

## DOLOR Y MUERTE EN LA FILOSOFÍA HEGELIANA. DEL DOLOR DEL ANIMAL A LA LUCHA A MUERTE POR EL RECONOCIMIENTO

JACINTO RIVERA DE ROSALES\*

### I. INTRODUCCIÓN

Queremos reflexionar sobre el dolor y la muerte siguiendo los pasos de Hegel. Pero me resulta imposible abordarlo aquí en toda su extensión, pues habría de ser investigado no sólo en lo que la Lógica y la Filosofía de la naturaleza dice sobre la vida, sino también en cada uno de los (segundos) momentos o diferentes estadios por los que pasa el espíritu, tanto el subjetivo, como el objetivo y el absoluto. La última etapa la encontraríamos en la religión revelada o absoluta, en el dolor y muerte en cruz del Hijo de Dios, que corresponde a la separación suprema de la autoconciencia, posterior al Reino del Padre y anterior al de la comunidad del Espíritu<sup>1</sup>. Ahí se resumiría de nuevo toda la génesis, pues la comprensión cristiana de un proceso trinitario en el en sí o seno divino, y de un segundo proceso temporal (en donde encontramos nuestro tema) de encarnación, muerte y resurrección, será por lo demás un *ritornello* que, como especie de fractales, estructura el devenir encaramado de la sucesión de figuras hegelianas. Pues bien, por esa dificultad de abarcarlo todo, me detendré en dos momentos claves, iniciales y prácticamente sucesivos en la progresión del sistema: el de la naturaleza viva y el del individuo autoconsciente, o sea, el dolor y la muerte en la carne y en la conciencia<sup>2</sup>.

Aunque en cada uno de los diversos niveles del sistema hegeliano el dolor y la muerte alcanzan y adquieren formas y significaciones diferentes, en todos tienen que ver con la vida y con el trabajo negativo del concepto en cuanto esencia y motor de lo real. Esa es la idea central: el concepto mismo conlleva la

\* Profesor de la Facultad de Filosofía de la UNED.

<sup>1</sup> *Enciclopedia*, §§ 568-569; W [= G.W.Fr. Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, 20 vols.] 10. 375-376; trad. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Alianza, Madrid, pp. 589-590). Véase también *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: «II. Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseins und Vorstellens, oder die Differenz: das Reich des Sohnes» (W 17. 241-299).

<sup>2</sup> No consideraré los textos del joven Hegel, sólo los de madurez, a partir de la *Fenomenología del espíritu* (1807).

negatividad, luego el dolor y la muerte proceden de la misma realidad originaria<sup>3</sup>. Pero esto no sucede así porque ésta fuera irracional, como pensaba Schopenhauer; todo lo contrario, es el desarrollo de la razón la que lo incluye. Justamente por ser razón, logos, idea, tiene que llegar a conocerse a sí misma<sup>4</sup>, de modo que toda la realidad es un proceso de conocimiento real, o mejor dicho, lo esencial de ella es ser un proceso de conocimiento a todos los niveles<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> En torno a la idea esencial de negatividad elabora Alexandre Kojève su escrito «L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel» (en *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 527-575; existe traducción española en *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1984), en donde afirma que «la filosofía dialéctica o antropológica de Hegel es, en último término, una filosofía de la muerte (o lo que es lo mismo: del ateísmo)» (p. 539). Kojève identifica la negatividad en Hegel con el hombre individual y libre, en una interpretación existencialista, que prelude la posición sartriana: «la nada que es el hombre» (p. 575; Kojève lo expone en un curso de 1933-4, y *L'être et le néant* es de 1943). Sin embargo para Hegel el individuo no tiene valor absoluto (en contra de lo que dice Kojève en la p. 551), la negatividad está presente a lo largo de todo el sistema (si bien ésta se potencia con la aparición de la conciencia) y además ésta no se agota en la negación del ser-cosa sino que dicha negatividad se funda en que el espíritu es pura actividad y fuente de creatividad, como lo recoge el mismo Kojève. También Heidegger sostiene que la «determinación fundamental» (*Grundbestimmung*) de la filosofía hegeliana «es la negatividad» (Martin Heidegger, «Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität», *Gesamtausgabe* Band 68, Hegel, Klostermann, Frankfurt, 1993, p. 6; sobre esto véase también Otto Pöggeler, «Hegel und Heidegger über Negativität», en *Hegel-Studien* n.º 30, 1995, pp. 145-166). Ahora bien, lo negativo no es el principio último (nihilismo), pues toda negación es determinada respecto a aquello que niega; lo negativo es un momento necesario del despliegue de lo real en cuanto ser y saber, es como el ahucamiento necesario de la realidad para que haya devenir y sea posible el mundo y la conciencia con sus diversas configuraciones. El punto de partida de la filosofía de Hegel, dice Ignacio Izuzquiza, «se presenta como la lucha contra todo límite infranqueable, todo dualismo insuperable y toda escisión definitiva» (*Hegel o la rebelión contra el límite*, Universidad de Zaragoza, 1990). El fin no es la negatividad sino la reconciliación (*Versöhnen*), una tal que, aceptando esa negatividad, lima sus bordes, su pretensión de absolutez y totalidad, de ser la última palabra. A este respecto es ya significativa la reacción del joven Hegel ante el final trágico de la obra teatral *Wallenstein* de Schiller: «La impresión inmediata tras la lectura de *Wallenstein* es un triste enmudecer sobre el caso de un hombre poderoso [que cae] bajo un destino silencioso y sordo, muerto. Cuando la pieza termina todo está acabado, el reino de la nada, de la muerte ha logrado el triunfo; no concluye como una teodicea [= no hay reconciliación y manifestación última de la justicia divina] [...] sólo la muerte se yergue sobre y contra la vida, e ¡increíble!, ¡repugnante! ¡la muerte vence sobre la vida! ¡Eso no es trágico, sino espantoso! Esto destroza [el corazón], de ahí no se puede salir con un pecho aliviado» (W I. 618-620).

<sup>4</sup> Esta, se dice, es la aportación de la filosofía moderna desde Descartes, Leibniz y Kant, según la cual la autoconciencia es la esencia del espíritu o realización de la idea. Pero ya el Dios de Aristóteles es un pensamiento que se piensa a sí mismo, texto de la *Metafísica* (o *Los metafísicos* XII, 7) con el que acaba Hegel su *Enciclopedia*.

<sup>5</sup> Así, por ejemplo, el comer y la institución universitaria, el conducir un coche o pin-

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

Así la sustancia, real en sí, llega a ser ella misma también sujeto, un para sí, y de ese modo contiene todas las determinaciones de la realidad. En efecto, alguien para conocerse tiene que distinguirse de lo otro (momento abstractivo o negativo de la autoconciencia), conciencia es capacidad de distinción (donde hay confusión, caos, nada se sabe), y en eso consiste la necesaria reflexibilidad de la conciencia o espíritu, el «para sí» Ahora bien, toda distinción conlleva limitación, delimitación, pero si esa distinción y consiguientemente dicha limitación ha de ser real en un proceso de configuración de lo real, ese angostamiento ha de anunciar su verdad por medio del sufrimiento y de la muerte de lo individual, ha de pasar por «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»<sup>6</sup>. Únicamente así salen a la luz todas las diferencias o determinaciones, todos los pliegues del concepto y su singularización. El camino de formación de la realidad, y del espíritu (conciencia y voluntad), no es un camino recto, monocrorde, sino en zig-zag, es decir, dialéctico, polifónico; implica la escisión de la realidad, la oposición a sí, «un duro y enojoso trabajo contra sí mismo»<sup>7</sup>. Sólo pasando por lo negativo, la diferencia, el dolor y la muerte, el espíritu llega a serlo para sí. Reconocer eso (y en ello consiste la filosofía de Hegel) es también reconciliarse con la noche. Pero la realidad no sólo es dolor, sino asimismo *Befriedigung* (satisfacción), aunque muchas veces eso ocurra en otra figura que no esperábamos, de forma diferente a como se buscaba al inicio, justamente porque, como decía, el proceso no es recto, sino en zig-zag. El mismo límite doloroso ha sido condición de posibilidad para la realización concreta del concepto y gozo o afirmación de sí en el individuo; pero aquello mismo que le dio la existencia y el placer será también quien le triture y se los quite.

La apuesta ontológica de Hegel es, por tanto, que toda la realidad es un proceso de autoconocimiento de un concepto o razón infinita. Si sufre y experimenta el mal no es debido a una finitud esencial de ella misma, sino a su propia naturaleza dialéctica, esto es, a que necesita limitarse y alienarse para reali-

---

tar un cuadro, todos son niveles diferentes de ese conocer real de la realidad. La propuesta de que todo el proceso de lo real y sus fenómenos sean momentos de una génesis de la autoconciencia real la expuso Schelling ya en su *Sistema del idealismo trascendental* (hay traducción en Anthropos, Barcelona, 1988), obra clave para comprender también el sistema hegeliano y el idealismo especulativo en el que se adentraron ambos (Schelling lo fue abandonando después progresivamente a partir 1809). En Kant se da, por el contrario, un predominio de la razón práctica, presente también en el Fichte de Jena, no así en el posterior a 1800.

<sup>6</sup> *Fenomenología del espíritu*, W 3. 24; trad. 16.

<sup>7</sup> *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, W 12. 76; trad. José Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1974, p. 129. «Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos. Pero si se pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca» (Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. p. 425).

zarse como tal, pero a la postre ganará necesariamente la partida<sup>8</sup>. Si traspasamos con el concepto filosófico la corteza multicolor de formas y pareceres y encontramos el pulso interior de las mismas, comprenderemos (y esa es la tarea de la filosofía) que «lo que es racional es real, y lo que es real es racional»<sup>9</sup>. El concepto o la idea no es algo meramente ideal, ni se agota en su momento empirista y representacional, como mera imagen virtual de la realidad en nuestra mente humana; éstas son sin duda también determinaciones suyas, pero él va más allá: constituye la esencia real de todas las cosas, sin por ello quedarse en el *tópos uranós* platónico. Abarcando las realizaciones individuales, es la fuerza real organizadora que, al buscar realizarse a sí misma, engendra toda la realidad<sup>10</sup>.

Todo lo real es racional, o mejor dicho, sólo lo racional es real, pero no en el sentido de que todo esté bien y según el concepto de manera que se santifique el *status quo* de cada presente, como si fuera un puro positivismo; justamente porque no es así surge el dolor y la muerte, la desaparición de ese momento o la acción transformadora<sup>11</sup>. Lo que se quiere decir es que esa nega-

<sup>8</sup> Esta infinitud de la razón, que engloba todos los aspectos de la realidad y da promesa segura de su triunfo, es lo que me resulta excesivo en Hegel, pues todo lo real es finito y ese es el precio que paga por su realidad, y sólo lo meramente ideal es ilimitado. La unidad que requiere la conciencia no es la unidad óptica capaz de ser todas las cosas, sino la ontológica trascendental que unifica una multiplicidad también originaria y que ópticamente no procede de ella. Ese sería nuestro dato primario irrebalsable.

<sup>9</sup> *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Prólogo, W 7. 24; trad. Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, p. 57.

<sup>10</sup> «El concepto es más bien lo verdaderamente primero, y las cosas son lo que son gracias a la actividad del concepto que mora dentro de ellas y que se manifiesta en ellas» (*Enciclopedia* § 163, Z [= *Zusatz* = Añadidos, que no están recogidos en la traducción española] 2; W. 8, 313). «La idea es lo verdadero en y para sí [...]. En la idea no se trata de éste [de un yo individual], ni de representaciones, ni de cosas exteriores. Sin embargo, todo lo efectivamente real, en tanto es verdadero [y no mera hojarasca y accidentalidad insignificante], es también la idea, y tiene su verdad únicamente por la idea y en virtud (*kraft*) de ella» (*Enciclopedia* § 213; W 8. 367-368; trad. 283). Concepto e idea se identifican, pero de suyo también se distinguen, por cuanto que la idea no sólo abarca el concepto en sí, sino además la realidad efectiva del mismo y la unidad de esos dos momentos, o sea, es lo totalmente concreto, la totalidad de las determinaciones, mientras que el concepto sólo *in abstracto* es la particularización, en cuanto que representa la unidad de todas esas diferencias de la realidad (*Lecciones sobre la estética* I, 1, 1; W 13. 145-150; trad. de A. Brotóns, Akal, Madrid, 1989, pp. 81-84; existe otra edición española: *Lecciones de estética*, trad. Raúl Gabás, Península, Barcelona, 1989 y 1991, 2 vols.). La demostración de que la idea es la verdad se encuentra en la exposición y desarrollo de todo el sistema (*Enciclopedia*, § 213 Z, W 8. 369-370); la verdad es coherencia e capacidad explicativa de nuestra experiencia. Quedarse en lo finito como lo último para el pensamiento es en verdad fijarlo como lo absoluto, y eso es el mal moral (*Böse*) (*Enciclopedia* § 386; W 10. 35; trad. 438), piensa Hegel.

<sup>11</sup> «Lo "real" viene a significar no todo lo que existe de hecho (esto sería denominado más bien apariencia), sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón. Lo real es lo racional, y sólo esto. [...] De este modo, el concepto de razón en Hegel

---

## Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

tividad actuó también como un revulsivo para el proceso y que sólo lo que se acomode al concepto y en esa medida es real, sustancial (como ya lo proclamaban tanto Platón como Aristóteles) y permanecerá, mientras que todo lo demás es hojarasca, accidentalidad que se lo llevará el viento del no ser. Eso es lo que ha de saber leer el filósofo. En esa medida se da total transparencia de lo real o concepto consigo mismo, esa es la tesis fuerte, pero no en el sentido de que el filósofo logre conocer la infinitud empírica, ni menos aún las formas históricas futuras<sup>12</sup>, sino que ha de buscar la estructura básica, la lógica de fondo en la que se mueve tanto la naturaleza como el espíritu. Esa ha sido la meta de toda reflexión racional, filosófica e incluso científica: penetrar con el concepto la realidad que, por consiguiente, ha de tener al concepto como esencia. Es una propuesta de luz de fondo que conecta con el dios aristotélico, pero que se enfrenta con otros pensadores que restringen el alcance del concepto especulativo, a comenzar por el mismo entorno de Hegel<sup>13</sup>. Mas esa total transparencia y racionalidad no es sinónimo de gozo total pues, como dije, el camino de la razón es dialéctico, e incluye la antítesis, la diferencia dolorosa, y la muerte de los individuos. Es una racionalidad en gran medida trágica, como cuando el héroe conoce su destino y muere en esa anagnórisis, en el (re)conocimiento de su figura.

### II. LA MUERTE DEL ANIMAL

Como puede comprenderse, la limitación y superación de los diversos momentos no es dolorosa ni puede considerarse muerte hasta la aparición de la vida, y más propiamente la del animal. Para comprender esto es preciso hacerse una idea de qué significa vida en Hegel y sobre todo de su idealidad inherente, de

---

tiene un claro carácter crítico y polémico» (Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1971, p. 17).

<sup>12</sup> Por ejemplo, el conflicto entre el liberalismo atomizador y la necesidad de establecer una organización racional del Estado, es algo que ya Hegel veía en su presente histórico como problema que habría de resolver el futuro (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, W 12. 534-535; trad. 697), tiempo en el que América habrá de revelar su importancia histórico-universal (o. c., W 12. 114; trad. 177).

<sup>13</sup> Y no pienso sólo en los románticos, sino también en Kant, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer o Nietzsche. «Pocos aceptaríamos hoy la plena razonabilidad del mundo, dice Félix Duque en su extensa exposición de Hegel, y la posibilidad -al menos lógica y ética- de elevar absolutamente todo a conciencia. Pero no puede negarse su plausibilidad, e incluso su conveniencia, todavía, como principio regulador y heurístico, al menos. Esa idea ha constituido el sueño y dirigido oculta mente los esfuerzos de todo el pensamiento occidental, de Descartes a Habermas, a McLuhan e Internet» (Félix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 694).

su identificación con el concepto o idea, con la actividad subjetiva e idealizante, para entender qué significa sensación, sentimiento, dolor y muerte, en su primer estadio, con el que individualmente permaneceremos siempre ligados.

Lo primero que puede sorprender es que la vida aparece en dos sitios: en la Lógica y en la Filosofía de la naturaleza. Esta duplicación de la idea de la vida, y en concreto el que haya de ser una categoría lógica, ha sido ampliamente discutido. Como es bien sabido, en la *Lógica* se elaboran los conceptos básicos o categorías que organizan toda la realidad, tanto la natural como la del espíritu. No parece que tenga sentido una duplicación, que la vida sea a la vez una idea general (lógica) y un momento particular de la naturaleza. Ciertamente también se puede hablar de la vida, dolor y muerte del espíritu en sus formas particulares, y sin embargo Hegel al tratar de la vida en la *Lógica* casi que repite lo que nos cuenta en la física orgánica. El argumento fundamental a favor de Hegel es sistemático, y ello nos da también la clave de qué entiende por vida, y por extensión qué sería el dolor y la muerte. Veámoslo.

Es bien conocida la estructura triádica del sistema hegeliano: tesis, antítesis, síntesis o lógica, naturaleza, espíritu<sup>14</sup>. Pero centrémonos ahora en la lógica, que era de lo que estábamos hablando. Ésta se estructura a su vez en tres momentos: el ser, en donde se recogen las categorías kantianas de cualidad<sup>15</sup> y las de cantidad, en segundo lugar la esencia, que estudia la relación entre fundamento y fenómeno, entre el todo y las partes, etc. más las categorías de relación en general, y en tercer lugar el concepto, que, en cuanto lógica subjetiva, correspondería analógicamente a las categorías kantianas de modalidad las cuales, al contrario de las otras (*pendant* de la lógica objetiva), no amplían el concepto de la cosa, sino que expresan su relación global con el sujeto<sup>16</sup>. En este tercer momento de la *Lógica*, el del concepto, se repite todo el sistema al nivel de la lógica; esa es la estructura del sistema hegeliano: en cada momento triádico del sistema se recogen y espejan todos los demás pero interpretados y comprendidos a ese nivel concreto, de ahí la multiplicidad casi inagotable de perspectivas que ofrece al pensamiento.

Y así, el primer momento en el proceso del concepto se estudia el concepto en su interioridad, el concepto subjetivo, momento que espejaría la lógica, sobre todo la lógica clásica, y entre las modales la categoría de posibilidad.

<sup>14</sup> Que este silogismo o proceso triádico lo podemos comenzar tanto por la lógica, como por la naturaleza y por el espíritu, y que este último sería el más hondamente filosófico, es lo que Hegel mismo nos expone al final de su *Enciclopedia* (§§ 574-577).

<sup>15</sup> No se comienza por las categorías de cantidad, en contra de lo que hizo Kant en su bien conocida tabla de categorías (*Crítica de la razón pura* A 80, B 106), sino por las de cualidad, siguiendo en eso a Fichte en su *Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia* §1, pues es la posición del ser lo que engendra todo lo demás.

<sup>16</sup> Kant, *Crítica de la razón pura* A 219, B 266.

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

En segundo lugar se da un paso del concepto a la objetividad, y se estudia el mecanismo, el quimismo y la teleología (posteriormente la vida) que a primera vista y viendo también los textos parecen más bien etapas de la Filosofía de la naturaleza y no mero espejo de ésta en el plano de la Lógica. Por eso ha sido objeto de viva polémica<sup>17</sup>. Sin embargo es una exigencia también del método: el concepto no podría ser afirmado a su vez abstractamente y sin mediación, sin proceso desde la interioridad en sí a la exterioridad, y ésta para el concepto no es otra cosa que la objetividad. Mientras que al final de la Lógica la idea se aliena como tal y deviene *objeto*, pura exterioridad, en la naturaleza, aquí dentro de la Lógica misma, el (concepto del) concepto deviene (concepto de) *objetividad*, un paso análogo al que se observa en las categorías kantianas de modalidad entre la posibilidad y la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) como meras categorías modales<sup>18</sup>.

La serie mecanismo-quimismo-teleología (externa o finalidad subjetiva)-vida (finalidad objetiva) está articulada así, porque en las figuras posteriores las

---

<sup>17</sup> Por ejemplo por parte de Feuerbach, Marx o K. Rosenkranz. V. Höslé (*Hegels System*, Meiner, Hamburg, 1998, pp. 240-247) opina que no es aceptable ni el paso de la subjetividad a la objetividad en el marco de una lógica pues es una caída en categorías ya sobrepasadas, ni la repetición de esos momentos como tales en la Lógica y en la Filosofía de la naturaleza; de suyo el mecanismo, el quimismo, la teleología y la vida pertenecen a la Filosofía de la naturaleza, pues no cumplen el criterio para calificarse como una categoría lógica, a saber, la de ser un momento de la idea absoluta sin un *pendant* inmediato en la representación (como sí es el caso en ellas), la de corresponder a todo ser (lo que no les ocurre respecto al ámbito del espíritu, a no ser con metáforas que borrarían los límites de lo lógico), y por último la de ser autorreferentes (pero esas ideas no son a su vez mecánicas, ni químicas, ni vivas. De corte (*Zäsur*) habla Christa Hackenesch («II Die Wissenschaft der Logik», en *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften"* (1830). *Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, p. 126). Félix Duque defiende lo contrario: «las determinaciones lógicas han de ser subyacentes tanto a lo físico como a lo espiritual. En esta última esfera encontraremos también, pues, y con una mayor complejidad, ejemplos del mecanismo (memoria, sistema de las necesidades en el Estado de la sociedad civil), del quimismo (impulsos, lenguaje) y de la teleología (especialmente por lo que hace a la astucia de la razón: dialéctica del amo y del esclavo, historia mundial)... no se trata de aplicaciones de la lógica a la realidad, sino de la explicitación de una misma estructura» (o. c., p. 721). Klaus Düsing, en su artículo «Die Idee des Lebens in Hegels Logik» (en *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 276-289) explicita el argumento sistemático que el mismo Hegel esgrime y que yo seguiré aquí: la idea pasa necesariamente por la inmediatez de la vida.

<sup>18</sup> Otra cosa es ir viendo si en el texto concreto de Hegel se puede hacer esa distinción entre objetividad lógica y objeto real de la naturaleza, lo cual en principio parece algo difícil. Con relación a la vida Hegel insiste por su parte en que la lógica sólo estudia la vida lógica como idea pura, diferenciándola de la vida natural y de la del espíritu en sus presupuestos, como por ejemplo la exterioridad, y centrándose en su simple estar en sí (*Ciencia de la lógica*, W 6. 470-471).

relaciones de las partes van perdiendo cada vez más la relación de exterioridad entre sí y alcanzado una mayor unidad (sin perder por eso la diferencia, pues el concepto se hundiría de nuevo en lo amorfo). El proceso al infinito al que aún se lanza la teleología de fines que se convierten a su vez en medio para otros fines<sup>19</sup> se para en la vida, donde toda parte es a la vez medio y fin. De tal manera se alcanza en ella la unidad, específicamente en la vida animal, que sus partes se convierten en órganos, y por eso Hegel la sitúa ya en el tercer momento del concepto, a saber, en el de la idea, que se correspondería con el espíritu y la libertad, pero entendida como la necesidad (tercera categoría de la modalidad) del concepto<sup>20</sup>. En la *Fenomenología del espíritu* la vida también aparece al inicio de la figura de la autoconciencia, como su momento de objetivación<sup>21</sup>. Es interesante esta oscilación de la vida entre la naturaleza (en la Filosofía de la naturaleza) y el espíritu (al estar colocada en el último tramo de la Lógica, o al inicio de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*), pues es justamente el puente entre ambos, como lo experimentamos diariamente en nuestro propio cuerpo.

La idea es la absoluta unidad del concepto y su objetividad, y en general de todas las oposiciones que mantiene el entendimiento. Es, por tanto, lo verdadero en sí y para sí, y en consecuencia proceso ella misma, como lo es toda la realidad<sup>22</sup>. Este proceso es evidentemente triádico, a saber, el primer momento

<sup>19</sup> *Enciclopedia* § 211. Téngase en cuenta que la teleología que aquí considera Hegel es la de la finalidad externa (tanto la natural como la presente también en nuestras acciones) o subjetiva. La finalidad interna u objetiva será justamente la vida (o. c. § 204; W 8. 360; trad. p. 278; Ciencia de la lógica, W 6. 476), fundamento de la anterior; pero es que el proceso genético hegeliano es a la vez una ida hacia las condiciones de posibilidad de lo anterior, pues camina hacia momentos más englobadores (véase por ejemplo lo que se dice de la razón en *Enciclopedia* § 417 Z; W 10. 205, o del concepto en § 159), siendo así que «lo verdadero es el todo» (*Fenomenología del espíritu*, Prólogo; W 3. 24; trad. W. Roces, FCE, México, 1966, p. 16; a veces modifiqué la traducción). En el § 161 de la Enciclopedia se señalan tres modos de proceso dialéctico: en la esfera del ser es pasar a lo otro, en la esfera de la esencia es aparecer en lo otro, y en la del concepto es desarrollo, es decir, se pone de otra forma el contenido que ya estaba desde siempre.

<sup>20</sup> «El concepto mismo es para sí el poder (*Macht*) de la necesidad y la libertad efectiva» (*Enciclopedia* § 159; W 8. 306; trad. 244).

<sup>21</sup> W 3. 139-142; trad. 108-111: La vida es en sí, o para nosotros, lo que la conciencia de sí lo será para sí: reflexión o retorno hacia sí misma, autoindependiente y unidad de lo diferenciado. Los tres primeros momentos de la autoconciencia son 1) la autoconciencia de sí o lado subjetivo, 2) la vida o lado objetivo, y 3) el deseo o apetencia del yo como unión de lo subjetivo y lo objetivo. Sólo después, sobre la base de ese deseo (del deseo) se inicia la dialéctica del señor y del siervo.

<sup>22</sup> «La idea es esencialmente proceso porque su identidad es la identidad absoluta y libre del concepto sólo en tanto es absoluta negatividad [= diferencia] y por ende dialéctica» (*Enciclopedia*, § 215; W 8. 372; trad. 286). Podríamos haber esperado otro esquema: la idea

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

es el de la inmediatez y corresponde a la vida<sup>23</sup>. El segundo es el de la distinción y se trata del conocimiento (teórico y práctico), que distingue de nuevo entre sujeto y objeto. El tercero es el de la unión, que recoge en sí la diferencia, y ese es el ámbito de la idea absoluta, a la que sólo llegaría la filosofía y en concreto la hegeliana en esta misma afirmación de la identidad de la identidad y de la diferencia que asume en sí todo el sistema desarrollado en cuanto tal, como método objetivo-subjetivo. Dado que ese es un proceso lógico, necesario según el mismo método, la vida, en contra ciertamente de la concepción habitual y abstracta que se tiene de la lógica, aparece necesariamente como una de sus categorías en cuanto unión inmediata, sensible, entre el concepto como tal y su objetividad<sup>24</sup>, «unificación de opuestos en general, [...] lo interno y lo externo, causa y efecto, fin y medio, subjetividad y objetividad»<sup>25</sup>. Las partes en los animales se han convertido en miembros idealizados que han perdido la autonomía y sus diferencias han sido asumidas en una unidad subjetiva<sup>26</sup>. Sin embargo, esa misma inmediatez hace que no se supere aún enteramente la dualidad, de modo que la objetividad aparece como cuerpo orgánico, mientras que el concepto es el alma simple, el impulso presente en todas las partes del cuerpo, penetrándole íntimamente en cuanto fin en sí e interioridad (y esto es esencial para comprender el dolor y el sentir en general), y cuya separación sería la muerte<sup>27</sup>. Y así es como aparece también la vida en el ámbito de la Filosofía de la natura-

---

en sí misma, después la exteriorización de la idea, y por fin unión del en sí y del para sí. Ese es, por ejemplo, el proceso del concepto. En éste encontramos espejado primero la lógica (concepto), después la naturaleza (objetividad) y por último, en la propia Idea, el espíritu. Pero en ésta tercera parte de la lógica del concepto ya se ha integrado éste con su objetividad, y por tanto Hegel considera que la Idea en su inmediatez, en su momento primero o en sí, como unión de concepto y objetividad, es la vida. Así, en esta tercera y última parte hallamos el silogismo o desarrollo que Hegel considera más filosófico (*Enciclopedia* § 577): naturaleza - espíritu - lógica, similar en ello a los tres momentos del espíritu absoluto: arte / unión inmediata (en claro *pendant* con la vida) - religión / separación - filosofía / retorno.

<sup>23</sup> «la vida, es decir, la idea en la forma de la inmediatez» (*Enciclopedia* § 215 Z; W 8. 373). «La idea inmediata es la vida» (o.c. § 216; W 8. 373; trad. 287). «El concepto de la vida o la vida universal es la idea inmediata» (*Ciencia de la lógica*, W. 6. 474).

<sup>24</sup> *Ciencia de la lógica*, W. 6, 469-470.

<sup>25</sup> *Enciclopedia* § 337 Z; W 9. 339.

<sup>26</sup> *Enciclopedia* § 350 y Z.

<sup>27</sup> *Ciencia de la lógica* W 6. 468 y 471-477, *Enciclopedia* §§ 215 Z, 216, 350 Z y 375 Z. En dos momentos del sistema se alcanza esa unidad entre concepto y sensibilidad que servirían para mostrar la inmediatez de la idea: primero en los organismos vivos, sobre todo en los animales, y en segundo lugar en el arte, donde el concepto, que anima e inspira (*Begeisterung*) al artista, el cual además domina la materia (técnica), logra transfigurar todo el material de manera esencial, dejando al lado lo accidental. Por ello, la manifestación del concepto en el arte es aún más nítida y abre el ámbito del espíritu absoluto. Por lo que se refiere a la vida Hegel la introduce en su lógica hacia el final de su período jense

leza, como la llegada a la existencia de la idea, «una elevación a la primera idealidad de la naturaleza»<sup>28</sup>.

Pero si la vida es un momento lógicamente necesario del sistema, también lo será el dolor y la muerte de los individuos<sup>29</sup>. No nos libramos. Vayamos primero con el dolor. Para ambos Hegel echa mano del concepto. La muerte podría objetivarse en último término en la destrucción físico-química del organismo, en su pura exterioridad, pero el dolor como tal sólo se capta desde la idealidad subjetiva del concepto sido y vivido. El cuerpo, diríamos nosotros, es objeto de las ciencias naturales, pero por su método objetivante éstas no dan cuenta de la subjetividad del dolor, del sentir y de la conciencia en general<sup>30</sup>. La subjetividad y la idealidad es intuitivamente comprendida en la vivencia, pero conceptualmente no se la alcanza desde la reflexión científica, sí desde la filosófica. La ciencia moderna eliminó de su objeto esos aspectos junto con las causas finales, y Descartes consideraba a toda la naturaleza, incluido los animales, como puros objetos, meras máquinas que no sienten ni gozan, que carecen de

(1805/06). De hecho fue una reflexión sobre la indisolubilidad del todo y las partes, del concepto y la materia en el fenómeno de la vida, que aparece por primera vez en la Introducción a sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, lo que condujo a Schelling hacia un idealismo objetivo (sobre esto me he extendido más en el artículo «Schelling: la naturaleza como espíritu visible» en *A Génesis do Idealismo Alemão*, coord. Manuel José do Carmo Ferreira, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 219-243), y tras él a Hegel. Este idealismo reconoce la idea en toda la naturaleza (*Enciclopedia* § 353, Z, p. 438), y la extiende desde ahí a la realidad entera. Lo biológico se convierte entonces en el símbolo y metáfora del sistema, desbancando a lo geométrico y a lo mecánico, que había predominado en la modernidad, y alcanza su máximo reconocimiento en su admisión en la *Ciencia de la lógica*. Pero Hegel nunca hizo eso mismo con lo bello, y así lo defendió a pregunta de L. Feuerbach por encargo de K. Daub: «Lo bello cae dentro del ámbito de la conciencia concreta» (*Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* n.º 413, Meiner, Hamburg, 1970, p. 269). Mas ¿no ocurre eso mismo con el mecanicismo, el quimismo, la teleología y la vida? Lo estético quizás podría haberse integrado en el apartado «c. La idea absoluta». Recuérdese por lo demás que ambos, vida y arte, eran los objetos de síntesis estudiados en la *Crítica de Juicio*, indicaciones preciosas para el desarrollo de la filosofía postkantiana.

<sup>28</sup> *Enciclopedia* § 402, W 9. 337; trad. 402.

<sup>29</sup> *Ciencia de la lógica*, W 6. 481, 486; *Enciclopedia* § 221.

<sup>30</sup> Durante las dos últimas décadas se ha asistido a un intenso debate en torno a la conciencia en el ámbito de la filosofía de la mente, la filosofía de la psicología, la psicología cognitiva, las neurociencias, la inteligencia artificial, la lingüística. En ella se intensifican, sin duda, los estudios de enfoque naturalista, justificados en su ámbito, pero que, debido a la abstracción metodológica, no me parecen ser la última palabra ontológica sobre la realidad. Para una panorámica general pueden leerse Fco. J. Varela, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales* (Gedisa, Barcelona, 1988), Humberto Maturana y Fco. Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano* (Debate, Madrid, 1999), Pascual F. Martínez-Freire, *La nueva filosofía de la mente* (Gedisa, Barcelona, 1995), John R. Searle, *El misterio de la conciencia* (Paidós, Barcelona, 2000) o bien en la revista *Anábasis* (2000) n.º 3-4, pp. 129-159.

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

sensaciones y de conciencia en general. A eso se opuso Leibniz, según el cual toda la realidad se reduce a mónadas y la naturaleza de éstas es apetitiva y perceptiva. Esa perspectiva es la que retoman después Schelling en su Filosofía de la naturaleza, y tras él Hegel: la exterioridad de la naturaleza sólo alcanza su verdad en la interioridad del sujeto y del concepto. Entre medias se sitúan, primero, el esfuerzo kantiano por pensar teleológica o subjetivamente la naturaleza basándose en la exigencia transcendental de que la libertad y sus fines se hagan mundo<sup>31</sup>, y después el método genético y sintético de Fichte (quien volvió sin embargo a negar a la naturaleza toda conciencia). Con Schelling y Hegel se retorna a la *physis* griega, pero en la forma de la subjetividad kantiano-fichteana, siendo Leibniz el precedente. La naturaleza es comprendida como un devenir, no como un objeto estático, un devenir además autoactivo y en camino hacia la autoconciencia y la libertad, dado que en ella habita y se exterioriza la idea infinita, lo cual se hace especialmente visible en su etapa última: la vida, sobre todo la animal. «Por tanto la vida sólo puede ser captada de manera especulativa [= por medio del concepto filosófico], pues en la vida existe justamente lo especulativo. El continuo actuar de la vida es por eso el idealismo absoluto [...]. Y así sólo la vida es por primera vez lo verdadero; es superior a las estrellas y al Sol, que son ciertamente individuos, pero no sujetos»<sup>32</sup>. Para comprender filosóficamente la vida no basta con echar mano de los procesos químicos, sino que se ha de partir del concepto (idealismo)<sup>33</sup>; es una posición no alejada de la aristotélica, para la cual la esencia o forma inmanente a las cosas no es un elemento material, lo que se manifiesta sobre todo en los seres vivos<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> La alabanza y la crítica hegeliana al concepto kantiano de organismo (Kant capta el absoluto como unidad de causa y efecto, fines y medios, pero lo piensa sólo de manera subjetiva) se encuentra tanto en los pasajes correspondientes a la teleología de la Ciencia de la lógica, como en la Enciclopedia y en su Historia de la filosofía. Un estudio de esta posición kantiana y un ensayo de llegar a una finalidad objetiva partiendo de sus presupuestos, sin necesitar por tanto que la subjetividad en la naturaleza sea en el fondo (aunque no en la forma o figura) tan infinita como lo es el concepto hegeliano, lo he llevado a cabo en mi libro *Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto* (UNED, Madrid, 1998).

<sup>32</sup> *Enciclopedia* § 337 Z; W 9. 338-339.

<sup>33</sup> *Enciclopedia* §§ 354 Z, 359. «Sólo en la muerte o en la enfermedad puede hacerse valer el proceso químico» (*Enciclopedia* §337 Z; W 9. 338).

<sup>34</sup> «[...] y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante [los organismos vivos], de las que decimos que son substancias en grado sumo» (Aristóteles, *Metafísica* VII, 7, 1032a 18-19; trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, t. I, p. 347). «Por naturaleza son los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, vgr. tierra, fuego, aire y agua [...] cada uno de ellas tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo» (Aristóteles, *Física* II 1, 192 b 9-11, 14; trad. Marcelo D. Boeri, Editorial Biblios, Buenos Aires, 1993, p. 73). «Lo universal es activo, se determina a sí; y el fin es el autodeterminarse a sí mismo. Esta es la determinación principal que apare-

El concepto es el origen de la sensibilidad, así como de la irritabilidad (reacción del animal a su entorno) y de la reproducción, o sea, de la capacidad del ser vivo de configurarse como un fin para sí, pues ya no se desparrama en la exterioridad de la materia, sino que logra su interioridad, identidad, subjetividad<sup>35</sup>. Por eso se sitúa en el gozne con el espíritu. La determinación lógica básica o fundamental de la naturaleza es la exterioridad espacial (*Außereinandersein*) mientras que la determinación básica del espíritu es la identificación consigo mismo (pasando por lo otro de sí) en la mediación del tiempo<sup>36</sup>. Ir venciendo esa exterioridad e ir construyendo un interior es lo que determina el avance de la naturaleza hacia la subjetividad, hacia la objetivación de la idea, que se alcanza sobre todo en el organismo de los animales, paso anterior al espíritu. En esa reflexibilidad de lo vivo las partes son fines y medios a la vez y se convierten en órganos<sup>37</sup>. «La vida animal es, por tanto, el concepto que se exhibe en el espacio y en el tiempo. Cada miembro tiene en sí el alma entera, no existe independiente sino sólo en cuanto ligado a la totalidad. La sensación (*Empfindung*), ese encontrarse en sí a sí mismo (*Sich-selbst-in-sich-Finden*), es lo supremo que se da aquí [en el animal] por primera vez; esto significa permanecer uno consigo en la determinidad, en la determinidad estar libremente en sí mismo»<sup>38</sup>, o sea, ser libre en la limitación; sintiendo a lo otro y a su propia particularidad, se siente a sí mismo<sup>39</sup>. La sensación es lo característico y específico del animal, y

---

ce en Aristóteles» (Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, I, 3, B, I; W 19. 153-154). En *Categorías* 5, 2a 12-16, Aristóteles afirma que la ousía o entidad es primariamente y en más alto grado el ente individual (el hombre o el caballo concreto), siendo las especies universales separadas entidades secundarias; pero ontológicamente lo constitutivo de esa entidad primaria es propiamente la idea o forma (*Metafísica* VII, 17), y mientras que Calias y Sócrates son diversos por la materia, resultan ser idénticos por la idea, al ser ésta indivisible (*Metafísica* VII, 8, 1034a 6-8), luego en esa medida también universal. Véase Ferrarin, Alfredo, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS, Pisa, 1990 (*Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001), o Klaus Düsing, «Ontologie bei Aristoteles und Hegel» (*Hegel-Studien* n.º 32 (1997), pp. 61-92). Ya Leibniz inició una recuperación de las formas substanciales entendidas como principios de vida (véase, por ejemplo, *Consideraciones en G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, reimp. Olms, Hildesheim, 1960-1, VI, 539, y *Sistema nuevo de la naturaleza* § 3, IV, 478-479).

<sup>35</sup> «El concepto es en la idea de la vida la subjetividad» (*Enciclopedia* § 376; W 9. 537; trad. 430).

<sup>36</sup> «El *medium* del desarrollo (lógico) de la naturaleza es el espacio. El *medium* correspondiente del espíritu es el tiempo» (Wolfgang Neuser, «III Die Naturphilosophie», en *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, p. 197).

<sup>37</sup> *Enciclopedia* § 350.

<sup>38</sup> *Enciclopedia* § 337 Z; W. 9. 342. La sensibilidad es un ser o estar en sí (identidad simple del concepto consigo mismo) en su propia exterioridad (o. c. § 353 y Z).

<sup>39</sup> *Enciclopedia* § 358, Z, W. 9, 465.

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

con ello el sentimiento de sí, el dolor, el sentir necesidades, el hambre, el placer, la alegría, etc., expresados con el grito y la voz; sin llega a pensarse como subjetividad, pero sí a sentirse e intuirse, él es un primer sí mismo para sí, con idealidad real que llamamos alma<sup>40</sup>.

Justamente por ese sentimiento de sí (comienza aquí una lógica parecida a la que veremos en la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento) el ser viviente tiene la certeza de ser fin en sí (como lo es el concepto que le anima) y de que el mundo objetivo que se le enfrenta es dependiente e inesencial (=sin concepto) y para cerciorarse de ello lo consume y asimila<sup>41</sup>. Pero esta tensión o contradicción entre interioridad y exterioridad, esa limitación del sí mismo más el sentimiento de saberse limitado y por tanto de escisión y de peligro que ello provoca ante la resistencia del objeto, hace que el ser vivo experimente la inseguridad, la angustia y el dolor, un «privilegio» o propiedad de los seres vivos<sup>42</sup>. Este proceso práctico o impulso o instinto de asimilación del mundo comienza por tanto con el doloroso sentimiento de la exterioridad y de la carencia, que sólo se dan en lo vivo gracias al concepto, en sí infinito y por tanto capaz de sobrepasar todo límite y comprenderlo como tal; nada ocurre en lo vivo sino determinado por el concepto<sup>43</sup>. «Lo primero aquí [en la relación práctica, activa, del ser vivo animal con relación al mundo] es pues el sentimiento de dependencia del sujeto [...] el incómodo sentimiento de que se necesita algo (*Bedürfnisses*). [...] Es por tanto un privilegio de las naturalezas superiores el sentir dolor; cuanto más elevada es la naturaleza, más desgracia siente. El hombre grande tiene una gran necesidad y el impulso de superarla. Grandes acciones proceden únicamente de un hondo dolor del espíritu; el origen del mal, etc. tiene aquí su solución. Por eso, en lo negativo está el animal a la vez positivamente consigo mismo (*bei sich*); y también ese es el privilegio de las naturalezas superiores, existir como esa contradicción. De igual manera el animal restablece también la paz y se satisface en sí; el deseo animal es el idealismo de la obje-

---

<sup>40</sup> *Enciclopedia* § 350 Z, 351 Z.

<sup>41</sup> *Ciencia de la lógica*, W 6. 483. *Enciclopedia* § 219. El hambre y el comer es un proceso real y una necesidad fisiológica, pero lo esencial del mismo para Hegel es el hecho de ser en cuanto tal una acción real de conocer y saber estar en el mundo, un modo de comprensión de sí (como fin) y de lo otro (como objeto, útil, mera cosa y a la vez idéntico a sí) que alcanza un cierto nivel en la configuración subjetiva de la idea, pero que también es limitado y por eso sobrepasado. Aquí el acto de conocer no es una representación meramente ideal, sino que la acción real misma es esa forma de captar al mundo y a sí. Según la concepción del Idealismo alemán, en la génesis de la realidad es la actividad ideal y sus potenciaciones (Fichte o el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling) o el concepto que quiere conocerse a sí mismo (Hegel) el motor de progreso del sistema, desde la materia hasta el final, hasta la filosofía (véase, por ejemplo, *Enciclopedia* § 417 Z; W 10. 204).

<sup>42</sup> *Ciencia de la lógica*, W 6. 480-482. *Enciclopedia* § 60 y 368.

<sup>43</sup> *Enciclopedia* § 359-360.

tualidad (*Gegenständlichkeit*), según lo cual ésta no es algo extraño»<sup>44</sup>. El objeto está enfrentado y a la vez identificado en la asimilación; por eso el ser vivo se halla escindido en sí, una relación dialéctica que se dará a diversos niveles, no sólo en la asimilación de los alimentos, sino también en la sexualidad, en el dominio del mundo por esas dos razones, en el reconocimiento del otro (el amo y el siervo en la *Fenomenología*), en la configuración de un espíritu objetivo, en el reconocimiento y realización de lo Absoluto en su propia forma incluyendo su exterioridad.

La enfermedad y la muerte le sobreviene al ser vivo por su esencial inadecuación con el concepto (platonismo)<sup>45</sup>. A causa de su inmediatez, el ser vivo es singular, y aunque por una parte se identifica con la universalidad de la especie o género (*Gattung*) al ser éste su propia sustancia, por otro lado ambos se distinguen, pues el individuo no va más allá de su carácter de naturaleza (inmediatez y exterioridad). Pues bien, esa distinción ha de manifestarse, y lo hace en el engendramiento de los otros seres vivos, en la enfermedad y en la muerte (natural o violenta) del individuo, frente a lo cual se muestra la permanencia y el poder superior del género<sup>46</sup>. «El ser singular es un cierto aspecto de la idea y para ser esto necesita además de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularidades sustantivas de por sí [es decir, lo singular vive enfrentado y a la vez ligado con lo otro]; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia mutua está realizado el concepto [pues lo verdadero es el todo]. Lo singular no se corresponde de suyo con su concepto [pues éste engloba también lo otro]; esta limitación de su existencia constituye su finitud [en nuestro caso el dolor] y su ocaso [la muerte]»<sup>47</sup>.

Hegel comprende también la relación sexual como un modo de conocer: el individuo en cuanto singular no es adecuado al género inmanente, y ese senti-

<sup>44</sup> *Enciclopedia* § 360 Z, W 9. 472; véase también § 362, 365 y 472 .

<sup>45</sup> Yo diría más bien que el viviente muere porque el proyecto de la vida es también finito, como todo lo real; sólo lo ideal es ilimitado. Pero en Hegel el concepto es de suyo infinito, y sólo la forma o figura de la vida es limitada debido justamente a su inmediatez; nada inmediato y simple es enteramente verdadero, sino que constituye el momento primero del proceso. La verdad es la unión de lo universal y lo particular, el tercer momento que supera y mantiene a los otros dos.

<sup>46</sup> *Enciclopedia* §§ 216 y 367-369. «El género o la universalidad aparece por tanto en el individuo por un lado de manera afirmativa en la procreación, y por otro de forma negativa como su muerte, como retorno a la universalidad abstracta de la naturaleza inorgánica» (Thomas Kalenberg, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, Meiner, Hamburg, 1997, p. 349). Hoy, que no defendemos la permanencia de las especies como Hegel (*Enciclopedia* § 249; véase Th. Kalenberg, o. c., pp. 321-343), podríamos contraponer lo que es el proceso de la vida en su globalidad por un lado y las especies e individuos por otro.

<sup>47</sup> *Enciclopedia*, § 213; W 8. 368; trad. 283.

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

miento de carencia le impulsa a unirse con otro para traer el género a la existencia en el apareamiento. Este es el punto supremo de la naturaleza, pero lo que se engendra es un nuevo individuo, y el proceso se lanza hacia la mala infinitud, la que no logra su meta<sup>48</sup>. Es interesante este acercamiento de la sexualidad (procreación) a la enfermedad y la muerte bajo la perspectiva de la inadecuación del individuo al proyecto que el concepto quiere realizar en la forma de la vida. La sexualidad y la procreación muestran no solamente la potencia y la plenitud, sino también la finitud del individuo, que éste será sobrepasado por el concepto y le anuncia su desaparición; la finalidad objetiva le atraviesa (a veces le destruye) y va más allá de él, dejándole como un traje inservible y viejo en el camino, sin piedad<sup>49</sup>.

La enfermedad por su parte surge porque, ya sea a causa de la vejez, de alguna falta congénita o por influjos del entorno, uno de los órganos se independiza, se endurece y no se integra en la fluidez del todo dirigida por el concepto, por lo que el organismo pierde su unidad, su sí mismo<sup>50</sup>. Aquí, como en la muerte, se desintegra la inmediatez entre el concepto y la materia individualizada, que había dado lugar a la vida.

El individuo muere por esa misma inadecuación que le constituye. Los animales superiores que no perecen tras el acto de engendramiento tratan de agarrarse a la vida por medio de sus hábitos o costumbres, pero el hábito carece de procesualidad, es repetitivo, petrificado y muerto, y de ello muere el animal, de

---

<sup>48</sup> *Enciclopedia* §§ 221 Z, 369-370. También la Biblia utiliza la expresión «y conoció a la mujer» para referirse al acto sexual.

<sup>49</sup> Una idea parecida la encontramos también en Bergson: «si la tendencia a individualizarse está presente en todos los lugares del mundo organizado, se encuentra combatida en todas partes por la tendencia a reproducirse. Para la que individualidad fuera perfecta sería precisa que ninguna parte desprendida del organismo pudiera vivir separadamente. Pero entonces la reproducción se haría imposible. ¿Qué es ella, en efecto, sino la reconstitución de un organismo nuevo con un fragmento desprendido del viejo? La individualidad, por tanto, alberga en casa a su enemigo» (*La evolución creadora*, cap. 1.°, en Bergson, *Ceuvres*, PUF, Paris, 1970, p. 505). Es sintomático que el voto de castidad pretenda ser un propósito de dedicarse a ser eternos; es como querer parar en sí la vida y retenerla. Incluso en una enseñanza tan esotérica como la de Don Juan de Castaneda, esos chamanes han de permanecer castos para superar a la muerte, e incluso purificarse de su ligazón con un hijo en caso de que lo hayan tenido, romper esa vinculación que siempre cuelga de él, de igual modo que de su vinculación con el mundo. En el drama de Calderón *La vida es sueño* podemos ver también a Basilio encerrar a su hijo Segismundo en la torre por su temor a que lo matara.

<sup>50</sup> *Enciclopedia* §§ 371-374. «Los fármacos son por lo mismo estímulos negativos, veneno; algo excitante y al mismo tiempo indigerible se le ofrece al organismo extrañado de sí por la enfermedad como algo extraño exterior contra lo cual debe concentrarse y entrar en un proceso a través del cual alcance de nuevo el sentimiento de sí y su subjetividad» (O. c. § 373; W 9. 530; trad. 428). Pero aquí Hegel mezcla causas mecánicas con la idealidad del concepto, niveles diferentes de explicación que intentan mostrar como científica su filosofía.

sí y desde sí mismo, por su enfermedad originaria<sup>51</sup>. Debido a esa inmediatez la misma vida es inadecuada al concepto; representa ciertamente un inicio del para sí en la forma del sentimiento, pero no llega aún a la conciencia del concepto como tal y se encuentra perdida en el en sí y en la exterioridad, por eso habrá de ser superada. Lo mismo le ocurre a los individuos vivos: la inmediatez, la singularidad y la concreción es la causa de su inadecuación incluso con respecto al concepto mismo de vida, que incluye necesariamente también lo universal, la especie y el género. Pero esa concreción es el precio necesario que hay que pagar para ser real (*wirklich*), efectivos; esta realización concreta es fuente de satisfacción, pero a la vez de dolor y muerte. Es el mismo estado de cosas que encontramos en el ámbito de la historia. El progreso de la conciencia de la libertad, que es lo que ella narra, se objetiva en las instituciones públicas y tiene como instrumentos a los espíritus de los pueblos particulares, a los Estados y a los individuos históricos. Pues bien, éstos guardan con referencia al espíritu universal o razón en la historia una relación no sólo de identidad (incluso entre sus pasiones y la astuta razón) sino también y a la vez de diferencia, y de ahí procede su caducidad, el dolor y la muerte<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> *Enciclopedia* §§ 220-221, 375, 410. Que la costumbre tiene en sí la ambigüedad de ser apoyo necesario incluso para el progreso, pero también de ser origen de mecanización, inercia, fosilización y muerte, es válido tanto en lo natural como en el ámbito del espíritu (individual e institucional): «El hombre muere también por la costumbre, es decir, cuando la vida se le ha convertido enteramente en costumbre, cuando él se ha hecho espiritual y físicamente obtuso y ha desaparecido la oposición de conciencia subjetiva y actividad espiritual, pues el hombre es activo únicamente en la medida en que no ha alcanzado algo y quiere producir y hacerse valer a ese respecto.. Cuando esto ha sido consumado, desaparece la actividad y la vitalidad, y el desinterés que entonces aparece es una muerte espiritual o física» (*Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 151 Z; W 7. 302). Sobre este asunto trata el breve artículo de R. Sonnenschmidt, "Der Tod als Problem des menschlichen Lebens. Eine Bemerkung zur Philosophischen Anthropologie Hegels" (*Hegel-Jahrbuch 1990*, Germinal Verlag, Bochum, pp. 127-132).

<sup>52</sup> Véanse sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, su Introducción general, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1974, en donde podemos leer entre otros textos el siguiente: «Estos individuos históricos [p.e. Alejandro Magno, Cesar o Napoleón], atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda de forma ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración. Su conducta está expuesta por ello a la censura moral. Pero hay que entender de otro modo la posición de estos hombres. Una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas a su paso. El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal [...] La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto la astucia de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño [...] Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la cadu-

## Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

La única salida es elevarse a un punto de vista superior. Con ello no se evita la finitud anterior, pero se la contextualiza y no se está inmerso enteramente en ella, como le ocurre a los niños con sus pequeñas desgracias. Se contextualiza y se emprende el camino de la reconciliación. Pero éste tampoco es recto, sino que nos guarda siempre sorpresas. El siguiente paso a la muerte del animal, el nacimiento del espíritu, será por cierto el mayor desgarramiento que se produzca en la realidad, de cuya herida pocas cosas nos prometen cura: el arte, la religión y la filosofía. En efecto, frente a la enfermedad y a la muerte no sólo el género (o concepto) afirma su poder, sino que también el individuo cobra conciencia de sí como tal (conciencia es contraposición), llamado a enfrentarse (y quizás atravesar) la experiencia del dolor y de la muerte, de modo que el concepto-alma, ínsita en el cuerpo, va convirtiéndose en conciencia de sí como primera manifestación del espíritu: su aparición (fenomenología); de la muerte de la naturaleza surge el espíritu<sup>53</sup>. El siguiente texto resume lo dicho: «El ser vivo muere porque es la contradicción de ser en sí lo universal, el género [p. ej., este gato pertenece al género animal o a la especie gato], y sin embargo existir inmediatamente sólo como singular [como un animal o gato entre otros gatos]. En la muerte se muestra el género como el poder sobre lo inmediatamente singular [la especie gato muestra como universal su superioridad sobre este gato]. Para el animal el proceso del género [el engendrar a otros del mismo género y especie] es el punto supremo de su vitalidad [de la afirmación de la Idea de vida]. Pero no logra ser para sí en su género, sino que sucumbe al poder de éste. Lo inmediatamente vivo se mediatiza consigo mismo en el proceso del género [los gatos se engendran a sí mismo, los unos a los otros], y así se alzan por encima de su inmediatez [de su singularidad], pero sólo para caer siempre de nuevo en la misma. La vida se pierde así en un primer momento en la mala infinitud del proceso al infinito [no retorna sobre sí como universalidad]. Lo que en ello aparece según el concepto [por la fuerza del concepto que va más allá de todo límite a la búsqueda y realización de sí mismo] mediante el proceso de la vida es la superación de la inmediatez en la que la idea está presa en cuanto vida [lo que realiza en la

cidad; págalo con las pasiones de los individuos» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. 96-97; véase también *Enciclopedia* § 209 y Z). Una visión resumida del pensamiento hegeliano en relación con la historia se encuentra no sólo en su *Enciclopedia* (§§ 548-552), sino también al final de sus *Fundamentos de la filosofía del derecho* (§§ 341-360).

<sup>53</sup> *Enciclopedia* § 376 y Z. «La meta de la naturaleza es matarse a sí misma y romper su corteza de lo inmediato, de lo sensible, quemarse como el ave fénix para que, saliendo rejuvenecida de esa exterioridad, aparecer como espíritu» (o. c. § 376 Z). «La naturaleza es en sí un todo viviente; el movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se ponga como aquello que es en sí o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la muerte) vaya a sí [...] hasta alcanzar la existencia del espíritu» (*Enciclopedia* § 251; W 9. 36; trad. 311).

conciencia cognoscente o consciente de sí] [...] La muerte de la vitalidad inmediata singular [la reflexión sobre la muerte física, el tomar conciencia de ella como tal frente a una continuidad que la supera] es la emergencia del espíritu [con lo que se pasa de la Filosofía de la naturaleza a la Filosofía del espíritu] [...]. La idea [en el espíritu] existe libremente para sí [se capta sin trabas] en la medida en que tiene la universalidad [del concepto, del pensar] como el elemento de su existencia, o la objetividad [su realidad] es ella misma como el concepto y la idea tiene a sí mismo por objeto»<sup>54</sup>, como ocurre en el conocer, en la conciencia-autoconciencia.

Nace el espíritu, pero las etapas anteriores no desaparecen. La *Aufhebung* o superación hegeliana no es anulación de lo anterior, sino mantenimiento de ello y encuadre en un ámbito superior. Ese dolor y esa muerte física, por tanto, serán los pies de barro de todo hombre, de todo ser espiritual concreto. En la autoconciencia nos alzamos por encima de la temporalidad física, y captamos el concepto y la voluntad de inmortalidad que emana del concepto, de la realidad originaria que somos y nos sobrepasa. Pero ese nunca será nuestro destino como individuo: primero por la mortalidad física, pero además y de nuevo por la inadecuación de todo lo singular, incluso espiritual, con referencia a lo universal, de modo que habrá de perecer para que aparezca esa distinción<sup>55</sup>.

### III. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

El espíritu nace, por tanto, primero distinguiéndose de la naturaleza, y en concreto dominándola, pues la distinción tiene que hacerse real para que el conocimiento tenga su contenido. Sólo así alcanza su identidad y la conciencia de sí, haciendo abstracción de todo lo demás, incluso de su propia exterioridad (cuerpo y existencia), como individuo o espíritu subjetivo, sobre la base del alma o concepto del ser vivo que llega a la autoconciencia de sí y es capaz de decir: yo soy yo, y frente a mí está todo lo demás. La esencia del espíritu es formalmente esa libertad, la capacidad de soportar la universalidad abstracta, la negatividad absoluta, el dolor infinito, en la propia afirmación de sí y de su identidad

<sup>54</sup> *Enciclopedia* §§ 221 Z, 222 y 223; W. 8, 376-7; trad. 289. Con el culto a los muertos aparece lo propiamente humano para los antropólogos.

<sup>55</sup> «Es claro que sobre esta base la doctrina de la inmortalidad del alma individual es difícil de fundar. De hecho parece que Hegel se encuentra cerca de una concepción aristotélico-averroísta según la cual sólo la razón supraindividual es inmortal, pues ella es la esencia del mundo. En efecto, no es sencillo sacar en claro su opinión al respecto, pues ésta, por razones ciertamente tácticas, se la calló siempre. Una vez que le preguntó su mujer acerca de esto, parece que, «sin decir una sola palabra, señaló con el dedo a la Biblia» (*Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, n.º 695, p. 445)» (V. Hösle, o. c., p. 354).

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

<sup>56</sup>. Ese es el gran desgarró, la fuente del mayor dolor, la escisión que parte en dos la realidad: naturaleza y espíritu. Este se arranca de sus raíces<sup>57</sup> y habita por un momento (pasajero en la evolución, pero siempre presente como elemento constitutivo) en la pura soledad y afirmación de sí sin contenido; momento necesario, requisito o precio a pagar para la conquista de la libertad y de la autoconciencia, o sea, del espíritu. Sólo así se cerciora éste de su modo de ser distinto al de la naturaleza y cobra conciencia de sí. Por tanto el dolor (y el mal) no le viene de fuera al espíritu, sino de su propia génesis<sup>58</sup>.

En un precioso texto de su *Fenomenología del espíritu* Hegel da cuenta de todo esto: «La potencia portentosa de lo negativo [del trabajo negativo del concepto, que distingue y separa al nivel del entendimiento, para después ligar en la etapa de la razón] reside en que alcance una existencia propia y una libertad particularizada [como individuo] lo que es accidental como tal separado de su

---

<sup>56</sup> *Enciclopedia* § 382. «La libertad es la sustancia del espíritu [...] todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, todas son simples medios para la libertad [...] la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. 62).

<sup>57</sup> El suicidio sería la expresión suprema de esa capacidad humana de abstracción de todo lo otro respecto a la conciencia de sí que incluye también el propio cuerpo (*Fundamentos de la filosofía del derecho* §§ 5 Z y 47, W 7. 51 y 110-1; trad. 208), pero ese extremo es una puerta falsa que rompe el proceso. En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) Schelling también presenta este paso de la naturaleza a la conciencia como un acto de abstracción total o trascendental que «quiebra la cadena de la filosofía teórica» y abre el ámbito de la práctica (*SW* III, 524; trad. en *Anthropos*, p. 324); de ese modo se enfrenta por primera vez inteligencia y mundo objetivo en la conciencia, y eso sucede asimismo, como ya lo había pensado Fichte en su *Fundamento del derecho natural* (1796, hay traducción en el Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995) y en su *Sistema de la ética* (1798), en el ámbito de la intersubjetividad. La abstracción también juega un papel fundamental en Fichte pero como método para llegar al Yo, al primer principio (*Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* § 1, FW I, 91-92; trad. en Aguilar, Buenos Aires, 1975, p. 14; y *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia* § 1, FW I, 422; trad. en Tecnos, Madrid, 1987, p. 7). Pero ni el Yo del Fichte jense ni el de Kant pueden identificarse sin más con esa acción sintética; sobre esto he tratado en mi artículo «Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental» (*Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 9 (1994), pp. 9-38).

<sup>58</sup> «Lo otro [negado, pero a la vez presente, pues sólo en su negación el espíritu llega a sí], lo negativo, la contradicción, la escisión, pertenece por tanto a la naturaleza del espíritu. En esta escisión se halla la posibilidad del dolor. Por consiguiente el dolor no le viene al espíritu de fuera, como uno se cree cuando se plantea la cuestión sobre cómo ha venido el dolor al mundo. Y así como el dolor, tampoco el mal moral le viene al espíritu desde fuera [...] Incluso en esta su suprema escisión, en este arrancarse de la raíz de su naturaleza en sí ética, en esa completa contradicción consigo mismo, el espíritu permanece sin embargo idéntico a sí mismo y por tanto libre [formalmente, no en realidad] [...] El espíritu tiene la fuerza de mantenerse en la contradicción, y consecuentemente en el dolor» (*Enciclopedia* § 382 Z; 10. 26-27).

ámbito, lo vinculado y lo que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; esa es la energía del pensamiento, del yo puro [aquí Hegel está pensando en Kant y en Fichte]. La muerte [el estar solo y desvinculado], si así queremos llamar a esa irrealidad [de una existencia separada de los elementos], es lo más espantoso, y el retener lo muerto es lo que requiere la fuerza más grande [...]. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento [de elementos comprendidos y mantenidos como opuestos entre sí y que en realidad también se copertencen]. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece junto a ello [mostrándose así superior a la naturaleza, o vida natural que aquí perecería]. Esta permanencia [este mirar y contemplar lo negativo, no negarlo u olvidarlo no queriéndolo ver, como ocurre en la represión freudiana] es lo fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser»<sup>59</sup>.

El surgimiento de la conciencia o espíritu subjetivo desde las entrañas de la naturaleza recorre tres etapas, no ausentes de entrecruzamientos<sup>60</sup>, que Hegel denomina Antropología, Fenomenología y Psicología. La primera estudia el alma, la segunda la conciencia/autoconciencia, la tercera el espíritu. Es un proceso de subjetivación e interiorización consciente de la substancia o lo natural y una creciente determinación hacia la libertad que tiene lugar en el interior de él mismo, pues su concepto es justamente estar consigo, es decir, ser libre<sup>61</sup>. En el sistema hegeliano los desgarros se producen sobre todo en sus segundos momentos (las antítesis)<sup>62</sup>, y por tanto no es de extrañar que nuestro tema principal se sitúe en el segundo epígrafe de la Fenomenología. Pero antes, una breve exposición de lo que precede a fin de situarlo convenientemente.

Primeramente, este espíritu está casi fundido con el cuerpo en forma de alma, la idealidad del cuerpo que no existe independientemente de él, pues no se relaciona con la materia como algo particular con algo particular, sino como lo universal (el concepto) con lo particular<sup>63</sup>. Eso lo que estudia la Antropología, el paso de la animalidad a la conciencia humana propiamente

<sup>59</sup> *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, W 3. 35-36; trad. 23-24.

<sup>60</sup> Por ejemplo del sentimiento (*Gefühl*) se habla en las tres secciones (*Enciclopedia* § 446 y Z). La razón se trata en la Fenomenología (§ 438) antes que la intuición, el recuerdo, la imaginación y la memoria (§§ 446-464).

<sup>61</sup> *Enciclopedia* § 385.

<sup>62</sup> Acorde en eso con el segundo principio, el No-Yo, de la primera formulación de la Doctrina de la ciencia en Fichte.

<sup>63</sup> *Enciclopedia* § 389 Z y 410 Z.

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

dicha, que empieza en la Fenomenología. Se estudian determinaciones que el hombre comparte con los animales superiores: raza, temperamento, desarrollo ontogenético, sexualidad, despertar y dormir, sensación, capacidades parasicológicas, costumbres (fuente también de petrificación y muerte, como ya vimos en el animal); aunque también otras que no comparte: la marcha recta, la mano, la risa y el llanto, y el lenguaje<sup>64</sup>. Encontramos allí una exposición sobre la sensación<sup>65</sup>, y más interesante aún para nuestro tema es la explicación hegeliana de la locura, en el segundo punto del segundo epígrafe, dentro del sentimiento de sí propio del alma sintiente, como un rompimiento muy primario de esa unidad naciente de la conciencia, algo que se da sólo en el hombre (un «privilegio» suyo, dice Hegel), único capaz de abstraer de los demás sentimientos y quedar atrapado por uno sólo: «permaneciendo cautivo de una determinidad particular, el sujeto no asigna a ese contenido la posición razonable ni la subordinación que le corresponde dentro del sistema individual del mundo en que consiste un individuo. De esta manera el sujeto se encuentra en la contradicción entre su propia totalidad sistematizada en su conciencia y aquella determinidad particular no fluida en la totalidad, ni ordenada y subordinada: la locura»<sup>66</sup>.

De nuevo vemos que la raíz del dolor, de la muerte y del mal en Hegel es la autonomización de una parte contra el todo, la pretensión de absolutizar un elemento y no integrarlo en la fluidez del devenir de la idea, como requiere su propia esencia. Y sin embargo es necesaria esa hybris para que se desplieguen todos los momentos de la realidad, y para que por medio del dolor la conciencia se dé cuenta a su vez de su parcialidad, de los límites de cada una de sus figuras. Si para el holista Hegel los elementos han de integrarse en la vida de la totalidad, no hemos de pensar esa integración de manera mecánica, en la que las partes obedecen y están sujetas a una fuerza para ellos heterónoma, que viene de fuera; eso ocurre con los fines limitados o finitos, cuyo material les es exterior, pero no con la finalidad infinita<sup>67</sup>. Esta engendra una lógica que constituye la esencia de su propio material, de modo que la finalidad, dinámica o proceso de la idea infinita es la que nos constituye, pero a la vez nos atraviesa y supera. No por esta superación se autonomiza y se enfrenta ese todo a los individuos como una cosa entre cosas, al modo en que lo hacía la gran computadora de la película *The Matrix* frente a los humanos usados como pilas, pues el

<sup>64</sup> *Enciclopedia* § 411.

<sup>65</sup> *Enciclopedia* §§ 399-402.

<sup>66</sup> *Enciclopedia* § 408; W. 10. 161; trad. 462. La curación, piensa Hegel, ha de apoyarse en lo sano y racional que aún tenga el enfermo, o sea, también en sus etapas posteriores y más racionales, a ejemplo de Philippe Pinel (1745-1825), que abrió los manicomios, y su *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* (Paris, 1801) (o. c., trad. 462-463).

<sup>67</sup> *Enciclopedia* § 212 y Z.

todo hegeliano no es un elemento más del sistema, sino el sistema mismo o conjunto de relaciones que sólo se hace real en las cosas reales. Esto políticamente no puede desembocar en una dictadura, en donde un singular detenta al todo y lo cosifica. La libertad (el ser) de cada uno está ligada a la del otro, como veremos.

A la Antropología le sigue la Fenomenología, que estudia propiamente la conciencia<sup>68</sup>, la escisión. La Fenomenología que aparece en la *Enciclopedia* comprende los apartados: conciencia, autoconciencia y razón, y está pensada como un momento del sistema, al que le sigue la Psicología, mientras que la *Fenomenología del Espíritu* (1807) va más allá, aborda temas del espíritu objetivo e incluso del absoluto, y está planteada como camino de entrada al sistema como tal, como escala para arribar al saber absoluto, a la lógica; pero en la parte que aquí nos va a interesar ambas tienden a coincidir. Se llama Fenomenología, porque el Yo es la aparición o mostración (*Erscheinen*) del espíritu como tal<sup>69</sup>. Aquí el alma se convierte en un Yo. El alma, en la última etapa de la Antropología (el alma real) ha logrado configurar su cuerpo conforme a sus necesidades (*Bedürfnisse*) y ahora reflexiona sobre sí convirtiéndose en un Yo, identificándose consigo mismo por cuanto que se diferencia netamente, negativamente (abstracción), de todo lo demás, tanto objetos como sujetos, incluso de su propia corporalidad (Descartes). Pero justamente por eso, porque necesita diferenciarse, está esencialmente ligado con lo otro (este es un rasgo típicamente dialéctico): «El Yo, como esta absoluta negatividad, es en sí la identidad en el ser-otro [en contra de la captación postmoderna de la identidad idealista como compacta y cósmica] [... por eso] es la luz que se manifiesta a sí y además a otros»<sup>70</sup>. Lo otro diferenciado se convierte en *Gegen-stand, ob-jectum*, en algo enfrentado, de ahí la lucha inicial. Por eso todo el contenido determinado del Yo está fuera de él, pero él aún no lo sabe y toma a ambos lados como independientes; de ahí su esencial contradicción<sup>71</sup>.

El proceso comienza con la conciencia, que tiene las cosas por objetos, y se los enfrenta a sí como meras cosas, a lo sumo como hechuras o reflejo de su entendimiento (Kant), mientras que los seres vivos serían reflejos objetivos de su proceso de autoposición<sup>72</sup>. En esto toma conciencia de sí. Y es que

<sup>68</sup> La unidad de lo espiritual y lo natural era aún inconsciente en la Antropología (*Enciclopedia*, § 413).

<sup>69</sup> *Enciclopedia* § 414.

<sup>70</sup> *Enciclopedia* § 413; W. 10. 199; trad. 470. «Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación, y cuya esencia es el movimiento que consiste en retener en su ser otro la igualdad consigo mismo» (*Fenomenología del espíritu*, W 3. 552; trad. 439).

<sup>71</sup> *Enciclopedia* § 414.

<sup>72</sup> *Enciclopedia* § 423 Z.

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

por la separación que en la vida natural hay entre el universal y los individuos vivos (la inadecuación de éstos con respecto a aquél era la causa de su muerte) viene exigido el paso a la figura de la autoconciencia, donde lo individual vive en el elemento del concepto, de lo universal, y en el pensamiento (veremos que a él accede el siervo con disciplina y trabajo) es capaz de ser para sí, y no sólo en sí, eso universal<sup>73</sup>. Así se diferencian el animal del hombre, y con ello cambia también radicalmente el sentido de nuestro tema, del dolor y la muerte. A la autoconciencia humana como acto individual le corresponde asimismo el límite, y con ello también el dolor, pero al realizar para sí lo universal, es capaz de trascenderlo, de poner un pie más allá de su propia naturalidad (lo que para el animal representaría su muerte<sup>74</sup>) hasta el saber del absoluto, de lo real propiamente dicho (arte, religión, ciencia/filosofía). Con ello la muerte de su ser animal se integrará en una nueva realidad social, cultural y política, como inicio y motor de la misma, según veremos a continuación.

La segunda figura de la Fenomenología es la autoconciencia. Aquí comienza el proceso contrario de asimilación del mundo, de lo otro, y pasamos de ámbitos más gnoseológicos a otros más prácticos. Primeramente en el deseo; el Yo, que era identidad vacía de contenido, se convierte en un impulso (*Trieb*) de dar objetividad a su abstracto saber de sí (abstracto porque ha sido conquistado haciendo abstracción de todo lo demás, siendo así que la realidad es el todo), o sea, de dar verdad y contenido a su certeza de sí. Esto lo lleva a cabo deseando un objeto exterior que le satisfaga mostrando en ello su superioridad ontológica, de modo que éste, a pesar de su resistencia, ha de sucumbir ante el poder del sujeto<sup>75</sup>. Lo otro es visto como puro objeto no esencial, como mero no-yo, pero en ese deseo y más aún en su satisfacción el Yo también afirma (tiene la experiencia de) su identidad con el objeto, si bien, al nivel tan primario en el que se encuentra, él no soporta aún sus vestigios de alteridad, puesta en obra por la resistencia del objeto, por eso lo devora. Esa destrucción hace que la operación

---

<sup>73</sup> Esta segunda unidad entre lo universal y lo individual (la autoconciencia humana en contraposición con la vida animal) «es el género simple [el concepto universal de la vida], que en el movimiento de la vida no existe para sí como esto simple [el animal sólo llega al sentimiento de sí pero no al pensamiento de lo universal como tal], sino que en este resultado la vida remite a un otro de lo que ella es precisamente [a un otro: la autoconciencia, que puede negar la vida biológica en una lucha a muerte y que supera su deficiente unidad, y este movimiento de superación, gracias a la infinita inquietud del concepto, es el movimiento que engendra el proceso ascendente en toda la *Fenomenología*], a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género» (*Fenomenología del espíritu*, W 3. 143; trad. 111), de modo que en esta conciencia el universal no sólo se realiza en sí, sino también para sí.

<sup>74</sup> *Fenomenología* Introducción, W 3. 74; trad. 55-56.

<sup>75</sup> *Enciclopedia* § 425.

tenga que reiniciarse continuamente y se convierta en una monótona y aburrida (porque no hay progreso) repetición hasta el infinito<sup>76</sup>. Por eso se ve impedida a salir de ahí.

El siguiente paso es justamente el de la autoconciencia que busca el reconocimiento de la otra, para lo cual entablan una lucha. Es enorme la fascinación e influencia que ha ejercido este pasaje hegeliano<sup>77</sup>. Ahora la autoconciencia no tiene por objeto una cosa, sino otra autoconciencia (separadas y mediatizadas por la vida natural, por sus cuerpos). Buscando un objeto infinito que le satisfaga y no se consuma en la dominación, sólo encuentra algo así en otro deseo tan infinito como ella: «La autoconciencia alcanza su satisfacción únicamente en otra autoconciencia»<sup>78</sup>. Sólo frente al espejo del otro el Yo logra llegar verdaderamente a la conciencia de sí; pero no ante un espejo pasivo, finito, como lo era el mero objeto, sino frente al reconocimiento que el otro hace de él, de que en el interior de su cuerpo es realmente autoconciencia: «La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce»<sup>79</sup>. Pero a este nivel en el que estamos, a la altura del deseo egocéntrico que se afirma excluyendo a todo lo demás como realidad originaria, la autoconciencia se mueve por una lógica cosificadora que, en definitiva, comprende (equivocadamente) la originariedad de la conciencia en el modo de ser de la cosa: o yo o tú, pero los dos no cabemos en el centro del universo, de igual modo que dos objetos no pueden ocupar el

<sup>76</sup> «En su satisfacción, el deseo es por tanto destructivo en general [pues devora a su objeto], del mismo modo que con arreglo a su contenido es meramente egoísta [se pone a sí, a su autoconciencia, y a su singularidad como fin y a todo lo demás como simple medio]; y puesto que la satisfacción sólo ha sucedido en lo singular [devorando objetos singulares], y lo singular es efímero, en la satisfacción el deseo se reproduce. (*Añadido*. La relación del deseo con el objeto es aún enteramente la de una destrucción egoísta, no la de la de dar forma (*bilden*) [por medio del trabajo, que será la relación que mantenga después el siervo al haber admitido la alteridad del señor], [...] pues no tiene aún la fuerza de soportar lo otro como independiente. [...] Así como el objeto del deseo y éste mismo, también la satisfacción del deseo es necesariamente algo individual, pasajero, [...] que nunca alcanza absolutamente su meta, sino que conduce únicamente a un proceso al infinito [...] en el cambio, aburrido y que se continúa hasta el infinito, de los deseos y de la satisfacción de ellos)» (*Enciclopedia* § 428 y Z y 429 Z; W. 10. 218-9). Schopenhauer retomará esta descripción del deseo desde una ontología diferente, cerrada, sin mayor progreso que la negación de la vida.

<sup>77</sup> «Del marxismo al psicoanálisis (incluyendo a Lacan, *Écrits*, Paris, 1966), pasando por Kojève y llegando a la Escuela de Frankfurt (baste citar a Marcuse), la hermenéutica (ver p.e. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris, 1965) y el pensamiento postmoderno (cfr. P. Bürger, *Das Denken des Herrn*, Frankfurt, 1992), el celeberrimo cap. IV [de la *Fenomenología del Espíritu*] ha tenido una influencia tremenda en el pensamiento actual» (F. Duque, *Historia de la filosofía moderna*, p. 517).

<sup>78</sup> *Fenomenología del espíritu*, W 3. 144; trad. 112.

<sup>79</sup> *Fenomenología del espíritu*, W 3. 145; trad. 113.

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

mismo sitio<sup>80</sup>; esa lógica es la que engendra la aparición de la angustia y de la muerte. En efecto, ser reconocido como autoconciencia significa ahora ser tomado como el centro de toda la realidad y tratar al otro (gracias a su corporalidad y al fondo de la vida universal que ambos comparten y del que han surgido) como un mero objeto del deseo y no como un ser para sí. Claro está que eso es lo que las dos conciencias pretenden: someter al otro, de modo que se entabla una lucha por lograr dicho reconocimiento, por ver quién es más y domina, quién es propiamente real, digno de ser libre, esto es, conciencia y no mera cosa. El desgarramiento inicial de la conciencia se convierte ahora en un enfrentamiento a muerte. Se abre así el espacio de la lucha dialéctica o de dominación, radicalmente distinta del reconocimiento dialógico o de respeto, paso posterior. No se puede tomar esta relación dialéctica como la última palabra de Hegel, ni su filosofía es sin más una invitación a esa lucha, un sistema de la dominación occidental y de la guerra. Aquí se trata de la descripción de lo que ocurre en el estado de naturaleza, en el tiempo de los héroes, o cuando aún no se han formado los Estados en donde ya se da ese reconocimiento de todos como seres libres<sup>81</sup>. Constituye, por tanto, un estadio bien ínfimo de la subjetividad, que está aún muy vacía e ignorante de sí, y que debe ser sobrepasado hacia la verdadera comprensión y realización; «más tarde, dice Hegel en el dintel que da paso a la lucha por el reconocimiento, vendrá para la conciencia la experiencia de lo que es el espíritu, [a saber] esa substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, o sea, [en la contraposición] de distintas autoconciencias existentes para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo»<sup>82</sup>. En efecto, sólo me reconozco libre si comprendo que el modo de ser de la libertad no es cósmico y excluyente, sino plural e intersubjetivo; en ello se basa el derecho y la moral. La propia conciencia, si su libertad tiene suficiente fuerza y luz, hará después experiencia de ese modo específico de ser que tiene el espíritu, de que sólo comprendemos nuestra originariedad realizándola con la de los otros. En el primer estadio de lucha aún se piensa que la libertad de uno llevada al extremo destruye la libertad del otro, siendo así que en realidad «yo soy verdaderamente libre sólo cuando también el otro es libre y es reconocido por mí como libre»<sup>83</sup>. Aunque la

---

<sup>80</sup> En la dialéctica del señor y el siervo «la relación intersubjetiva se encuentra lastrada todavía por la relación de la autoconciencia con la naturaleza y a causa de ella va a ocurrir una "cosificación" del sujeto opuesto. En estas condiciones no podrá conseguirse todavía la realización del concepto de espíritu porque no podrá darse la independencia perfecta de los sujetos» (R. Valls P., *Del Yo al Nosotros* p. 111).

<sup>81</sup> *Enciclopedia* § 432 Z, donde Hegel rechaza también el duelo, la lucha a muerte entre dos hombres por honor.

<sup>82</sup> *Fenomenología del espíritu* W 3. 145; trad. 113.

<sup>83</sup> *Enciclopedia* § 431 Z; W. 10. 220. Ese mutuo reconocimiento es lo que tiene o da

esclavitud se revela como una etapa histórica insoslayable en el camino hacia la libertad<sup>84</sup>, es totalmente opuesta al ser del hombre como espíritu libre en sí, y por tanto contraria al derecho, representa una injusticia y un delito en un Estado que sea conforme a su concepto<sup>85</sup>.

La lucha abre la posibilidad real de la muerte, porque sólo frente a ella las autoconciencias prueban su propia realidad, muestran que su ser y libertad están por encima de la vida natural o corporal, que así las ponen ellas, por encima de toda la objetividad o inmediatez natural de la que se hizo abstracción, incluido la de su propio cuerpo o vida. Demuestran así que este ser natural no es su esencia sino que ellas son un puro ser-para-sí<sup>86</sup> (ese ya era el argumento del deseo). Tal abstracción conlleva en su extremo (la posibilidad de) la muerte<sup>87</sup>. Pero cuando acaba en muerte del otro, entonces el proceso dialéctico fracasa, nadie alcanza su objetivo, mostrándose así que la vida era para la autoconciencia tan esencial como el reconocimiento de serlo. Por el contrario, si uno de ellos siente la angustia ante la muerte y prefiere la vida a la libertad, entonces cesa en sus pretensiones, claudica de ser la realidad libre, originaria, reconoce a la otra conciencia como señor y dueño de la realidad y establece con ella una relación de servidumbre<sup>88</sup>; por el cuerpo y el temor somos dominados. En ese caso los dos momentos necesarios para la autoconciencia, el reconocimiento y

---

lugar al siguiente momento de la *Enciclopedia*: "la autoconciencia universal" (§ 436). La dialéctica señor-siervo es sólo «una experiencia de intersubjetividad, la primera y más pobre. Se le debe atribuir gran importancia, pero no una importancia absoluta porque en ella la intersubjetividad se despliega sobre una base de desigualdad [...] no puede constituir la plena realización del concepto hegeliano de espíritu, porque en el espíritu, la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria» (Ramón Valls Plana, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Estela, Barcelona, 1971, p. 77).

<sup>84</sup> *Enciclopedia* §§ 433 y 435 Z.

<sup>85</sup> *Fundamentos de la filosofía del derecho* § 57. *Enciclopedia* § 433 Z.

<sup>86</sup> *Enciclopedia* § 432.

<sup>87</sup> Los ritos de iniciación, gracias a los cuales el adolescente es aceptado y «reconocido» como miembro adulto de la sociedad tribal, suelen incluir, de maneras más o menos ritualizadas, pruebas de valentía, o sea, pruebas de afirmación de sí como autoconciencia frente al dolor y a la angustia por una posible muerte. Tales ritos los encontramos también en sociedades religiosas o tribus urbanas, y en su lado más oscuro incluso en bandas criminales. Pero estos son ecos posteriores de este momento de la lucha primaria de las autoconciencias singulares, cuando aún está por realizar y vivir el trasfondo de relaciones político-sociales.

<sup>88</sup> «El joven Hegel había entrevisto la solución de este nudo dialéctico [de la autoconciencia] en el ideal cristiano del amor, aún subrayando, por otra parte, que la exigencia del amor no puede realizarse sino como renuncia al derecho. En el amor desaparece lo tuyo y lo mío» (Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán II*, Herder, Barcelona, 1986, p. 224). «Pero en la *Fenomenología*, Hegel ha escogido otra vía. El amor no insiste suficientemente en el carácter trágico de la separación, le falta la fuerza, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit d Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1946, p. 158).

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

la vida, se dan, pero repartidos en dos autoconciencias. Es en esa relación entre el amo y el esclavo donde propiamente comienza a intervenir la intersubjetividad<sup>89</sup> y se abre el ámbito de lo socio-político: «La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los Estados. La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia abismada en el deseo y la singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el comienzo fenoménico o exterior de los Estados, no su principio sustancial»<sup>90</sup>.

Contrariamente a lo que pudiera esperarse, el desarrollo posterior no pasa por la figura del amo sino por la del siervo. El señor, victorioso, no tiene por qué evolucionar, su apuesta ha triunfado y le basta con quedarse en el nivel del deseo devorador, no ciertamente aniquilando al siervo, pues en ese caso retornaría al estadio anterior, sino sirviéndose de él y de su trabajo para saciar sus deseos cada vez más exigentes; pero por eso mismo se hace cada vez más dependiente del siervo<sup>91</sup>. En realidad ni siquiera ha conseguido por ahora lo que pretendía: ser reconocido por una autoconciencia, por un verdadero ser para sí, pues para ello hubiera sido necesario que el otro permaneciera libre, esto es, fuera reconocido por él como realidad originaria, lo cual justamente le ha sido negado por la acción de dominación; el señor sólo alcanza a ser reconocido por un ser (considerado) inferior, inesencial, pues el proceso necesario de reconocimiento ha sido parcial y unilateral. «La verdad [el objeto, el contenido, el ser que le da apoyo] de la conciencia independiente [del señor]

---

<sup>89</sup> «Al inicio de la "Filosofía del espíritu" de Hegel no se encuentra nada de una interpretación intersubjetiva del espíritu [...] por eso piensa V. Hölsle que] Hegel no logra comprender como principio al concepto de la intersubjetividad» (*Hegels System*, Meiner, p. 344). En esta crítica se olvida que el movimiento que se sigue en el sistema de Hegel no es desde el principio hacia lo principiado, sino al contrario, como ya he indicado. Pero es cierto que el final no nos encontramos con una relación intersubjetiva, sino con un espíritu absoluto que, por decirlo así, está sólo. Además pienso que la relación con el otro sujeto es tan primaria como la relación con los objetos, pues sólo en la contraposición se comprenden ambas; proceso éste de maduración, pues al inicio se hallan muy imbricadas, por ejemplo en el mismo pecho de la madre.

<sup>90</sup> § 433, trad. 479; W. 10. 223. Este texto viene a corroborar lo que dije en contra de la opinión que considera al pensamiento hegeliano como una filosofía de la dominación y de la guerra.

<sup>91</sup> La dialéctica de dominación y servidumbre «consiste esencialmente en mostrar que el amo se revela en su verdad como el esclavo del esclavo, y el esclavo como el amo del amo» (J. Hyppolite, o. c., p. 166). Este es el argumento que recoge la película *El sirviente* de Joseph Losey. Podemos suponer que su misma acción guerrera y consumidora le llevará al señor por prudencia a ser estadista y razón legisladora, pero esos son etapas que ya integran la evolución de los siervos.

es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta aparece primeramente fuera de sí [teniendo su centro de atención y su esencia en la autoconciencia del señor] y no como la verdad de la autoconciencia [pues no se presenta como un para sí, sino como un para otro]. Pero, así como el señorío mostraba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser [quería ser independiente y se ha hecho dependiente del siervo y de su elaboración de los objetos que desea], así también la servidumbre devendrá, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se tornará hacia la verdadera independencia»<sup>92</sup>.

Esto lo consigue por medio del trabajo y la cultura, del saber, de la destreza y de la acción formadora del objeto que le confieren un dominio de las cosas, más la disciplina y represión de sus deseos y el cultivo de sí mismo que le libera de la tiranía de los instintos y le hace apto para gobernarse racionalmente a sí mismo, mientras que el deseo era (y sigue siendo en el señor) meramente consumidor e iba del placer al hastío<sup>93</sup>. De ese modo la conciencia servil realiza la mediación entre el ser-en-sí y el ser-para-sí. Gracias a su doloroso esfuerzo, a la dilación de la satisfacción o incluso a la renuncia a ella<sup>94</sup>, esa conciencia es

<sup>92</sup> *Fenomenología del espíritu*, W 3. 152; trad. 119.

<sup>93</sup> «El siervo experimenta la nulidad completa del egoísmo, que él ha de cambiar por la costumbre de obedecer. La interiorización de esta disciplina es el inicio de la libertad racional, que comienza por tanto con la praxis del autogobierno. La obediencia del siervo representa el comienzo de la libertad, no su culminación. El siervo todavía no obedece a la voz racional de la libertad universal, sino a la voz del deseo de su señor ocasional» (Hermann Drüe, «IV Die Philosophie des Geistes», en *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, pp. 256-257).

<sup>94</sup> Recuérdese *El malestar de la cultura* de S. Freud. «Pero éste, el siervo, en el servicio del señor se mata trabajando y mata su querer particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta enajenación y del temor al señor el principio de la sabiduría. [...] Ese sometimiento del egoísmo del siervo constituye el inicio de la verdadera libertad del hombre. El temblor de la individualidad de la voluntad, el sentimiento de la nulidad del egoísmo, la costumbre de obedecer, es un momento necesario en la formación de cada hombre [...] para lograr la capacidad de gobernarse a sí mismo [...] La servidumbre y la tiranía son por tanto un estadio necesario en la historia de los pueblos y por ello algo justificado en cierto respecto. A aquellos que siguen siendo siervos no les sucede una injusticia absoluta; pues quien no posee el coraje de arriesgar la vida por la consecución de la libertad, ese merece ser esclavo» (*Enciclopedia* § 435 y Z; W. 10. 224-5). Por medio de lo ideal, del pensamiento, que, como veremos, será la siguiente figura del siervo, el hombre «reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas están unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión (que sólo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según fines y se determina según lo universal» (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. 63-64).

---

Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal...

---

la portadora del futuro y de la verdadera libertad racional, «pues ha sentido el miedo a la muerte, al señor absoluto. Con ello se ha disuelto interiormente, ha temblado por completo en sí misma y todo lo fijo [lo muerto, lo contrario a la esencia del espíritu y del concepto] se ha estremecido en ella»<sup>95</sup>, de manera que la angustia ante la muerte le ha dejado más libre para captar mejor el ser de la autoconciencia como absoluta fluidez y negatividad. Por último, en virtud de esta experiencia de la absoluta negatividad su trabajo es poder del espíritu, del concepto absoluto, y no mera habilidad, en su acción transformadora de la materia y en los productos de la misma se objetiva esa misma negatividad o negación de lo dado, pero sin aniquilarlo; de ese modo el siervo va adquiriendo su propia conciencia para sí<sup>96</sup>.

El resultado de toda esa negatividad y esfuerzo por superarla es la evolución del siervo hacia una nueva figura de la autoconciencia: el pensamiento por medio de conceptos en el interior de la conciencia, en donde se unen el para sí de la conciencia que piensa y el en sí del objeto pensado, y con ello él alcanza la libertad aún meramente interior y abstracta y no en el mundo exterior poseído por el señor: «En el pensar, yo soy libre, porque no soy en otra cosa, sino que permanezco simplemente conmigo mismo y el objeto que es para mí la esencia es en unidad inseparable mi ser-para-mí»<sup>97</sup>. Como dice una conocida canción popular alemana: los pensamientos son libres. Y aunque esa libertad sea sólo abstracta e interior y por tanto no verdadera liberación<sup>98</sup>, ese ámbito de interioridad del pensamiento consigo mismo le permite al siervo cobrar conciencia de su inalienable libertad frente al señor.

---

<sup>95</sup> *Fenomenología del Espíritu*, W 3. 153; trad. 119. También para Heidegger (*Ser y tiempo*) es en la experiencia de la angustia ante la nada y de su ser-para-la-muerte como el *Dasein*, el ahí del ser, el hombre, logra comprender su modo de ser no cósmico, no dado o a la mano (*Vorhanden, Zubanden*).

<sup>96</sup> *Fenomenología del espíritu* W 3. 154-155; trad. 121. Estos serían los tres momentos de la conciencia servil: «Para ella el ser-para-sí es en el señor un otro o únicamente para ella; en el temor [ante la muerte que sintió y sigue sintiendo] el ser-para-sí está en él mismo [ese temor es también un primer tomar conciencia de sí]; en la configuración [de los objetos, en el trabajo transformador] el ser-para-sí se convierte en su propio ser para ella, ellas llega a la conciencia de que ella misma es en sí y para sí» (*Fenomenología del espíritu*, W 3. 154; trad. 120).

<sup>97</sup> *Fenomenología del espíritu*, trad. 122.

<sup>98</sup> «[...] la liberación, que no es la huida hacia la abstracción, sino el tener el ser y el poner no como siendo de otro, sino como propio pero en otro ser realmente efectivo, con el cual lo realmente efectivo está concatenado por el poder de la necesidad. En cuanto existiendo para sí, esta liberación se llama *Yo*; como desarrollada en su totalidad, *espíritu libre*; como sensación, *amor*; como fruición, *dicha* (*Seeligkeit*). La gran intuición de la sustancia spinozista es sólo en sí la liberación de finito ser-para-sí; pero el concepto mismo es para sí el poder de la necesidad y la libertad efectivamente real» (*Enciclopedia*. § 159; W 8. 306; trad. 244).

Los pasos que el siervo da en ese ámbito del pensamiento según la *Fenomenología del espíritu* (aquí la *Enciclopedia* toma otros derroteros) son muy reveladores e incisivos. Según una sucesión no tanto temporal sino siguiendo la lógica interna de la conciencia, primero se hace estoico, soportando así desde su interior las inclemencias del mundo, siempre libre sean como sean las circunstancias, tanto si es emperador (Marco Aurelio) como si es esclavo (Epicteto). En vez de conquistar el contenido de su libertad en el mundo, se le niega importancia, pero por eso mismo se queda sin contenido y en la pura abstracción.

Por esta misma línea, el escéptico es más radical que el estoico: niega directamente la realidad del mundo dominado por el señor, destruye esa realidad aunque sólo en el pensamiento, pues en verdad sigue ligado a ella por medio de su conciencia natural y de su acción, de modo que se contradice.

Por último, dado que el escéptico no actúa, no se suicida, su salida de la contradicción sólo cabe en y por el pensamiento en la figura denominada conciencia desventurada o infeliz (o religiosa transcendente). La contradicción señor-siervo se desplaza al interior de la misma conciencia: toda conciencia, también la del señor (esa es su venganza), es sierva frente al verdadero señor que es Dios. De ese modo el siervo consigue una igualdad esencial con el señor, aunque situada en un mundo transcendente. La conciencia religiosa enajena su esencia fuera de sí, en otro mundo, como después argumentará Feuerbach, y se escinde irreconciliablemente, pues sólo se unificaría consigo misma más allá de la muerte, y vicariamente aquí mediante su entrega total a Dios y su sacrificio; esa es la forma que toma ahora el desgarramiento inicial que dio origen al espíritu. Este es el primer momento de la conciencia religiosa, no su última figura, sino la que piensa a Dios como extraño y transcendente a sí. La conciencia tendrá que retornar sobre sí y reconciliarse con su verdad, como espíritu hecho vivo y existente, interesarse por el mundo y buscarse en él: será el momento histórico de la Ilustración, con sus luces y sus sombras, sus liberaciones pero también con su terror de dolor y muerte<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Véase, por ejemplo, de la *Fenomenología del espíritu*, cap. VI, B, II, dedicado a la Ilustración, y el capítulo último de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.