

Hegel y el enigma de la formación.

Una lectura de la
Fenomenología del espíritu

Hegel and the enigma of
formation

A reading of the *Phenomenology
of Spirit*

Ilya Semo Bechet*

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, MÉXICO

isemob@gmail.com

ORCID: 0009-0005-8032-5300



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rd.f.v56i157.243

Revista de Filosofía · año 56 · núm. 157 · julio-diciembre 2024 · ISSN: 0185-3481 (impreso) 2954-4602 (en línea) · pp. 16-53

Resumen

No es posible hablar del pensamiento de Hegel acerca de la *inclusión* sin hacer, al mismo tiempo, un balance de la *alienación* que pretende disolver. Ante ello, el pensamiento de la inclusión no deja de ofrecer una salida siempre demasiado apresurada, iluminada por el sectarismo y el esoterismo que lo caracterizan. En virtud de ello, la exclusión de uno —no como exclusión del otro, sino como elevación de la exclusión de sí a condición de libertad para los otros— se convierte en el verdadero paradigma del entusiasmo del espíritu. La *formación* o *Bildung* de un individuo refiere esta tensión entre la operación de autoenajenación y el esfuerzo por forjar comunidad, en la base de todo el proceso. Intento aquí exponer la manera en que Hegel se interrogó acerca de la *inteligibilidad universal* de la ciencia como conclusión de la lucha entre estos dos polos. El sistema de posibilidad de la experiencia, que conforma la *Fenomenología del espíritu*, ejemplifica así una superación del sectarismo inclusivo inspirada en la enigmática promesa de una ilusión de libertad absoluta, alcanzada por medio del conocimiento.

PALABRAS CLAVE: filosofía natural/filosofía especulativa, amo/esclavo, realismo/idealismo, colonialismo/capitalismo, inclusión/exclusión, ciencia, religión, formación (*Bildung*).

Abstract

It is not possible to speak of Hegel's thought on "inclusion" without at the same time having to take stock of the *alienation* that it seeks to dissolve. But, in the face of this, the thought of inclusion does not fail to offer a way out that is always too hasty, illuminated by the sectarianism and esotericism that characterize it. By virtue of this, the exclusion of one, not as exclusion of the other, but as elevation of the exclusion of oneself to the condition of freedom for others, becomes the true paradigm of the enthusiasm of the spirit. The "formation" or *Bildung* of an individual refers to this tension between the operation of self-estrangement and the effort to forge community, which is at the basis of the whole process. I try to expose here the way in which Hegel questioned himself

Recepción 19-01-23 / Aceptación 10-03-23

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Como autor, ha publicado reseñas en las revistas *Fractal* y *Este país*. Actualmente cursa los estudios de maestría en la Universidad Iberoamericana.

El siguiente texto fue escrito en el contexto del seminario “Epistemologías críticas de la inclusión”, impartido por el doctor José Luis Barrios y la doctora Eliza Mizrahi, en la Universidad Iberoamericana. Escribirlo no hubiera sido posible sin atender a los cursos sobre la *Fenomenología* impartido por el doctor Carlos Mendiola.

about the “universal intelligibility” of science as the conclusion of the struggle between these two poles. The system of possibility of experience that makes up the *Phenomenology of Spirit* thus exemplifies an overcoming of inclusive sectarianism inspired by the enigmatic promise of an illusion of absolute freedom achieved through knowledge.

KEYWORDS: natural philosophy/speculative philosophy, master/slave, realism/idealism, colonialism/capitalism, inclusion/exclusion, science, religion, education (Bildung).

A Irina

*Y así, lo que otros denominan
violencia e injusticia cumple
el deber de afirmar su autonomía
frente a otros; y lo que ellos
llaman cobardía cumple
el deber de conservar la propia vida
y la posibilidad de ser útil al prójimo...*

G. W. F. HEGEL

Fenomenología del espíritu

En ciertos momentos de la *Fenomenología del espíritu*, la filosofía *profesional* —que el pensamiento de Hegel prefigura— aparece por *aquí* como “especulativa” y por *allá* como “natural”.¹

En otros momentos distintos, como en los de *independencia y reconoci-*

¹ Mi propuesta de lectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel parte de este enfoque. A mi parecer, la *Fenomenología* puede leerse como una conversación entre un filósofo natural y un filósofo especulativo. Representar ambas actitudes es necesario para hacerse una idea del carácter completo

miento, se trata de una cuestión entre *amo* y *esclavo*. Ahí, a su vez, hay manera de distinguir una relación entre las jerarquías (coloniales) en el orden global integrado (el capitalismo) y nuestra desorganización estática, sujeta a la *formación por medio de la cultura* que es el objeto de las especulaciones de Hegel.² Según Susan Buck-Morss, en la *Fenomenología* Hegel comienza a plantearse que la estabilidad del “reconocimiento mutuo” de los agentes civiles que constituyen un Estado no depende solamente del control sobre las condiciones de aparición de “criminales”, “comunidades religiosas” o “afectos personales”, sino de la lucha *real* de “los esclavos en contra de los amos”.³ Esto equivale, para la autora, a una crítica de una larga tradición hegemónica, que se puede trazar desde Séneca hasta Locke, donde el término *esclavitud* ha servido ampliamente, y con escasas excepciones, como una *metáfora* dentro del discurso filosófico. Sin embargo, el *espíritu* de la jerarquía existente en sus diversas presentaciones (señorío, sacerdocio, Estado) todavía sirve como punto de partida para la reflexión filosófica, cuando ésta se aboca enteramente sobre las condiciones modernas de aparición de los momentos especulativos (independencia y reconocimiento). Es verdad que, si Hegel

de la filosofía como “ciencia” y “sabiduría”, aunque estén en conflicto a lo largo del libro. Algunos ejemplos contrastantes de estas dos posiciones pueden encontrarse en los siguientes pasajes: G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Abada Editores, 2010), “filosofar natural”, 133; “filosofía natural”, 407; “filosofía de la naturaleza”, 111; “filosofía especulativa”, 119, 379; “saber especulativo”, 865. Más que atender a estas posturas de un modo conceptual, se trata aquí de mantener presente cuál sería la actitud en cada caso, detrás de la enunciación, en los momentos que he elegido comentar de la *Fenomenología*.

² Para entender el contexto y las fuentes que dieron lugar en su momento a lo que se conoce ahora como la *dialéctica del amo y el esclavo* en la *Fenomenología*, me baso en el mapa trazado por Susan Buck-Morss en el ensayo “Hegel y Haití”. De particular interés es el argumento decolonial de Buck-Morss que traza una línea posible de intersección entre la dialéctica hegeliana —así como la concepción de la libertad universal que se derivaría de ella— con el suceso de la Revolución haitiana en el contexto de los primeros esfuerzos abolicionistas en el derecho europeo y norteamericano. Susan Buck-Morss, “Hegel y Haití”, en *Hegel, Haití y la historia universal* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 21-114.

³ Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 82.

aboga por la abolición real de la esclavitud como presupuesto del Estado de derecho moderno, lo hace a condición de que el líder de este último se siente en un caballo blanco, “interviniendo en el mundo y dominándolo”.⁴

El texto de Buck-Morss consigue colocar los términos *amo* y *esclavo* de manera que los entendamos como parte del esfuerzo de Hegel por sostener que los principios de la forma del Estado de derecho son capaces de limitar la avanzada del naciente capital global —a pesar del espíritu intrínsecamente anacrónico que le da forma a sus figuras de autoridad—. ⁵ Precisamente porque, bajo el Estado de derecho, florece la posibilidad del pensamiento y la formación (*Bildung*).⁶ ¿En qué medida, entonces, Hegel se separa críticamente, en realidad, de una concepción *mítica* de la esclavitud como metáfora instituyente, por ejemplo, de la formación del saber especulativo?

Como indica Buck-Morss, nos quedamos con dos alternativas:

O bien Hegel era el más ciego de todos los ciegos filósofos de la libertad en la Ilustración europea, rebasando de lejos a Locke y a Rousseau en su habilidad de bloquear la realidad frente de sus narices; o bien Hegel sabía acerca de los esclavos reales que se estaban rebelando exitosamente en contra de verdaderos amos, y elaboró su dialéctica del amo y el esclavo deliberadamente en medio de su contexto contemporáneo.⁷

Cuando presentamos esta disyuntiva de un modo didáctico, como una tensión entre el carácter metafórico y el carácter documental de la filosofía de Hegel, alcanza su propia disolución. Pues, o bien los términos

⁴ En efecto, es posible también partir del punto de vista opuesto, y considerar todo el asunto como un proyecto colonizador. Éste es, por cierto, el punto de vista de Foucault, para quien “la dialéctica hegeliana” constituye “la colonización y la pacificación autoritaria [...] de la guerra social”, Michel Foucault, *Genealogía del racismo* (Buenos Aires: Altamira, 1998), 54.

⁵ Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 23-24.

⁶ G. W. F. Hegel, “Discurso pronunciado por Hegel, el 22 de octubre de 1818, en la apertura del curso académico de Berlín”, en *Lógica*, trad. Antonio Zozaya (Madrid: Orbe, 1973), 9-10.

⁷ Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 80.

amo y esclavo son indicadores de una situación histórica concreta, y entonces, irónicamente, la propia dialéctica de la cual forman parte, dentro de la *Fenomenología*, no sería una mera *historia* que se cuenta. O bien, si esos mismos términos resultan ser *metáforas* dentro del sistema de la formación subjetiva, entonces, su dialéctica no es más que una historia instructiva, un cuento, que le resulta útil a esa misma formación para consolidarse con madurez. La condición documental de los términos refuerza su carácter metafórico y viceversa. Lo curioso es que, entre más considero que la dialéctica amo/esclavo no es una mera historia que se cuenta, tanto más influyente resulta ésta sobre la formación de la subjetividad reflejada en ella en cuanto mera historia que se cuenta.

La formación o *Bildung*

Algunos momentos de la *Fenomenología* sistemáticamente confunden el filosofar especulativo y la “religión”, mientras que otros momentos los separan. El amo no es, por cierto, el primero en experimentar la independencia y el reconocimiento, sino los sabios filósofos de instituto, los cuales, desde un estado de total dependencia (el de la hiperespeculación) imprimen su autoconciencia sobre los bordes de la realidad.

La figura de la independencia del amo no hace más que reflejar la especulación *en su aspecto dependiente* —en cuanto que el amo es un *producto* de la esclavitud—. Por un lado, se trata de un amo que ejerce su independencia como una función “inesencial”, que podríamos llamar también “natural”; por otro, se trata de su dependencia siempre renovada al “trabajo” especulativo que la satisface.⁸ El amo y el esclavo son *momentos* que resultan de una lucha a muerte por el reconocimiento.⁹ Pero la

⁸ Hegel, *Fenomenología*, 267-271.

posibilidad de conclusión de esta lucha no dependerá del reconocimiento mismo y su dialéctica, sino de la dialéctica de la inclusión (*Eingeschlossenheit*) de la autoconciencia en el reino animal del espíritu —cuyo desenlace es enigmático—. La autoconciencia, que inicia su camino escindida en las figuras de amo y esclavo, como independencia y dependencia, como un “nada que perder” frente a un “algo que perder”, se descubre aquí como trabajo, o dependencia convertida en independencia; conciencia que imprime su forma a la realidad —pero que ella misma no es real—. Sólo hasta que, con auxilio de una naturaleza efervescente en el espíritu, “la Cosa misma” aparece, como esa obra o acción que al ser extraña para su productor o agente, permite a la autoconciencia alcanzar el estatuto de realidad para sí misma, es decir, como individualidad; sólo ahí la autoconciencia escindida renuncia a su cualidad de metáfora, y no hay “lamento” que valga para hacerla retroceder.¹⁰

Así pues, el reino animal del espíritu —la Cosa misma— es en sentido propio la conclusión de los momentos mencionados de independencia y reconocimiento.¹¹ Esta animalidad del espíritu, de siquiera ser posible concebirla de modo sistemático, refleja la violencia de los “espíritus animales”, un “descuartizamiento”, que replica y releva la inocencia “floral” de los tormentos interiores de un individuo sujeto a la formación, y sólo puede apasiguarse nuevamente por un trabajo.¹² He aquí la razón de que un análisis completo de la libertad real se asome como una pregunta acerca del carácter ambiguo de esa misma libertad, que persiste como metáfora de la formación individual mediada por la cultura y el trabajo.

⁹ Hegel, *Fenomenología*, 261-265.

¹⁰ Hegel, *Fenomenología*, 485.

¹¹ Hegel, *Fenomenología*, “El reino animal del espíritu y el engaño, o la Cosa misma”, 477-500.

¹² Hegel, *Fenomenología*, 479-795.

Antes de entrar en detalle sobre el desenlace de la historia de los personajes del amo y el esclavo, en la medida en que los deslices de Hegel lo permitan, es oportuno fijarnos primero en esos otros traspiés que dejan entrever el retrato del filósofo (un aspecto central del pensamiento mismo de Hegel). ¿Cómo es que Hegel se hace cargo de este rol en la *Fenomenología*?

Existen distintos motivos que, bajo la apariencia de una filosofía de la religión, de la historia, o simplemente científica, convergen en la *Fenomenología* como aspectos de la formación en su conjunto; ya se trate de Antígona, la teología cristiana, las ciencias naturales o la Revolución francesa —el proyecto de Hegel es concebir la posibilidad de una ciencia histórica, no como una ciencia de la historia sino como una ciencia con conciencia de su propio carácter histórico—. No hay ciencia que sea enteramente no-filosófica, sino que, entre más se llama así a sí misma, menos ha examinado sus propios presupuestos. El espíritu interviene de esta forma en cada investigación científica particular y le pone fin. Todo pensamiento especulativo termina la investigación en los límites del presente; éstos ya existen y no hace falta inventarlos. Sin esta mediación del espíritu, la observación de la naturaleza se prolonga indefinidamente y se resiste a ser concebida como concepto acabado. Mientras ello ocurre, la formación queda en suspenso. Por esto es posible distinguir, en la propia *Fenomenología*, el discurso de una necesidad de las ciencias naturales, a lo largo de la historia, entendida a la vez como *ceguera* y como *observación* —*necedad de la inmediatez* inseparable de una idea de los *sentimientos*, que para Hegel sostienen la ilusión de la imparcialidad—. Hegel recaptura esta misma necesidad y la convierte en una formulación de la filosofía natural, contestada por el sistema de la ciencia.

El filósofo natural, pues, “se tiene por demasiado bueno para el concepto” y “saca al mercado las combinaciones arbitrarias de una imaginación cuyos pensamientos [...] no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía”.¹³ Esta filosofía se equivoca tanto cuando arroja observaciones

¹³ Hegel, *Fenomenología*, 133.

sobre la física, ignorando la idealidad de los fenómenos que contradice la experiencia, como cuando pretende describir a los organismos sin un concepto real que concilie el dato exterior con el hipotético interior que refleja. Pero sus teorías más delirantes se desprenden, probablemente, de los ámbitos que Hegel llama “fisionomía” y “frenología”, seudociencias popularizadas por Lavater y Gall. Estas últimas interpretan en el desarrollo físico del cuerpo los signos de la conciencia interior, en términos de armonía y proporción. Dentro de la *Fenomenología*, aquello que se presenta como ciencia natural es el principal obstáculo para que algo como un sistema de la ciencia alcance universalidad. Más que ciencia filosófica, las ciencias naturales que componen a la filosofía natural son como sectas que reclaman la verdad del espíritu de forma privada.

Sin embargo, mientras la formación se apega a la medida del “movimiento del concepto”, no como observación anticipatoria sino como preparación continua, supera incluso esa misma preparación y posa para un retrato diferente del filósofo.

El camino por el que se alcanza el concepto del saber se convierte igualmente [...] en un devenir necesario y completo, de modo que esta preparación cesa de ser un filosofar contingente que se anuda a estos o a aquellos objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, según los vaya trayendo el azar [...] sino que este camino, en virtud del movimiento del concepto, abarcará en su necesidad toda la íntegra mundanidad de la conciencia.¹⁴

El concepto es el ejemplo que forma o la forma que da forma: *forma formante*. El término *Bildung*, que aparece bastante seguido dentro del texto, y que he mencionado con frecuencia hasta aquí, tiene el doble sentido de formación y cultura —es para Hegel un camino espiritual—. Sin

¹⁴ Hegel, *Fenomenología*, 93.

embargo, la multiplicidad de connotaciones que tiene el término en el alemán resulta irrecuperable en nuestra lengua. Basta con mirar algunas de las distintas variaciones que crea y las raíces con las cuales se compone en la lengua alemana, para darse cuenta de ello: imagen (*Bild*), modelo (*Urbild*), deformar (*Entbilden*), imaginar (*einbilden*), transfigurar (*überbilden*), culto o educado (*gebildet*), educación formal (*Ausbildung*), educado en una forma tradicional (*gutbildungsbürgerlich*), autodidactismo o autoformación (*Selbstbildung*).

En su estudio sobre la estructura semántica de la *Bildung*, Reinhart Koselleck traza la historia de cómo este término, originalmente de carácter religioso, cambió varias veces de significado al atravesar el periodo de la secularización, hasta llegar al humanismo y el romanticismo, pasando por la filosofía de Hegel y más allá hasta los juicios que formularían pensadores como Nietzsche y Burckhardt, o los críticos de la ideología, a la creciente “industria” de la *Bildung*, como producción científica y propiedad intelectual.¹⁵ Lo más singular del término *Bildung* en sentido lingüístico es que, por su distancia respecto de cualquier raíz latina, aunque tiene los sentidos de educación, crecimiento, cultura, etcétera, no es en realidad ninguna de esas cosas, por lo que traducirlo a otras lenguas representa un problema especial. Si la formación es educación, lo es sólo en el sentido en que la experiencia de vida y la participación en la cultura y la sociedad educan al ser humano, o que a través de ellas el ser humano se educa a sí mismo. Tampoco cabe reducir la categoría al “crecimiento personal”, ya sea emocional o moral, tal y como la psicología ha desarrollado este concepto, puesto que la formación implica necesariamente el desarrollo del individuo como

¹⁵ Reinhart Koselleck, “The Anthropological and Semantic Structure of *Bildung*”, en *The Practice of Conceptual History* (California: Stanford University Press, 2002), 174. “Roughly sketched, the conceptual history of *Bildung*, can be structured in three stages: one which is theologically dominated, one which is enlightened and pedagogic, and one which is modern and primarily defined self-reflexively”.

correlato de la formación colectiva y autoconstitutiva de la cultura misma (*Eingenbildung*) —es decir como un desarrollo intrínsecamente social—. Pero *Bildung* tampoco es cultura, pues, como señala Koselleck, ésta también “se atribuye a las aptitudes naturales”.¹⁶ *Bildung* es, al mismo tiempo, el resultado de formarse a uno mismo y de haber sido formado por otros. Es un procedimiento comunicativo y, mientras que expresa un considerable gesto de aislamiento interior, corresponde en estricto sentido a la *vita activa*, social, del ser humano.

La especificidad del uso de este concepto en Hegel está ligada a la apropiación del mismo como religiosidad moderna pietista de cara a la religión tradicional protestante. Si la actitud especulativa se confunde con la religión es porque originalmente la *Bildung* es un término teológico, que designa el modelamiento (*Bildneri*) del ser humano de acuerdo a la creación (*bilden*). En consecuencia, también nombra la posibilidad de la *imitatio Christi*, o la capacidad del ser humano de modelarse de acuerdo a la imagen (*Bild*) de Cristo. El concepto de formación moderno, tan central para el pensamiento de Hegel, si bien se adaptó a los requisitos de la Ilustración, no por eso dejó de tener una estructura de referencialidad esencialmente religiosa. La noción de formación pasó a ser difundida en la lengua alemana secular como un “estilo culto de piedad”. Esta resignificación del término hacía de la *Bildung* al mismo tiempo una práctica intensamente privada y fiel a una conducta de vida atada a principios dogmáticos examinados, invulnerable a toda relativización moderna. La adaptación de la religión a las demandas del público moderno, a través de la *Bildung*, continúa, por un lado, con el proyecto de la Ilustración y, por otro, se separa de él. Koselleck hace énfasis en la diferencia semántica del sentido que adquiere la *Bildung*, principalmente en cuanto *cultura*, respecto a la *civilización* producto de la Ilustración. La formación no es un proceso que remite a la civilidad o a la

¹⁶ Koselleck, “Semantic Structure of Bildung”, 174, 182.

ciudadanía, del mismo modo que la educación, para la Ilustración, es un proceso de integración en el mundo civilizado. *Formarse* no es solamente *incluirse* en la ciudadanía como esfera política, así como la educación formal asegura esto; sino que, en todo caso, implica un desarrollo autónomo, muchas veces contrapuesto a esa esfera.¹⁷ A su vez, el concepto de *Bildung* está ligado a un motivo revolucionario respecto a esa tradición teológica de la que proviene. Por ejemplo, en el sentido renovado que esa *Bildung* da al “amor sexual” como una relación de formación mutua, que contraviene por completo los presupuestos tradicionales de la sexualidad orientada a la reproducción.¹⁸

Esta resignificación de la formación, sobre todo durante el romanticismo, adquirió crecientemente el aspecto de un tormento interior e individual, imposible de comunicar —hasta convertirse en el paradigma mismo de la autoalienación—.¹⁹ En el contexto de esta definición en tensión, la filosofía de Hegel interviene en la discusión, como el punto más álgido de su conceptualización y su crítica.

La piedad moderna era secular en la medida en que la doctrina cristiana del pecado que remitía a la gracia divina (en cualquier forma en que estuviera mediada por la Iglesia) daba paso ahora a un sentimiento de agitación interior, una conciencia reflejada de autoalienación que se aseguraba a sí misma como “*Bildung*”. Hegel trazó y conceptualizó este proceso como el resultado de la historia anterior. La religión apareció, entonces, “como la fe del mundo de la *Bildung*”, como “conciencia infeliz” [...]. “El espíritu de la autoalienación

¹⁷ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 182. “It is often enough underscored that self-formation through sociability had an emancipatory function because it was directed against all authorities, because it constituted itself outside the state, and because it openly positioned itself against differences of social estate and prevailing ecclesiastical percepts”.

¹⁸ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 182-183.

¹⁹ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 184-185.

tiene su existencia en el mundo de la *Bildung*”, y es tarea precisamente de esta *Bildung* percibir y aliviar la alienación a fin de mediar la realidad y la autoconciencia. El grado de “realidad y poder” que adquiere un individuo depende de su *Bildung*.²⁰

Toda la *Fenomenología* puede leerse como una especie de *Bildungsroman* filosófica.²¹ Esto debe dar cuenta de su aspecto semiológico, que toma como punto de partida un “querer decir” que no dice nada, encaminado con tropiezos hacia el saber. La *Bildung* en cuestión es, en ese sentido, también un *lenguaje*. Es, en resumen, el lenguaje de la madurez. Para Hegel, la *Bildung* o formación equivale, al mismo tiempo, a un “extrañamiento de sí” y al reconocimiento de la individualidad en cuestión.²² “Alcanzable o no, *Bildung* es, en cualquier caso, el conocimiento de la autoalienación y, al mismo tiempo, la forma de escapar de ella”.²³ Pero, ¿qué es realmente lo que está siendo reconocido en este juego de reconocimiento? ¿Acaso lo que se reconoce es la existencia del individuo como tal ser humano? ¿O bien se reconoce en él esa misma *Bildung* que, al aislarlo y alienarlo, lo hace semejante por el signo de su *exclusión*?

²⁰ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 185-186. Traducción propia.

²¹ Aunque el término alemán *Bildungsroman* fue acuñado hasta 1819 por el filólogo Johann Karl Simon Morgenstern, ya existía en la época en que Hegel redactó la *Fenomenología* una seria preocupación por la relación entre literatura y formación, presente por ejemplo en los escritos de Schiller; con la necesidad de crear conceptos que sistematizaran el entrecruzamiento de estos ámbitos. El concepto fue luego popularizado por Wilhelm Dilthey, ampliamente inspirado en el propio Hegel, entre 1870 y 1905.

²² Hegel, *Fenomenología*, 93.

²³ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 186. Traducción propia.

Fisionomía y frenología

Desde el momento en que toda *fisionomía* y *frenología* del comportamiento se concibe bajo el paradigma de la armonía en la proporción (sea del cuerpo, rostro o cráneo), y ya sea que esto revele los motivos interiores que actúan sobre ella, o sea por la determinación de las presiones del exterior que la provocan, se presenta siempre el siguiente peligro: ¿por qué no habríamos de hacer actuar esta armonía según fines determinados por la sospecha? Si no, ¿cómo llegaríamos a establecer un criterio? ¿Cómo sería posible destruir la sospecha sin perder la aparente armonía? Si en su conjunto la conciencia tiene esta predisposición natural a la sospecha, como consecuencia de la necesidad de la inmediatez, ¿cuáles serían los hábitos que habría que introducir para ayudarle a cambiar? Hegel plantea estas preguntas de manera indirecta y con particular humorismo.

Uno *puede imaginarse* al asesino con una elevada protuberancia en esta zona del cráneo, y al ladrón en aquélla. Por este lado, la frenología es capaz de expandirse todavía más; pues, en primer lugar, parece que se limita a asociar una protuberancia con una cualidad en *el mismo individuo*, siendo éste el que posee ambas. Pero ya la frenología natural —pues ha de haber una ciencia tal, igual que hay una fisiognómica natural— trasciende esa limitación; no sólo juzga que un hombre astuto tiene una protuberancia del tamaño de un puño detrás de las orejas, sino que también imagina que no es la mujer infiel misma quien tiene protuberancias en la frente, sino su cónyuge.²⁴

¿No cabría decir que toda fisionomía de la conciencia es, en el fondo, un *prejuicio*? ¿Y no es la filosofía, precisamente, aquello que cuestiona y combate los prejuicios? En los términos de la lectura de Susan Buck-Morss, el problema puede plantearse así, teniendo en mente la conexión haitiana:

²⁴ Hegel, *Fenomenología*, 417.

“la sección de la *Fenomenología* que critica la pseudociencia de la frenología adquiere una relevancia distinta cuando se ve como una crítica de las teorías aún existentes de racismo biológico”.²⁵ El error de la observación, en este punto, es uno muy simple pero profundo: la observación juzga al individuo por su apariencia, cuando debería juzgarlo por sus acciones. Es aquí donde, por otra parte, convergen y difieren las teorías de Hegel del esquema revolucionario de un pensador como Frantz Fanon.²⁶ Si bien ambos coinciden en su planteamiento general sobre que la apariencia, el aspecto físico, tomado como criterio válido para una definición de la existencia, hace imposible toda realidad para ese existente; difieren en que, para Fanon, Hegel es incapaz de percibir que, una vez aplicado, este prejuicio impide al esclavo alcanzar el estatuto ontológico mínimo para participar de la noción misma de autoconciencia, que es condición de la lucha por el reconocimiento. De ahí la potencia de la *zone de non être* (zona de no ser) a la que el sujeto racializado está circunscrito —y de la cual puede “nacer un verdadero levantamiento”— que está en la base de su crítica a Hegel.²⁷ Todo ello remite de regreso al carácter metafórico de la esclavitud como elemento de la *Bildung*, la cual presupone el reconocimiento como concepto.

Cada vez que Hegel afirma el saber de un sistema de la ciencia capaz de iluminar el camino de la formación, es decir, de enaltecer los rasgos de la cultura inspirados por la limitación del presente, lo que intenta proporcionar son los medios para restablecer metódicamente la validez de las condiciones de *libertad* existentes, puestas por la superación de con-

²⁵ Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 94.

²⁶ Frantz Fanon, “Le Nègre et Hegel”, en *Peau noire, masques blancs* (Francia: Éditions du Seuil, 1952), 179: “Nous espérons avoir montré que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit para Hegel. Chez Hegel il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l’esclave. Il ne réclame pas la reconnaissance de ce dernier, mais son travail”.

²⁷ Fanon, *Peau noirs*, 29.

tradiciones pasadas. Este propósito coincide tanto más con la Cosa misma cuanto que es contrario a la predisposición a la sospecha, de la cual proviene la visión de la fisionomía o la frenología, como consecuencias de la necesidad de inmediatez en la que insiste la filosofía natural. Nada es más estéril, ni más desafortunado, ni más intransigente que su espíritu observador; cuando, en cambio, ese espíritu es contradicción y conjuga los momentos de la desesperación con la paciencia, la suspicacia con el hábito o lo categórico con lo equívoco, es de nuevo restituido al rango del pensamiento. Decimos entonces, que el sistema idealista de Hegel sostiene una suerte de *realismo comunicativo*. Este sistema señala el carácter incompleto de la revolución copernicana en la filosofía de Kant, a partir de una deconstrucción del sujeto, primero en una pluralidad de sujetos y luego en el sujeto como una construcción social, histórica e incluso religiosa.²⁸ Esto permea la epistemología de la *Fenomenología*, al punto que tendríamos que decir que el sistema sólo admite dar cuenta de la realidad como *narración*. La exposición de la conciencia requiere de una concepción de la autoconciencia distinta de la mera observación; pero, con cada paso de la autoconciencia hacia su autoconcepción, la libertad conseguida es eclipsada y explotada una vez más por el sectarismo de las ciencias naturales.

Ante esta perspectiva de la filosofía natural el pensamiento de Hegel mantiene el criterio de lo *verdadero* y lo *falso*, como lo *sectario* y lo *universal* —en función de ejemplos históricos y de un sistema de la ciencia—. Su lucha por defender un Estado de derecho, (secular) como un freno al inmenso crecimiento de la sociedad mercantil,²⁹ se desdobra en el antirracismo

²⁸ Véase Jon Stewart, *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2014), 27-28: “Por eso, a continuación, Hegel trata de dar un informe sobre el sujeto, pero descubre que cualquier informe semejante sobre el sujeto presupone uno sobre otros sujetos o, dicho de otro modo, sobre el sujeto en la esfera social”.

²⁹ Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 28-29.

decolonial de la Revolución haitiana, porque ambos esfuerzos comparten, a su manera, un aspecto posrevolucionario que evidencia las antinomias del derecho humanista y el carácter libertario de la Revolución francesa.³⁰ La única fisionomía del adversario es el propio *sectarismo* —siempre que cumpla con la función social de la promoción en masa de la sospecha—. Si el derecho humanista admite, por defecto, la inclusión, y pone la carga de la prueba sobre aquellos que pretende excluir, tanto el Estado que asegura la *Bildung* de Hegel, así como la ley que universaliza la negritud como condición de ciudadanía en la Constitución haitiana de 1805, ponen de cabeza esta premisa.³¹ La figura del excluido y su exclusión, ya sea en el aislamiento de la conciencia enajenada o en la segregación colonial, se convierten en el principio inestable pero fijo de toda posibilidad de inclusión en el derecho.³² No debe sorprendernos que un crítico de la *Bildung* como Jacob Burckhardt hablara con ironía de la intención de convertir a ésta en un “derecho humano”.³³

³⁰ Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 82.

³¹ “En 1805 se sancionaba en Haití una Constitución, cuyo artículo 14 declaraba: ‘Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán [...]; todos los ciudadanos haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros’. Mientras que el artículo 12 afirmaba: ‘Ninguna persona blanca, de cualquier nacionalidad, podrá poner pie en este territorio en calidad de amo o propietario, ni en el futuro adquirir aquí propiedad alguna’”. “La Revolución en Haití”, <https://cabildonacional.cultura.gob.ar/noticia/la-revolucion-en-haiti/>. Véase: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html#cg-website.

³² Existe en la actualidad, creo, un fenómeno social y político semejante que puede servirnos de ejemplo. La triangulación que se ha dado en Estados Unidos entre las posiciones “All Lives Matter”, formulación humanista inclusiva que excluye (sectarismo), y “Black Lives Matter”, formulación colectiva excluyente que garantiza la inclusión *real* (universalismo). Todo ello es seguido por una filosofía como la de Cornel West, en cuanto *paideia* formativa, cuyos esfuerzos están destinados a formalizar la segunda formulación como “integridad moral y espiritual” (independencia y reconocimiento).

³³ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 189.

Dialéctica de la inclusión

Entre los momentos de independencia y reconocimiento, hay algunos que hacen alusión a las presentes cadenas del pensamiento esclavizado, con una relación explícita al escepticismo de la libertad que formará parte insustancial del esquema del reino animal del espíritu.

Esta conciencia es, por ende, negativa frente a la relación del señorío y la servidumbre; su actividad es tal que, si ocupa el señorío, no tiene su verdad en el siervo, y si es siervo, tampoco tiene su verdad en la voluntad del señor y en el servicio de éste, sino que lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas, cualquiera que sea la dependencia de su existencia singular, es libre, y conserva para sí la apatía que se retira continuamente del movimiento de la existencia, tanto del obrar como del padecer, y se recoge en la *esencialidad simple del pensamiento*.³⁴

Fragmentos como éste hacen resurgir la exigencia de la disposición especulativa —tal y como pone el énfasis en la accesibilidad universal de la ciencia que implica— en la “figura verdadera de la verdad en esa cientificidad” —como el coraje de una verdad que es libertad, tanto por su convicción, su fuerza y su simplicidad—. ³⁵ Pero también, cuando Hegel investiga a este filósofo especulativo, no deja de mostrar un aspecto terrible de este personaje: que sus mediaciones son también sacrificios oficiados —éste es el punto en que la conciencia desdichada pasa a ser razón—. ³⁶ Se trata de un sacrificio que no recibe nada a cambio, en primer lugar, por la misma naturaleza del espíritu que ha reclamado el sacrificio. Este último forma parte, sin duda, de la historia de la *Bildung* y marca el paso

³⁴ Hegel, *Fenomenología*, 275.

³⁵ Hegel, *Fenomenología*, 61.

³⁶ Hegel, *Fenomenología*, 301-303.

de la extrañeza de la propia personalidad frente a lo real, a la realidad de la personalidad. Esa misma naturaleza, que como inmediatez es desde el comienzo objeto de crítica, se convierte ahora en la fuerza de talento que el individuo encierra dentro sí como espíritu animal, que dota de realidad a la existencia formada, o forma formada.

Los términos en alemán: inclusión (*Einschluss*) y exclusión (*Ausschluss*) operan con frecuencia en la *Fenomenología* en su forma calificativa y como instrumentos conceptuales esenciales de los procedimientos más minuciosos de la dialéctica. Se puede decir, por ejemplo, que las leyes naturales y la mecánica quedan excluidas (*ausgeschlossen*) de la explicación del organismo; pero no por ello la fuerza y el mecanicismo dejan de estar incluidos o encerrados (*eingeschlossen*) en esas mismas leyes. Un ejemplo más preciso y detallado del uso instrumental de estos conceptos lo encontramos en el *darse* de la *fuerza*. La fuerza queda incluida en el sistema a condición de que “ella misma sea ese darse”, pero para ello, el darse, “queda excluido” de esa fuerza y “la solicita”.³⁷

Detrás de estos movimientos dialécticos ha sido depositada la condición misma de la *Bildung* como *inclusión* o *enclaustramiento* (*Eingeschlossenheit*) de la autoconciencia en ella misma —como enajenación—.³⁸ “Sólo lo que se enajena a sí mismo es real.” De modo que hay que comenzar por entender que, como ocurre frecuentemente con Hegel, los términos se usan en sentido inverso al usual, pues mientras que la *inclusión* se refiere en realidad al aislamiento del resto, a quedar fuera o estar excluido, en contrapartida, el *extrañarse* es estar ligado a la colectividad o incluido en ella (hasta que no le extraña más, sino que se vuelve conforme a esa colectividad). La *Bildung* es, en general, ese movimiento espiritual descrito por la *Fenomenología* que va siempre del mismo al otro y de vuelta; el intermitente momento en que “el

³⁷ Hegel, *Fenomenología*, 207.

³⁸ Hegel, *Fenomenología*, 444.

espíritu se ha reconocido como esencia al contrario de esa esencia encerrada (*eingeschlossen*) frente a la esencia excluida (*ausgeschlossen*).³⁹ Si bien, entonces, todo lo que toca la *Bildung* se vuelve real, por lo mismo, todo aquello tocado por ella es en principio metáfora. La transición de la esfera ética, cobijada por la costumbre y la familia, a la esfera de la formación, como obligación hacia el Estado por medio de la participación en el derecho, disipa y dispone el carácter de la conciencia que mantiene excluida de sí a la existencia.

La sustancia ética conservaba la oposición incluida en su conciencia simple [...]. Por eso [...], ni la conciencia se tiene a sí como *este sí mismo excluyente*, ni la sustancia tiene el significado de una existencia excluida de esa conciencia, existencia con la que la conciencia tuviera que ponerse en armonía únicamente por medio del extrañamiento de sí misma, y a la vez producir la sustancia [...]. Ella [...] es la esencia exterior y el contenido libre del derecho [...] a la que abarca dentro de sí el señor del mundo [...] presente de manera contingente para el sí mismo [...], es su trabajo, pero no positivo, sino negativo, más bien.⁴⁰

Desde el momento en que la conciencia queda enajenada, se encierra o se incluye en sí misma, como una *sustancia ética* que es el principio de su conexión indirecta con los demás. Siguiendo el mismo movimiento pero en dirección inversa, cuando el individuo se incorpora realmente al mundo exterior, entonces, ¡éste ha quedado excluido por antonomasia de su propio ser íntimo, de su forma excluyente, la cual incluía su sustancia ética! La libertad que implica este sacrificio es lo mismo que la ilusión de la libertad. Es decir que, mientras se mantiene la ilusión se mantiene la libertad. Ésta libertad la inspira la figura del “señor (o amo) del mundo”.⁴¹

³⁹ Hegel, *Fenomenología*, 928-929, paráfrasis propia.

⁴⁰ Hegel, *Fenomenología*, 575.

⁴¹ Hegel, *Fenomenología*, 571. “Este señor del mundo se es a sí, de esta manera, la persona absoluta que abarca dentro de sí a la vez a todo lo que es ahí, para cuya conciencia no existe ningún espíritu más alto”.

El proceso comenzó con la acción, inspirada por el reino animal del espíritu, que no es sino la naturaleza, en sentido espiritual, que imprime realidad a la acción. El problema dio inicio cuando no era posible distinguir entre la acción y esa naturaleza, o entre el individuo que se hacía real en contraposición a su propia acción, y esa naturaleza.⁴² No hablamos más del individuo que observa la naturaleza, sino de la naturaleza que inspira en él la capacidad de actuar. Pero mientras esta acción sea de nuevo objeto de observación, y no el devenir mismo de la acción, entonces es contingente y se arruina la posibilidad de distinguir entre individuo, acción y naturaleza. Si el sistema de la ciencia, que Hegel antepone a toda investigación, es realmente un sistema que asegura la universalidad de la *Bildung*, o su carácter “antropológico” en la jerga de Koselleck, es porque permite discriminar entre las acciones, los individuos y el reino animal del espíritu que les infunde realidad. “Ahí, las relaciones complejas entre la habilidad y la capacidad para autocontenerse, entre la inmediatez y la anticipación, entre la diversidad del conocimiento y su definitividad, son analizadas. Aprender a controlar éstas es ‘formarse a uno mismo’”.⁴³ La *Bildung* es un principio de inclusión en la esfera social a través del aislamiento; pero, antes que eso, la *Bildung* depende de su propio carácter universal, para extender su dominio, el cual no puede ser la propiedad exclusiva de ninguna raza, género o clase social. En la dimensión especulativa: actuar es reconocerse de un modo tan universal como lo es, por lo menos, el mismo desacuerdo acerca de lo universal —la autoconciencia deja de ser un juego en el margen de la realidad, pues al ser autoconsciente ya no se excluye solamente a sí misma en la ilusión de la libertad (absoluta), sino que se incluye en la ciencia y el derecho como condiciones de la formación real de la libertad individual (la eticidad)—.⁴⁴ El problema

⁴² Hegel, *Fenomenología*, 487-489.

⁴³ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 186. Traducción propia.

⁴⁴ Hegel, *Fenomenología*, 431-3.

parece ser, de nuevo, que no es posible tener pensamientos libres, sin primero pensar la posibilidad de ser incluido en la ciencia que sostiene esos pensamientos particulares, a su vez como un problema para la libertad. La ciencia debe perseguir en sí misma el estatuto de un régimen libre si quiere llegar a tener alguna realidad y así dotar de realidad a todas las metáforas que la alimentan. Pero, entonces, ¿qué es lo que garantiza la inclusión de todos en la formación científica?

No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un periodo nuevo [...]. Pero, igual que en el niño, después de una larga alimentación silenciosa, la primera respiración interrumpe [...] la parsimonia de aquel proceso que sólo consistía en crecer, y entonces nace el niño, así, el espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve trozo a trozo la arquitectura de su *mundo* precedente, cuyo tambalearse viene indicado sólo por unos pocos síntomas sueltos; la frivolidad y el tedio que irrumpen en lo existente, el barrunto indeterminado de algo desconocido, son los emisarios de que algo otro está en marcha. Este paulatino desmoronarse que no cambiaba la fisionomía del todo se ve interrumpido por el amanecer, un rayo que planta de golpe la conformación del nuevo mundo.

En tanto que, por un lado, la primera aparición del nuevo mundo no es, de primeras, más que el todo oculto y envuelto en su *simplicidad*, o el fundamento general de ese todo, para la conciencia, en cambio, la riqueza de la existencia precedente está todavía presente en el recuerdo. En la figura que acaba de aparecer, la conciencia [...] echa en falta una conformación elaborada de la forma por la que las diferencias estén determinadas de manera segura y ordenadas en sus relaciones firmes y estables. Sin esta conformación elaborada, la ciencia carece de *inteligibilidad* universal, y tiene la apariencia de ser la posesión esotérica de unos cuantos individuos: una posesión esotérica, pues sólo está disponible, por ahora, en su concepto o en su interior; y de unos pocos individuos, pues su aparición sin expansión deja su existencia

en algo singular y aislado. Sólo lo que esté plenamente determinado será, a la par, exotérico, comprensible conceptualmente, susceptible de ser aprendido y de ser propiedad de todos. La forma entendible de la ciencia es el camino hacia ella ofrecido a todos y hecho igual para todos, y alcanzar el saber racional por medio del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que se suma a la ciencia; pues el entendimiento es el pensar, el yo puro sin más; y lo inteligible es lo ya conocido por la ciencia y por la conciencia no científica, lo común a ambas, por medio de lo cual ésta puede entrar inmediatamente en aquélla.

La ciencia que, de primeras, sólo está comenzando, y que, por ello, no ha producido todavía la completud del detalle ni la perfección de la forma, está expuesta a que se la censure por ello [...]. Mientras un partido hace hincapié en la riqueza del material y en la inteligibilidad para el entendimiento, el otro las desdeña, cuando menos, y hace hincapié en la racionalidad inmediata y la divinidad. Si bien a aquel partido se le ha hecho callar, ya sea por la fuerza sola de la verdad, ya sea, también, por el ímpetu desenfrenado del otro, y si, en lo que respecta al fundamento de la Cosa, se ha sentido sobrepujado, no está por ello apaciguado en cuanto a aquellas exigencias, pues son justas, mas no están cumplidas. Su silencio sólo a medias pertenece a la victoria, y a medias también, empero, al aburrimiento y la indiferencia que suelen seguir a la expectativa permanentemente despertada y al incumplimiento de las promesas.⁴⁵

Es a la vez su condición autoinfligida y su carácter comunivativo los que aseguran a la *Bildung* una capacidad para influenciar a los distintos estratos de la sociedad.⁴⁶ Ningún partido político puede apropiársela y, al mismo tiempo, llama la atención de los trabajadores, los clubes de esgrima y los

⁴⁵ Hegel, *Fenomenología*, 65-69. Antes de iniciar este argumento, Hegel contrapone el carácter de la ciencia al discurso profético y su entusiasmo.

⁴⁶ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 188.

poetas interiormente desgarrados. Por su adaptabilidad a los intereses cotidianos se crea una dimensión en la clasificación de disciplinas que no es, ni puede ser, la tradicional separación entre humanidades (*Geisteswissenschaften*) y ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), sino que se establece como la dimensión autónoma de las disciplinas de formación (*Bildungswissenschaften*).⁴⁷ Esa dimensión autónoma explica, en parte, la fuerte identificación en Hegel de la formación con el trabajo, la cual se presenta inicialmente como un dar la espalda al amo por parte del esclavo, en la lucha por su libertad y realización. Desgraciadamente, con ello, la *Bildung* se parece más a una profesionalización, que, aunque no tendría que seguir al pie de la letra las indicaciones de las instituciones, no deja de estar a merced de la instrucción de los mercados. Ahí es donde, por ejemplo, las interpretaciones del significado de la *Bildung* en el pensamiento de Hegel muestran, tanto en el análisis de Koselleck como en el de Buck-Morss, que la formación es realización (y viceversa). En el caso de Buck-Morss, el ejercicio de desmitificar el carácter metafórico de la esclavitud en la filosofía, a través de Hegel, no deja de incluir un realismo que no requiere explicaciones, sino que se explica por sí solo: el realismo de la *Bildung*. “Hegel cree, por ejemplo, que *Bildung* se ha convertido en la nueva escala de valores de la sociedad moderna: la educación de los individuos para razonar, o la autoconciencia, reemplaza la forma de vida ética basada en la familia, la cual es una forma colectiva, habitual y acerca de la cual poco se acostumbra a reflexionar”.⁴⁸ Buck-Morss debe reconocer, al final del referido ensayo, que la esclavitud constituye una metáfora en el camino de la formación, y que, además, en virtud de ese carácter metafórico la consecuencia final es la transformación del esclavo en amo. En la escala de la autoconciencia in-

⁴⁷ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 194: “Modern *Bildung* does not exist without science; however, it cannot be reduced to any individual science”.

⁴⁸ Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 28.

dividual es como si un amo inauténtico tuviera que pasar por la esclavitud para volverse un amo auténtico —o bien “amo del mundo”—.

La dialéctica del amo y el esclavo es alegórica en los escritos [posteriores] de Hegel, una metáfora para cualquier relación de dependencia, no sólo con respecto a la lucha a muerte, sino a menudo para las relaciones que se suponía que debían dejarse atrás [...]. En la *Enciclopedia* (1845), la sujeción del sirviente es “un momento necesario en la educación (*Bildung*) de todo hombre [...]. Ningún hombre puede, sin esta disciplina del doblegamiento de la voluntad, volverse libre y digno de impartir órdenes”.⁴⁹

No debe sorprendernos que, al final, Hegel sea acusado de utilizar una metáfora. Si se sabe algo sobre su filosofía es que abusa de las metáforas. Es el carácter metafórico de la dialéctica del amo y el esclavo lo que ha inspirado interpretaciones tan diversas y ha servido a diferentes pensadores de formas tan distintas. No por ello reconstruir el realismo histórico de esta metáfora deja de ser un fascinante esfuerzo y pareciera que incluso fortalece la potencia de su metaforicidad. Koselleck también, como hemos visto, a partir de Hegel, reconoce una equivalencia de la cantidad de *Bildung* que un individuo acumula o conquista con el poder que ese individuo tiene en la sociedad. Esto le permite establecer una conexión entre esta *Bildung*, como medida de la distribución de poder, y la profesionalización universitaria: en la “reivindicación del conocimiento de cómo gobernar”.⁵⁰ La importancia que Hegel ve en exigir a su propio sistema de la ciencia una “inteligibilidad universal” es que sólo ello asegura

⁴⁹ Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 111-112.

⁵⁰ Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 178: “As Max Scheler said, besides knowledge necessary to salvation, practical knowledge, also thus inheres within the concept of *Bildung*. And out of both, a proper claim to knowledge about ruling follows, for knowledge was power; the university education (*Universitätsbildung*) opened the door beyond the traditional order of estates for seeking and gaining political influence”.

una mediación distributiva de poder a través de la formación, que no excluye a la diversidad de capacidades naturales y a las distintas formas de existencia y de vida, incluso la “diversidad de las razas” (*Rassenverschiedenheit*),⁵¹ de poder *desujetarse* del poder y *ejercerlo* —o al menos beneficiarse de él—. Esta inteligibilidad está ligada a las capacidades de compartir en el lenguaje, como fuerza y decisión, no como arbitrariedad que rodea a la Cosa misma y da con ella sólo por error. Los mejores ejemplos los encontramos en esos momentos de *cosmopolitismo* de la Revolución haitiana, llenos de espíritu: la música y la ironía del color.⁵² El esoterismo en el que Hegel, a pesar de este intento, cae irremediablemente, por lo menos por el abuso de la metáfora, y del que también se organiza a sí mismo una salida por vía de la lógica, no es indiferente de todas las referencias a los masones, asociadas a su obra y su pensamiento político. Si Hegel combate el sectarismo en las ciencias es porque éste es un reclamo, también en la política, esgrimido en contra de las “atrocidades” y la “necedad” del sectarismo religioso “en su forma excluyente” (los cuáqueros, por ejemplo), cuando éste incumple sus deberes primordiales con el Estado impunizado por el privilegio del deber de espiritualización de la cultura, que toma a su cargo en compensación.⁵³ Esto representa una injusticia, por ejemplo, por parte del “Estado excluyente”, tanto en relación con la religión judía (a la cual se le niegan esos mismos derechos

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 445.

⁵² Buck-Morss, “Hegel y Haití”, 114: “Más aún, el momento de Hegel debe ser yuxtapuesto a los momentos de claridad en la acción: los soldados franceses enviados a la colonia por Napoleón que al escuchar a los antiguos esclavos cantar la ‘Marsellesa’ se preguntaron en voz alta si no estaban combatiendo para el lado equivocado; el regimiento polaco bajo el mando de Leclerc que desacató las órdenes y se rehusó a ahogar a 600 combatientes capturados. Dessalines, en agradecimiento y en reconocimiento de lo que los polacos sufrieron en casa (se refería a ellos acertadamente como ‘los negros de Europa’)”.

⁵³ Ver: G. W. F. Hegel, “La relación conceptual entre Estado y religión”, en *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Madrid: Libertarias, 1993), §270.

civiles pero se le impone todo el peso de sus obligaciones), como con los individuos sometidos en calidad de esclavos por la constitución política, por el supuesto hecho de su incapacidad para cumplir con estas mismas obligaciones.⁵⁴ Todo esto se debe al predominio de una “religión de la alienación”, e inspira un ambiente de fanatismo religioso a diestra y siniestra, dentro y fuera del Estado.

La razón por la que la lucha por el reconocimiento entre amo y esclavo debe acabar en un enigma es porque la mediación de su reconciliación con lo universal depende, a su vez, de un criterio indefinible para discriminar entre las acciones. La sociedad de la sospecha queda así *contenida*; pero contenida en un *prejuicio moderado*. La esperanza reside en entender la formación como formación de un espíritu de confianza, que es condición de posibilidad de toda reconciliación auténtica.⁵⁵ No obstante, el carácter enigmático de la inclusión universal de los individuos libres en la ciencia, que condicionaría así la jerarquía ulterior de las relaciones sociales y coloniales, consiste en la paradoja formal, revestida por el esoterismo, de que todo sujeto con acceso a la ciencia constituye un “Uno excluyente” —y el “Uno excluyente” es el único incluido—. Por otra parte, en su vida cotidiana, y de manera desprevenida, el filósofo profesional, a la vez especulativo y naturalista, es decir científico, no es más que un retrato histórico de este fantasmático enigma.

⁵⁴ Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, §207: 701-702.

⁵⁵ Es de esta manera que Robert Brandom ha titulado su extenso estudio sobre Hegel: *A Spirit of Trust*. “Like the *Phenomenology* itself, *A Spirit of Trust* exemplifies the process of recollective rationality whose structure it is its business to articulate.” Cfr. Robert Brandom, *A Spirit of Trust* (Massachusetts: Harvard University Press, 2019).

Lo enigmático

¿Qué significan, pues, los momentos de independencia y reconocimiento en la “fisionomía del todo” del sistema hegeliano? “*Si, dentro del concepto todos los momentos son iguales unos a otros, y la naturaleza sólo vale como universal, este elemento saldría a la luz conservando su verdad en su disolución*”.⁵⁶ Independencia y reconocimiento son los signos de una formación que, para completarse, tira su impulso de la naturaleza, pero voltea esa naturaleza en espíritu y la hace desaparecer. Esto se muestra como la intención de proponer un nuevo paradigma y un nuevo comportamiento.

En este punto, Hegel parece enfrentarse a la necedad de la inmediatez, y así al estático devanarse los sesos de la melancolía, al sostener en su lugar el “principio del movimiento”.⁵⁷ No es solamente la historia del concepto, ni la sabiduría humana, ni el rechazo de la esclavitud como principios lo que inspira este movimiento; es la necesidad de actuar como condición del reconocimiento, de asumir uno mismo las consecuencias como una manera de escapar a la propia disolución. De ahí que los reiterados esfuerzos por desarrollar las consecuencias de la libertad aparezcan en distintos momentos de la reflexión, los cuales se extienden a dos o tres, incluso cuatro de las definiciones principales de la *Fenomenología* (filosofía especulativa, autoconciencia, la Cosa misma y voluntad general).

Pero no sólo se trata de escapar de la propia disolución como momento, porque ésta aflora constantemente de los propios defectos del hábito, se trata de retenerse uno mismo en la convulsa metamorfosis de la *inversión* más delirante: la inversión de sí mismo en la metamorfosis, la cual opera con tanto rigor como las demostraciones lógicas, y ante la

⁵⁶ Hegel, *Fenomenología*, 487, subrayado y paráfrasis propios.

⁵⁷ Hegel, *Fenomenología*, 365.

cual se requiere de la especulación para mantener el buen ánimo; la hora de la disolución, o es ahora o es superada... Una inversión semejante es perseguida ciegamente como salvación y, no obstante, rehuida al instante. Si la inversión tiene lugar es sólo por el efecto de un mundo invertido ante la conciencia; como desprendimiento de la realidad respecto a la apariencia⁵⁸ —puede ser que entonces esta inversión sea deliberada, y que con ello su acción anticipe aquello que en otros lados es llamado el sistema de la ciencia—. Este sistema no hace sino ordenar y disfrazar las clasificaciones o las teorías más variadas, de modo que aparezcan como acabadas. Sin embargo, el sistema de la ciencia no puede aparecer sino como lo que apenas comienza —en virtud del problema de su esoterismo y de la posibilidad de ofrecer un acceso y dominio universales a ese sistema—. La *Fenomenología*, compuesta entre 1805 y 1807 (se dice que Hegel perdió y recuperó varias veces el manuscrito) representa justamente el inicio del desarrollo conceptual del sistema, en el sentido de que sus descripciones, sus argumentos hiperbólicos y sus contradicciones constituyen, de manera privilegiada, una experiencia subjetiva de la *reconciliación* del individuo con lo universal —entendida como obra del espíritu (la Cosa misma)—.⁵⁹ El enigma surge, en primera instancia, del

⁵⁸ Hegel, *Fenomenología*, 231-235: “lo que en la ley del primero es dulce, en este invertido en-sí es agrio; lo que en aquél es blanco, en éste es negro”.

⁵⁹ Hegel, *Fenomenología*, 771: “La palabra de reconciliación es el espíritu *que está ahí*, que contempla el saber puro de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el saber puro de sí como singularidad que es absolutamente en sí: un mutuo reconocerse que es el *espíritu absoluto*”. Esta “palabra de reconciliación” ha sido interpretada como *speech act* por Robert Brandom en su extenso estudio sobre la *Fenomenología*. En efecto, al igual que la *percepción* y el *deseo*, en Hegel la *confianza*, como condición de la *reconciliación*, es una actitud simbólica aprendida con el aprendizaje de las reglas del lenguaje y tanto su eficacia como su realidad se remiten a estas mismas reglas. “So what is forgiveness? Forgiving, like confessing, is a *speech act*, something done in *language*. It is doing something by saying something. That is why Hegel talks about it in terms of the ‘word of reconciliation [Versöhnung]’”. Brandom, *A Spirit of Trust*, 598.

lugar “entre dos ciencias” que le es asignado a la propia *Fenomenología* dentro de la *Enciclopedia* —a saber, entre “la antropología y la psicología”—. Esto hace de la “fenomenología del espíritu” una “bisagra” para la “filosofía del espíritu”.⁶⁰

¿Qué es, pues, el reino animal del espíritu y por qué deben terminar precisamente ahí los momentos de independencia y reconocimiento? “*El genio tiene en él todavía el lado de ser el reino animal del espíritu, en recíproca violencia y desconcierto, se combate y se engaña a sí mismo, ni se satisface con la Cosa misma, ni tiene contenido particular*”.⁶¹ Las convulsiones del genio, como signos del reino animal del espíritu, muestran el auténtico peligro: que la naturaleza, en vez de diluirse en el proceso formativo, permanece como animalidad y arrebató, interrumpiendo así la formación a la mitad. Esta *Halbbildung* o *formación a medias* será objeto de la crítica furibunda de Nietzsche y Burckhardt, a la vez como oportunismo y barbarie.⁶² Se presenta “un enigma, una formación con doble sentido, mitad animal, mitad hombre”, y “la palabra del enigma, animalidad del espíritu dormido en el signo pétreo, mediación entre la materia y el hombre, duplicidad de lo intermediario”.⁶³

Por eso, el maestro artesano unifica ambos en la mezcla de la figura natural y de la autoconsciente, y estas esencias ambiguas, enigmáticas ante sí mismas, la esencia consciente en pugna con la que no tiene conciencia, emparejando lo interno simple con lo externo de múltiples figuras, la oscuridad del pensa-

⁶⁰ Hegel, *Fenomenología*, 801; Jaques Derrida, “El pozo y la pirámide: Introducción a la semiología de Hegel”, *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 2019), 125. Como tal la *Fenomenología del espíritu* ocupa solamente la sección “B” de la “Tercera Parte” de la *Enciclopedia*, enfocada en la “Filosofía del espíritu”. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, “Índice”, 97.

⁶¹ Hegel, *Fenomenología*, 631, subrayado y paráfrasis propias.

⁶² Koselleck, “*Semantic Structure of Bildung*”, 190-191.

⁶³ Hegel, *Fenomenología*, 801; Derrida, “El pozo y la pirámide”, 133-135.

miento con la claridad de la manifestación exterior, irrumpen en la lengua de una sabiduría más profunda y difícil de entender.⁶⁴

El lenguaje institucional nos hace pensar nuestro hacer como resultado de la conciencia, nos hace sospechar de ella de antemano como su supuesto origen, pero la actividad individual de este hacer, en cuanto tal, al igual que la fe, es lo “contrapuesto a la autoconciencia”.⁶⁵ Es un juego en el que las reglas han sido invertidas y los conceptos son ahora interpretados como falsos, por el hecho de resultar todos ellos de la conciencia misma, en ausencia de la acción, evitando su reconocimiento y reconciliación. La “palabra del enigma” es como una palabra clave perdida que resguarda, inhibe y suprime la “palabra de reconciliación”, obra vernácula del espíritu. Sólo un lenguaje más hondo, enigmático él mismo, que no admite ningún resultado, es capaz de mezclar ambas esferas en un mismo destino, como *reconciliación enigmática*.

¿Cómo será posible entonces recuperar alguna vez una luz que alumbré desde el pasado el camino de la conciencia? Habrá que volver a la historia una y otra vez como abolición del estado de la esclavitud por medio de la acción. Pero también habrá que mantenerse en el nivel de alerta que exige en sí mismo un esfuerzo del pensamiento que nos hace libres de nosotros mismos en la naturaleza. Aunque desconocemos la ciencia completa de nuestro organismo, de cualquier modo, lo hacemos funcionar;⁶⁶ y este hacer funcionar no consiste sino en el olvido de sí mismo,⁶⁷ en

⁶⁴ Hegel, *Fenomenología*, 801.

⁶⁵ Hegel, *Fenomenología*, “individualidad”, 487; “fe”, 635.

⁶⁶ Hegel, *Fenomenología*, “observación de lo orgánico”: 329-376.

⁶⁷ Hegel, *Fenomenología*, 137: “la actividad del individuo en toda la obra del espíritu no puede ser sino muy pequeña, este individuo, entonces, tal como comporta ya la naturaleza de la ciencia, tiene que olvidarse tanto más de sí, y ciertamente, llegar a ser y hacer lo que pueda: pero también, en la misma medida, tanto menos hay que exigir de él, igual que tanto menos le cabe a él mismo esperar de sí y exigir para sí”.

llevar lo natural hacia lo especulativo. Lo que completa la formación y lo que, por tanto, está bloqueado aquí, es ese olvido de sí mismo.

El enigma que se nos presenta, entonces, aparece como un cortocircuito entre algunas premisas generales de la misma *Bildung* como camino espiritual. Originalmente habíamos partido de que la posibilidad de la inclusión de cualquier individuo, para que acceda al sistema de la ciencia, su inteligibilidad universal, depende de la *interpretación* de la *razón* de aquel individuo, como lo esencialmente *excluyente* (conciencia enajenada).

Como unidad *negativa*, empero, excluye de sí tanto las *diferencias* en cuanto tales como aquella primera unidad pura *inmediata* en cuanto tal; y es *singularidad*; una nueva categoría que es conciencia excluyente, es decir, que consiste en esto: que *otro* sea para ella. La singularidad es el tránsito que ella hace desde su concepto hacia una realidad *externa*; el *esquema* puro que es tanto conciencia como —para que haya singularidad y un Uno excluyente— el indicar hacia otro. Pero este *otro* de esta categoría son sólo las *otras primeras categorías*, a saber, la *esencialidad pura* y la *diferencia pura*; y dentro de ella, esto es, justamente en el estar-puesto lo otro, o en este otro mismo, la conciencia es, en la misma medida, ella misma.⁶⁸

Esto viene a colación para dar un sentido a la existencia: vinculado a su independencia y reconocimiento (como esfera de la libertad) y de su dependencia, al mismo tiempo, respecto a su comunidad y la sociedad. Hegel deja ver aquí que la noción de *exclusión* está en la base de su dialéctica, como posible criterio de conservación y superación en las sucesivas transiciones que constituyen el movimiento del concepto. El “Uno excluyente” es *singularidad*, en la medida en que se define por otro —más bien, en la medida en que elige un solo otro que distingue de todos los

⁶⁸ Hegel, *Fenomenología*, 311.

demás—. Excluye toda diferencia para conservarse como diferencia. La conciencia excluyente se libera del sectarismo de las ciencias naturales por una “inversión de lo sabido en su contrario” como acción y como religión —como elección—.⁶⁹ Pero, en ese movimiento y con esa libertad, la singularidad es capturada por la Cosa misma, como el tema, el asunto, o la cuestión que lo apasiona: “Uno infinito” que el espíritu obra en ella.⁷⁰ En este sentido, la Cosa se vuelve criterio de inclusión de lo excluido en lo universal (inversión de los criterios). Este estira y afloja entre la singularidad del Uno excluyente y el Uno infinito de la singularidad es lo que corresponde a la inclusión cuando ésta se ha vuelto enigmática ante sí misma.

Existen tres posibles formas de expresar este enigma:

Al admitir, primero, que la Cosa misma equivale a la cuestión de la existencia y de su reconciliación universal en la *Fenomenología*; habría que creer que esta Cosa opera como un criterio de inclusión universal en sí mismo, sin ninguna intervención de la voluntad, a no ser porque esta voluntad se presente a sí misma como renuncia. En el trayecto del “querer decir” al “saber” (que la *Fenomenología* representa como un todo), el enigma se sitúa a la mitad como un saber indiscifrable, pero a fin de cuentas saber. En términos de la semiología, el signo, que aparece en Hegel inicialmente como agua y pozo, espíritu oculto, y que luego transiciona a pirámide, espíritu revelado en la figura, es también aquí signo enigmático, a la vez pozo y pirámide.

La fuente natural y la construcción histórica guardan ambas, aunque diferentemente, silencio. Que según el trayecto de lo ontoteológico, este camino siga siendo todavía circular y que la pirámide vuelva a ser el pozo que siem-

⁶⁹ Hegel, *Fenomenología*, 841.

⁷⁰ Hegel, *Fenomenología*, 359.

pre había sido, tal es el enigma. Nos preguntaremos si hay que remontarla como una verdad parlante sobre el fondo de un pozo o descifrarla como una inscripción inverificable, abandonada sobre la fachada de un monumento.⁷¹

En cierto sentido, esto corrobora la caracterización inicial de Hegel, la cual se contrapone a la clasificación natural como criterio estable de los juicios sobre la conciencia, a partir de los esquemas de la fisonomía y la frenología. Al fin y al cabo, pensar la Cosa no es más que admitir la *intermitencia* de la unidad de lo múltiple en la conciencia.

Primera forma:

O bien la Cosa excluye ella misma, independientemente de toda decisión consciente o inconsciente; o bien la Cosa es aprendida porque incluye la decisión consciente y voluntaria. O según su propio acuerdo, la Cosa no hace más que aparecer una y otra vez.

Segunda forma:

Si la Cosa no hace más que aparecer una y otra vez —también puede ocurrir que la exclusión explícita e injustificada de alguien ocurra, también ¡una y otra vez!— poco importa, porque nuevamente aparece sólo como disolución y es captada una vez que es olvidada. La cuestión es siempre urgente y pospuesta a la vez.

Tercera forma:

O bien la inclusión depende de la divulgación de la Cosa misma (en tanto que ella es el signo del reino animal del espíritu; como prueba de las acciones humanas, como resultado, como una nueva superación o, más bien, como un punto de vista superior a partir del cual se determina

⁷¹ Derrida, “El pozo y la pirámide”, 112.

todo comportamiento, toda decisión y toda orientación según la identidad). Lo cual exigiría, a su vez, de una demostración científica de la Cosa misma.

O bien la inclusión se opera a partir del esoterismo (del reino animal del espíritu), es decir, que ella será el esfuerzo, en el nombre del esoterismo, para provocar la especulación (o la lucha por el reconocimiento). Un criterio de inclusión puramente especulativo de la ciencia se aplicaría a la misma como una crítica política de la ciencia.

En este último caso, el esoterismo que caracteriza al reino animal del espíritu puede también pasar por ser un mero simulacro delineado según la fantasía de Hegel.

Conclusión

Toda la *Fenomenología* consiste en una narración de cómo el espíritu se forma y pone a prueba diversas nociones deficientes de la libertad, que constituyen sus múltiples esfuerzos. He ahí la esperanza; paradójicamente, en que no hay libertad. En que el sometimiento al ideal y, por tanto, el (auto)reconocimiento del esclavo como el verdadero amo, o viceversa, significa que no es libre quien no tiene nada que perder, ni tampoco quien tiene algo que perder; sólo es libre quien lo tiene todo que perder en su lealtad a los otros. Cuando actúo exclusivamente *por* los demás, quedo en realidad merced a sus locuras; pero cuando actúo *para mí mismo junto a los demás*, entonces los libero a ellos de mí mismo, liberándome a mí mismo también, pero no de ellos, sino de los límites de mi circunstancia. En el extremo de la exageración el amo del mundo no libera a los demás de sus cadenas, sino que inspira en ellos, al hacer de toda dificultad para sí un obstáculo superable, la conciencia de estas cadenas y de su capacidad para desafiarlas. Éste es, después de todo, el significado ulterior y el desafío máximo de la (auto)formación. No podemos pensar

de acuerdo a reglas preestablecidas por el pensamiento, sino que debemos hacerlo de acuerdo a las reglas mismas del pensamiento, las cuales se fijan sobre la marcha. Queda desechada, finalmente, la preocupación de la sospecha; la cual pretende anticipar las acciones de los demás por medio de cálculos y predicciones vacías —quien es libre simplemente toma la iniciativa—. Aunque parezca imposible, amo y esclavo no son, después de todo, las actividades formales separadas de una conciencia de antemano libre, no son simples metáforas, porque la condición real de la esclavitud hace imposible en primer lugar a la ciencia. Sólo la libertad real es ciencia.

Referencias

- Brandom, Robert. *A Spirit of Trust*. Massachusetts: Harvard University Press, 2019.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haití y la historia universal*. Prólogo por Claudio Lomnitz. Traducido por Juan Manuel Espinosa. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Derrida, Jaques. “El pozo y la pirámide: Introducción a la semiología de Hegel.” En *Márgenes de la filosofía*, 103-144. Madrid: Cátedra, 2019.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. París: Éditions du Seuil, 1952.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira, 1998.
- Hegel, G.W.F. *Lógica*. Traducido por Antonio Zozaya. Madrid: Orbe, 1973.
- . *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias, 1993.
- . *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- . *Fenomenología del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada Editores, 2010.
- Koselleck, Reinhart, “The Anthropological and Semantic Structure of Bildung.” En *The Practice of Conceptual History*. 170-207. California: Stanford University Press, 2002.
- Stewart, Jon. *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Traducido por Carlos Mendiola. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2014.