAÚL ARIAS

de gloria, etc. Como en la acción en general el que actúa llega a la intuición *de sí mismo* en la objetividad o al sentimiento de sí mismo en su existencia y llega así, por tanto, al goce, el juicio sabe lo interior como impulso de su propia dicha, aunque ésta consista solamente en la vanidad moral interior, en el goce que la conciencia encuentra en su propia excelencia y en el gusto anticipado que da la esperanza de una dicha futura. Ninguna acción puede sustraerse a este enjuiciar, pues el deber por el deber mismo, este fin puro, es lo irreal; su realidad la tiene en el obrar de la individualidad y, por tanto, la acción tiene en ello el lado de lo particular. Nadie es héroe para su ayuda de cámara, pero no porque aquél no sea un héroe, sino porque éste es el ayuda de cámara, que no ve en él al héroe, sino al hombre que come, bebe y se viste, es decir, que lo ve en la singularidad de sus necesidades y de su representación. No hay, pues, para el enjuiciar ninguna acción en la que el lado de la singularidad de la individualidad no pueda contraponerse al lado universal de la acción y en que no puede actuar frente al sujeto agente como el ayuda de cámara de la moralidad.

Esta conciencia enjuiciadora es, de este modo, ella misma *vil*, porque divide la acción y produce y retiene su desigualdad con ella misma. Es, además, *hipocresía*, porque no hace pasar tal enjuiciar como *otra manera* de ser malo, sino como la *conciencia justa* de la acción, se sobrepone a sí misma en esta su irrealidad y su vanidad del saber bien y mejorar a los hechos desdeñados y quiere que sus discursos inoperantes sean tomados como una excelente *realidad*. (Como vemos, Hegel efectúa el mismo movimiento crítico que harán Ricoeur o Gadamer y se precia de sospechar de la supuesta lucidez de la crítica suspicaz, ciega a su propia dinámica. Le parece antipática e hipócrita, negadora de la comunidad humana... y merecedora de una *aufhebung*. Anticipa por tanto también Hegel la discusión de estas triangulaciones en Lacan—ver mi artículo sobre "[La espiral hermenéutica](#)"). Equiparándose, por tanto, así al que actúa enjuiciado por ella, es reconocida por éste como lo mismo que él. Éste no sólo se encuentra aprehendido por aquélla como un extraño y desigual a ella, sino que más bien encuentra que aquélla, según su propia estructura, es igual a él. Intuyendo esta igualdad y *proclamándola*, la conciencia actuante la *confiesa* y espera asimismo que la otra, colocada de hecho en un plano igual a ella, le conteste con el mismo *discurso*, exprese en ella su igualdad y que se presente así la existencia que reconoce. Su confesión no es una humillación, un rebajamiento, una degradación con respecto a la otra, pues esta proclamación no es la proclamación unilateral que pone su *desigualdad* con respecto a ella, sino que sólo se expresa en gracia a la intuición de la *igualdad* de la otra con respecto a ella, proclama su *igualdad* por su parte en su confesión y la expresa porque el lenguaje es la *existencia* del espíritu como el sí mismo inmediato; espera, pues, que la otra contribuya con lo suyo a esta existencia.

Lo que sigue recuerda también a [la dialéctica del amo y del esclavo](#), episodio de la conciencia hegeliana en el que el más débil y superado en apariencia, el esclavo, es quien asume la responsabilidad de la síntesis final superadora de la dicotomía:

Sin embargo, a la confesión del mal: *esto es lo que soy*, no sigue esta réplica de la misma confesión. No era éste el sentido de aquel juicio; ¡por el contrario! Dicho juicio rechaza esta comunidad y es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con lo otro. De este modo, se invierte la escena. La conciencia que se había confesado se ve repelida y ve la injusticia de la otra, que ahora se niega a salir de su interior a la existencia del discurso, contrapone al mal la belleza de su alma y da a la confesión la espalda rígida del carácter igual a sí mismo y del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse a otro. Es puesta aquí la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo, pues éste se contempla a sí mismo en el otro como este *simple saber del sí mismo*, y además de tal modo que tampoco la figura exterior de este otro no es como en la riqueza lo carente de esencia, no es una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo que se le contrapone, es esta continuidad absolutamente fluida del *saber* puro, que se niega a mantener su comunicación con él—con él que ya en su confesión había renunciado al *ser para sí separado* y se ponía como particularidad superada y, por tanto, como la continuidad con lo otro, como universal. Pero lo otro mantiene *en él mismo* su ser para sí que no se comunica; y en quien se confiesa retiene cabalmente lo mismo, pero rechazado ya por éste. Se muestra, así, como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacer que no acaezca. Al mismo tiempo, no reconoce la contradicción en que incurre, la repudiación acaecida *en el discurso*, como una verdadera repudiación, mientras que ella misma tiene la certeza de su espíritu, no en una acción real, sino en su interior, y halla su existencia en el *discurso* que enuncia juicio. Es, pues, ella misma la que entorpece el retorno del otro desde el obrar a la existencia espiritual del discurso y a la igualdad del espíritu, produciendo con esta dureza la desigualdad todavía dada.

Ahora bien, en cuanto que el espíritu cierto de sí mismo, como alma bella, no posee la fuerza de la enajenación de aquel saber de ella misma que mantiene en sí, no puede llegar a la igualdad con la conciencia que ha sido repudiada ni tampoco, por tanto, a la unidad intuida de ella misma en otro, no puede llegar al ser allí; la igualdad se produce, por consiguiente, sólo de un modo negativo, como un ser carente de espíritu. El alma bella carente de realidad, en la contradicción de su puro sí mismo y de la necesidad del mismo de enajenarse en el ser y de trocarse en realidad, y quedándose en la *inmediatez* de esta oposición retenida —una *inmediatez* que es solamente el término intermedio o antítesis que podría reconciliarse, pero llevado hasta su abstracción pura y que es el ser puro o la nada vacía—; el alma bella, por tanto, como conciencia de esta contradicción en su inconciliada *inmediatez*, se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis. Esa conciencia abandona, por tanto, de hecho, el *ser para sí* al que tanto se aferra, y sólo da lugar a la unidad carente de espíritu del ser sin más.



[□) *Perdón y reconciliación*]

La verdadera nivelación, a saber, la nivelación *autoconsciente y existente* de las dos partes, se sigue necesariamente de lo que antecede y se contiene ya allí. La ruptura del corazón duro y su exaltación a universalidad es el mismo movimiento ya expresado en la consciencia que se confesaba. Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el hecho no es imperecedero, sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el aspecto de individualidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad y limitación que existe allí, desaparece enseguida. El *yo* que lleva a cabo la acción, la forma de su actuar, es sólo un *momento* del todo, y del mismo modo lo es el conocimiento que con su juicio determina y establece la distinción entre los aspectos individuales y los universales de la acción. La mala consciencia a la que nos hemos referido arriba pone su objetivación externa, o se pone a sí misma, como un momento nada más, al haberse visto inducida a confesarse debido a la visión de sí mismo percibida en el otro. Pero igual que la primera tiene que renunciar a su existencia en la particularidad, unilateral y no reconocida, de la misma manera habrá de renunciar este otro a su juicio unilateral y no reconocido. E igual que la primera manifiesta el poder del Espíritu sobre su existencia efectiva, del mismo modo este otro manifiesta la potencia del Espíritu frente al propio concepto de sí.

Este último, sin embargo, renuncia al pensamiento que divide y a la dureza de corazón del ser para sí que se aferraba a ese pensamiento, porque se ha visto a sí mismo efectivamente en el primero. Esta primera consciencia que se vuelve sobre su propia existencia efectiva y que echa por la borda su propia realidad, convirtiéndose en una consciencia *particular* superada, por el hecho mismo de hacerlo se manifiesta como universal. Se vuelve sobre sí como ser esencial, tras su existencia externa efectiva, y se reconoce efectivamente a sí misma como una consciencia universal. El perdón que esta consciencia concede a la primera es la

renuncia a sí, a su esencia *irreal*, a la que se equiparaba aquella otra, que era obrar *real*, reconociendo como buena a esta otra, a la que la determinación recibida del obrar en el pensamiento llamaba el mal, o más bien da de lado a esta diferencia del pensamiento determinado y a su juicio *subjetivamente* determinado, al igual que el otro abandona su caracterización *subjetiva* de la acción. La palabra de reconciliación es el Espíritu *objetivamente* existente, que contempla el puro conocerse a sí mismo *en tanto que* esencia *universal*, en su contrario, en el puro conocimiento de sí *en tanto que* individualidad absolutamente contenida y singular—un reconocimiento recíproco que es el Espíritu *absoluto*.

Más sobre perdón y reconciliación "à l'allemande". Me gustaría que se comparase esta reflexión de Hegel sobre el perdón como *aufhebung* con un pasaje sobre la fenomenología del arrepentimiento, del perdón, y de la reconciliación, procedente del excelente libro de ética y fenomenología vital *Field Notes from Elsewhere: Reflections on Dying and Living*, de Mark C. Taylor. Traduzco:

A veces deseo perdonar, pero nunca deseo olvidar. A quienes dicen "Perdona y olvida", les digo, "Perdona pero recuerda". La cuestión no es que guarde rencor y busque venganza, aunque en franqueza a veces sí lo haga. Más bien, mi negativa a olvidar refleja mi respeto hacia el pasado y mi insistencia en el sentido perdurable de las decisiones y acontecimientos humanos. Los lugares comunes a veces se vuelven lugares comunes porque son verdaderos. Lo que se ha hecho realmente no puede deshacerse. La respuesta adecuada no es olvidarlo y seguir adelante. Hay pocas frases en el léxico contemporáneo de la psicología y la cultura pop que aborrezca más "Es hora de seguir adelante". Perdonar y olvidar para seguir adelante atenta contra la importancia de la historia—personal o no—y minimiza la seriedad de nuestras acciones. Algunas cosas no pueden y no deben olvidarse—el arrebatar una vida humana, la violación de los inocentes, la traición a una persona amada. Hay, en efecto, heridas tan profundas que nunca debería permitírseles sanar, aunque pudieran.

Perdonar pero recordar es mucho más difícil que perdonar y olvidar. Perdonar y olvidar es un acontecimiento definitivo—hazlo, acaba con eso ya, y pasa a otra cosa. Dejando la pizarra limpia, parece posible empezar de nuevo, pero el borrado siempre deja huellas aun cuando se nieguen. Lo que se olvida no desaparece sino que permanece, a menudo se infecta, y a veces vuelve cuando menos se le espera. En contraste, cuando perdonas pero recuerdas, el perdón nunca acaba de terminar, lo cual no quiere decir que se quede incompleto. El perdón debe comenzar de nuevo cada vez que se toman ciertas decisiones. El dolor que aún queda por la transgresión es lo que hace el perdón tan difícil tanto para quien perdona como para quien es perdonado. En el momento del perdón la vida del transgresor se vuelve doble: no es perdonado sin más, sino que se convierte en un transgresor perdonado.

Esta es la lección que enseña Lutero en su doctrina del perdón. Si Dios me perdona, no estoy redimido sin más; más bien, soy un pecador perdonado—simultáneamente justificado, y pecador. El pecado, en otras palabras, no desaparece sino que sigue siendo una parte de mi mismo ser. Además, Lutero

insiste en que la justificación no es mía, sino ajena—la rectitud de otro, de Jesucristo, se me asigna a mí. Habiendo transgredido, no hay nada que pueda hacer para merecer perdón—el arrepentimiento no puede eliminar la transgresión, sólo puede dolerse de ella. Como sabe todo amante infiel, cuanto más me esfuerzo por ganarme el perdón, antes descubro mi incapacidad de hacerlo. El perdón, si se otorga, es siempre un don gratuito del otro. No es necesario aceptar la teología de Lutero para apreciar la profundidad de su penetración psicológica en la compleja dinámica del perdón.

¿Quién no ha transgredido? ¿Quién no necesita el perdón de otro? ¿Quién no ha sentido la angustia de ser incapaz de hacer cualquier cosa para ganarse la aceptación que ansía de modo tan desesperado? El don del perdón es difícil, si no imposible, de entender. Aunque a menudo se pasa por alto, el aceptar el perdón es quizá incluso más difícil que otorgarlo. En el momento del perdón, me afirmo a mí mismo en el acto de negarme a mí mismo. Esta contradicción expone una división, fisura, falla, en lo que yo pensaba que era el núcleo mismo de mi ser. Recibir el perdón sin duda duplica esta contradicción, superponiendo aún otra oposición más sobre el yo dividido. Soy culpable pero estoy perdonado. Vivir en la ambigüedad de tal duplicidad es dar al tiempo lo que en justicia le corresponde, admitiendo su irreversibilidad.

Este acto de perdón no carece de peligros. Si la persona que perdona no se ve a sí misma reflejada en los ojos del otro, el perdón mismo se convierte en una transgresión. Me pongo por encima del otro y, declarando mi inocencia, de hecho admito mi culpa. Puedo por tanto perdonar al otro sólo confesando mi propia necesidad de perdón. La palabra y el acto se encuentran en la cruz del perdón. Otorgar y aceptar el perdón no son actos externos, sino actos de habla que cambian nuestro mismo ser. Cuando el perdón se ofrece de modo desinteresado y es aceptado libremente, dos se hacen uno en una confesión compartida: "No soy lo que soy y soy lo que no soy". Estas palabras son tan transformadoras como cualquier acción. Dios perdona pero no olvida porque me respeta y se toma mis acciones de modo extremadamente serio. Que yo hiciera menos de cara a mí mismo o de cara a otros seres humanos sería negar el valor de las vidas que estoy intentando afirmar. En el momento del perdón, me vuelvo tan paradójico como lo es el hecho mismo de perdonar.

Esta perspectiva intersubjetiva sobre el perdón y la relación con el otro, y con el otro que uno ha sido, deriva evidentemente de la tradición fenomenológica. Pero es impensable sin Hegel, de la misma manera que esa tradición fenomenológica de reflexión sobre la intersubjetividad es impensable sin la dialéctica hegeliana de la consciencia.

—oOo—

Y remitimos también a una perspectiva wildeana sobre la reconciliación consigo mismo y con el pasado:

[Retrospective Prospections \(Archaeologies of the Self\)](#)

—oOo—

15. La comedia y la vida como metadrama

La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel tiene el mayor interés como filosofía de la estética, para entender la estructura fenomenológica de las obras de arte, además de todas las demás experiencias e instituciones humanas que analiza. Hacia el final, en la sección sobre religión, hay interesantes análisis de las obras de arte como autoconocimiento y espiritualidad reflexiva. El arte, como la experiencia humana en general, se desarrolla en el sentido de una mayor reflexividad, algo que Hegel expondrá más por extenso en la *Estética*. Aquí hay algunas secciones relevantes sobre el arte consciente de sí, y más en concreto sobre la comedia. Unos párrafos en los que podemos ver en Hegel no sólo el precursor de una teoría del metadrama, sino, en consonancia con lo que será la reflexión estructuralista e interaccionalista sobre esta cuestión, también el precursor de una teoría dramática de la vida social. La teoría dramática de la vida social, expuesta por Burke o Goffman (ver "[Somos teatreros](#)"),³⁰ se apoya con frecuencia en la dramaturgia como la actividad que intensifica la teatralidad de la vida cotidiana, y a la vez la revela, la hace cognoscible, y nos lleva a reflexionar sobre ella. Como veremos en Hegel, teatro y metateatro van unidos en la comedia, que es ya de por sí un teatro reflexivo, en el que la acción se juega no sólo entre los personajes, sino entre el escritor y su obra, entre el actor y su máscara, y también entre el público (actores que contemplan actores) y los actores sobre el escenario (que son todos). El público adopta por cierto la postura de un coro de dioses contemplando las acciones humanas, pero la comedia desacraliza este espectáculo y muestra que ni siquiera los mismos dioses son inmunes a la teatralidad de sus actos.

³⁰ Nota sobre la perspectiva dramática interaccional de Goffman expandida en mi artículo "Somos teatreros: El sujeto, la interacción dialéctica y la estrategia de la representación según Goffman".

—Pongo el texto de dos traducciones de la *Phänomenologie des Geistes*, española e inglesa, por si esto ayuda a captar mejor el significado de Hegel, a veces un tanto oscuro—pero no le vamos a pedir más, ya es bastante inexplicable que pudiese escribir estas cosas alguien a principios del siglo XIX, una especie de mutante sin duda. Al principio de la sección sobre "La religión en forma de arte", hay un párrafo sobre la autoconsciencia:

El espíritu ha elevado su figura, en la que el espíritu es para su conciencia, a la forma de la conciencia misma y hace surgir ante sí esta forma. El artesano ha abandonado el trabajo *sintético*, la *mezcla* de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconsciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual. (408).

§699. Spirit has raised the shape in which it is present to its own consciousness into the form of consciousness itself and it produces such a shape for itself. The artificer has given up the *synthetic* effort to blend the heterogeneous forms of thought and natural objects; now that the shape has gained the form of self-conscious activity, he has become a spiritual worker.

Esto lo glosa Findlay como referido al arte griego clásico, así: "Spirit puts itself into a shape which is that of self-conscious Spirit: it no longer goes in for incongruous mixtures of the natural and the thinking".

El espíritu crea en el arte un mundo a su medida, que expresa su propio ser: "Esta conciencia es el espíritu cierto de sí, que se duele de la pérdida de su mundo y que ahora hace surgir su esencia, elevada por sobre la realidad, desde la pureza de sí mismo" (p. 409): (§701): "This is Spirit, inwardly sure of itself, which mourns over the loss of its world, and now out of the purity of self creates its own essence which is raised above the real world".

En una época así se produce el arte absoluto; antes, es el trabajo instintivo, que, sumergido en la existencia, trabaja partiendo de ella y penetrando en ella, que no tiene su sustancia en la libre eticidad y que, por tanto, no tiene tampoco la libre actividad espiritual para el sí mismo que la trabaja. Más tarde, el espíritu va más allá del arte para alcanzar su más alta presentación; la de ser no solamente la *sustancia* nacida del *sí* mismo, sino también, en su como objeto ser *este sí mismo*; no sólo de alumbrarse desde su concepto, sino de tener su concepto mismo como figura, de tal modo que el concepto y la obra de arte creada se saben mutuamente como uno y lo mismo. (409)

§702. In such an epoch, absolute art makes its appearance. Prior to this it is an instinctive fashioning of material; submerged in the world of determinate being, it works its way out of it and into it; it does not possess its substance in the free ethical sphere, and therefore does not have the character of free spiritual activity

for the self at work. Later on, Spirit transcends art in order to gain a higher representation of itself, viz. to be not merely the *substance* born of the self, but to be, in its representation as object, *this self*, not only to give birth to itself from its Notion, but to have its very Notion for its shape, so that the Notion and the work of art produced know each other as one and the same.

Aquí alude Hegel a la superación del arte por la espiritualidad propiamente dicha, que se manifestará en su plenitud en la filosofía reflexiva moderna (en Hegel mismo, vamos). Pero también, recordemos, ve Hegel en la *Estética* el arte moderno como una forma más reflexiva del arte; hay una cierta tensión aquí entre ver el arte griego (pleno) como ya plenamente reflexivo, y reconocer sin embargo que fases posteriores del arte pueden ser más intensamente reflexivas y conceptuales. También cabría entender esta reflexión de Hegel como el anuncio de una síntesis entre la obra de arte y el pensamiento que se da en la *crítica o filosofía del arte*— lo que Oscar Wilde llamaba la *crítica creativa* como una respuesta conceptual al arte, obra de arte más elaborada cuya forma es puramente conceptual y cuya materia prima son las obras de arte mismas.³¹ Leído así, el



párrafo estaría aludiendo a sí mismo, en un supremo ejercicio de autocreación reflexiva. Veamos qué dice al respecto la glosa de Findlay al §702: "Absolute art is a product of the break-up of merely customary society. Previous art was merely instinctive, not a product of free Spirit". Habría que entender a la *Fenomenología del Espíritu*, en tanto que obra de arte o crítica creativa, como esta obra de arte absoluta.

Pero pasemos a los párrafos sobre el drama como metateatro. Habla primero Hegel de la épica y la tragedia, y no me voy a detener salvo para observar

³¹ Wilde, "The Critic as Artist."

que sienta ahí las bases de una teoría de las estructuras fundamentales de las obras, y que por tanto su análisis tiene una relevancia narratológica y estructuralista que no suele reconocerse. Por ejemplo, la manera en que en la tragedia (modélicamente en *Antígona*) se juega el conflicto entre fuerzas espirituales (ideológicas o históricas, diríamos hoy) que encuentran su expresión en el conflicto de los diversos personajes que las representan:

Por tanto, si la sustancia ética, mediante su concepto y según su *contenido*, se escindiese en las dos potencias que han sido determinadas como derecho *divino* y derecho *humano*, derecho del mundo subterráneo y del mundo de lo alto—aquél la *familia*, éste el *poder del Estado*—, de los cuales el primero era el *carácter femenino* y el segundo el *masculino*, el círculo de los dioses, primeramente multiforme y flotante en sus determinaciones, queda restringido a estas potencias, que, gracias a esta determinación, se acercan a la individualidad propiamente dicha. Pues la dispersión anterior del todo en fuerzas múltiples y abstractas que se manifiestan como sustantivadas, es la *disolución del sujeto* que las concibe solamente como *momentos* en su sí mismo, y la individualidad, por consiguiente, es sólo la forma superficial de estas esencias. A la inversa, hay que atribuir a la personalidad contingente y en sí exterior una diferencia de caracteres mayor que ésta de que acabamos de hablar. (p. 427)

"If, then, the ethical substance, in virtue of its Notion, split itself as regards its *content* into powers which were defined as divine and human law, or law of the nether and of the upper world—the one the Family, the other the State power, the first being the feminine and the second the masculine character—similarly, now, the previously multiform circle of gods with its fluctuating characteristics confines itself to these powers which are thereby brought closer to genuine individuality. For the previous dispersion of the whole into manifold and abstract forces, which appear hypostatized, is the dissolution of the Subject, which comprehends them only as *moments* within its self, so that individuality is merely the superficial form of these entities. Conversely, a further distinction of characters than that just named is to be attributed to contingent and intrinsically external personality." (§736).

Contra la teoría "hegeliana" de [dinámica de fuerzas en la tragedia](#) expuesta por Bradley en *Shakespearean Tragedy*³² hay que observar que, al menos en la lectura que hace Hegel de la tragedia griega, las dos fuerzas en conflicto no pueden calificarse como buena y mala, pues ambas son una tesis y antítesis que han de verse superadas en una síntesis efectuada por la obra misma:

Pero la verdad de las potencias del contenido y de la conciencia, enfrentándose entre sí, es el resultado: ambas tienen el mismo derecho y, por tanto, en su contraposición, que la acción produce, la misma falta de derecho. El movimiento

³² A. C. Bradley, *Shakespearean Tragedy*. Ver mi nota en "Tragedy and Force Dynamics / Tragedia y dinámica de fuerzas".

del obrar muestra su unidad en la mutua destrucción de ambas potencias y de los caracteres autoconscientes. (p. 429)

The truth, however, of the opposing powers of the content [of the knowledge] and of consciousness is the result that both are equally right, and therefore in their antithesis, which is brought about by action, are equally wrong. The action, in being carried out, demonstrates their unity in the natural downfall of both powers and both self-conscious characters. (§ 740)

Una cita ésta en la que se echa de ver claramente que Hegel concibe la acción o desarrollo argumental no como una mera secuencia de incidentes sino como un "razonamiento" o argumento lógico-retórico, con sentido reflexivo, y como una síntesis conceptual efectuada entre posiciones también conceptualmente definidas, un "pensamiento de la acción" por así decirlo.

Las posiciones con las que se identifica el público en la tragedia, actor, personaje, y coro, también son vividas reflexivamente, si bien no de manera totalmente transparente a sí. Está por ejemplo el paralelismo incompleto entre el coro y los espectadores, o el coro y los dioses, o la simultaneidad de personaje y actor vivida a la vez como una división. En la comedia, hay un grado mayor de autoconsciencia con la superación de estas oposiciones:

La autoconsciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella se sabe, como el destino tanto de los dioses del coro como de las potencias absolutas mismas, sin estar ya separada del coro, de la conciencia universal.

§743. The self-consciousness of the hero must step forth from his mask and present itself as knowing itself to be the fate both of the gods of the chorus and of the absolute powers themselves, and as being no longer separated from the chorus, from the universal consciousness.

Así pues el papel de coro se interioriza, por así decirlo, en el personaje cómico, y se vuelve éste espectador de sí mismo, haciendo reflexionar a los espectadores sobre la teatralidad de su propia vida cotidiana. Según la glosa de Findlay de este párrafo, "The self-consciousness of the heroes is gradually passing beyond their supposed limitations of vision and becoming deeply critical". Se ha dicho del personaje de Hamlet que "contiene multitudes" en este sentido, y que incorpora observadores, cómicos y protagonista trágico. En Hegel sí aparece un comentario de Hamlet como un personaje más reflexivo y complejo que otros protagonistas trágicos al estilo de Macbeth (§737), aunque no habla de reflexividad cómica en su caso. En el protagonista cómico vemos cómo sí supera inherentemente su máscara, elevándose por

encima de ella con lo que otros (Solger, Schlegel) denominarán *ironía romántica*:

Ante todo, la *comedia* tiene el lado de que en ella la autoconciencia real se presenta como el destino de los dioses. Estas esencias elementales no son, como momentos *universales*, un sí mismo, ni son reales. Están, ciertamente, dotadas de la forma de la individualidad, pero esta forma se imagina simplemente en ellas y no les corresponde en y para sí mismas; el sí mismo real no tiene como su sustancia y contenido un tal movimiento abstracto. Él, el sujeto, se halla, pues, por encima de tal momento como por encima de una propiedad singular y, revestido de esta máscara, expresa la ironía de dicha propiedad, que quiere ser algo para sí. La arrogancia de la esencialidad universal se delata en el sí mismo; se muestra prisionera de una realidad y deja caer la máscara, precisamente cuando quiere ser algo justo. Aquí, el sí mismo, presentándose en su significado como real, actúa con la máscara que se pone una vez para ser su persona—pero sale rápidamente de esta apariencia para tornar a su propia desnudez y a su habitualidad, que muestra que no es diferente del sí mismo en sentido propio, del actor y del espectador. (p. 431)

§744. *Comedy* has, therefore, above all, the aspect that actual self-consciousness exhibits itself as the fate of the gods. These elementary Beings are, as *universal* moments, not a self and are not equal. They are, it is true, endowed with the form of individuality, but this is only in imagination and does not really and truly belong to them; the actual self does not have such an abstract moment for its substance and content. It, the subject, is raised above such a moment, such a single property, and clothed in this mask it proclaims the irony of such a property wanting to be something on its own account. The pretensions of universal essentiality are uncovered in the self; it shows itself to be entangled in an actual existence, and drops the mask just because it wants to be something genuine. The self, appearing here in its significance as something actual, plays with the mask which it once put on in order to act its part; but it as quickly breaks out again from this illusory character and stands forth in its own nakedness and ordinariness, which it shows to be not distinct from the genuine self, the actor, or from the spectator.

Vemos aquí la teatralidad del personaje enfrentado a su propia máscara, que adquiere profundidad y resonancia (se vuelve un juego de espejos infinito) gracias a la relación análoga entre el actor y el propio personaje, y a la circulación de analogías entre sujeto y papel que incluye al público en tanto que coro implicado en la obra. La glosa de Findlay dice así: "In comedy the actor doffs his mask, and the individual self-consciousness reduces everything to mockery, even the solemn proceedings of the gods" (p. 584). Sigue así Hegel, glosando la comedia como análisis de una no coincidencia fundamental entre el individuo y su rol social en la polis:

[a) *La esencia del ser allí natural*]

Esta disolución universal de la esencia configurada en general en su individualidad deviene en su contenido más seria, y con ello más voluntariosa y más amarga en la medida en que adquiere su significación más seria y más necesaria. La sustancia divina reúne en ella la significación de la esencialidad natural y ética. En lo tocante a lo natural, la conciencia de sí real se muestra ya en el empleo de este mismo elemento para su adorno, su morada, etc. y en la ofrenda de su festín, como el destino al que se le ha revelado el secreto que guarda relación con la autoesencialidad de la naturaleza; en el misterio del pan y del vino, se los apropia a ambos juntos con el significado de la esencia interior, y en la comedia tiene en general conciencia de la ironía de este significado. En la medida en que ahora esta significación contiene la esencialidad ética, es en parte el pueblo bajo sus dos aspectos, el del Estado o el *demos* propiamente dicho, y el de la singularidad familiar; pero es, en parte, el puro saber autoconsciente o el pensamiento racional de lo universal. Aquel *demos*, la masa universal que se sabe como señor y regente, y también como el entendimiento y la intelección que deben ser respetados, se violenta y perturba por la particularidad de su realidad y presenta violenta y perturba por la particularidad de su realidad y presenta el ridículo constante entre su opinión de sí y su ser allí inmediato, entre su necesidad y su contingencia, entre su universalidad y su vulgaridad. Si el principio de su singularidad, separado de lo universal, surge en la figura propiamente dicha de la realidad y se apodera manifiestamente de la comunidad, cuya enfermedad secreta es, y la organiza, se delata de un modo inmediato el contraste entre lo universal como una teoría y aquello de que se trata en la práctica, se delata la total emancipación de los fines de la singularidad inmediata con respecto al orden universal y a la burla que aquélla hace de éste. (p 432)

§745. This general dissolution of the shapes of the essentiality as a whole in their individuality becomes in its content more petulant and bitter in so far as the content has its more serious and necessary meaning. The divine substance unites within itself the meaning of natural and ethical essentiality. As regards the natural element, actual self-consciousness shows in the very fact of employing things of Nature for its adornment, for its dwelling, and also in feasting on its sacrificial offering, that it is itself the Fate to which the secret is revealed, viz. the truth about the essential independence of Nature. In the mystery of bread and wine, it appropriates this independence along with the meaning of the inner essence; and in Comedy, it is conscious of the irony of this meaning generally. Now, in so far as this meaning contains ethical essentiality, it is partly the nation in its two aspects of the state, or *Demos* proper, and the individuality of the Family; partly, however, it is a self-conscious pure knowing, or the rational thinking of the universal. This *Demos*, the general mass, which knows itself as lord and ruler, and is also aware of being the intelligence and insight which demand respect, is constrained and befooled through the particularity of its actual existence, and exhibits the ludicrous contrast between its opinion of itself and its immediate existence, between its necessity and contingency, its universality and commonness. If the principle of its individuality, separated from the universal, makes itself conspicuous in the proper shape of an actual existence and openly usurps and administers the commonwealth to which it is a secret detriment, then there is exposed more immediately the contrast between the universal as a theory and that with which practice is concerned; there is exposed the complete

emancipation of the purposes of the immediate individuality from the universal order, and the contempt of such an individuality for such an order.

Según Findlay, "In comedy the common man asserts himself in his revolutionary disrespect for everything. But he also makes a mock of his own self-assertion" (p. 584). Me deja más tranquilo Hegel, pues ahora ya sé que no soy yo solo el que es secretamente un detrimento para el orden social (y viceversa, quizá): es lo que pasa con todo sujeto, y es lo que se aprende viendo comedias, y leyendo a Hegel. Que los ideales sociales están en relación dialéctica con la realidad, y no se realizan en la forma esperada (en buena ley, no es de esperar que se realicen), sino que actúan dialécticamente sobre la situación que los contiene y los formula, volviendo la realidad más compleja—por ejemplo, disolviendo los viejos dioses y axiomas y dogmas:

[b) *La no esencialidad de la individualidad abstracta de lo divino*]

El *pensamiento* racional sustrae la esencia divina a su figura contingente y, en contraposición a la sabiduría carente de concepto del coro, que enuncia diversas máximas éticas y hace valer una multitud de leyes y determinados conceptos de deberes y derechos, los eleva a las simples ideas de lo *bello* y de lo *bueno*. El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica que en ellas tienen estas máximas y leyes, y con ello, del desaparecer de la validez absoluta bajo la que previamente se manifestaban. Al desaparecer la determinación contingente y la individualidad superficial, que la representación atribuía a las esencialidades divinas, éstas, atendiendo a su lado *natural*, sólo poseen ya la desnudez de su ser allí inmediato, son nubes, un niebla que desaparece, como aquellas representaciones. Atendiendo a su esencialidad *pensada*, se han convertido en los pensamientos *simples* de lo *bello* y lo *bueno*, tolerando el que se las llene con cualquier contenido. La fuerza del saber dialéctico abandona las leyes y máximas determinadas del obrar al placer y la ligereza de la juventud extraviada—por esto—y da armas para el engaño a la pusilanimidad y los cuidados de la vejez, limitada a la singularidad de la vida. Los puros pensamientos de lo bello y lo bueno, liberados de la suposición que contiene tanto su determinabilidad como contenido cuanto su determinabilidad absoluta, la firmeza de la conciencia, ofrecen, por tanto, el cómico espectáculo de vaciarse de su contenido, convirtiéndose con ello en juguetes de la opinión y de la arbitrariedad de la individualidad contingente. (p. 432-33)

§746. Rational *thinking* frees the divine Being from its contingent shape and, in antithesis to the unthinking wisdom of the Chorus which produces all sorts of ethical maxims and gives currency to a host of laws and specific concepts of duty and of right, lifts these into the simple Ideas of the Beautiful and the Good. The movement of this abstraction is the consciousness of the dialectic contained in these maxims and laws themselves, and, consequently, the consciousness of the vanishing of the absolute validity previously attaching to them. With the vanishing of the contingent character and superficial individuality which imagination lent to the divine Beings, all that is left to them as regards their *natural* aspect is the bareness of their immediate existence; they are clouds, an

evanescent mist, like those imaginative representations. The essence of these having been given the form of *thought*, they have become the *simple* thoughts of the Beautiful and the Good, which tolerate being filled with any kind of content. The power of dialectic knowledge puts specific laws and maxims of conduct at the mercy of the pleasure and frivolity of the youth which is led astray by it, and provides weapons for deceiving old age with its fears and apprehensions and which is restricted to life in its individual aspect. The pure thoughts of the Beautiful and the Good thus display a comic spectacle: through their liberation from the opinion which contains both their specific determinateness as content and also their absolute determinateness, liberation, that is, from the firm hold of consciousness on these determinatenesses, they become empty, and just for that reason the sport of mere opinion and the caprice of any chance individuality.

La glosa de Findlay: "The dialectic of the Sophists and Socrates is a continuation of the dissolving irony of comedy. For conventional opinions and prescriptions it substitutes cloudy notions of goodness and beauty." (584). Traduzco, "La dialéctica de los sofistas y de Sócrates es continuación de la ironía disolvente de la comedia. (*Hay, en efecto, una cierta continuidad entre Aristófanes y Platón*). Las opiniones y obligaciones tradicionales las sustituye por vaborosas nociones de bondad y de belleza". No es el menor de los méritos de la fenomenología de Hegel, entendida como teoría crítica, el captar un sustrato ideológico común en fenómenos pertenecientes a distintos ámbitos de la cultura, como son la comedia y la filosofía.

[c) El sí mismo singular cierto de sí como esencia absoluta]

Es aquí donde el destino antes no consciente, que consiste en la quietud vacía y en el olvido y se halla separado de la autoconciencia, se reúne con ésta. El *sí mismo singular* es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual desaparecen los dioses y sus momentos, la naturaleza que es allí y los pensamientos de sus determinaciones; al mismo tiempo, aquél no es la vaciedad del desaparecer, sino que se mantiene en esta nulidad misma, es cerca de sí y la única realidad. La religión del arte se ha llevado a término en él y ha retornado totalmente a sí. Puesto que la conciencia singular es en la certeza de sí misma lo que se presenta como esta potencia absoluta, esta potencia ha perdido la forma de algo *representado, separado* de la *conciencia* en general y extraño para ella, como eran la estatua y también la viva y bella corporeidad o el contenido de la epopeya y las potencias y los personajes de la tragedia; —además, la unidad no es tampoco la unidad *no consciente* del culto y de los misterios, sino que el sí mismo propiamente dicho del actor coincide con su persona, y lo mismo ocurre con el espectador, que se siente perfectamente como en su casa en lo que se representa ante él y se ve actuar a sí mismo en la acción. Lo que esta autoconciencia intuye es que, en ella, lo que asume hacia ella la forma de la esencialidad se disuelve y abandona más bien en su pensamiento, en su ser allí y en su obrar, es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, que es, por ello, la ausencia total de terror, la ausencia total de esencia de cuanto es extraño, y un bienestar y un

sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia. (p. 433).

§747. Therefore, the Fate which up to this point has lacked consciousness and consists of an empty repose and oblivion, and is separated from self-consciousness, this Fate is now united with self-consciousness. The *individual self* is the negative power through which and in which the gods, and also their moments, viz. existent Nature and the thoughts of their specific characters, vanish. At the same time, the individual self is not the emptiness of this disappearance but, on the contrary, preserves itself in this very nothingness, abides with itself and is the sole actuality. In it, the religion of Art is consummated and has completely returned to itself. Through the fact that it is the individual consciousness in the certainty of itself that exhibits itself as this absolute power, this latter has lost the form of something *presented to consciousness*, something altogether *separate* from *consciousness* and alien to it, as were the statue, and also the living beautiful corporeality, or the content of the Epic and the powers and persons of Tragedy. This unity, too, is not the *unconscious* unity of the Cult and its mysteries; on the contrary, the actual self of the actor coincides with what he impersonates, just as the spectator is completely at home in the drama performed before him and sees himself playing in it. What this self-consciousness beholds is that whatever assumes the form of essentiality over against it, is instead dissolved in it—in its thinking, its existence, and its action—and is at its mercy. It is the return of everything universal into the certainty of itself which, in consequence, is this complete loss of fear and of essential being on the part of all that is alien. This self-certainty is a state of spiritual well-being and of repose therein, such as is not to be found anywhere outside of this Comedy.

De Shakespeare podría decirse que extiende a todo el teatro, tragedia, historia y drama romántico, esta autoconciencia y teatralidad compleja de la comedia. Analizamos un ejemplo en detalle, no a cuenta de una comedia sino de la obra histórica *Enrique V*, en "["Be Copy Now': Retroalimentación y dialéctica de la vida y el teatro en Shakespeare \(Henry V, 3.1\)."](#)

Al §747 glosa Findlay: "The truth of comedy is that all the great big essential fixtures that stand over against self-consciousness are really products of, and at the mercy of, self-consciousness. The individual knows himself in his individuality as the Absolute." Por tanto, toda comedia es ya comedia vista desde una autoironía; toda comedia desde la Comedia Antigua es ya metateatro que revela al espectador como personaje del teatro social, y a la vez embarca a la vida y al teatro en una retroalimentación indefinida y una ironía sin límite apreciable, en la que el sujeto se afirma como una conciencia reflexiva y dialéctica, jamás coincidente plenamente con los roles sociales que desempeña.

Erving Goffman no leyó a Hegel, creo. Sin embargo se aprecia en sus análisis dramáticos de la vida social un goce similar de supremo espectador (espectador crítico e involucrado) de la comedia humana.³³

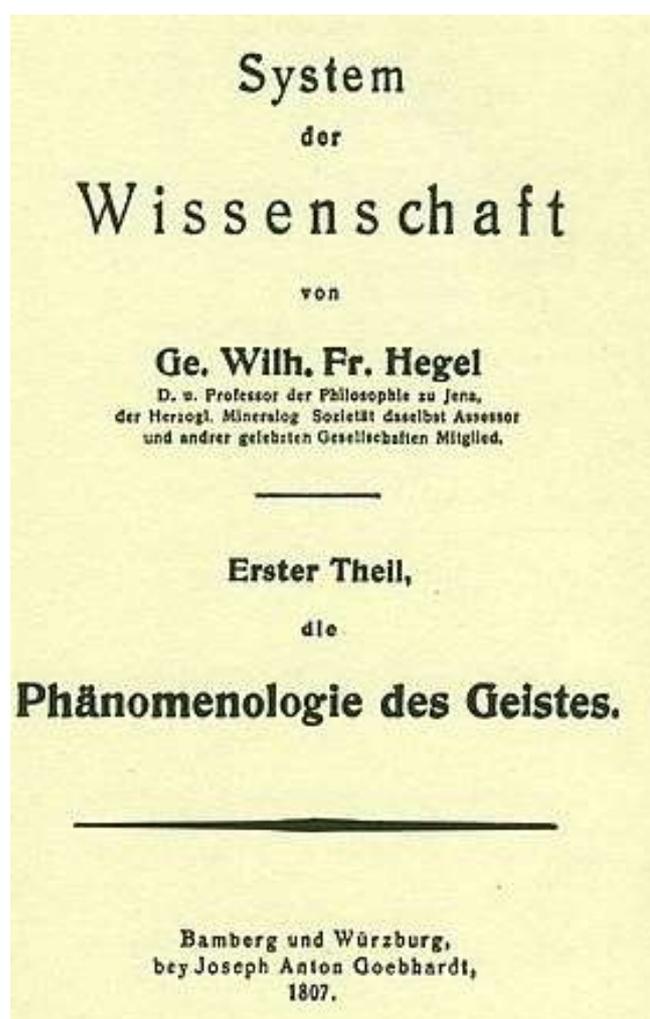
Dialéctica de la vida y la teatralidad en Goffman:
[El mundo social como presentación y re-presentación](#)

—oOo—

Acercándonos al Saber Absoluto

Hegel *brooding on the edge of the abyss*. En la penúltima sección de la *Fenomenología del Espíritu*, antes de su conclusión sobre el Saber Absoluto, Hegel efectúa una interesantísima desconstrucción de la teología cristiana. Podríamos decir que es una asimilación de la misma a su sistema idealista—si se quiere, una "idealización" de la misma, una manera de preservar el dogma, *aufgehoben*, a la vez que pasamos a más altos pensamientos. Una cosa de nadar y guardar la ropa, vamos, y de asentar las creencias tradicionales en cimientos filosóficos más sólidos, si el idealismo es sólido—justificándolas con una artillería conceptual que deja chiquita a la escolástica.

Pero a la vez es una desconstrucción—o, como dirían Bultmann y Ebeling 150 años después, una



³³ Ver Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life; Strategic Interaction; o Frame Analysis*.

desmitologización.³⁴ Me quedo con el lado crítico del análisis de Hegel—según el cual todo lo que el cristianismo sostiene como dogmas es una especie de fábula mitológica que viene a *alegorizar* la fenomenología del espíritu. *Alegorizar*, entiéndase bien, no en el sentido de dar una representación plástica o figurativa de algo que se conoce de modo conceptual; aquí la alegoría no es transparente a sí misma, y (tristemente quizá) se queda en una interpretación literal y simplista de lo que para Hegel es una compleja relación entre fases del espíritu puramente ideales, en ningún caso trasladables a episodios de la historia humana. Aquí hay un problema: si algún sentido tienen las fases de la fenomenología del espíritu, es interpretándolas como desarrollos históricos de una espiritualidad en complejidad creciente, y abundantes elementos de la *Fenomenología* señalan en esta dirección, y la convierten en una obra sobre la emergencia gradual de la complejidad. A su manera. El problema es que Hegel no va a admitir que las fases espirituales del cristianismo puedan proyectarse sobre la historia humana como un desarrollo histórico centrado en la venida de Cristo; sería desautorizar la complejidad de su análisis precedente y convertirlo en un absurdo. Por tanto tiene que declarar que toda la narración cristiana es una especie de fábula inconsciente, una expresión espontánea del espíritu que todavía no es totalmente transparente a sí mismo ni al significado de su autoconocimiento. Esto, claro, desautoriza totalmente la interpretación cristiana del cristianismo, para la cual sus verdades han de ser literales, no una bella narración alegórica. Aunque habría mucho que decir sobre esta cuestión, y cada cual interpreta el cristianismo a su manera, o las palabras literales del Papa, incluyendo seguramente al Papa. El cristianismo es una ficción colosal en más de un sentido, incluyendo sus versiones supuestamente más literales como es el catolicismo entre otras.

La crítica de Hegel es, por tanto, una desconstrucción, no al modo de Derrida o de los pensadores materialistas, sino por supuesto desde sus presupuestos idealistas—pero una desconstrucción en toda regla, en la que la literalidad del pensamiento religioso dogmático e ingenuo es sometida a una crítica intelectualmente devastadora. Tras semejante desmitologización, no es preciso otra más que sea menos radical, dentro de este paradigma idealista. No se puede a la vez tener honestidad intelectual, comprender la crítica de Hegel, y seguir sosteniendo que se es cristiano, lo que se venía entendiendo por ser cristiano. Aunque quizá Hegel fuese aquí el primer pecador, no sé.

Transcribo un pasaje sobre "La Religión Revelada" en su traducción inglesa, y el comentario de J. N. Findlay; la verdad es que quien lea la traducción española que tengo yo se va a enterar de muy poco. En este

³⁴ Ver por ej. R. Bultmann, *New Testament and Mythology*.

pasaje Hegel interpreta en clave fenomenológica la divinidad como espíritu o pensamiento puro, el Hijo como *logos* o encarnación, y el Espíritu Santo como comunidad o comunicación (algo que tiene una herencia teológica larga)—comunicación que es en primer lugar, para Hegel, autoconciencia. Ya el propio pensamiento puro no puede captarse más que como externalización de sí o metapensamiento. Es especialmente brillante la manera en que Hegel describe la alteridad en el seno mismo del pensamiento puro, si lo hemos de captar como una abstracción. La Trinidad queda así subsumida, por así decirlo, a su tríada de tesis, antítesis y síntesis. Y sigue adelante Hegel para explicar la Creación, el demonio, el mal, los ángeles, etc., como fases del pensamiento puro enfrentado a sí mismo, explicando cómo su traducción a mitos o lo que aquí llama "picture-thought" es una versión ingenua de su auténtico sentido espiritual. El español emplea el término "representación", que no acaba de quedar claro. Para Hegel, la historia del Hijo es un mito, una excursión del pensamiento a la alteridad del mundo, y la conciencia debe seguir su camino hacia el autoanálisis reflexivo, o el espíritu absolutamente transparente a sí mismo en su autoanálisis, llámesele espíritu santo o filosofía. Quedarse con la historia del Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo en su sentido literal sería confundir la representación con el espíritu puro.... en suma, una forma de idolatría. Una posible lección a extraer, pues, del análisis de Hegel: *Que toda religión es idolatría en cuanto se apega al sentido literal de sus representaciones.*³⁵

Pongo en rojo, primero, mi traducción del comentario de Findlay, y a continuación en verde la traducción de Hegel que uso:

767. El espíritu es esencialmente un proceso que comienza con el pensamiento puro (lógica), pasa a la alteridad y a la representación figurativa (la Naturaleza) y vuelve de la Naturaleza para completar la autoconsciencia (el Espíritu propiamente dicho). Es también esencialmente la conexión sintética de estas tres fases.

767. Spirit is the content of its consciousness at first in the form of *pure substance*, or is the content of its pure consciousness. This element of Thought is the movement of descending into existence or into individuality. The middle term between these two is their synthetic connection, the consciousness of passing into otherness, or picture-thinking as such. The third movement is the return from picture-thinking and otherness, or the element of self-consciousness itself. These three moments constitute Spirit; its dissociation in picture-thinking consists in its existing in a specific or *determinate* mode; but this determinateness is nothing else than one of its moments. Its complete movement is therefore this, to diffuse its nature throughout each of its moments as in its native element; since each of these

³⁵ Y un posible corolario estético-ontológico en mi nota "El realismo como idolatría."

spheres completes itself within itself, this reflection of one sphere into itself is at the same time the transition into another. Picture-thinking constitutes the middle term between pure thought and self-consciousness as such, and is only *one* of the specific or determinate forms; at the same time, however, as we have seen, its character—that of being a synthetic connection—is diffused throughout all these elements and is their common determinateness.

768. En la conciencia desdichada y en la creyente, había una autonconciencia parcial del Espíritu. El Espíritu, sin embargo, se refería a sí mismo a una esfera más allá del sujeto consciente.

768. The content itself which we have to consider has partly been met with already as the idea of the 'unhappy' and the 'believing' consciousness; but in the former, it has the character of a content produced from consciousness for which Spirit yearns, and in which Spirit cannot be satiated or find rest, because it is not yet *in itself* its own content, or is not the Substance of it. In the 'believing' consciousness, on the other hand, the content was regarded as the self-less *Being* of the world, or as essentially an *objective* content of picture-thinking, of a picture-thinking that simply flees from reality and consequently is without the certainty of self-consciousness, which is separated from it partly by the conceit of knowing and partly by pure insight. The consciousness of the community, on the other hand, possesses the content for its *substance*, just as the content is the *certainty* of the community's own Spirit.

769. El Espíritu concebido en el elemento del pensamiento puro carece de sentido a menos que se haga además manifiesto en algo diferente que su puro ser, y vuelva a sí mismo a partir de dicha alteridad.

769. When Spirit is at first conceived of as substance in the element of pure thought, it is immediately simple and self-identical, eternal essence, which does not, however, have this abstract *meaning* of essence, but the meaning of absolute Spirit. Only Spirit is not a 'meaning', it is not what is inner, but what is actual. Therefore simple, eternal essence would be Spirit only as a form of empty words, if it went no further than the idea expressed in the phrase 'simple, eternal essence'. But simple essence, because it is an abstraction, is, in fact, the negative in its own self and, moreover, the negativity of thought, or negativity as it is in itself in essence: i.e. simple essence is absolute *difference* from itself, or its pure othering of itself. As essence it is only *in itself* or for us; but since this purity is just abstraction or negativity, it is *for itself*, or is the Self, the Notion. It is thus objective; and since picture-thinking interprets and expresses as a *happening* what has just been expressed as the *necessity* of the Notion, it is said that the eternal Being *begets* for itself and 'other'. But in this otherness it has at the same time immediately returned into itself; for the difference is the difference *in itself*, i.e. it is immediately distinguished only from itself and is thus the unity that has returned into itself.

770. Dios se manifiesta allí primero como la Esencia (el Padre), en segundo lugar como el Ser-para-sí para quien la esencia es (el Logos o Verbo que hizo el ámbito de la naturaleza), y en tercer lugar como el Ser-para-sí que se conoce a sí mismo en el otro (el Espíritu o principio de autoconsciencia).

770. There are thus three distinct moments: essence, being-for-self which is the otherness of essence and for which essence is, and being-for-self, or the knowledge of itself *in the 'other'*. Essence beholds only its own self in its being-for-self; in this externalization of itself it stays only with itself: the being-for-self that shuts itself out from essence is *essence's knowledge of its own self*. It is the word which, when uttered, leaves behind, externalized and emptied, him who uttered it, but which is as immediately heard, and only this hearing of its own self is the existence of the Word. Thus the distinctions made are immediately resolved as soon as they are made and are made as soon as they are resolved, and what is true and actual is precisely this immanent circular movement.

771. La religión figurativa convierte las relaciones necesarias entre momentos esenciales en el seno del absoluto, en relaciones externas generativas de paternidad y filiación.

771. This immanent movement proclaims the absolute Being as *Spirit*. Absolute Being that is not grasped as Spirit is merely the abstract void, just as Spirit that is not grasped as this movement is only an empty word. When its *moments* are grasped in their purity, they are the restless Notions which only *are*, in being themselves their own opposite, and in finding their rest in the whole. But the picture-thinking of the religious community is not this speculative thinking; it has the content, but without its necessity, and instead of the form of the Notion it brings into the realm of pure consciousness the natural relationships of father and son. Since this consciousness, even in its thinking, remains at the level of picture-thinking, absolute Being is indeed revealed to it, but the moments of this Being, on account of this [empirically] synthetic presentation, partly themselves fall asunder so that they are not related to one another through their own Notion, and partly this consciousness retreats from this its pure object, relating itself to it only in an external manner. The object is revealed to it only in an external manner. The object is revealed to it by something alien, and it does not recognize itself in this thought of Spirit, does not recognize the nature of pure self-consciousness. In so far as the form of picture-thinking and of those relationships derived from Nature must be transcended, and especially also the standpoint which takes the moments of the movement which Spirit is, as isolated immovable Substances or Subjects, instead of transient moments—the transcending of this standpoint is to be regarded as a compulsion on the part of the Notion, as we pointed out earlier in connection with another aspect. But since this compulsion is instinctive, self-consciousness misunderstands its own nature, rejects the content as well as the form and, what amounts to the same thing, degrades the content into a historical pictorial idea and to a heirloom handed down by tradition. In this way, it is only the purely external element in belief that is retained and as something therefore that is dead and cannot be known; but the *inner* element in faith has vanished, because this would be the Notion that knows itself as a Notion.

772. La relación de los momentos del Absoluto en el puro pensamiento de lo Absoluto es una relación de puro amor en el cual los lados que distinguimos no están realmente diferenciados. Pero es propio de la esencia del espíritu no ser una mera cosa del espíritu, sino ser concreto y en acto.

772. Absolute Spirit as pictured in pure essence is not indeed *abstract* pure essence; for abstract essence has sunk to the level of being merely an *element*, just because it is only a moment in [the life of] Spirit. But the representation of Spirit in this element is charged with the same defect of form which *essence* as such has. Essence is an abstraction and is therefore the negation of its simple, unitary nature, is an 'other'; similarly, Spirit in the element of essence is the *form* of *simple oneness*, which therefore is essentially an othering of itself. O, what is the same thing, the relation of the eternal Being to its being-for-self is the immediately simple one of pure thought. In this *simple* beholding of itself in the 'other', the otherness is therefore not posited as such; it is the difference which, in pure thought, is immediately *no difference*; a *loving* recognition in which the two sides, as regards their essence, do not stand in an antithetical relation to each other. Spirit that is expressed in the element of pure thought is itself essentially this, to be not merely in this element, but to be *actual* Spirit, for in its Notion lies *otherness* itself, i.e. the suppression of the pure Notion that is only thought.

773. Puesto que el elemento de pensamiento puro es abstracto, necesariamente ha de pasar al ámbito del pensamiento figurativo intuitivo, es decir, al ámbito de la Naturaleza. Allí se halla una pluralidad de cosas sustanciales y una pluralidad de sujetos pensantes.

773. The element of pure thought, because it is an abstract element, is itself rather the 'other' of its simple, unitary nature, and therefore passes over into the element proper to picture-thinking—the element in which the moments of the pure Notion obtain a *substantial* existence relatively to one another, and also are Subjects which do not possess for a third the indifference towards each other of [mere] being but, being reflected into themselves, spontaneously part asunder and also place themselves over against each other.

774. Este pasar al mundo del pensamiento figurativo intuitivo es lo que figurativamente se denomina "creación". La universalidad absoluta requiere volverse efectiva para ser lo que es, y este requisito lógico es lo que se representa engañosamente como una necesidad temporal.

774. Thus the merely eternal or abstract Spirit becomes an 'other' to itself, or enters into existence, and directly into *immediate* existence. Accordingly, it *creates* a world. This 'creating' is picture-thinking's word for the Notion itself in its absolute movement; or to express the fact that the simple which has been asserted as absolute, or pure thought, just because it is abstract, is rather the negative, and hence the self-opposed or 'other' of itself: or because, to put the same thing into another form, that which is posited as *essence* is simple *immediacy* or *being*, but *qua* immediacy or being lacks Self, and, therefore, lacking inwardness is *passive*, or a *being-for-another*. This *being-for-another* is at the same time a *world*; Spirit, in the determination of being-for-another, is the inert subsistence of the moments formerly enclosed within pure thought, is therefore the dissolution of these simple universality and the parting asunder of them into their own particularity.

775. El Espíritu no sólo se hace efectivo en los objetos sino también en los

sujetos. Al principio éstos no son conscientes de sí mismos como espirituales, y por tanto son inocentes más bien que buenos. Su primera autoconsciencia es capaz tanto del mal como del bien. Esta autoconsciencia inicial se representa figurativamente como una "Caída" histórica.

775. But the world is not merely this Spirit cast out and dispersed into the fulness [of natural existence] and its external ordering; for since Spirit is essentially the simple Self, the Self is equally present in the world: it is the *existent* Spirit, which is the individual Self which has consciousness and distinguishes itself as an 'other', or as world, from itself. (*Obsérvese la audacia intelectual de esta noción de Hegel que roza el solipsismo—el mundo como parte de la actividad espiritual, sujeto proyectado fuera de sí para diferenciarlo de un yo que es también, por tanto, una construcción*). This individual Self as at first thus immediately posited, is not yet Spirit *for itself*: it does not *exist* as Spirit; it can be called 'innocent' but hardly 'good'. (*Esta es la fase edénica del Espíritu, o quizá adánica*). Before it can in fact be Self and Spirit it must first become an 'other' to its own self, just as the eternal Being exhibits itself as the movement of being self-identical in its otherness. Since this Spirit is determined as at first an *immediate* existence, or as dispersed into the multifariousness of its consciousness, its othering of itself is the withdrawal *into itself*, or self-centredness, of knowing as such. Immediate existence suddenly turns into thought, or mere sense-consciousness into consciousness of thought; and, moreover, because the thought stems from immediacy or is *conditioned* thought, it is not pure knowledge, but thought that is charged with otherness and is, therefore, the self-opposed thought of Good and Evil. (*El Pecado Original, o el origen del mal en la rebelión de Satán, son mitos creados para simbolizar esta negatividad contenida en el propio pensamiento*). Man is pictorially thought of in this way: that it once *happened*, without any necessity, that he lost the form of being at one with himself though plucking the fruit of the tree of the knowledge of Good and Evil, and was expelled from the state of innocence, from Nature which yielded its fruits without toil, and from Paradise, from the garden with its creatures.

776. El mal es la primera expresión efectiva de la autoconsciencia escindida, pero es la que la autoconsciencia, al hacerse más profunda, ha de repudiar cada vez más. Figurativamente, por tanto, se remite a una fecha infinitamente remota, a la caída del cielo de Lucifer, hijo de la mañana. Las huestes celestiales entran en la escena como una pluralización valiosa del ser-para-sí del Verbo. Si las añadimos a la Trinidad, tenemos una cuaterna, y si añadimos los ángeles caídos tenemos un quinteto. El contar en teología es, no obstante, una mala práctica. (*Obsérvese que Hegel incorpora el Mal a lo Absoluto; es su propia versión de la teodicea*).

776. Since this withdrawal into itself or self-centredness of the existent consciousness immediately makes it self-discordant, Evil appears as the primary existence of the inwardly-turned consciousness; and because the thoughts of Good and Evil are utterly opposed and this antithesis is not yet resolved, this consciousness is essentially only evil. But at the same time, on account of just this

antithesis, there is also present the *good* consciousness opposing it, and their relation to each other. Insofar as immediate existence suddenly changes into *Thought*, and the *being-within-self* is on the one hand itself a thinking, while on the other hand the moment of the *othering* of essence is more precisely determined by it—[because of this double aspect] the becoming of Evil can be shifted further back out of the existent world even into the primary realm of Thought. It can therefore be said that it is the very first-born Son of Light [Lucifer] himself who fell because he withdrew into himself or became self-centred, but that in his place another one was at once created. Such a form of expression as 'fallen' which, like the expression 'Son', belongs, moreover to picture-thinking and not to the Notion, degrades the moments of the Notion to the level of picture-thinking or carries picture-thinking over into the realm of thought. Likewise it makes no difference if we co-ordinate a multiplicity of other shapes with the simple thought of *otherness* in the eternal Being and transfer the *self-centredness* into them. In fact, this co-ordination must be approved, since by means of it this moment of *otherness* also expresses diversity, as it should, and, moreover, not as plurality in general, but also as a specific diversity, so that one part, the Son, is that which is simple and knows itself to be essential Being, while the other part is the alienation, the externalization of being-for-self which lives only to praise that Being; to this part, then, can be assigned the taking back again of the externalized being-for-self and the withdrawal into self of the evil principle. In so far as the otherness falls into two parts, Spirit might, as regards its moments—if these are to be counted—be more exactly expressed as a quaternity in unity or, because the quantity itself again falls into two parts, viz. one part which has remained good and the other which has become evil, might even be expressed as a five-in-one. But to *count* the moments can be reckoned as altogether useless, since in the first place what is differentiated is itself just as much only *one* thing—viz. the *thought* of the difference which is only *one* thought—as it [the differentiated] is *this* differentiated element, the second relatively to the first. And, secondly, it is useless to count because the thought which grasps the Many in a One must be dissolved out of its universality and differentiated into more than three or four distinct components; and this universality appears, in contrast to the absolute determinateness of the abstract unit, the principle of number, as indeterminateness with respect to number as such, so that we could speak only of numbers in general, i.e. not of a specific number of differences. Here, therefore, it is quite superfluous to think of numbers and counting at all, just as in other respects the mere difference of quantity and amount has no notional significance and makes no difference.

777-778. El pensamiento religioso figurativo tiende a eliminar el mal de Dios excepto en la medida en que, con gran dificultad, atribuye a Dios un lado iracundo. La actividad de Dios no puede ser otra cosa que el acto de unir el mundo escindido con su esencia simple, al ser cada uno de estos aspectos unilateral sin el otro.

777. Good and Evil were the specific differences yielded by the thought of Spirit as immediately existent. Since their antithesis has not yet been resolved and they are conceived of as the essence of thought, each of them having an independent existence of its own, man is a self lacking any essential being and is the synthetic ground of their existence and their conflict. But these universal powers just as

much belong to the self, or the self is their actuality. In accordance with this moment, it therefore comes to pass that, just as Evil is nothing other than the self-centredness of the natural existence of Spirit, so, conversely, Good enters into actuality and appears as an existent self-consciousness. That which in the pure thought of Spirit is in general merely hinted at as the *othering* of the divine Being, here comes nearer to its realization for picture-thinking: this realization consists for picture-thinking in the self-abasement of the divine Being who renounces his abstract and non-actual nature. (*La Encarnación, Jesucristo, entre el Verbo neoplatónico y el mito evangélico*). Picture-thinking takes the other aspect, evil, to be a happening alien to the divine Being; to grasp it in the divine Being itself *as the wrath of God*, this demands from picture-thinking, struggling against its limitations, its supreme and most strenuous effort, an effort which, since it lacks the notion, remains fruitless (*—Y de ahí el confuso pensamiento de las diversas teodiceas*).

778. The alienation of the divine Being is thus made explicit in its twofold form: the Self of Spirit and its simple thought are the two moments whose absolute unity is Spirit itself. Its alienation consists in the moments going apart from one another and in one of them having an unequal value compared with the other. This disparity is therefore twofold, and two relationships arise whose common moments are those just given. In one of them, the divine Being counts as essence, while natural existence and the Self count as the unessential aspect which is superseded. In the other, on the contrary, being-for-self counts as the essential and the simple, divine Being as unessential. Their still empty middle term is *existence* in general, the bare community of their two moments.

Volviendo a lo ya dicho antes en la sección sobre la "Dialéctica entre Religión e Ilustración", podemos ver aquí un ejemplo más del proceder general del espíritu en progresión dialéctica. El conocimiento crea su propio objeto, como hace la religión con Dios—pero al principio no lo reconoce:

"En la *comprensión* como tal, la consciencia aprehende un objeto de manera tal que se convierte en la esencia de la consciencia, o se convierte en un objeto en el que la consciencia se conserva a sí misma, vive consigo, y se hace presente a sí, y ya que es de este modo el movimiento del objeto, lo trae a la existencia [es decir, al igual que existen Dios o la otra vida para el creyente que se los inventa]. Es esto precisamente lo que la Ilustración (con razón) declara que es la fe, cuando dice que lo que para la fe es el Ser supremo, no es sino un ser de su propia consciencia, su propio pensamiento, algo que es una creación de la propia consciencia. Así lo que la Ilustración declara que es un error y una ficción, resulta ser lo mismo que es la propia Ilustración." (§ 549)

Una posición semejante sostenía Gustavo Bueno recientemente, cuando en sus lecciones sobre "el Reino del Hombre" reivindicaba la importancia del estudio de la Teología como parte de la filosofía, y criticaba la superficialidad de quienes consideran la cuestión de Dios como un pseudo-problema que no merece la atención de los filósofos

"ilustrados". Del mismo modo resulta irrelevante una filosofía que no haya asimilado al menos suficientemente a Hegel—lo primero que tendrá que hacer es intentar pensar más torpemente algunas de las cuestiones ya tratadas por él y superadas hacia un planteamiento más comprensivo y sólo posible desde esa superación. Qué sea, por otra parte, una filosofía que *asimile completamente a Hegel*, es una cuestión imponderable o abierta—la estructura misma de la filosofía de Hegel (y la complejidad misma de su estilo) se presta a pensarlo de modo productivo y abierto a nuevos sentidos—y a revelar, por tanto, dimensiones retroprospectivas en el diálogo que entablamos con su texto.

Es mérito de la filosofía de Hegel el haber explorado a fondo, en su momento y situación, las consecuencias de la noción central que la anima: *la reflexividad del conocimiento y la manera en que trasciende a su objeto una vez lo ha expresado en una representación determinada*. Como ya decíamos al principio de estas notas, es ésta la idea central de la *Fenomenología del Espíritu*: la relación del conocimiento con el objeto que ha constituido mediante su acción se convierte en un nuevo objeto de conocimiento, y el proceso prosigue a modo de espiral dialéctica o hermenéutica.

O, dicho con las palabras de Hegel que cierran la Introducción (y en cierto modo abren y cierran la *Fenomenología*),

§89. 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; de tal modo que los momentos de la verdad se presentan bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son *figuras de la conciencia*. Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente su exposición coincide preciamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia es una figura del saber absoluto mismo.

Modulo un poco la traducción de Wenceslao Roces para enfatizar cómo a nuestro entender esta fase de la conciencia sigue siendo una figura de la conciencia, una figura de la coincidencia consigo, pero una figura al fin y al cabo. Hablamos por figuras, vemos indirectamente *through a mirror darkly*, y aun en el mismo final de su viaje hacia sí, la conciencia no avanza sino *per signa et figuris*,

*Shedding off
One more layer of skin
Keeping one step ahead
Of the persecutor within.*

(Bob Dylan , "Jokerman")

—oOo—

Referencias

Textos primarios, utilizados o reproducidos:

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel (...) Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg and Würzburg: bey Joseph Anton Goebhardt, 1807.
- _____. *Phenomenology of Spirit*. Trad. A. V. Miller. Ed. J. N. Findlay. Nueva York: Oxford UP; Oxford: Clarendon Press, 1977.
- _____. "Preface to *Phenomenology of the Spirit*." En *Deconstruction in Context*. Ed. Mark C. Taylor. Chicago: U of Chicago P, 1986. 67-97.
- _____. "From *Phenomenology of Spirit*. (§§178-96, Master-Slave Dialectic)." En *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Ed. Vincent B. Leitch et al. Nueva York: Norton, 2001.
- _____. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Jean Hyppolite. (Philosophie de l'Esprit). Vol. 1. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939. En red en *Scribd (Shahla Osanloo)*
<http://es.scribd.com/doc/56022310/Hegel-La-Phenomenologie-De-L-esprit-t1>
2012
- _____. "La Phénoménologie de l'Esprit." En García Landa, *Vanity Fea* 18 mayo 2012.*
<http://vanityfea.blogspot.com.es/2012/05/la-phenomenologie-de-lesprit-hegel.html>
2012
- _____. *Fenomenología del espíritu*. Trans. Wenceslao Roces. Introd. Ignasi Roviró Alemany. (Biblioteca de los grandes pensadores). Barcelona: RBA, 2004.

Cito mayormente, o traduzco del texto de Findlay, pero utilizo a veces el de Roces, también ocasionalmente modificando la traducción.

Estas notas parten anotaciones mi blog al hilo de algunos episodios de la *Fenomenología del Espíritu*, releídos desde mi propia perspectiva, es decir, con atención hacia sus relaciones con la narratología, la semiótica y la teoría literaria.

- García Landa, José Ángel. "Percepción primigenia." *Vanity Fea* 22 julio 2008.
<http://garciala.blogia.com/2008/072201-percepcion-primigenia.php>
2008
- _____. "Raíces hegelianas de ciertas dicotomías estructuralistas." *Vanity Fea* 24 jul. 2008.
<http://garciala.blogia.com/2008/072403-raices-hegelianas-de-ciertas-dicotomias-estructuralistas.php>
2008
- _____. "Constitución reflexiva de la percepción." *Vanity Fea* 28 July 2008.

- <http://garciala.blogia.com/2008/072803-constitucion-reflexiva-de-la-percepcion.php>
2008
- ____. "Dialéctica insalubre del amo y el esclavo." *Vanity Fea* 21 agosto 2008.
<http://garciala.blogia.com/2008/082105-dialectica-insalubre-del-amo-y-el-esclavo.php>
2008
- ____. "El buenismo aburre." *Vanity Fea* 26 July 2009.
<http://vanityfea.blogspot.com/2009/07/el-buenismo-aburre.html>
2009
- ____. "Teoría hegeliana de la apropiación (y de la vanidad de las obras)." In García Landa, *Vanity Fea* July 2009.*
<http://vanityfea.blogspot.com/2009/07/teoria-hegeliana-de-la-apropiacion-y-de.html>
2009
- ____. "Nueva refutación de la frenología." In García Landa, *Vanity Fea* 1 October 2009.* (Tallis, Hegel, neuroscience).
<http://vanityfea.blogspot.com/2009/10/nueva-refutacion-de-la-frenologia.html>
2009
- ____. "Actuaciones: Notas sobre el primer capítulo de *The Presentation of Self in Everyday Life*, de Erving Goffman." *Ibercampus (Vanity Fea)* 28 oct. 2009.*
<http://www.ibercampus.es/articulos.asp?idarticulo=14470>
2013
- ____. "Hegel on Wilde." In García Landa, *Vanity Fea* 30 June 2011.*
<http://vanityfea.blogspot.com/2011/06/hegel-on-wilde.html>
2011
- ____. "El autor implícito y el narrador no fiable—según nuestro punto de vista." iPaper at *Academia.edu* 9 Sept. 2011.*
<http://unizar.academia.edu/Jos%C3%A9AngelGarc%C3%ADaLanda/Papers/932900/>
2011
- ____. "Dialéctica de la Religión y la Ilustración." In García Landa, *Vanity Fea* 19 Sept. 2011.*
<http://vanityfea.blogspot.com/2011/09/dialectica-de-la-religion-y-la.html>
2011
- ____. "Socialidad y perspectivismo moral, cognitivo y proairético en Hegel." In García Landa, *Vanity Fea* 22 Jan. 2012.*
<http://vanityfea.blogspot.com/2012/01/socialidad-y-perspectivismo-moral.html>
2012
- ____. "El espíritu y la sustancia de su conexión." In García Landa, *Vanity Fea* 29 Jan. 2012.*
<http://vanityfea.blogspot.com/2012/01/el-espiritu-y-la-sustancia-de-su.html>
2012

- ____. "Crítica hegeliana de la hermenéutica de la sospecha." In García Landa, *Vanity Fea* 31 Jan. 2012.*
<http://vanityfea.blogspot.com/2012/01/critica-hegeliana-de-la-hermeneutica-de.html>
 2012
- ____. "Hegel: La comedia y la vida como metadrama." In García Landa, *Vanity Fea* 15 July 2012.*
<http://vanityfea.blogspot.com.es/2012/07/hegel-la-comedia-y-la-vida-como.html>
 2012
- ____. "Acercándonos al Saber Absoluto." In García Landa, *Vanity Fea* 9 Oct. 2012.* (Hegel, theology).
<http://vanityfea.blogspot.com.es/2012/10/acercandonos-al-saber-absoluto.html>
 2012
- ____. "Las dos leyes." In García Landa, *Vanity Fea* 20 Oct. 2012.* (Hegel, *Antigone*).
<http://vanityfea.blogspot.com.es/2012/10/las-dos-leyes.html>
 2012
- ____. "La idea central de la *Fenomenología del Espíritu*." In García Landa, *Vanity Fea* 21 Oct. 2012.*
<http://vanityfea.blogspot.com.es/2012/10/la-idea-central-de-la-fenomenologia-del.html>
 2012

Otros textos citados:

- Blumer, Herbert. "The Methodological Position of Symbolic Interactionism." En Blumer, *Symbolic Interactionism*. 1969. Berkeley: U of California P, 1986. 1-60.
- Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: U of Chicago P, 1961.
- Bradley, A. C. *Shakespearean Tragedy: Lectures on HAMLET, OTHELLO, KING LEAR, MACBETH*. 1904. 2ª ed. Londres: Macmillan, 1908.
- Bultmann, Rudolf. *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Trad. Schubert M. Ogden. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- de Man, Paul. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2ª ed.: Minneapolis: U of Minnesota P, 1983.
- Bueno, Gustavo. "El reino del hombre y el hombre histórico." Conferencias en red, Fundación Gustavo Bueno, 21 Oct. 2013. *YouTube* (*fgbuenotv*).
<https://www.youtube.com/watch?v=Qsz7tdo65nA>
 2013
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. París: Minuit, 1967.
- ____. *Marges—de la philosophie*. París: Minuit, 1972.

- Desmet, Christy, y Robert Sawyer, eds. *Shakespeare and Appropriation*. (Accents on Shakespeare). Londres: Routledge, 1999.
- Dollimore, Jonathan, y Alan Sinfield, eds. *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*. Manchester: Manchester UP, 1985.
- Dudley, William. Reseña de *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. Por Catherine Malabou. *Notre Dame Philosophical Reviews* 5 Nov. 2006.
<http://ndpr.nd.edu/news/25128-the-future-of-hegel-plasticity-temporality-and-dialectic/>
 2014
- Foucault, Michel. *Fearless Speech*. Ed. Joseph Pearson. (Foreign Agents). Los Angeles: Semiotext(e), 2001.
- Gadamer, H.-G. "The Hermeneutics of Suspicion." En *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Ed. Gary Shapiro y Alan Sica. Amherst: U of Massachusetts P, 1984. 54-65.
- García Landa, José Angel. *Acción, Relato, Discurso: Estructura de la ficción narrativa*. (Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos, 269). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- _____. *Objects in the Rearview Mirror May Appear More Solid Than They Are: Retrospective / Retroactive Narrative Dynamics in Criticism*. 2005-2009. Online edition:
http://www.unizar.es/departamentos/filologia_inglesa/garciala/publicaciones/retroretro.html
 2011
- _____. "Delusions también se vive." In García Landa, *Vanity Fea* 26 marzo 2007.
<http://garciala.blogia.com/2007/032601-delusions-tambien-se-vive.php>
 2007
- _____. "Poe-Tics of Topsight." In García Landa, *Vanity Fea* 26 april 2007. (Reelaborado en "Acritical Criticism, Critical Criticism: Critical Interaction, Reframing and Topsight").
<http://garciala.blogia.com/2007/042601-poe-tics-of-topsight.php>
 2007
- _____. "'Be Copy Now': Dialectics and Feedback of Life and Theater in Shakespeare (Henry V, 3.1) / 'Be Copy Now': Retroalimentación y dialéctica de la vida y el teatro en Shakespeare (Henry V, 3.1)." *Rhetorical Analysis eJournal* 12 nov. 2007.
<http://www.ssrn.com/link/Rhetorical-Analysis.html>
 2012
- _____. "Crítica acrítica, crítica crítica." *Literary Theory & Criticism eJournal* 6 dic. 2007:
<http://www.ssrn.com/link/English-Lit-Theory-Criticism.html>
 2012
- _____. "Retrospective Prospections (Archaeologies of the Self)." (David Walton, Wilde). En García Landa, *Vanity Fea* 18 feb. 2008.
<http://garciala.blogia.com/2008/021802-retrospective-prospections-archaeologies-of-the-self.php>
 2008

- ____. "Acritical Criticism, Critical Criticism: Reframing, Topsight, and Critical Dialectics." *Social Science Research Network* 28 agosto 2008.
<http://ssrn.com/abstract=1259696>
- ____. "Torbellinos de información." En García Landa, *Vanity Fea* 4 junio 2009.
<http://vanityfea.blogspot.com/2009/06/torbellinos-de-informacion.html>
2009
- ____. "El realismo como idolatría." En García Landa, *Vanity Fea* 16 marzo 2010.
<http://vanityfea.blogspot.com/2010/03/el-realismo-como-idolatria.html>
2010
- ____. "Tematización retroactiva, interacción e interpretación: La espiral hermenéutica de Schleiermacher a Goffman." *Academia.edu* 17 junio 2011.
<http://unizar.academia.edu/Jos%C3%A9AngelGarc%C3%ADaLanda/Papers/641129/>
2011
- ____. "El autor implícito y el narrador no fiable—según nuestro punto de vista (Implied Authors and Unreliable Narrators—From Our Point of View)." *Literary Theory and Criticism eJournal* 1.8 (12 sept. 2011 / 3 oct. 2011):
<http://www.ssrn.com/link/English-Lit-Theory-Criticism.html>
2012
- ____. "Tragedy and Force Dynamics / Tragedia y dinámica de fuerzas." *Cognition & the Arts eJournal* 17 nov. 2011.
<http://www.ssrn.com/link/Cognition-Arts.html>
2013
- ____. "Somos teatreros: El sujeto, la interacción dialéctica y la estrategia de la representación según Goffman (We Playact: The Subject, Dialectic Interaction and the Strategy of Representation according to Goffman)." *Ethics eJournal* 5.59 (11 jun. 2012).
<http://www.ssrn.com/link/Ethics.html> (31 mayo 2012).
2012
- ____. "The Enigma of Awareness (of Awareness)." En García Landa, *Vanity Fea* 31 oct. 2012.
<http://vanityfea.blogspot.com.es/2012/10/the-enigma-of-awareness-of-awareness.html>
2012
- ____. "Retroprospecciones intertextuales: A propósito de Pierre Bayard y el plagio por anticipado." *Enthymema* 8 (2013): 285-96.
<http://riviste.unimi.it/index.php/enthymema/article/view/2854>
<http://riviste.unimi.it/index.php/enthymema/article/download/2854/3279>
2013
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Ed. rev. Garden City (NY): Doubleday-Anchor, 1959.
- ____. *Strategic Interaction*. (Conduct and Communication, 1). Filadelfia: U of Pennsylvania P, 1970.

- _____. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Prólogo de Bennett M. Berger. Boston: Northeastern UP, 1986.
- Hegel, G. W. F. *Introducción a la estética*. Trad. Ricardo Mazo. Barcelona: Península, 1985.
- Hodgdon, Barbara. *The Shakespeare Trade: Performances and Appropriations*. Filadelfia: U of Pennsylvania P, 1998.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2ª ed. Chicago: U of Chicago P, 1970.
- Malabou, Catherine. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. Trans. Lisabeth During. Londres: Routledge, 2005.
- Mead, George Herbert. *La filosofía del presente*. Trans. and notes by José Ángel García Landa. Online ed., University of Zaragoza. 2006-9.
http://www.unizar.es/departamentos/filologia_inglesa/garciala/publicaciones/meadpresente.html
 2009
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo*. Ed. y trad. Andrés Sánchez Pascual. 7ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Pinker, Steven. *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*. Nueva York: Viking, 2007.
- Platón. *Ion*. In *Platón: Diálogos I*. (Biblioteca Gredos, 25). Barcelona: RBA Coleccionables, 2007 243-69.
- Ricœur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. (Points; Essais, 298). 1995.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de Lingüística General*. Ed. Ch. Bally, A. Sechehaye and A. Riedlinger. Trad. Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 1945.
- Sell, Roger D. *Communicational Criticism: Studies in Literature as Dialogue*. (Dialogue Studies, 11). Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, 2011.*
- Tallis, Raymond. "Raymond Tallis, ASC ('Are We Just...? Defending Human Nature against Biological Reductionism')." Videoconferencia, *Autonomy Singularity Creativity Conference*, 2008. Vídeo en red en *Vimeo (National Humanities Center)*
<https://vimeo.com/2828050>
 2014
- Taylor, Mark C. *Field Notes from Elsewhere: Reflections on Dying and Living*. Nueva York: Columbia UP, 2009.
- Tillotson, Kathleen. *The Tale and the Teller*. Londres, 1959.
- Vico, Giambattista. *Ciencia nueva*. 1744. Ed. Rocío de la Villa. (Colección Metrópolis). Madrid: Tecnos, 1995.
- Wilde, Oscar. "The Critic as Artist: A Dialogue in Two Parts." En Wilde, *The Complete Works*. Londres: CWR Publishing, 2006. 155-80.
- _____. "Oscar Wilde Quotes." *The Quotations Page*
http://www.quotationspage.com/quotes/Oscar_Wilde/
 2014
- Zizek, Slavoj. "The Interaction with the Other in Hegel (2009, 3/17)." Conferencia en la European Graduate School, 2009. Vídeo en red. *YouTube (egsvideo)* 23 marzo 2010.
<http://youtu.be/VOh3XhdBpTo>
 2014

Pueden encontrarse referencias más completas de todas estas obras en *A Bibliography of Literary Theory, Criticism and Philology*, <http://bit.ly/abiblio>

—oOo—