

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

# **Reconocimiento y Reconciliación en Hegel.**

Trabajo de Fin de Grado presentado por D.  
**Miguel Martín Cabeza**, bajo la dirección del  
Prof. Dr. D. **Javier Hernández-Pacheco Sanz**,  
y entregado a día 6 de septiembre de 2019.



## Índice.

### 1. Resumen

- Objetivo.
- Actualidad de la cuestión.
- Estructura del trabajo.
- Metodología desarrollada.

### 2. Palabras clave.

### 3. Introducción.

### 4. La vivencia de la conciencia en el camino del desvelamiento del espíritu.

### 5. Un acercamiento al trato de la conciencia con las cosas.

- La contraposición entre familiaridad y conocimiento.
- El interés por las cosas.
- El obrar o la puesta en acto de la cosa.
- La obra de arte como ejemplo paradigmático.

### 6. Un acercamiento al trato de la conciencia consigo misma.

- El obrar o la puesta en acto como manifestación de la autoconciencia.
- El lenguaje como contenido subyacente de todo obrar.
- La obra de arte,

### 7. Un acercamiento al trato entre autoconciencias.

- La familiaridad en el plano intersubjetivo.
- El interés hacia las personas.
- La obra de arte como relación de fuerzas.
- El lenguaje como medio para el reconocimiento en sociedad.
- El poder del lenguaje.
- La familia como elemento tanto constitutivo como antagónico de la comunidad.
- La comunidad como medio de desarrollo del espíritu.
- El gobierno como realización de la comunidad.
- La formación individual como fundamento para el trato comunitario.

### 8. Unidad de las tres esferas del relacionarse racional.

### 9. Conclusión.

### 10. Bibliografía

## **1. Resumen.**

La propuesta que planteamos comprende el análisis de los diferentes fenómenos o circunstancias bajo las cuales, en la Fenomenología del espíritu, se desarrollan y superan las transiciones entre alienación del sujeto y vuelta a caer en sí como autoconciencia en su camino hacia la figura del espíritu absoluto. Este análisis se efectuará bajo la visión o tomando como base las relaciones que el sujeto establece con las “cosas”, “consigo mismo” y con los “otros” como factores claves capaces de producir o deshacer tales transiciones. El punto clave del enfoque que tratamos reside en la dificultad que conlleva desplegar el concepto, desvelarlo. Y es que, aunque en Hegel podamos entender una dinámica histórica donde tanto el individuo como los pueblos se acercan al espíritu absoluto en una progresión continuada, trataremos de alejarnos de tal punto de vista y nos moveremos en un terreno más especulativo. Premisa bajo la cual el camino hacia el espíritu en un ciclo de transiciones cada vez más complejas entre alienación o extrañamiento y vuelta en sí o autoconciencia no sólo no tendería a progresar, sino que, de hecho, es capaz de estancarse e, incluso, sufrir una regresión. En consecuencia, consideraremos que los diferentes estados o figuras que adopta la conciencia en su configurarse pueden acontecer, transformarse e interactuar de forma continuada y simultánea. Nos encontrándonos no tanto con una sucesión de diferentes estados superpuestos los unos sobre los otros sino con un configurar la conciencia que, en su formarse, tenderá a priorizar ciertos estados y a relegar otros sin, por ello, suprimirlos completamente.

La estructura del trabajo, más allá de la estructura básica de la generalidad de Trabajos de Fin de Grado, se divide en tres pilares que podemos considerar dinámicas base en el juego de transiciones entre estado enajenado y autoconciencia producidas en la vida del sujeto. La relación del sujeto con las *cosas*, la relación del sujeto *consigo mismo* y la relación del sujeto con los *otros*. Tres fundamentos que influyen directamente sobre los estados de la conciencia mientras esta se desenvuelve entre las transiciones generando momentos de progresión, estancamiento o regresión.

En cuanto al método, vamos a proceder a un desarrollo especulativo con base en fragmentos del libro “Fenomenología del Espíritu” y vamos a proceder a comentar tanto las ideas que proponen como los problemas que surgen en relación a la formación de la conciencia en su configuración.

En lo que nos incumbe a la actualidad del tema a tratar, podemos decir que tanto el concepto de reconocimiento como el concepto de reconciliación en Hegel no son ninguna novedad para los estudios hegelianos, podemos tomar como ejemplo los desarrollos de Axel Honneth, por mencionar alguno. Son conceptos centrales que son claramente mencionados y analizados por el autor en varios capítulos. Sin embargo, podemos considerar que el tratamiento de tales conceptos tras una mirada más vivencial puede aportar reflexiones que, si bien no revolucionarias, esperamos se encuentren en el ámbito de la novedad.

## **2. Palabras clave.**

*Hegel, idealismo, reconocimiento, reconciliación // Hegel, idealism, acknowledgement, reconciliation*

### 3. Introducción.

En el navegar por la Fenomenología del espíritu entendemos por qué Hegel lo propone como un “camino de la desesperación de la conciencia”, como una larga y angustiosa marcha donde la mente se desmorona tanto como se reconstruye. La capacidad, energía y concentración necesarios para trabajar el concepto son un abismo para cualquiera que se adentre sin precaución. Un salto que bajo la premisa de absoluta desesperación nos hunde en lo más profundo del laberinto hegeliano. A pesar de ello, semejante hazaña, semejante paso adelante, tiene su recompensa y es que, entre las caóticas páginas que nos ofrece el autor podemos encontrar alivio y esperanza cuando de entre tantas y tantas ideas comenzamos a ver los hilos invisibles que las unen. El concepto requiere esfuerzo, sin duda, precisamente por eso podemos valorar tanto la propuesta de la Fenomenología del Espíritu, porque nos está proponiendo un reto necesario para poder avanzar a estadios superiores de pensamiento.

Nuestra propuesta, ante todo, no pretende ofender al lector especializado en Hegel; nada más lejos de la realidad. Nuestra propuesta pretende, ante todo, tratar de hacer justicia a aquella tan mencionada dificultad del concepto, a aquella necesidad que pide a gritos dedicación y esfuerzo para desarrollarlo. Y es que, cuando nos sumergimos en el mar de tinta que supone la Fenomenología del espíritu, cualquiera podría ahogarse y abandonar semejante caos. Pero con el debido respeto a aquello que yace ante nuestra mirada, con la debida precaución con la que nos acercamos a tan *monstruoso* libro, podemos encontrar calma e iluminación en su ir pasando las páginas. Podemos ir encontrando las conexiones que dan unidad a tan dantesco caos, podemos ir encontrados esos hilos invisibles que nos mueven de unas ideas a otras, ya se encuentren separadas por tres páginas, se encuentren a trescientas páginas o ni siquiera sean parte de la lectura. En ese ir y venir, en ese transitar un terreno tan sólido como fatuo, es donde nos viene el tema del trabajo. La motivación que nos ocupa no surge de aquellas mencionadas tinieblas que tratan de arrastrarnos al abismo que esconde el concepto, no surge de este paradisiaco mar en calma que nos acoge e ilumina y mucho menos surge de un trasnochar de más en la agotadora tarea de la lectura de Hegel. Semejante motivación surge en aquella separación que nos acontece cuando, en la cima más alta de la saturación, en el hoyo más profundo del agotamiento, nos encontramos con la necesidad de salir, de tomar el aire, de desconectar, con la necesidad de, simple y llanamente, “dejar de pensar un poco”. Brota en nosotros como una incoherencia, como aquella hipocresía bajo la cual trabajamos el concepto en casa, en la facultad, bajo unas condiciones y un tiempo determinado, por una tarea u objetivo determinado, pero claro está, exigimos nuestro “derecho” a tener ocio y desconectar de aquello que nos *amarga*. La contraposición interesante aquí nos surge cuando haciéndonos cargo del duro trabajo que implica el concepto, cuando comenzamos a navegar en la Fenomenología del Espíritu con más soltura, tratamos de desechar la idea de “desconectar”.

En tales circunstancias comienzan a nacer las dudas; ¿Recordaré mañana todo lo que he avanzado hoy? ¿Debería desconectar y así cojo el trabajo con más energía mañana? ¿Cuántas veces he

hecho esto? ¿Por qué tengo que desconectar de algo que se supone me está enriqueciendo? ¿Qué pasaría si dejara todo esto y me relajara una temporada? ¿Estarán los demás tan agobiados como yo? Toda una serie de dudas nos acechan a la vuelta de cada decisión, dudas que nos son motivadas precisamente por encontrarnos en un estado mental abierto a recibir las, en un estado de reflexión y estudio. Todo ello nos puede llevar, partiendo con la base de la lectura de la Fenomenología del espíritu, a esa tan rica dialécticamente contraposición entre reflexión y desconectar o, lo que podríamos transcribir como, autoconciencia y alienación. Y es una contraposición relativamente sencilla de transitar en el ámbito del estudio, teórica y conceptualmente, en cambio es una contraposición muy compleja en el ámbito vivencial. He aquí el núcleo de toda la cuestión: el concepto es complejo y difícil de trabajar teóricamente, pero, de hecho, es en la vida aplicada en el fluir de la vida, en sus altos y en sus bajos, donde el concepto se vuelve auténticamente difícil. Y no hablamos de la vida inmediata, en este propio leer las palabras que aquí se encuentran recogidas, hablamos de la vida en cuanto fluir, en cuanto conjunto no abarcable por tal o cual momento determinado.

En la vida, el concepto se nos escapa a cada mal paso que damos, a cada desconectar que sufrimos. La idea de una evolución histórica hacia el espíritu, más adecuada para el espíritu de los pueblos, quizás no refleja del todo aquella complejidad que implica el trabajar el concepto en una vida particular, mía, de cada uno. Y es que la vida abarca más que esa predisposición reflexiva. La vida encierra subidas y bajadas, caídas y levantamientos, es improbable que el trato con el concepto se mueva constantemente de forma progresiva o que siquiera avance. Y aunque tratemos la alienación como un momento favorable para el espíritu en tanto es un paso necesario para el retornar a sí de la conciencia, debemos comprender que el quedar sumido en esa alienación, según bajo qué circunstancias y hasta qué punto uno eche raíces en ese estado, puede provocar no sólo el estancamiento del progreso sino su regresión. El tomar el estado de alienación como hogar, como suelo firme en el que desarrollarnos, puede tener consecuencias catastróficas para el espíritu. El problema con el que nos encontramos es que tal estado de alienación, de despreocupación o falta de cuidado reflexivo, podemos considerarlo como el estado natural y con mayor predominio mientras que el estado reflexivo domina en una minoría de la población al quedar, presuntamente, tras el estado natural. De modo que para que la configuración de la conciencia adquiere una dominancia reflexiva necesitamos adquirir, por encima de todo, una buena formación que nos permita acceder a ese estado de forma natural, prioritaria. Aquello que comienza proponiéndose como un laberinto poco a poco desde las cosas hasta la relación con los otros, según vamos alcanzando profundidad en su sistema, nos impacta en forma de un rompecabezas de imponente complejidad que, lejos de estar terminado, se vuelve más y más complejo. Es bajo toda esta amalgama de circunstancias, donde serán fundamentales los conceptos de reconocimiento y reconciliación como dinámicas que, en su suceder, no sólo nos permiten progresar, sino que nos reconfortan y nos proporcionan el ímpetu, o mejor dicho la fe, necesario para emprender el camino del espíritu que, bajo otras condiciones, podríamos considerar imposible.

#### **4. La vivencia de la conciencia en el camino del desvelamiento del espíritu.**

El camino del desvelamiento del espíritu, esa origen y fin de la vida racional que pretende comprender el concepto de manera absoluta se nos presenta como un deseado fin. Hablamos de un camino de difícil transición en el que el actuar es puesto a prueba constantemente. En este ámbito, podemos comenzar a hablar de las figuras de la conciencia o, para alejarnos como hemos hecho de una terminología específicamente hegeliana, estados de la conciencia. Estados que en su progresar tienden a hacerse conscientes del espíritu del mundo. En el texto que nos ocupa, podíamos ver sin problemas como tales configuraciones, tanto las que se producen en la mente individual como las que se producen en la comunidad universal, tienden a progresar de forma constante en su camino hacia el espíritu. Esto tiene dos significados. En primer lugar, el individuo tiende a progresar en su desvelamiento como autoconciencia del espíritu por lo tanto en el desarrollar su vida tenderá a acercarse a la comprensión ser en y para-sí. A pesar de todo este progresar se hace menos patente en el individuo particular y podemos, quizás aún dentro del sistema hegeliano, hablar de estancamiento o quietud en el progresar. En segundo lugar, las comunidades como espíritu de los pueblos tienden a progresar en su camino hacia el espíritu absoluto. En combinación con ambos factores, podemos decir que, dado que los individuos que conforman una comunidad tienden a progresar, fomentan el desarrollo de la comunidad y viceversa, dado que las comunidades tienden a progresar los individuos que se desarrollan en ellas contienen o tienen el potencial para alcanzar un mayor progreso. Es un ciclo que se retroalimenta y bajo el cual podemos entender que el espíritu tienda a ese avanzar. En este ciclo, tanto los individuos como los pueblos sufren desarrollo y transformaciones que llevan a desarrollar determinados estados de la conciencia y, en consecuencia, alcanzar diferentes configuraciones de la conciencia.

La conciencia habrá de determinar su relación con el ser-otro (o lo que es lo mismo: con su objeto) de distintas maneras, precisamente según el nivel o la etapa del volverse consciente de sí el espíritu del mundo, en que la conciencia se encuentre. El modo como esa conciencia encuentre inmediatamente en cada caso su objeto, y el modo como lo defina o determine, o lo que es lo mismo: el modo como ella sea o es para sí misma, ello dependerá de aquello en que ese objeto se haya convertido ya [de aquello que ese objeto haya llegado a ser ya, de aquello que ese objeto haya devenido ya], o de aquello que el objeto sea ya en sí.

(Hegel, G. 2015: 341)

Ahora bien, ¿dónde entra en todo esto la regresión? En la Fenomenología del espíritu podemos encontrar momentos en los que, bajo la atenta mirada, subyace la idea del estancamiento, de la incapacidad tanto del individuo como de los pueblos para progresar por diversos motivos, siendo el aislamiento un claro ejemplo de ello. En cambio, rara vez podremos encontrar algún indicio de la idea de regresión. Es una idea o una dinámica de la conciencia que puede llegar a suponer un peligro para el sistema hegeliano con un carácter histórico progresivo tan marcado. Ahora bien, en un ámbito especulativo como el que nos encontramos y, especialmente, teniendo en cuenta la lejanía histórica que

nos separa tanto en contexto como en situación con el autor, parece interesante realizar una reflexión sobre cómo el concepto de regresión puede llegar a transformar algunas ideas que subyacen en el sistema hegeliano. No debemos considerar esto como añadir una mayor dureza al concepto, ya por sí solo bastante complejo, sino como un transcribir esa dificultad a un ámbito más mundano, vivencial.

Para empezar, debemos considerar como presupuesto la diferenciación que establecemos entre conciencia natural con dominancia del estado enajenado y conciencia reflexiva con dominancia del estado autoconsciente. Dentro de semejante separación podemos establecer la predominancia de la conciencia natural como dominante en el espectro humano en tanto tenemos en cuenta la mayor disposición de la conciencia para caer en el estado de enajenación, de automatización, de olvido. Hay que recordar que consideramos un estado como parte de la composición de una configuración de la conciencia, pero sin, ser capaz de dominarla por completo. En este aspecto tanto la conciencia natural como la conciencia reflexiva contienen el estado reflexivo y el estado enajenado como capacidades de su desenvolverse, pero, según el caso, encontraremos diferencias en la tendencia de cada una hacia un estado u otro. Por supuesto estas configuraciones de la conciencia no se ven regidas únicamente por el estado de enajenación y el estado de reflexión, sino que hablamos de todo un conjunto de estados que interactúan entre sí. Nos centraremos en la dicotomía entre estos dos porque nos resultan de especial interés para el desarrollo de la conciencia en el camino del espíritu, pero cabría no olvidar las muchas capacidades y dinámicas que forman parte de la configuración de la conciencia. Además, ya no sólo se trata de la dicotomía que se establece entre estos estados opuestos dentro de una misma configuración, sino que a cada estado podemos asignarle unidades más leves de su desarrollarse. De hecho, aunque generalmente hablaremos del estado de enajenación y del estado de reflexión como elementos que se mueven o desarrollan al completo, esto no significa que su desarrollarse se produzca de esa forma ya que, de hecho, tales estados comprenden un espectro aún más complejo donde la formación de cada individuo o pueblo fomenta la enajenación de términos más concretos. Esta complejidad tan profunda que contiene la configuración de la conciencia es la que nos permite introducir con cierta propiedad el concepto de regresión. La conciencia opera a muchos niveles alejándose de la simple sucesión, es una interacción mucho más compleja y rica.

Una conciencia, cualquier conciencia, posee momentos tanto de reflexión como de enajenación ya sea a nivel general como, especialmente, en terrenos particulares. Todo el mundo desconecta de vez en cuando según las circunstancias tanto personales como contextuales. El problema que encontramos es cómo esa desconexión bajo malas directrices puede llevar a que ese estado enajenado se consolide como la base de la vivencia, como la visión con la que encaramos el día a día. Es inevitable realizar procesos de manera automática, en el día a día agiliza las cosas, pero mal acostumbrar a la mente hasta pasar cada vez más y más tiempo en el estado automático es precisamente el tipo de comportamiento que nos lleva a la regresión en la comprensión del concepto. Ese estado enajenado semipermanente, que fluye como la sombra que todo lo impregna, nos desconecta no sólo de la vivencia que nos es más propia



sino de la comprensión adecuada de las cosas. Nos desconecta de la actualización del conocimiento de aquello que nos rodea, de la visión de las múltiples caras que conforman la realidad. Cuando estamos en estado enajenado las cosas son planas, sencillas, las conocemos claramente y este estar con el mundo supone un freno para la revitalización del concepto. De hecho, una de las mayores características que, vivencialmente, podemos experimentar de tal estado de enajenación es la falta de memoria o la imprecisión que acontece al recordar qué y cómo lo hicimos. Nos perdemos los detalles, nos perdemos lo que hace único a cada momento en aras de adquirir una mayor eficacia y rapidez, o un menor gasto de energía, a la hora de realizar una tarea o actividad. La configuración de la conciencia requiere un gran esfuerzo en materia de formación para poder saldar estos problemas que nos encontramos día a día.

La formación saldrá o quedará implícita muchas veces a lo largo del texto. Es uno de los conceptos fundamentales, si no el que más, a la hora de comprender y aprehender los diferentes procesos que llevan a la transición entre enajenación y reflexión para, en consecuencia, lograr una fusión de horizontes, un ensanchar el mundo, una mayor y más adecuada comprensión. A una mayor formación por parte del individuo, por parte de las comunidades y los pueblos, una mayor capacidad para desenvolver el concepto, una mayor capacidad que eleva el límite de lo que nuestro conocimiento puede llegar a alcanzar de manera potencial.

Aquello, pues, por lo que el individuo [*Individuum*] tiene aquí validez y realidad (tiene aquí valer y realidad) es la formación, la *Bildung*, el formarse y cultivarse. Su verdadera naturaleza original y sustancia original [su verdadera naturaleza inicial y sustancia inicial, *ursprüngliche Natur*] es el espíritu del extrañamiento [*Entfremdung*] del ser natural [es decir, el espíritu que consiste en el extrañamiento del individuo respecto a su ser natural]. De ahí que esta enajenación [*Entfremdung*], de ahí que este extrañamiento, sea tanto fin [meta] como existencia del individuo; ese extrañamiento o enajenación es a la vez el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la realidad, como a la inversa, de la individualidad determinada o de esta individualidad determinada a la esencialidad [o a lo universal].

(Hegel, 1807/2015, p. 593).

Precisamente nos hemos permitido hablar de regresión en términos de volver en el camino del espíritu porque consideramos que es un fenómeno que ocurre a espaldas de la formación o, en su defecto, bajo unas condiciones de formación muy deficientes. Ya que sucede algo muy particular y es que, en las transiciones que se producen entre estos estados, de darse tales transiciones por supuesto, prevalece la progresión sobre la regresión. A lo que nos referimos es que, mientras el estado de enajenación es el dominante o aquel al que la conciencia tiende, incluso en la conciencia reflexiva, aquellos episodios de enajenación, bajo una formación adecuada, por muchos que se den tienen una fuerza limitada. Tal fuerza la consideramos limitada en tanto, en comparación con el potente impacto que tiene el retorno a la autoconciencia, quedan por debajo. La enajenación puede hacernos olvidar, perdernos, pero bajo las condiciones adecuadas, en el retorno al conocimiento más propio, el estado reflexivo rescata todo aquello que fue olvidado y lo eleva por encima de aquellos momentos de pérdida. Por supuesto en tal

proceder requerimos de una serie de capacidades mentales tales como la motivación, la imaginación y, ante todo, la memoria, pero podemos considerarlas como capacidades que se dan en los individuos prototípicos con los que trabajaremos.

Toda esta compleja red de estados, de idas y venidas, que desembocan en una configuración mental a su vez, rizando el rizo, no actúan en sus innumerables interacciones de manera individual, sino que tal amalgama es arrojada a un mundo donde las interacciones son elevadas al infinito. Un mundo donde tales transiciones y fenómenos se dan en interacción con tantas otras entidades de similares características. Es ahí donde hablaremos de los que hemos considerado pilares para el encaminar del espíritu: las *cosas*, *nosotros mismos* y los *otros*. Tales interacciones pueden, según las capacidades potenciales de cada elemento, producir una progresión o fomentar una regresión con vistas al camino al espíritu absoluto. De ahí que tratemos de explorar las diferentes dinámicas propuestas tanto explícita como implícitamente por Hegel con vistas a comprender las diferentes potencialidades que tales entidades tienen, en el ser puestos en relación con nosotros, para beneficiarnos con una mayor apropiación de conocimiento o, lamentablemente, acomodarnos en una tranquilidad superficial.

Como momentos claves para aquellos valientes que traten de desenvolver el concepto en el camino hacia el absoluto podemos hacer referencia al reconocimiento y a la reconciliación en Hegel. Momentos que, aunque requieren del estado enajenado como movimiento intrínseco de su darse, no son fácilmente alcanzados cuando tal estado se comporta como suelo originario en el que se mueve una vida. Tales fenómenos requieren una mente formada, abierta, con un gran potencial en desarrollo para la apropiación del conocimiento. Por ello esa formación no debe caer en el mero saber práctico o académico, debe ser una formación integral que tenga en cuenta aspectos de lo más diversos para poder alcanzar un conocimiento multilateral de las cosas, para ascender progresivamente al concepto. En este aspecto el reconocimiento hará referencia a cómo la conciencia es capaz de alcanzar estadios más altos de conocimiento gracias a la supresión y posterior superación del estado enajenado, gracias a la transición. Un proceso que se produce en ciclos que no para de revitalizar el concepto y que, en su correcto desenvolvimiento, generan más y más idas y venidas del conocimiento en cada vez áreas más diversas. Un proceso que recoge y abraza el conocimiento no sólo como lo deseable sino como aquello que nos es más propio. En cambio, la reconciliación supone el momento para la configuración de la conciencia en el que integra todos aquellos momentos de apropiación en el retornar del conocimiento, del reconocimiento, como integrantes de un todo superior. Integración que se produce, nuevamente, en diferentes estadios desde la reconciliación más mundana hasta aquella que trata de acercarse más al absoluto por mucho que no sea capaz de lograrlo. Tales consideraciones de ambos conceptos, si bien se alejan de la especificidad hegeliana, proponen un novedoso horizonte vivencial de tales fenómenos.

## **5. Un acercamiento al trato de la conciencia con las cosas.**

La relación de la conciencia con las cosas podemos considerarla como el pilar más básico o inmediato a tratar dentro de esta tríada, pero no por ello, el menos importante ya que podemos considerarlo como aquel más cargado negativamente y, en consecuencia, con una gran capacidad para desarrollar la configuración de la conciencia. Las cosas, en sí, suponen uno de los pilares que condicionan la visión humana. Las conocemos, las damos por supuestas, se entienden como una realidad externa al sujeto como lo otro que no soy yo y ahí, en su negatividad, nos son enfrentadas día tras día. La conciencia natural se rodea de todas estas cosas, vive inmersa en ellas, como entidades que le son ajenas formando parte de ese mundo que le envuelve. El trato con las cosas es el que queda más cargado por la enajenación en tanto es que se presta a una asimilación más inmediata. Las cosas nos son planas, útiles, las damos por conocidas. Uno puede levantarse y comenzar su rutina sin la necesidad de caer en la cuenta de qué hace o como usa tal o cual cosa. La automatización goza de practicidad en el fluir con las cosas, es su mundo, su terreno.

Aquella conciencia que trata de formarse, de adquirir un conocimiento, tiene que tener extremo cuidado en el relacionarse mundano con las cosas que nos rodean pues tal capacidad tanto para absorber como para elevar a la conciencia es un arma de doble filo. Y sí, hablamos de elevar porque en tanto goza de un inmenso poder negativo, precisamente por ello, contiene el potencial para, retornando a nosotros mismos, elevar el conocimiento a nuevos niveles. El problema surge de la abrumadora fuerza de ese carácter negativo que, además, lo encontramos en todo momento. La conciencia natural tiende a perderse aquí, tiende a acomodarse en esa estabilidad y fijeza que le proporciona el ser estático y plano de las cosas y, en consecuencia, no quiere ver la luz del Sol. En tales términos nos movemos en el terreno de la regresión, de la incapacidad para elevar nuestro conocimiento a mayores estratos. Para suponer aún una mayor dificultad, el desarrollo de la cultura occidental en tanto basado en la ciencia no hace más que potenciar esta visión positivista de las cosas. Se menosprecia lo negativo, no se busca la deficiencia que nos propone progresar, sino que quedamos apaciguados en las determinaciones positivas de aquello que se nos presenta inmediatamente.

Entonces, ¿cómo salir de una situación con tanto potencial para retenernos cuando ni siquiera la formación es capaz de sacarnos de allí? Sin duda la formación tradicional científica no fomenta escapar de la determinación de la cosa y, al ser la formación más extendida, nos coloca en una posición de desventaja. Por suerte, encontramos fenómenos o procesos que son capaces de sacarnos momentáneamente de las cosas en su aspecto inmediato permitiendo entrar en el territorio del reconocimiento. Además, tales fenómenos, bajo las circunstancias adecuadas, pueden encaminarnos a esa capacidad, a esa sensibilidad que, sin caer en la pura abstracción reflexiva, comienza formar nuestra capacidad para ver más allá, para reconocer aquello con lo que interactuamos. La búsqueda y comprensión de tales fenómenos resultan fundamentales para formarnos dialécticamente.

- **La contraposición entre familiaridad y conocimiento.**

Uno de los factores que nos supone de mayor interés es la diferente que Hegel establece entre familiaridad y conocimiento.

Lo familiar [*das Bekannte*], precisamente por ser familiar [*bekannt*] no es algo que conozcamos [*erkannt*]. Uno de los autoengaños más habituales y también una de las formas más habituales de engañar a otros es presuponer en el conocimiento [es decir, en el ámbito de conocimiento o en el contexto de conocimiento de que se trate], en presuponer, digo, algo como familiar, e igualmente en consentir en esa presuposición; por más idas y venidas que dé ese saber, resultará que tal saber, sin saber propiamente qué es lo que pasa, no se moverá de donde está.

(Hegel, G. 2015: 135)

La familiaridad supondría aquel estado bajo el cual aquellas entidades con las que interactuamos son dadas por válidas de forma inmediata, no son sometidas a una mirada crítica que actualice su información, sino que conforman la base estable e inamovible de nuestra mirada. En cambio, el conocimiento supone aquel estado bajo el cual las entidades con las que tratamos se encuentran en constante revisión o, al menos sujetos a revisión y sus contenidos no son tomados como fundamentalmente válidos. Es una distinción muy interesante en tanto la familiaridad supone una carga, un freno, para superar la alienación a la que podemos ser sometidos. La familiaridad asienta en la comodidad el trato diario con las cosas, en lo que podríamos llamar el ser inconsciente o el estar automático en el mundo. Es ahí donde cobra más fuerza al permitir una cómoda relación simplificada con las cosas que damos por sentadas. Y aunque tal relación sin duda es beneficiosa en el aspecto práctico, puede corromperse fácilmente y provocar que caigamos en una alienación de la que difícilmente podamos escapar. Nos encontramos con una de las dinámicas principales de la conciencia natural de la que veníamos hablando.

La familiaridad con las cosas, además, es una de las dinámicas más sencillas de llevar a cabo ya que, por lo general, las cosas nos aparecen como muy determinadas y, por lo tanto, limitadas, es muy difícil que una conciencia con falta de trabajo en el ámbito reflexivo como consideramos a la conciencia natural sea capaz caer en la cuenta de la no validez de aquello que tiene por familiar. Por supuesto, tampoco se trataría de que nos fuéramos al extremo contrario, hagamos una rápida referencia a aquel cuento de Jorge Luís Borges titulado *Funes el memorioso*, ya que en la vida práctica de la que todos formamos parte requerimos de cierta familiaridad con las cosas para lograr un desenvolverse más rápido y efectivo en el mundo. No podemos poseer una mirada reflexiva constante hacia todo lo que nos rodea, no seríamos capaces de llevar a cabo el día a día, cada tarea sería eterna. Por ello trataríamos de encontrar un balance a través del cual la conciencia reflexiva sea capaz de moverse en el mundo de la familiaridad con prudencia mientras que, por otro lado, la conciencia natural sea capaz de volver al ser reflexivo, a la autoconciencia.

La formación establece el entorno seguro para que se produzca este equilibrio entre familiaridad y conocimiento. La clave versa sobre desarrollar una conciencia que, aun siendo capaz de moverse de forma fluida en la familiaridad, tenga un criterio acerca del conocimiento que se encuentre a suficiente nivel como para, de vez en cuando, sacar elementos de la familiaridad para que no echen raíces y someterlos a una actualización que los renueve. Este proceso, más que darse conscientemente cada cierto tiempo, podemos decir que se produce cuando encontramos información nueva sobre tal o cual entidad, cuando encontramos una discrepancia con aquello que dábamos por sabido. A mayor formación, mayor capacidad para detectar estas discrepancias cognoscitivas con las cosas que nos rodean. El problema es surge tanto con las cosas insólitas o que nos son desconocidas. En tales casos, por lo general, la información tratará de ser actualizada lo máximo posible. Aún cuando un objeto de tales características sea introducido en nuestra vida diaria requeriría mucho tiempo para ser abandonado en el cajón de lo familiar. El problema reside en los objetos del día a día, en lo cotidiano, ¿bajo qué condiciones actualizamos el conocimiento de una silla para que quede renovado? Tales objetos caen en lo familiar donde echan raíces y raramente quedan liberados de tal condición. El trato con ellos se vuelve cada vez más limitado, más automatizado, quedan olvidados en la conciencia ya que ni siquiera la memoria se percata o registra concienzudamente sus interacciones.

Hay una experiencia que, aún deficitaria de la familiaridad, nos permite un trato un poco más singular con las cosas más cotidianas y que, en consecuencia, tiene una mayor probabilidad de convertirse en conocimiento para la conciencia natural. Se trata de la historia. La debida apropiación de la historia de un objeto es capaz de alcanzar nuevas cotas de conocimiento. Es algo que sucede especialmente con determinadas entidades más complejas que veremos más adelante. Pero, en este caso, la historia de un objeto común y corriente permite apropiarme de algo que es particularmente singular con respecto a los demás de su especie. En este aspecto tal o cual silla no es una silla cualquiera, es mi silla, aquella en la que estudié para tal examen, aquella que tiene una pata rota, etc. La memoria puede despertar el sentimiento que surge cuando nos encontramos ante algo singular, que nos es extraño y, en consecuencia, queda enfrentado a todos aquellos que forman parte de su especie. La historicidad de esta silla me muestra no tanto qué la hace única sino qué la distingue de las demás, revitaliza mi trato con las sillas y, en consecuencia, actualiza conocimiento. La revitalización que sufre una entidad en la comprensión de su historia queda propuesta como una de las dinámicas que, si bien no actualiza completamente el conocimiento, se manifiesta de forma más habitual en la conciencia natural que aquella actitud de reflexión profunda que porta la conciencia reflexiva en su afán deconstructivo.

- **El interés por las cosas.**

Dentro de estas dinámicas que se establecen en el contacto con las cosas, podemos encontrar el interés como fuerza motriz que nos lleva a conocer más acerca de alguien o algo y, en el mejor de los casos, es capaz de alejarnos de la familiaridad y actualizar conocimiento.

Y el objeto, tal como es descrito [tan pronto como es descrito, o una vez descrito] ha perdido, por tanto, interés; si se ha descrito uno [si se ha descrito un objeto], habrá que emprender la descripción de otro, y siempre habrá que buscar algún otro, para que el describir no cese [para que el describir no se le vaya a uno]. Por tanto, deja de ser fácil encontrar cosas totalmente nuevas, y no encontrándolas, habrá que volver sobre las ya encontradas, seguir dividiéndolas y descomponiéndolas y seguir rastreando en ellas y encontrando en ellas nuevos aspectos de su coseidad.

(Hegel, G. 2015: 352)

La pérdida de interés es causada por no encontrar más información en las cosas conocidas y hace que estas caigan en el saco de la familiaridad. Las colocamos ahí para tener un acceso rápido a esos conceptos de forma superficial. Esto hace que necesitemos encontrar nuevas entidades, variantes o especies para revitalizar la curiosidad. Como el proceso a través del cual descubrimos tiene un límite se tiende a descomponer hasta la saciedad las cosas ya conocidas. La mirada curiosa, la búsqueda de la inocencia por encima de esta descomposición es fundamental ya que tal diseccionar tiende a hacer desaparecer la esencia de las cosas y quedar algo estéril. De igual modo que la familiaridad gana mucha fuerza en la relación con las cosas el interés la pierde al tratarse de entidades pasivas que no nos suponen, por lo general, un choque de realidades. Encontramos una similitud entre desinterés y familiaridad en tanto el desinterés tiende a mover las cosas hacia la familiaridad. La actitud de siervo, en terminología hegeliana, aparece como la predominante en esta actitud cotidiana que se acomoda en lo familiar. Predomina por lo general al ser aquella que más se ajusta a la mirada cotidiana y a la vida práctica donde la familiaridad queda integrada. Predomina al ser el trabajar con la cosa inmediata, ahí externa, el punto focal de la vida cotidiana que requiere enfrentarse directamente con aquella realidad que la oprime externamente.

El lado positivo que presenta el interés es que puede tornar en aquella motivación que saca al concepto de la familiaridad para otorgarle una nueva importancia en la actividad cognoscitiva aún cuando se produzca en la conciencia natural. El problema que surge de esta facilidad para manifestarse hasta en la conciencia natural es que tal interés se aleja de la idea de formación, no se presenta como una visión permanente que mueva al individuo a la actualización del conocimiento sino que el interés se presenta como un ímpetu, una motivación, momentáneo que nos permite acceder al conocimiento por un instante de tiempo.

- **El obrar o la puesta en acto de la cosa.**

Pero, ¿cómo revitalizamos este interés, esta mirada curiosa por las cosas que nos rodean a pesar de darlas por conocidas? ¿Cómo transitamos de una conciencia enraizada en lo inmediato para iniciar el movimiento del desvelamiento del espíritu? Encontramos muchas posibles respuestas, pero, ya que nos encontramos en la relación con las cosas, pasaremos a ver si hay algún tipo de cosa capaz de producir semejante movimiento. Retomando al tema de la familiaridad y el interés, podemos considerar que toda conciencia, por lo general, ya sea natural ya sea reflexiva, ve agitada su conciencia, su ver el mundo cuando se encuentra con algo desconocido. Cuanto más insólito más agitación, curiosidad o interés producirá y por tanto podría llegar a despertar interés incluso por aquellas cosas que ya dábamos por sentadas y vistas. En este aspecto de lo nuevo, de lo que despierta interés, nos encontramos con el obrar como elemento fundamental para el despliegue del espíritu. El obrar es capaz de abrir una nueva vía en tanto, al actuar dejamos de tratar las cosas como pasividad externa y comenzamos a introducirlas en nosotros o, dicho sea de paso, a introducirnos en ellas. Sufrimos una doble transformación que enriquece el trato con las cosas. Y es que en tanto nos encontramos en el puro obrar la cosa, en el puro trabajarla, aquella determinación negativa que me oprime se ve influenciada por un aire etéreo que parece desmaterializarla momentáneamente.

A más diversificación y formación mayor capacidad de transformación. Pero como sucede con la simple mirada de las cosas, todo tiene un límite. El trabajo, el acto, puede ser limitado cuando se somete a la especialización, cuando se ve determinado a un área limitada. Aquella desmaterialización, aquel volverse fluido de las determinaciones de la cosa cuando queda sometido al yugo de la especialización, cuando no se trabajan las cosas sino una cosa en particular de forma constante. Es ahí donde volvemos a encontrarnos en el terreno de la enajenación y, en consecuencia, toda obra pierde aquel aire de espíritu que el trabajo parecía insuflarle y torna la más maciza de las piedras. No sólo eso, sino que como vemos en las dinámicas del amo y el esclavo (Hegel, G. 2015: 294 – 296) propuestas por Hegel, el trabajo sumido en la inmediatez, en la exterioridad de la cosa, aun tratándose de un obrar novedoso y singular puede verse rápidamente sumido en la limitación. El obrar bajo la visión de servidumbre que caracteriza a la conciencia natural puede caer rápidamente en el saco de algo que nos limita. Podemos pasar a ver esa oposición que ofrece la cosa en lugar de centrarnos, precisamente, en esa gran capacidad de transformación que comprende la capacidad del sujeto. En este aspecto el obrar posee un doble enfoque donde, bajo la inadecuada visión, podemos sufrir una gran enajenación.

- **La obra de arte como ejemplo paradigmático.**

Pero nos surge el problema que hemos comentado, ¿cuántas veces podrá darse este proceso? Es un ciclo muy limitado. Incluso ante una conciencia bien formada es un proceso que tiene sus propios límites y la mirada curiosa genuina nos puede resultar muy difícil de mantener. Entonces, ¿dónde poner la mirada para solucionar este problema? El texto nos da un apoyo muy sólido en lo que a objeto capaz de despertar la conciencia se refiere; hablamos de la obra de arte. La obra de arte es aquel ejemplo paradigmático que nos permite romper con mayor facilidad la visión cotidiana y familiar con las cosas. Esto es debido a que la obra de arte presenta un trasfondo, un lenguaje que le subyace y completa, que impregna inevitablemente a la conciencia. Por supuesto es algo muy general, hay obras y obras, no todas suscitarán las mismas energías, pero sí que podemos decir que tienden a poner en marcha este movimiento. La obra de arte tiene el potencial para acoger al objeto del frío trato de la familiaridad y elevarlo a un plano completamente nuevo. La obra de arte altera la significatividad del objeto, la transforma, la desarrolla, la realza. Este movimiento que enajenado en lo que le es inmediato cae en la cuenta, se percata, de la profundidad que aquel objeto cotidiano portaba consigo.

Con la introducción de la obra de arte podemos introducir con mayor facilidad un concepto que estaba rondando en el ambiente; la motivación. Cuando vamos a ver, a gozar, una obra de arte tendemos a predisponernos a ello; adquirimos una intención hacia aquello que vamos a presenciar. Por lo tanto, objetos comunes y corrientes con los que nos cruzamos en el día a día o con los que trabajamos, a través de la motivación, gracias a las circunstancias que producen por ejemplo un museo, son acogidos y traídos a una nueva significancia. Son revalorizados. Esta nueva significancia quizás se quede en el propio ver de museo como un momento aislado e instantáneo, pero, en el mejor de los casos, puede llegar a provocar nuevas sensaciones cuando, llevada esa sensación a la interioridad, nos situemos de nuevo ante aquel objeto que en otras ocasiones nos pareció plano y carente de interés. Y es que el museo, lo artístico, genera unas circunstancias, unas estructuras, que condicionan la forma de ver que tenemos de tales entidades. El más común de los objetos, en su exhibición, es capaz de revitalizarse. Tiene el potencial para hacernos reconocer aquello en aquello en lo que, en otras circunstancias, no hubiéramos reparado.

La formación interviene en esta capacidad para ser transformados por el arte, para que el arte nos cambie la vida. Es simple, una mirada más amplia nos permite ver arte allí donde no lo hay. No somos deficitarios de la exhibición de una obra, sino que en el propio vivir mundano podemos llegar a encontrar simbologías que nos despierten la curiosidad. Somos capaces de reconocer en las cosas la profunda deficiencia consigo mismas, somos capaces de apreciar el potencial de las cosas. Cuando somos capaces de ver las cosas como algo más que eso que está inmediatamente ahí, cuando prestamos cuidadosa atención, cuando experimentamos la fusión de horizontes que se produce en el doble juego entre el objeto y el sujeto. Ahí, precisamente, es cuando nos adentramos tímidamente en el concepto de la reconciliación.



## **6. Un acercamiento al trato de la conciencia consigo misma.**

La relación de la conciencia consigo misma la encontramos como el segundo pilar base del tema a tratar y como uno de los más complejos, u olvidados, en tanto se corresponde con una faceta del ser que subyace a todo obrar. Una faceta que requiere un gran esfuerzo por parte de la formación para poder ser apropiada en el conocimiento. La relación conmigo mismo parte o se desarrolla mayormente [como vimos en el fragmento referido a la página 593] en la enajenación, en el extrañamiento que sufre de forma natural el yo. Nos encontramos enajenados, por lo general, nuestra conciencia se pierde en la diversidad ante la que se despliega. El yo queda oculto ante toda una serie de entramadas circunstancias y relaciones, subyace como la sombra que todo lo mueve pero que nadie recuerda. De ahí que quede olvidado, alienado, como aquello que nos conforma y actúa. A pesar de ello, esa alienación contiene el mencionado valor potencial que es la capacidad para recordar, caer en eso que se había olvidado, en eso que quedó ahí oculto.

Para entrar en el ámbito de la relación con nosotros mismos tenemos que hacernos cargo de el primer pilar tomado en cuenta; la relación con las cosas. Esto es debido a que podemos considerar la relación con las cosas, el trato con la objetualidad externa como un antecedente al trato con la propia conciencia. De hecho, como vemos en el escrito de Hegel (Hegel, G. 2015: 650), uno de los pasos mediante los cuales la conciencia pasa a autoconciencia es su apreciación como eso que está ahí, como si de un objeto se tratase. Yo, pienso en como yo mismo estoy pensando y, en tal movimiento, coloco a ese primer pensar frente a mí como algo distinto, como algo objetual. Si logramos desarrollar o indagar más en esa reflexión veremos que tras ese nuevo yo objetual que hemos colocado ha brotado, sigue escondiéndose, un mí mismo que escapa de la cosificación. Y precisamente, al caer en este elemento, repetimos el ciclo y ese nuevo yo pasa a ser objetual, subyaciendo en ese proceso de nuevo un yo no objetual, un yo que se encuentra tras el cristal de la conciencia. Un complejo ciclo más extendido en el libro pero que nos permite caer en la cuenta de que, por lo general, no nos paramos a pensar (al menos la conciencia natural) en el yo que carga con el peso de toda una vida. Y cuando pensamos en ello no podemos evitar hacerlo con una gran carga objetual de ahí que el yo aprehendido quede puesto delante de mí, como un objeto, mientras que la conciencia reflexiva se pregunta por ese mí que, en las sombras, visualiza aquello.

El problema inicial no versa sobre la cosificación que sufre el individuo en ese su caer en la cuenta de sí mismo sino, más bien, en los escasos medios para llegar a ese punto. La formación es un recurso que ayuda en tanto fomenta una mayor reflexión, un mayor cuidado por comprender las cosas, etc. Pero por sí sola la formación tampoco nos muestra caminos claros para llegar a este pensamiento crítico con uno mismo. Podríamos hacer referencia a una formación con gran carga filosófica, pero al tratarse de casos minoritarios en la conciencia natural, es algo que se nos escapa un poco del prototípico sujeto natural que estamos tratando. Entonces, ¿cómo prestar atención al uno mismo? ¿Cómo prestar

atención a aquello que subyace de forma transparente a cada actividad que llevo a cabo? Para el nacimiento de la reflexión hacia el yo mismo tenemos que tener en cuenta el concepto de autoconservación.

En los individuos podemos encontrar dos movimientos (Hegel, G. 2015: 480) opuestos pero fundamentales: la autoconservación y la disolución. El individuo particular se encuentra sumido en la tensión que ambas fuerzas provocan. El individuo particular se encuentra por un lado con su propia particularidad, con su incapacidad para comprender o elevar su categoría a universal como un límite natural mientras que, por otro lado, se encuentra como forma parte de ese universal indeterminado y siente como sus propiedades se disuelven en el conjunto de seres. Esta capacidad, este tambalearse, entre ser que tiende a destacar en su particularidad y ser que tiende a disolverse en lo universal, nos resulta de especial interés para comprender cómo se produce aquel caer en sí mismo. La conciencia que tratábamos de manera aislada se topa con un mundo que demanda cada vez más de ella. El ser que es puesto en relación (Hegel, G. 2015: 354) requiere un esfuerzo, una concentración, para conservarse frente los estímulos externos, requiere mantenerse en sus determinaciones internas aun cuando estas se encuentren dispersas e integradas en una unidad más compleja y extensa. Es la conservación del individuo en tanto trata de mantener aquellas cosas que lo caracterizan en un entorno que fomenta la unidad y cohesión entre los individuos que lo forman. La autoconservación del individuo se produce a muchos niveles desde el biológico donde trata de mantenerse con vida hasta la temporal donde trata de mantener una misma identidad a lo largo del tiempo a pesar de los cambios.

Para el tema que nos ocupa nos interesa la autoconservación social como intento del individuo por mantener las características que lo vuelven único ante la continua asimilación de una multitud arrebatada de su individualidad. Para que el individuo tenga la necesidad de encontrarse a sí mismo primero debe haberse perdido en el potencial de esa multitud que trata de disolver lo individual. El sí mismo es capaz de retornar y reencontrar, reconocerse, gracias a que en un paso previo se había perdido. Tal perderse corresponde a la enajenación que, descuidada, olvida preguntarse por el fundamento de su conciencia hasta que este queda absorbido por entidades que le son extrañas. En este punto, el individuo adquiere características de aquella indeterminada multitud con la que se identifica. Nos encontramos determinados por circunstancias contingentes que se caracterizan por tratar de definirnos, pero llegado el momento, somos capaces de salir de tales circunstancias y preguntarnos por nosotros mismo como algo más íntimo. La voluntad del individuo juega un papel fundamental para ser capaz de alejarse de tal comodidad producida por la pertenencia a un movimiento más amplio que lo integra y acoge. Cuando tal voluntad es fuerte el individuo cae en la cuenta de sí mismo como una entidad que, aún relacionada con su entorno, es fuente de su propia vida y realidad. El individuo se reconoce a sí mismo como constitutivo de su vida.

- **El obrar o la puesta en acto como manifestación de la autoconciencia.**

Hablemos de una de las mayores características que definen al individuo; su actuar, su capacidad para obrar en el mundo, su voluntad de llevar a cabo tal o cual acto. Mediante este obrar el individuo lleva a cabo la proyección (Hegel, G. 2015: 416) de lo que le es propio. El lenguaje y el trabajo aparecen como las manifestaciones fundacionales del individuo, como ese actuar que lo mantiene como una determinada entidad capaz de destacar y, en consecuencia, capaz de alejarse o resurgir de esa disolución que lo amenaza. Concretamente, en el trabajo podemos ver como el individuo que sale de sí es capaz de, gracias a su actuar, colocarse frente a sí y caer en la cuenta de aquello que estaba obviando, pero, es en el lenguaje donde podemos encontrar la mayor capacidad para el retorno a sí del individuo. El actuar supone la puesta en práctica de algo externo, supone una creación o transformación de eso que se no se encontraba presente. Supone un revitalizar la cosa, en otro caso hastiada por el análisis y descomposición de la mente objetiva, con espíritu, con energía con, al fin de cuentas, curiosidad. Este obrar, o trabajar, es uno de los pilares capaces de evitar la disolución en tanto supone un principio activo de transformación y actuación sobre, precisamente, aquella unidad que trata de disociar en lo universal. Este trabajar, en su ámbito más inmediato por supuesto, es una exaltación del individuo que lo efectúa.

Pero, como vemos en las dinámicas del amo y del esclavo, este trabajar la cosa puede atarnos en la particularidad a no ser que sepamos como superar esa situación de exterioridad inmediata. El esclavo en su trato con las cosas termina por lograr superar esta su inmediatez mientras que el amo, al tratar al esclavo como su medio en el contacto con las cosas, no las pone en acto y, en consecuencia, no es capaz de retornar a sí y elevarse. De modo que el individuo, en su obrar, puede llegar a ver los trazos de su propia actuación, puede llegar a verse obrando en el propio lenguaje que la puesta en acto contiene. Ese comunicarse con nosotros mismos a través de la obra es el medio para reconocernos.

El individuo, en lo que respecta a su hacer externo y cuando está en ese hacer externo, no es mudo, porque, en ese hacer, el individuo está a la vez reflejado en sí [o esta reflejiéndose en sí], y él exterioriza o manifiesta este estar reflejado en sí. Y este hacer teórico, o lo que es lo mismo: el lenguaje del individuo consigo mismo acerca de ello [acerca de su hacer], es también perceptible y audible para los otros, pues ese lenguaje es también él mismo manifestación.

(Hegel, G. 2015: 421)

Bajo nuestro punto de vista, el individuo podría ver su propio retorno a sí como posibilidad de su obrar, quedando abierta la posibilidad de que no lo vea. El esclavo puede no superar el trabajar lo inmediato tanto por incapacidades de corte físicas como mentales. Es importante entender que entrar en el ámbito de la reflexión es un lujo que conlleva haber sido capaces de sobrellevar la autoconservación.

- **El lenguaje como contenido subyacente de todo obrar.**

El lenguaje se encuentra aquí, en esta sección, como el medio de comunicación, el medio para el retornar consigo mismo, a través del cual nos comunicamos no ya con los otros sino con nosotros mismos. El fragmento nos propone, además, cómo en el propio obrar queda implícito o subyace un comunicarse, un lenguaje, aún cuando se produzca consigo mismo.

La obra de arte exige, por tanto, otro elemento para su existencia, otra producción que ésta u otro surgir distinto de éste [distinto del descrito] en el que el dios desde la profundidad de su noche creadora cae en lo contrario [y se ve rebajado a ello], es decir, cae en la exterioridad, en la determinación de una cosa carente de conciencia [o de la cosa carente de conciencia, de una estatua]. Ese elemento superior es el lenguaje, una existencia [un estar ahí] que es inmediatamente existencia autoconsciente [un quedar ahí, que es al mismo tiempo existencia autoconsciente]. Y así como en el lenguaje la autoconciencia individual queda ahí fuera [es decir, la autoconciencia individual se convierte en algo existente, en algo que ahí está], así resulta también que, precisamente en el lenguaje, esa conciencia individual es inmediatamente como un contagio universal; en el lenguaje la completa particularización [*Besonderung*] del ser-para-sí-mismo es a la vez el fluido y la unidad universal compartidos de los muchos *selves* [de muchos sí-mismos]; [el lenguaje] es el alma existente como alma [el alma en su quedar inmediatamente ahí delante como alma]. Así pues, el dios que tiene por elemento de su forma el lenguaje [es decir, cuya figura o forma está hecha de lenguaje] es la obra de arte animada en sí misma, y aquella actividad que antes se contraponía a ella, a la obra que existía como una cosa, resulta que esa obra la tiene ahora inmediatamente en su propia existencia.

(Hegel, G. 2015: 811)

De modo que todo obrar consciente, en su subyacente actividad supone una comunicación un lenguaje. De hecho, es uno de los temas que más discusión han generado en las últimas décadas; el estudio de la capacidad intelectual de las personas basadas en su adquisición de lenguaje. Un tópico que ha traspasado las barreras de lo académico entrando en temas generales, novelas e incluso cine (*L'Enfant sauvage* de François Truffaut en 1969). Que en el actuar se encuentre este lenguaje es un elemento muy particular e importante de la razón consciente, ese lenguaje es capaz de manifestar no sólo lo que es el propio individuo sino lo que es algo que ha sido puesto en acto. El lenguaje es capaz de acoger en su seno el objeto desprovisto de todo interés y de todo encanto y aportarle una nueva significatividad. Debido a que, en el obrar, el lenguaje no sólo actúa como un subyacer a la propia actividad, sino que deja su huella. Deja esa, su marca, en aquello que transforma de modo que un mismo obrar toma diversos significados según no sólo el contexto o el autor sino según el tiempo, es decir, según la historicidad. Aquella capacidad para obrar, crear y transformar el mundo se ve impregnada a su vez por la memoria como uno de los mejores hilos para la continuidad y permanencia del individuo. Esa memoria nos muestra como ante el obrar de tal o cual elemento nos surge la historicidad que ese mismo obrar porta, de forma que, bajo la formada mirada, ese obrar que en la perspectiva de la conciencia natural sería idéntico, ahora resulta, que va cambiando y desarrollándose por el tiempo. Memoria, experiencia,

historicidad, etc. Son elementos que entran en el campo del individual tomando conciencia de sí, son potenciados por el lenguaje y se lanzan al encuentro con la autoconciencia.

¿Y qué elemento es fundamental para el despliegue de la autoconciencia en la memoria? Como acabamos de ver aparece un factor indispensable para la especulación aquí acontecida; el nombre (Hegel, G. 2015: 613 – 614). El nombre como elemento capaz de transicionar tranquilamente, sin perturbaciones, entre lo particular definido y lo universal indeterminado. El nombre como elemento con la capacidad de generar memoria, experiencia. El nombre define al individuo, lo limita, lo acota, lo mantiene en su unidad. Lo describe sin ser capaz de abarcarlo por complejo y, por lo tanto, dejando la significatividad abierta a más reinterpretaciones. Es un elemento multidimensional que no se cierra a la unilateralidad de una sola descripción o comprensión. El nombre, moviéndonos en un terreno más abierto que el nombre tradicional y jurídico, permite mantener al individuo en su esencia como suya propia. Es un elemento que se relaciona de forma íntima por aquello a lo que designa. Es más, el nombre, en su desarrollo, es el punto clave del reconocimiento. El nombre es un elemento de identificación básico en el terreno social, es el punto de encuentro comunicativo e identificativo entre las autoconciencias, es reconocimiento.

Ahora bien, ¿todos estos elementos tales como el obrar consciente, el interés, el lenguaje se dan en el individuo enajenado? Volvemos al tema base, la enajenación es un momento fundamental del redescubrimiento de la conciencia y lo que le rodea, pero bajo una formación inadecuada como podría ser la de la conciencia natural, peca de ser capaz de echar raíces y acomodarse. De modo que todos estos elementos que estamos tratando requieren o bien de una adecuada formación o bien de un estímulo adecuado (o ambos) para darse. Al fin y al cabo, podemos hablar del lenguaje como actividad fundacional del obrar, pero, si en esta conciencia alineada, no se cae en la conciencia de semejante actividad no podemos poner en marcha todo el movimiento reflexivo que pretende general. Lamentablemente la conciencia natural que aquí tratamos de presentar no suele caer en la cuenta del propio lenguaje que subyace a su actividad. Con esto no queremos decir que no caiga en el lenguaje que causa su actividad, es decir, aquello que su actividad provoca, sino que no es capaz, por lo general, de caer en aquel lenguaje más sutil que se encuentra en los cimientos de esa su actividad. Como ejemplo curioso podemos plantear la situación de la lectura. La lectura es un obrar absolutamente sumergido en el lenguaje, nos deja recrear el mensaje que contienen sus palabras, pero de vez en cuando, caemos en la cuenta de que estamos leyendo, somos nosotros mismos los que leemos.

## **7. Un acercamiento al trato entre autoconciencias.**

La relación del sujeto con los otros, con aquellas otras entidades que presentan una interacción activa y se interrelacionan unos con otros es el tercer pilar que vamos a tratar y el que resulta fundamental para los conceptos de reconocimiento y reconciliación. Entramos en el pilar que mayor interés nos ocupa donde se reúnen los otros dos pilares y donde, con suerte, encontramos las dinámicas más interesantes fruto de la intersubjetividad desde un punto de vista hegeliano.

Comencemos por lo básico, ¿a qué podemos considerar otros en el ámbito de la intersubjetividad? Debemos comprender que los sujetos con los que tratamos de relacionar al ser son elementos que se alejan tanto de la fría pasividad que podemos achacarles a los objetos como de la intimidad que podemos achacar al yo mismo. Son entidades que, apareciendo en un principio como totalmente ajenas a nosotros tienen esa misma capacidad de actuar que nosotros mismos y, en consecuencia, se produce un juego de poderes donde no sabemos qué puede pasar. En este aspecto podríamos considerar a los animales o las plantas como el primer escalón de este interactuar-con, pero para Hegel los animales y derivados, los seres no racionales, no interaccionan en el ámbito de la razón sino en el ámbito animal (Hegel, G. 2015: 368), en lo físico, en algo meramente inmediato. De modo que lo que nos interesa para el estudio de la intersubjetividad en Hegel son las entidades con conciencia racional, para no extender exponencialmente el asunto, los humanos.

Cómo hemos visto el individuo tiene sus propios medios para desenvolverse en su determinada soledad. Es capaz de conservarse en el medio tanto física como mentalmente pero no puede aspirar al poder absoluto del espíritu por sus propios medios y capacidades o habilidades. Es en este punto cuando entramos en la reflexión sobre la vida en sociedad, sobre la comunidad como medio en el que se desenvuelve el espíritu. El individuo se encuentra en un mundo donde hace acto de presencia (Hegel, G. 2015: 413), donde se manifiesta como una entidad que forma parte de ese mundo, que le es propio. Se ve como el señor que todo lo controla que todo lo rige, pero, cuando encuentra otro individuo con la misma capacidad de generar y transformar lo que otrora era su propia realidad nos encontramos con la relación más importante para la vida del ser humano. Una relación en la que la vida, como menciona Hegel, se pone en juego.

- **La familiaridad en el plano intersubjetivo.**

Pasemos a ver algunas de las dinámicas más comunes en la vida de ese individuo que se enfrenta a otras conciencias para, poco a poco, ir creciendo en la escala del camino hacia el espíritu. Comenzaremos por la familiaridad como aquel estado base de la conciencia mundana. La familiaridad con y para las otras conciencias tiene un desenvolverse similar, aunque más complejo, a su proceder con las cosas. Cuando la familiaridad toma lugar en las relaciones con los otros podemos desentrañar tres procesos diferentes.

En primer lugar, la validez del otro en sí como algo que damos por hecho sin revisión. Es algo que se encuentra en la familiaridad más arraigada, necesitaríamos algún hecho o circunstancia de gran magnitud para ser capaces de sacudir tales cimientos en la vida cotidiana. Por supuesto cimientos que son más que arrebatados cuando nos adentramos en el campo del análisis y reflexión filosófica pero tal campo de pensamiento, probablemente, podemos considerarlo una minoría. En la mente de la conciencia natural podemos encontrar ejemplos a través de los cuales esos cimientos tambalearían, tales como aquellas representaciones o transcripciones de popular teoría del *cerebro en la cubeta* (Putnam) como puede ser la saga de *Matrix* de las hermanas Wachowski en referencia a la cultura popular, pero tales experiencias no hacen más que rozar la superficie, tienden a olvidarse y no perturban la comodidad de la existencia.

En segundo lugar, la validez del ser-otro para mí, su configuración, que damos por hecho sin revisión. Es un asunto que se aleja de la estabilidad de la familiaridad en tanto en nuestro trato con los otros podemos comprobar fácilmente si han sufrido cambios en su actitud o condición, hasta cierto punto al menos. Es complejo y requiere condiciones concretas de tiempo y confianza el colocar a una persona en un estadio, en una configuración, estable en la que damos por hecho no se van a generar cambios, no sólo complejo sino problemático en diversos aspectos.

En tercer lugar, la validez de aquello que concibo como familiar queda en entredicho cuando es renegado por una conciencia ajena (Hegel, G. 2015: 135). De modo que el trato que llevamos a cabo con lo familiar puede verse trastocado cuando otra conciencia demanda mayores niveles de conocimiento a aquello que teníamos enraizado como parte base, fija, de nuestras experiencias. Es interesante porque el estar automático en el mundo sufre cuando queda en relación con otras conciencias y nos supone el punto de mayor apoyo para introducirnos e indagar en el choque entre conciencias.

- **El interés hacia las personas.**

De nuevo, junto a la familiaridad encontramos el interés como punto clave. El interés con y para las otras conciencias sufre cambios que no se daban de cara a las cosas o, al menos, no se daban con tanta facilidad. Y es que, tanto por la complejidad como por el continuo transformarse, las conciencias ajenas podemos apreciarlas como puntos o fuentes renovables de interés.

A este instinto inquieto y sin pausa nunca puede faltarle material [es decir, tiene que procurárselo incansablemente]; encontrar alguna nueva especie importante, o incluso descubrir un nuevo planeta que, aunque naturalmente, sea un individuo [sea una cosa individual], acabe cobrando [por su tipicidad] la naturaleza e importancia de un universal [es decir, de una nueva clase de cosas], eso, digo, es algo que sólo se otorga a los afortunados. Pero los límites de aquello que, como en el elefante, en la encina, o en el oro, define qué sea género y qué especie, alcanzan a través de múltiples niveles hasta la infinita particularización [*Besonderung*] de animales y plantas caóticos, de tipos de montañas, o de metales y tierras, etc., que sólo mediante violencia y artificio [sólo forzando mucho las cosas y con mucho arte] puede sacarse a la luz. En este reino de la indeterminación de lo universal, en el que la particularización [*Besonderung*] [el entrar en más detalles y añadir más detalles] se aproxima otra vez a la singularización [*Vereinzelung*, es decir, se aproxima a lo que no es sino un singular]. [no sólo se aproxima, sino] que aquí y allá vuelve otra vez a descender a lo singular, y a sumirse totalmente en ello, queda abierta una inagotable cantera y provisión para el observar y el describir.

(Hegel, G. 2015: 352)

A diferencia de lo que sucede con las cosas en tanto limitadas y carecientes de esa capacidad innata de transformación, las conciencias son puntos de tal profundidad que el interés puede volcarse una y otra vez sobre ellas. A diferencia del límite rápidamente alcanzado de las cosas que puede producir que las analicemos en exceso y pierdan su “magia”, las personas presentan un límite que no sólo se encuentra mucho más alejado, sino que, además, tiende a no dejarse atrapar con facilidad. En este aspecto, el trato con las personas nos supone un punto importantísimo en tanto ayudan a integrar esa visión observadora que no analiza hasta la saciedad ni coge comodidad en la superficial, sino que no para de ver actualizar su conocimiento allá donde antes sólo había familiaridad.

El choque que se produce entre conciencias y la realidad que estas soportan es de lo más fructífero que podemos encontrar a la hora de adquirir un mayor y más profundo conocimiento. Un ejemplo que nos resulta de especial interés es aquella ocasión en la que tenemos el gusto de charlar no ya con una persona cercana o un desconocido de la zona sino con una persona que contenga costumbres alejadas o sea extranjero. En ese intercambio no sólo se adquiere mucha información nueva sobre la persona, sino que las diferencias culturales, fruto no sólo del desenvolverse del espíritu particular en el espíritu de un pueblo determinado, impactan en nosotros como fuentes renovadoras de conocimiento. La familiaridad de tal o cual objeto, de tal o cual obrar, queda en entredicho cuando se enfrenta a una familiaridad que le es ajena. Cuando ambos extremos se tocan pueden ocurrir mayormente dos cosas:



se renueva el conocimiento de aquello que dábamos por válido y, aunque sea temporalmente, vuelve al ámbito del conocimiento adecuado o bien consideramos tal choque como una ofensa para nuestra visión de la realidad, no sólo repudiando esa actualización de la información sino aislándonos en nuestra visión del mundo.

En cuanto al desinterés entre sujetos su darse es más complejo. O nos encontramos en una situación de extrema enajenación donde ambos individuos han frenado totalmente su desarrollo y no se actualizan ni anímica ni cognoscitivamente o nos encontramos en una situación donde el choque de fuerzas ha acabado en un reconocimiento unilateral. En este último caso, hablamos de un choque de fuerzas, un enfrentamiento de realidad que no logrado encontrar una unidad y, en consecuencia, ambos individuos se aíslan para tratar de proteger sus realidades particulares. No es tanto desinterés como el aislamiento que realizamos ante la amenaza e inseguridad que nos produce el choque de realidades.

- **La obra de arte como relación de fuerzas.**

Es interesante ver como la obra de arte, en el progresar en el camino del espíritu integrando cada vez más, obtiene más y más significado e influencia. Veamos como le sienta al análisis de la obra de arte sumergirse en el juego de las conciencias.

Eso que parece tan común y corriente en la obra de arte, a saber: que la obra está engendrada o se engendra en una conciencia [la engendra una conciencia] y es hecha por mano del hombre, eso que parece tan trivial, es el momento del concepto existente como concepto, que se contrapone a la obra. Y si ese concepto, como artista, o como espectador [si ese concepto considerado por su lado de la actividad del artista o por su lado de contemplación de la obra], es suficiente para declarar la obra de arte absolutamente animada en sí misma [o absolutamente dotada en sí misma de alma], o para que quien la contempla se olvide desinteresadamente de sí, lo que no puede olvidarse, en cambio, y hay que retener muy bien es el concepto de espíritu, el cual concepto no puede prescindir o carecer del momento de serse [el espíritu] consciente de sí mismo.

(Hegel, G. 2015: 810)

La obra de arte no sólo es un objeto que puede salir de la cotidianidad de la cosa tanto en forma como en contenido, no sólo es capaz de generar una vuelta o caída a nosotros mismos, sino que, además, genera un diálogo, una relación, entre el autor, la obra, aquellas conciencias que la presentan y nosotros mismos. La obra de arte abre las puertas al mundo de la reflexión a las conciencias aún cuando se encuentren arraigadas en lo mundano. comunicación, lograr a establecer ese punto donde se produzca una comunicación e interacción entre conciencias (Hegel, G. 2015: 810) es uno de los puntos claves no sólo para la obra sino para el propio artista. Ahora bien, ¿qué tipo de relación establece la obra de arte? La obra de arte se caracteriza por establecer un diálogo donde el contenido de la obra se aprecia más allá de sus marcos físicos o su metodología de puesta en actuación, en un nivel más profundo, en el lenguaje en la comunicación establecida entre conciencias.

Sin duda no podemos arrebatar al obrar mismo su componente de lenguaje. En el obrar se comunica y se tienen diálogos con las conciencias receptoras. A raíz de aquí, ¿qué requeriríamos para hacer brotar esa mirada que se preocupa por los sutiles hilos de la vida? ¿Para lograr preocuparnos por aquello que subyace bajo nuestra mirada? Nos encontramos como, con la relación con las cosas que, sin la adecuada formación, aquello que nos permite caer en lo que fluye en las tinieblas de la conciencia con mayor sencillez se encuentra en la obra de arte. Vemos una cosa increíblemente interesante con la obra de arte, vemos que el gozar de ella resulta mucho menos fructífera dialécticamente que el sufrirla. Por supuesto esto se aleja de las consideraciones artísticas más arraigadas en Hegel en relación a la belleza, aludiendo al arte griego como el cenit, pero debemos considerar el arte en todo su desenvolverse actual. Podemos poner como ejemplo las diferencias que se encuentran entre el *David* de Miguel ángel y el *Guernica* de Picasso. La estatua ante la que nos encontramos tiende a producirnos placer, magnificencia, comprendemos sus trazos su figura incluso creemos comprender el mensaje que nos

transmite (recordemos ese lenguaje implícito). El *Guernica*, en cambio, tendemos a sufrirlo a no comprender bien el mensaje hasta no tener un contexto sobre la obra o lo que quería expresarnos el autor. Es precisamente en esa incomprensión donde afloran reflexiones de lo más variadas y donde, precisamente, buscamos el lenguaje de tal obrar por encima de lo que recibimos inmediatamente. Es en ese no ser capaz de comprender lo inmediato donde hacemos especial hincapié en el mensaje mismo como aquel elemento que en otras obras más “sencillas” no nos llamaba la atención su búsqueda.

La obra de arte exige, por tanto, otro elemento para su existencia, otra producción que ésta u otro surgir distinto de éste [distinto del descrito] en el que el dios desde la profundidad de su noche creadora cae en lo contrario [y se ve rebajado en eso], es decir, cae en la exterioridad, en la determinación de una cosa carente de conciencia [o de la cosa carente de conciencia, de una estatua]. Ese elemento superior es el lenguaje, una existencia [un estar ahí] que es inmediatamente existencia autoconsciente [un quedar ahí, que es al mismo tiempo existencia autoconsciente]. Y así como en el lenguaje la autoconciencia individual queda ahí fuera [es decir, la autoconciencia individual se convierte en algo existente, en algo que ahí está], así resulta también que, precisamente en el lenguaje, esa conciencia individual es inmediatamente como un contagio universal; en el lenguaje la completa particularización [*Besonderung*] del ser-para-sí-mismo es a la vez el fluido y la unidad universalmente compartidos de los muchos *selves* [de muchos sí-mismos]; [el lenguaje] es el alma existente como alma [del alma en su quedar inmediatamente ahí delante como alma].

(Hegel, G. 2015: 811)

De hecho, este ejemplo nos sirve sobremanera ya que nos permite dar énfasis a la importancia de la formación. La mirada natural nos permite poner el ejemplo entre estas dos obras como nos permitiría ponerlo con una amplia variedad de artes de estilo realista frente a artes con carácter abstracto (hablamos de obras particulares no de las diferencias naturales que se produzcan entre pintura y escultura, por ejemplo). En cambio, para la mirada reflexiva, para la mirada formada, el *David* de Miguel Ángel es suficiente para apreciar no sólo el mensaje implícito que contiene el obrar sino para la búsqueda del lenguaje del autor. La conciencia bien formada tiene esa predisposición a fijarse, a caer en, los hilos invisibles que subyacen en el tejido de la vida. De este modo, la conciencia reflexiva no permanecerá en lo inmediato, sino que podrá acceder a mayores niveles a la obra y fijarse, por ejemplo, en las mayores proporciones de la cabeza y las manos. Será capaz de caer en todo lo que eso puede llegar a significar no sólo por la intención del autor sino del contexto histórico del que también tendrá algo de información mientras que, la conciencia natural quedará, como mucho, en a la profundidad de comentar de forma irrisoria el tamaño del miembro sexual de la estatua en un intento por quedar sobre aquellos que aún no han realizado tan plana apreciación (Hegel, G. 2015: 639).

Este estímulo que consideramos pudiera ser el *Guernica* tiene el potencial no sólo para hacernos caer en eso que subyace al lenguaje sino para, de hecho, movernos hacia una mejor formación. Tanto la frustración por no comprender como el goce de lo comprendido o de lo que nos causa impacto puede

llevar a ese movimiento ascendente que supone la formación y, casi en consecuencia, a la progresión del espíritu.

El problema es que hoy en día parece complejo semejante progresar cuando esa mayoría portadora de conciencia natural se queda en lo inmediato y no prospera en tratar de alcanzar un conocimiento actualizado y, especialmente, deseado. La era de la información parece haber generado en sus circunstancias una cultura de la desinformación. Caracterizamos la conciencia natural no tanto por su incapacidad para acceder a niveles más profundos de conocimiento sino, precisamente, por su falta de esfuerzo por lograrlo. Por supuesto todo esto que comentamos es en términos absurdamente generales, pero apoyándonos en toda una serie de estudios sociológicos, podemos decir que el mal uso de herramientas como internet han llevado a generar una mayoría de población con serias carencias en la adquisición de conocimiento, no sólo reflexivo, sino incluso mundano. Por suerte, y en contraposición, se han abierto nuevos caminos que son capaces de, perteneciendo a este mundo de la cultura popular en el que se mueve la conciencia natural, alcanzar a los individuos y generar reflexiones o vueltas a un pensamiento más propio. El lenguaje narrativo ha evolucionado generando nuevos géneros y extravagantes métodos de trabajo, el arte ha adquirido cada vez mayor protagonismo en su faceta abstracta y en su interacción no tanto con el espectador especializado sino con el público más mayoritario, ha nacido y se ha desarrollado el cine y la cultura de la imagen, etc. La era de la información, bajo la mirada formada, bajo la mirada que busca el conocimiento como una apropiación que le es connatural, dispone de una cantidad de herramientas que no se habían obtenido hasta la fecha. Una amplitud de miras que es capaz de no sólo alienar sino retornar al pensamiento de sí en cada vez más dimensiones y lograr, en el caer de nuevo en sí, reconocerse. De ahí que el caer en el nosotros mismos permanezca en un balance donde, incluso la conciencia natural, sea capaz de caer en semejante reflexión, aunque, habitualmente, se quede en un momento separado y aislado de la vida de su conciencia. Pues bien, cuando la conciencia, ya sea por formación ya sea por estímulos, se encuentra en esta predisposición, en este mirar las cosas adecuadamente, entonces, digo, podemos hablar del lenguaje implícito en cada obrar propiamente como elemento constituyente del relacionarse no ya con las cosas o conmigo mismo sino, especialmente, con los demás.

Sin embargo, el arte, el cine, la escritura, los videojuegos, etc. Son elementos contienen la necesidad de comunicarse, de proponer una significatividad, como base de sus experiencias. Son elementos que necesitan proponerse al exterior, necesitan ser vividos para vivir. En este aspecto no sólo presentan significado, sino que presentan desarrollos y métodos para hacer que esa propuesta de realidad llegue a donde tiene que llegar. Para que llegue al público que está destinado de forma íntegra o para que llegue a la mayor cantidad de público posible. Para que sea vivido por todas las conciencias posibles y, en consecuencia, aumente su vida. Tales obras gozan de colocar su esencia al alcance de las conciencias y se entregan por completo al juego de las fuerzas del entendimiento.

Tal es el juego de fuerzas que, como acabamos de ver, la propia obra o entidad que queda sumida en el tira y afloja de las diferentes consciencias es capaz de ser transformada hasta tal punto que cambie su significatividad por completo. La obra puesta en acto es algo externo al propio poner en acto y, tanto por límites en la capacidad del autor como por límites en la aceptación o capacidad intelectual de los espectadores, puede alcanzar significados totalmente dispersos. Podemos poner como ejemplo las obras de Allen Jones; *Chair, Table y Hat Stand*. En ellas podemos ver maniqués a escala real de lo que parecen ser mujeres combinadas con muebles (una silla, una mesa y un sombrero respectivamente) con ropajes de cuero diminuto y permitiendo el uso de tales muebles gracias a sus propios cuerpos ya sea sujetándolos o formando parte de su construcción. Pues bien, tal obra, y lo digo con carácter de experiencia personal, en una mayoría de clases de la universidad a las que nos acerquemos a preguntar por su significado (al menos en un ambiente reflexivo) adquirirá tintes críticos hacia el machismo, la esclavización de la mujer en la sociedad actual, crítica a la sumisión de la mujer en el terrero sexual, etc. Resulta bastante obvio semejante resultado porque, para cualquier persona cotidiana medio formada que vea la obra, es algo que salta a la vista. Pero resulta que no, resulta que toda una tierna clase de primero sin información por las fechas de la obra, el contexto y el trabajo del autor estábamos adjudicando firmemente un significado propio a la obra que se escapaba del significado que le quería dar el autor. No vamos a indagar en el significado que quiso adherirle el autor, pero sí que podemos afirmar, que sin duda figuraba en el sentido crítico que aquella clase le adjudicó. Sucede lo mismo con el obrar alejado del propio obrar artístico, en tanto ese obrar queda como algo externo queda abierto no sólo al significado de su propia puesta en acto o actuación sino al juego de fuerzas que se establecen entre las diferentes consciencias.

Y no sólo las obras [*Werke*] de las acciones [no sólo los productos de la acción] pierden (a causa del operar en ellas de los otros) el carácter de ser algo estable y permanente frente a otras individualidades, sino que al comportarse ellas [las obras de las acciones, lo que las acciones obran] como un exterior indiferente, como un exterior disociado y separado respecto a ese interior que ellas mismas contienen, al comportarse así, digo, pueden ellas mismas, en cuanto interior, convertirse a través del individuo en una cosa distinta que aquello como lo que aparecen, bien sea porque el individuo mismo, con toda intención, por el modo como las hace aparecer, las convierta en algo distinto de lo que ellas en verdad son, bien sea porque el individuo no tenga la habilidad suficiente para darse el lado exterior que él propiamente quisiera darse y afianzarlo de suerte que esa su obra no le puede quedar pervertida y trastocada por los otros, es decir, que los otros no puedan dar la vuelta a esa su obra.

(Hegel, G. 2015: 416 – 417)

De modo que el obrar, aún más cuando nos centramos en el obrar arte, no sólo alberga lenguaje y presta su significado al juego de fuerzas que establecen los espectadores, sino que es un juego de fuerzas en sí mismo (Hegel, G. 2015: 505). El obrar denota la voluntad, la fuerza, la capacidad de transformación y relevancia, que posee el individuo en la sociedad y tiene su máximo exponente en la

obra de arte. Aquí es donde ya, no sólo el autor, sino la propia obra puede suponer un enfrentamiento en tanto propone una realidad distinta de la propia.

La conciencia, en cambio, se determina frente a la obra como aquello que tiene en sí la determinidad como negatividad en general, es decir, como hacer [es decir, como aquello cuya determinidad consiste precisamente en negatividad]; la conciencia es, por tanto, lo universal respecto a aquella determinidad de la obra [es decir, es un quedar la conciencia más allá de esa particularidad de la obra], [la conciencia] puede, por tanto, compararla con otras obras, y basándose en eso entender a las individualidades mismas como distintas [es decir, puede entender a los autores como distintos, o puede tomar a las individualidades mismas en ese su ser distintas unas de otras]; al individuo que en su obra demuestra abarcar más, puede tomarlo como disponiendo de una mayor fuerza o energía o de una naturaleza más rica, y en cambio a otra individualidad tomarla por una naturaleza más floja o más pobre [es decir, a uno como una naturaleza más rica, eso es, como una naturaleza cuya determinidad inicial u original está menos limitada, y a otro, en cambio, como una naturaleza más floja o peor dotada].

(Hegel, G. 2015: 502)

Así podemos ver como tantos y tantos proyectos y experimentos gozan de mala fama en el público general ya que su desarrollo, su propuesta, no sólo no les produce goce en su comprensión, sino que atenta directamente contra su voluntad de conservar y transformar el mundo que conocen. ¿Cómo no atemorizarse cuando la masa se entera de que tal o cual artista ha vendido su mierda, habrá que perdonarnos la expresión, pero hablamos literalmente con Piero Manzoni y su *Merda d'artista*, por tantísima cantidad de dinero? Tales eventos son atentados para la realidad de la conciencia natural en tanto permanecía enajenada en su familiaridad y en tanto no comprende semejantes noticias y, de hecho, resulta que ni quiere llegar a comprenderlas, tiene miedo de dejarse seducir por tal perversión y corromperse en la decadencia que ve en aquello que no se ajusta a su canon. Tenemos muchísimos casos en la escena del arte moderno que nos pueden llevar a estas vivencias. Por otro lado, para el artista incluso las críticas y la mala fama pueden ser vistas como pruebas de la imposición de su realidad, como dueño de sí mismo (Hegel, G. 2015: 810). Las críticas, la mala aceptación, no sólo se debe a incompreensión que no alcanza la capacidad adecuada para apropiarse de esa realidad, sino que podemos hablar de que tal rechazo se produce por el choque de realidades. Cuando un individuo se encuentra ante la obra de otro particular como superando sus capacidades, se encuentra con una obra que pone en peligro su realidad, se encuentra, en definitiva, con una enemistad.

La obra, en su portar significatividad (Hegel, G. 2015: 851), porta memoria, porta historia. Nos muestra no sólo la voluntad del autor, la fuerza de la obra, los diversos significados sino que, bajo la atenta mirada, nos muestra un trasfondo, subyace el espíritu de los pueblos. Acercarnos a una obra, tratar de apreciarla, comprenderla, ver que nos transmite y aprehender su trasfondo la enriquecen sobremanera. El lenguaje histórico, la memoria, que subyace a todo obrar, especialmente el artístico, es un punto de encuentro para las conciencias que tratan de formarse en el camino hacia el espíritu.

- **El lenguaje como medio para el reconocimiento en sociedad.**

¿Y cuál es el obrar que más profundidad y más complejidad tiene, especialmente cuando nos encontramos en el ámbito de la intersubjetividad? ¿La obra que más historia y memoria porta y hace brotar? El lenguaje sin duda. Aquella actividad que subyace en todo obrar, por sí misma, ya es una entidad bastante interesante a la hora de analizar la comunicación entre conciencias.

El lenguaje es la autoconciencia que es para otro, que queda ahí inmediatamente presente como tal y que es como este Universal [como el Universal este, como el universal que aquí está, como el universal que helo aquí, éste, o esto]. Es decir, el lenguaje es el *self* que se separa, arranca, disocia de sí, que se vuelve objetivo [que queda ahí como objeto, como puro yo=yo, que en ese su quedar objetivamente ahí [en ese su quedar ahí como objeto] se mantiene a sí mismo como tal *self*, a la vez que inmediatamente confluye con los demás y consiste en la autoconciencia de ellos [o es la autoconciencia de ellos]; él [el *self*] se escuchan se oye al igual que es escuchado y oído por los otros, y este oír y escuchar es la existencia convertida en *self* [es decir, el inmediato estar ahí, convertido en *self*].

(Hegel, G. 2015: 754)

El lenguaje aparece como ese obrar que es capaz no sólo de interaccionar entre diferentes entidades o animar un objeto determinado en ese su contenido interno, el lenguaje es capaz de poner en contacto tales entidades de unirlos a pesar de sus particularidades. El lenguaje es aquel obrar que abiertamente determina al yo (Hegel, G. 2015: 754) como una unidad particular en una universalidad indeterminada. Es la capacidad para, como vimos en el nombre, distinguir en mitad de lo indistinguible. Es la capacidad para reconocerse (Hegel, G. 2015: 754 – 755) uno mismo frente a aquellas conciencias que enfrentan no sólo su realidad sino su propio ser. Ese reconocerse se mueve entre muchos elementos, nombres, descripciones, el lenguaje del obrar particular, el lenguaje explícito, etc. Es un complejo sistema a través del cual aquel yo mismo en el que no caemos en la actividad en reposo es capaz, en el ser en relación, de salir, de verse enfrentado con aquello que lo deniega o enfrenta. Son dinámicas que fomentan el reconocimiento comunitario.

Ese su ser oído o escuchado es donde su existencia tiene inmediato eco; y este su ser-otro. O este su ser-en-otro, lo retoma o reasume él en sí; y, precisamente en esto consiste su existencia, a saber: en cuanto ahora autoconsciente [en cuanto ahora consciente de sí], que es como él está ahí, no estarlo [no estar ahí], y, precisamente mediante este desaparecer [mediante su permanecer, su quedar ahí; él es [o ese su desaparecer es] su propio saber de sí, y es su saber de sí como de alguien que ha transitado a otro *self*, que ha sido oído y escuchado y que es universal.

(Hegel, G. 2015: 610)

Vemos como el individuo requiere al lenguaje para ser plenamente consciente de la obra que lleva a cabo. La capacidad y validez del obrar inconsciente empequeñece comparado con la capacidad expansiva y la validez que contiene el obrar consciente. Tal capacidad comporta no sólo la comunicación

o interacción realmente adecuada entre conciencias sino la plena validez de aquel obrar como mío propio como algo que me pertenece y sobre lo cual mi voluntad está actuando. El lenguaje en su propio retornar a sí ya sea desde la enajenación con las cosas, con uno mismo o con el otro es un exponente válido de conocimiento en tanto realidad, el tema de la verdad o falsedad de ese conocimiento es otro asunto que queda discutido en el libro. Todo esto que parece demasiado sencillo, por supuesto en el discurrir del texto podemos encontrar argumentos (Hegel, G. 2015: 756) y recursos que nos permiten ir desvelando como el lenguaje en su puro obrar es capaz de conectar conciencias de manera fiable, de manera válida.



- **El poder del lenguaje.**

El potencial del lenguaje denota un poder, una capacidad para transformar y alterar la realidad como ningún otro obrar tiene. El nombre es sólo uno de los tantos ejemplos de cómo el lenguaje es capaz de alterar el mundo. Por supuesto, se trata de una herramienta que sólo es útil en sociedades donde resulta el medio básico de relación, pero en ese ámbito alcanza más importancia que ningún otro obrar. Entendamos lenguaje más allá de la significación ordinaria de la palabra, el lenguaje en su actuar se manifiesta de muchas maneras. Tenemos lenguaje verbal, lenguaje no verbal, lenguaje narrativo, lenguaje cinematográfico, aquel lenguaje que subyace en el obrar mismo, etc. Cada uno tiene sus características y sus virtudes, pero todos son capaces de alterar la conciencia de aquel que lo presencia.

Por el nombre, por tanto, queda el monarca separado de todos los demás, se lo saca de entre ellos o se lo levanta sobre ellos y se lo deja solo; es el nombre donde el monarca es ese átomo que nada puede comunicar de su ser y que nada tiene igual a sí. Ese nombre es, por tanto, la reflexión en sí o la realidad que el poder universal tiene en sí mismo [o en sí mismo hace]; es por el nombre por lo que ese poder universal se convierte en el monarca [manda él solo, sólo él, ahí es nada]. Y, a la inversa, el monarca, este individuo particular, se sabe a sí mismo este individuo particular como poder universal o como el poder universal [o se sabe a sí mismo este individuo particular como siendo este individuo particular el poder universal] porque los nobles no solamente están siempre prestos a servir al poder del Estado, sino que se colocan en torno al trono como elemento decorativo de él, y a quien se sienta en el trono le están diciendo siempre y a cada momento lo que él es [es decir, monarca, cosa que sólo es él, y que no lo es sino en ese estarle ello efectivamente dicho].

(Hegel, G. 2015: 614)

Ya no se trata de que el lenguaje quede configurado por la realidad, sino de la configuración que sufre la realidad por el lenguaje. Y, esto es importante, la realidad en su conjunto puede verse configurada en tanto el lenguaje es capaz de afectar no sólo al individuo que lo pone en acto sino a todos aquellos que escuchan. Ni siquiera, como hemos visto ya, queda atado al autor que pone en marcha la significación ya que el propio significado es atemporal, escapa del momento de creación, y entra gustosamente en el juego de las conciencias. El desarrollo histórico, el contexto, las circunstancias particulares, todo entra en juego a la hora de poner en marcha los significados que puede adquirir. Se establece una relación donde las implicaciones que porta el significado adquirido de tal o cual palabra o concepto se desarrollan en la realidad, se consolidan en su historia. Así vemos como el significado puede, en su desarrollarse histórico, adquirir un gran valor, generar sentimiento y emociones en aquellos que lo transitan. La palabra es capaz de configurar el mundo a través de las acciones de aquellos que la perpetúan.

El lenguaje es o se ha vuelto capaz no sólo de transmitir conciencias, sino que se ha vuelto capaz de albergarlas. Como ocurría con el ejemplo de la obra de arte, es capaz de albergar una conciencia con un grado de autonomía capaz de enfrentarse al espectador. Este fragmento, perteneciente al apartado de

la tragedia en el texto, hace referencia a como aquellos héroes leídos se presentan con la misma fuerza y la misma voluntad que cualquier conciencia con la que nos encontremos. Es un fragmento interesante en tanto nos permite echar un vistazo al supuesto poder que contienen los medios de comunicación tanto tradicionales como recreativos. Es una consecuencia lógica, si la conciencia es aquella que alberga y transforma la realidad y su medio de comprensión es a través del lenguaje, se deduce la gran importancia e influencia que este puede llegar a obtener.

En lo que respecta a la forma [*Form*], el lenguaje, al pasar a formar parte de su propio contenido, deja de ser narrativo, así como el contenido deja de ser un contenido representado. Es el héroe mismo quien habla, y la representación muestra a quien escucha, que a la vez es espectador, le muestra, digo, hombres autoconscientes que saben cuál es su derecho [cuál es el derecho y la razón que les asiste] y cuáles son sus fines, que saben el poder y la voluntad de su determinación, y que saben también decirlo. Ellos mismos son artistas que, a diferencia de lo que sucede con el lenguaje que acompaña al hacer común de la vida corriente, no se limitan a expresar de forma carente de conciencia, de forma natural e ingenua, lo exterior de sus decisiones y de sus empresas, sino que expresan o exteriorizan o ponen su esencia interior [su ser interior, su interior], demuestran el derecho que les asiste en su acción y afirman reconsideradamente y expresan con precisión el *páthos* al que ellos pertenecen [el básico impulso que los mueve], lo expresan y afirman, digo, en su individualidad [*Individualität*] universal, es decir, libre o limpio de circunstancias casuales y de la particularidad de las personalidades.

(Hegel, G. 2015: 831 – 832)

Podemos hacer alusión a aquel problema clásico tan presentado en las aulas que enunciaba “¿si digo que cae un árbol en el bosque, pero no hay nadie para presenciarlo, ha caído realmente?” Si nos alejamos del pensamiento científico en el que con tanta habitualidad nos movemos, en el pensamiento que considera la realidad como algo externo a la conciencia, nos dará por pensar no ya si el árbol efectivamente ha caído sino, más bien, cuántos árboles habrán caído en la reproducción de estas palabras.

- **La familia como elemento tanto constitutivo como antagónico de la comunidad.**

Ahora bien, hemos visto algunos de las dinámicas por las que los individuos se conectan, se comunican y se transforman, pero cabe preguntarnos bajo que condiciones se dan tales relaciones y de qué forma se desarrollan. Para ello tenemos que encontrar el punto de origen a partir del cual el individuo comienza a desarrollarse como una conciencia capaz. Tenemos que encontrar el comienzo de la formación como punto donde comienza la educación y la reflexión más allá de las determinaciones biológicas de cada persona. Un punto bastante sólido que nos ofrece Hegel a la hora de tener en cuenta la formación y el desarrollo es la familia.

La familia, en cuanto concepto todavía interno y, por tanto, carente de conciencia se opone a la realidad consciente de sí misma, se opone, digo, como elemento de la realidad del pueblo [como siendo la familia el elemento de la realidad del pueblo], se opone al pueblo mismo, como ser ético inmediato [como siendo la familia ser ético inmediato], [la familia se opone como ser ético inmediato, digo], a la eticidad que se forma y mantiene a través del trabajo por lo general o universal, [esto es], los penates [los dioses del hogar] se contraponen al espíritu general o universal.

(Hegel, G. 2015: 546)

La familia es el origen del individuo tanto a nivel biológico como a nivel social. Supone el estrato más bajo de la escala social racional en tanto la familia pertenece al ámbito de lo íntimo, al ámbito de lo personal, de lo privado. Ámbito bajo el cual, las leyes de la sociedad, así como las costumbres y los rituales terminan por ser alterados y se dan de forma perturbada, precisamente, en aras de mantener el orden y la estabilidad de la propia familia. No cabe duda de que todas esas circunstancias germinan y se desarrollan en el hogar, pero a pesar de la impregnación de las costumbres, la familia tiende a tratar de conservarse por encima de todo y ello conlleva o puede conllevar la corrupción del sistema público del que ellas forman parte como la base. Dentro de la familia Hegel nos propone tres relaciones entre individuos ya analizadas y llevadas a la reflexión: entre marido y mujer, entre padres e hijos y entre hermanos, más concretamente, la que se produce entre hermano y hermana.

Entre las tres relaciones que cabe considerar, la relación entre marido y mujer, la relación entre padres e hijos y la relación entre hermanos (como hermano y hermana), la relación entre marido y mujer es el inmediato conocerse de una conciencia en la otra, y el conocer [o moverse en conocimiento] del mutuo ser-reconocido o estar-reconocido. Pero como el conocerse natural [el conocerse sexual y afectivo] no es el ético, ese conocer sólo puede ser representación e imagen del espíritu, pero no el espíritu real mismo.

(Hegel, G. 2015: 533)

El “mutuo ser-reconocido”. Podemos hablar de ella como la relación base, la relación que, más allá de marido y mujer, podríamos establecer con cualquiera de nuestros conocidos. Un conocer mundano contenido en lo natural. Es el elemento base que podemos apreciar en las relaciones cotidianas. La particularidad que presenta este relacionarse inmediato es la incapacidad para volver a sí (Hegel, G.

2015: 553) de los individuos que la conforman. Esa incapacidad de la relación natural para la vuelta a sí es la que nos interesa. Las relaciones naturales no contienen esa posibilidad de la vuelta en sí en tanto el ser reconocido se da de manera inmediata. De hecho, tras ese fragmento en el libro, Hegel habla sobre cómo la relación entre marido y mujer tiene su adecuado reconocimiento en el hijo, requiere un tercero que los acoja en su unidad. Y, a pesar de ese acoger, no logran alcanzar esa vuelta a sí que requeriría el espíritu. Esto es curioso ya que hemos estado hablando aquí sobre esa capacidad del individuo para progresar en el camino del espíritu gracias a la formación, a los estímulos, al relacionarse, etc. En cambio, si estamos diciendo que podemos asemejar el relacionarse natural con el relacionarse que Hegel nos propone entre marido y mujer, significa que aquel relacionarse con las personas no puede fomentar nuestro progreso. En este aspecto, podemos achacar esa incapacidad de la pareja por retornar a sí al afecto y a la sexualidad. Podemos considerar, por el tipo de relación que veremos más adelante en los hermanos, que el afecto y la sexualidad pueden llegar a ser elementos que impidan el adecuado progreso del espíritu en tanto fomentan la enajenación en el placer y en la sensibilidad inmediata.

La de los padres para con los hijos viene afectada precisamente por [es decir, se mezcla con] la emoción de tener la conciencia de su realidad en otro, y de ver devenir o formarse el ser-para-sí en él [en ese otro, en los hijos], pero sin recibirlo de vuelta; sino que ese ser-para-sí [el de los hijos] permanece extraño [a los padres], una realidad que es de ella misma [una realidad que es el para-sí no de los padres sino de los hijos]; y a la inversa, la piedad de los hijos con para con los padres se mezcla con la emoción de tener el propio devenir de uno mismo y el propio en-sí de uno en otro desapareciente [en los padres], y de cobrar uno el ser-para-sí y la autoconciencia propia sólo mediante la separación respecto del origen, una separación en la que ese mismo origen se agota o se seca y se va.” 553-554

(Hegel, G. 2015: 553 – 554)

La relación que se propone entre padres e hijos ya conlleva mucha más información. Resulta que, aquel hijo o hija capaz de reconocer la unión entre sus padres como un tercero testimonial, aquel tercero en desarrollo es capaz no sólo de aportar mayor reconocimiento al sí mismo de los padres sino de adquirirlo personalmente. Los padres son capaces de ver, en el desarrollo del hijo o hija, aquello que no pudieron ver en ellos mismos. El hijo es capaz de ver en el faltar de sus padres, aquello que no pudo ver cuando los tuvo presente. Unos se desarrollan mientras ven como la unidad que los reconoció se aleja mientras que el otro se desarrolla mientras ve como el origen que lo concibió desaparece. Por ello Hegel propone ambos primeros casos de relaciones como desiguales porque no son relaciones en las que se produzca un desarrollo, una progresión, hacia el espíritu de manera simultánea, sino que requieren algo más para progresar. La falta de sexualidad, la responsabilidad implícita, el propio parecido biológico y educativo, etc. Son factores que sin duda hacen que entendamos cómo esta relación se aleja de la enajenación en tanto se mueve en el cuidado (para los padres) y en el madurar (para los hijos) y, por lo tanto, es más veraz a la hora de acercarnos al espíritu.

La relación pura y sin mezcla es la que tiene lugar entre hermano y hermana. Hermano y hermana son la misma sangre, pero que ha llegado en ellos a su quietud y equilibrio. Por eso no se desean el uno al otro, ni tampoco se han dado el uno al otro tal ser-para-sí [tal autonomía], ni tampoco lo han recibido el uno del otro, sino que son recíprocamente [la una para el otro y el otro para la una] libre individualidad.

(Hegel, G. 2015: 554)

La relación entre hermanos, entre hermano y hermana únicamente, torna la relación pura en el que dos conciencias en desarrollo se alimentan la una a la otra en el camino del espíritu. Ahora bien, ¿tanta diferencia se da entre esta relación y la relación que podemos encontrar entre dos personas cercanas? Es cierto que entendemos la formación que se produce de manera simultánea en dos conciencias que se encuentran desarrollándose a la vez, pero resulta que parece todo muy condicionado. Cuando entramos en el ámbito de la práctica real, mucho más cuando hablamos de una actualidad, es algo inusual el caso de un hermano y una hermana de edades similares (lo cual consideraremos un requisito para que su formar sea recíproco) que, además, tengan una mayor relación entre ellos que con otras personas. Cuando a todo esto le añadimos los roles que le son asignados a cada género en base a estas condiciones vemos que es algo que difícilmente podemos sostener, ni deberíamos, actualmente.

Por tanto, lo femenino tiene en cuanto hermana [es decir, en el papel de hermana o en la relación de hermano y hermana [es decir, en el papel de hermana o en la relación de hermano y hermana por el lado de la hermana] el supremo barrunto del ser ético [el punto de máximo acercamiento a él]; pero no llega a la conciencia y a la realidad del ser ético, porque la ley de la familia es ese ser interior que es en sí y que no queda a la luz del día de la conciencia, y que permanece [que sigue siendo] sentimiento interno y algo divino sustraído a la realidad y por encima de ella.

(Hegel, G. 2015: 554)

La mujer es asignada al rol de la familia de lo interior, al rol de mantener el orden en las bases más básicas de la sociedad. Es el elemento constituyente de la familia aquella que las une y que les da su consistencia.

El hermano es el lado conforme al que el espíritu de la familia se convierte en individualidad [*Individualität*] que se vuelve a otro sitio, que se vuelve a otra cosa, que se vuelve a otros asuntos, y que transita así a la conciencia de la universalidad. El hermano abandona esta eticidad de la familia, inmediata, elemental, y por eso propiamente negativa, para adquirir y producir [para hacerse con y para traer a luz] la eticidad real, la eticidad consciente de sí misma.

(Hegel, G. 2015: 556)

El hombre, en cambio, es asignado al rol de la sociedad, de lo público. Su rol consiste en librarse de las ataduras de la familia y adquirir conciencia como individuo perteneciente a un conjunto superior, es el encargado de actuar en el ámbito de lo político y social.

Sin duda, bajo estas condiciones, podemos entender las distinciones que realiza Hegel para conformar el orden que trata de desarrollar, pero lo que no podemos permitir, es transcribir semejantes adjudicaciones cuando tratamos de aportar una visión actual al asunto. Bajo nuestro punto de vista actual podemos comprar aquella designación de roles como base para el desarrollo social, pero ni podemos asignar tales roles a un género determinado como si fuera algo connatural ni podemos plantear tales roles como si totalizaran el camino del individuo. En una sociedad como la actual no es necesario que le asignemos roles de género al desarrollo familiar para mantener un orden social por mucha cohesión que nos aporte a un sistema filosófico o político.

Podemos acoger la relación establecida entre padres e hijos y la podemos acoger la relación producida en una pareja sentimental, pero ambas deberían ser bañadas con las dinámicas de la relación entre hermano y hermana hegeliana, al menos, en lo que al aspecto del reconocimiento recíproco y desarrollo se refiere. De modo que tanto la relación entre padre e hijos como la relación de pareja sentimental pueden llegar a adquirir la capacidad, con la debida formación, para reconocerse adecuadamente y progresar hacia el espíritu como, también, puede suponer una regresión en tanto comprendemos esa necesidad que surge, o ese apegamiento, hacia lo familiar.

Como vemos la asignación de roles al hermano y a la hermana terminaban en esta especial unidad (Hegel, G. 2015: 560) que se formaba en la familia como bloques más que sólidos de la sociedad. No perdemos esa unidad ya que consideramos que tales roles se dan simultáneamente en diversas dosis en los individuos y, especialmente, en aquellos bien formados. La propia relación entre hermanos no se ha perdido tampoco. Podemos considerar esta relación, o transcribir sus efectos, a la relación que se produce no sólo entre hermanos (hermanos con hermanos, hermanas con hermanas, etc.) sino como la que se produce entre personas habitualmente y que, bajo la adecuada formación y el tiempo determinado, puede llegar a producir un desarrollo igualmente recíproco.

En cualquier caso, la familia supone la base de una sociedad más compleja, y tarde o temprano los individuos se terminan topando con esta realidad más profunda (Hegel, G. 2015: 352) de la que tienen que tomar partido.

- **La comunidad como medio de desarrollo del espíritu.**

Si hemos hablado de la capacidad del individuo para enajenarse, para quedar extraviado en lo inmediato, tanto para las cosas como para sí mismo, cuando entramos en el ámbito de los pueblos, de las comunidades con un tamaño y complejidad considerables, nos encontramos en un nuevo nivel de enajenación.

Efectivamente, es en la vida de un pueblo donde tiene su realidad plena y consumada el concepto de la realización de la razón autoconsciente de ver yo en la autonomía del otro la completa unidad con él, o de tener yo por objeto como mi ser-para-mí esta libre coseidad del otro [ese estar autónomamente ahí el otro] con la que empiezo encontrándome ahí y diríase que es lo negativo de mí mismo. La razón es presente [está ahí delante] en cuanto tal sustancia fluida universal, en cuanto inalterable coseidad [*Dingheit*] simple, que estalla empero en múltiples seres perfectamente autónomos, lo mismo que la luz estalla y se dispersa en estrellas como innumerables puntos que brillan de por sí y que en su absoluto ser-para-sí están disueltos en la sustancia simple autónoma, no solamente en sí [es decir, no sólo están disueltos en realidad en ella], sino que también lo están para sí mismos [es decir, son conscientes de estar disueltos en ella]. Pues son conscientes de ser tales seres individuales autónomos por sacrificar esa su individualidad [*Einzelheit*] y tener por alma y esencia precisamente esa sustancia universal; y a la inversa, ese universal no es sino el hacer de ellos como individuos particulares o la obra [*Werk*] que ellos producen.

(Hegel, G. 2015: 456)

La capacidad del individuo para “trazar” su origen, sus circunstancias, y apreciar aquella comunidad que lo acoge y lo forma es uno de los elementos que, pese a ser constitutivos, más se enajenan, se olvidan. Y todo esto se tambalea en la pura especulación, pero sucede, y esto podemos considerar casi algo captable inmediatamente, que o bien un individuo se enajena, olvida y no quiere mirar en el fundamento con el que ha sido impregnado al desarrollarse en tal o cual comunidad o, curiosamente todo lo contrario, y nos encontramos individuos que en lugar de quedar enajenados en el olvido quedan absortos en la presencia inmediata de tal entidad cómo si hubiéramos vuelto al entorno familiar que comentábamos antes. No encontramos una unidad en la apropiación de la comunidad cultural a la que pertenecemos. Encontramos extremos, violencia y aislamiento (Hegel, G. 2015: 797).

Y no sólo es curioso, sino que es bastante comprensible por qué parece darse este actuar ante la comunidad. La comunidad supone tanto el mayor atentado como la más grata salvación, en tanto supone una conciencia con una mayor voluntad y, en consecuencia, la que impone una mayor realidad y en tanto supone un contenido del que ya de por sí formo parte y en mi vuelta a mí trata de reconciliarse, respectivamente. Ahora bien, el cómo transitar entre tales sensaciones tan opuestas es, retomando la idea, la dificultad del concepto. Es más sencillo simplemente dejarse caer por uno de los lados, ya sea a la defensiva aislándonos de aquella realidad o a la ofensiva tratando de imponer esa realidad a la mayor cantidad de personas posibles.

El hacer y operar puramente particular [*einzeln*] del individuo se refiere a las necesidades que él tiene como ser natural, es decir, que tiene como individualidad existente [como individualidad que está ahí]. Pero el que incluso estas sus funciones más comunes y corrientes y vulgares no queden destruidas o frutadas o desbaratadas, sino que tengan realidad y desenvolvimiento, sucede a través del medio universal que sostiene al individuo, sucede a través del poder de todo un pueblo. Ahora bien, en esta sustancia universal el individuo no solamente tiene esta forma de la consistencia de su propio hacer o esta forma que es la consistencia de su propio hacer [es decir, no sólo tiene la forma del producirse su propio hacer particular, del sostenerse ese su propio hacer, del volverse viable y sostenible y cobrar forma estable y durable su propio hacer], sino que tiene asimismo su contenido. Lo que él hace no es sino habilidad universal y lo que todos hacen [*Sitte aller*] [lo que es costumbre de todos]. Este contenido, aún en el aspecto en que queda completamente singularizado [*vereinzelt*], está entretelado en su realidad con el hacer de todos.

(Hegel, G. 2015: 456 – 457)

¿Y cómo adquirir tal postura de equilibrio entre lo particular y lo universal? Creo que nos encontramos ante el tema más complejo dentro de la intersubjetividad. En este aspecto deberíamos dudar de que los estímulos ocasionales sean capaces de llevarnos a este punto del camino hacia el espíritu. Los estímulos pueden llevarnos a caer en las cosas, a caer en nosotros mismos y a caer en los demás de muy diversas formas. Pueden ayudarnos a comprender de mejor tal o cual entidad o adquirir un mejor juicio sobre algo que considerábamos plano. Pero, cuando nos encontramos en estos niveles del espíritu lo que podemos considerar fundacional para seguir progresando es la formación. La formación, concretamente la histórica, es un recurso que lejos del ambiente puramente académico permite salir de la enajenación y adquirir conciencia de sí como estando determinado en un contexto no sólo histórico sino cultural. Esa capacidad del lenguaje para transmitir significación, para albergar significación aún más allá de su autor, esa memoria que ahora torna histórica son las dinámicas constituyentes para comprender la vida propia particular como, aún libre, infinitamente determinada por el desarrollo que la precede.

Esta unidad del ser-para-otro (o del convertirse-uno-en-cosa) y el ser-para-sí, esta sustancia universal, habla su lenguaje universal en las costumbres y leyes de un pueblo; pero esta esencia que no se muda, esta esencia que ahí-está, no es otra cosa que la expresión de la individualidad particular misma que parece oponérsele [que se diría que se le opone]; las leyes no expresan sino aquello que cada individuo particular es y hace; el individuo no sólo las reconoce como su coseidad [*Dingheit*] universal objetiva [como coseidad general suya, que tiene el carácter de ser un objeto ahí], sino que se conoce o reconoce a sí mismo en ella, en cuanto singularizada [*vereinzelt*] esa coseidad en la propia individualidad del individuo en cuestión y en cada uno de sus conciudadanos.

(Hegel, G. 2015: 457)

Cuando se llega a semejante estado de equilibrio y cohesión entre lo particular y lo universal podemos hablar de haber adquirido una formación adecuada. Aquella regresión que amenazaba el camino del espíritu podemos considerar que queda relegada a un plano secundario. Esa regresión que,



en la conciencia natural supone un peligro real, queda relegada a lo que en cortos periodos de tiempo llamábamos enajenación. El individuo que alcanza tales niveles de formación, en su enajenarse que sigue siendo habitual por naturaleza, no requiere más que ligeros estímulos para volver a sí si es que no lo hace por cuenta propia de forma habitual. Y es que, como habíamos comentado, la tendencia global es la progresión hacia el espíritu. Aunque la enajenación se haga más presente, el espíritu tiene una mayor impregnación en la memoria, en el alma. La comprensión de la determinada que precede a mi autonomía como contenido que me es propio es un punto de no retorno en tanto deja una enorme huella en nuestra conciencia, nos cambia la vida. Parece una tontería, el conocimiento natural sabe de las condiciones de su cultura e historicidad, pero probablemente, podemos considerarlo un saber familiar, plano, no una comprensión. Comprender tales circunstancias requiere mucho esfuerzo, requiere un *sacrificio* totalmente voluntario.

Vemos como alcanzar ese estadio de formación conlleva un cambio bastante interesante en la visión que cotidianamente tenemos del mundo. En tal punto de formación puede apreciarse como el obrar de uno mismo tiene inevitablemente repercusiones (Hegel, G. 2015: 457) no sólo propias sino para la comunidad como conjunto y a su vez esas repercusiones de la comunidad tienen relevancia en mí. En este aspecto, la relación con los otros adquiere nuevas connotaciones en tanto se dan bajo un marco histórico y contextual que las ubica y unifican. En este marco social los individuos adquieren responsabilidad los unos con los otros en ese su reconocerse como iguales, como partícipes de una misma sustancia que los unifica mientras que, por otro lado, son capaces de mantener la unidad de sus propias particularidades. Esa responsabilidad más allá de tener sus consecuencias como la necesidad o la tendencia a querer enterrar a los muertos (Hegel, G. 2015: 550), etc. Implica además un trato en mayor grado con las personas en tanto aquella su otrora autonomía absolutamente ajena a mi persona salvo por las vías de comunicación y choque de realidades, ahora, resulta que no me es tan ajena. Resulta que somos capaces de comprender de mejor manera la unidad implícita que contienen las otras personas y, no sólo los coloca más cerca del espíritu, sino que refuerza tales relaciones, fomenta la capacidad para soportar la realidad del otro sin sentir mi atentada mi realidad. Ahora bien, semejante estado resulta más idóneo de la cuenta para encontrarnos en un entorno de enajenación y regresión por norma básica de modo que indagaremos un poco más en el desarrollo de las comunidades teniendo en cuenta la posibilidad de los individuos de alcanzar este estadio, pero tomándolo como una probabilidad baja.

- **El gobierno como realización de la comunidad.**

De las comunidades pasamos al gobierno como la puesta en obra y desarrollo de esas comunidades. Es el acabamiento de la comunidad en su entorno más propio, es la *res pública*.

La comunidad [*Gemeinwesen, res pública*], que es la ley o nomos superior y que es la ley o nomos que vale, rige e impera abiertamente a la luz del sol, tiene su vitalidad real en el gobierno, que es donde ese nomos se es como individuo [como agente, como “agencia]. El gobierno es el espíritu real reflejado en sí, el sí-mismo [*self*] simple de toda la sustancia ética. Esta fuerza simple permite, ciertamente, a ese ser ético extenderse en su propia articulación, organización y membración [es decir, desarrollarlas], y dar a cada parte o a cada una de las partes consistencia y su propio ser-para-sí [es decir, la autonomía propia de cada una de ellas]. El espíritu tiene aquí [tiene en ello] su realidad y su existencia, y la familia es el elemento de esa realidad [aquello en donde esa realidad se origina, el “de donde” de esa realidad]. Pero el espíritu es a la vez la fuerza del todo que resume o reasume a su vez a esas partes en el uno negativo [o en un Uno negativo], les da el sentimiento de su no independencia y las mantiene en la conciencia de tener su vida sólo en el todo.” 552

(Hegel, G. 2015: 552)

Como vemos de la familia pasamos al gobierno. De lo íntimo y personal pasamos a lo externo y público. El gobierno es aquel medio en el que se mueven los individuos de cara al conjunto como prioridad. En términos más actuales podemos hablar de la diferencia entre micro y macroestructura. Este gobierno tiene que ser capaz de mantener la unidad de los individuos, su desarrollo y, a su vez, su propia conservación. Es un tema complejo de administrar en tanto no sólo son factores infinitamente diversos sino temporalmente variables. La forma habitual e histórica a través de la cual esto ha sido posible de llevar a cabo es la fragmentación de la macroestructura. El paso de la familia al gobierno no es algo abrupto, no es algo que se dé inmediatamente, sino que en medio encontramos toda una serie de estructuras, organizaciones (Hegel, G. 2015: 552) y entidades capaces de fraccionar y fragmentar el cambio.

Precisamente el problema del fraccionamiento cae en que aquel espíritu que logra salir, aunque sea en parte, de la comodidad y de la validez que le aporta su familia, ahora se encuentra con toda una serie de entidades que, dentro de su cada vez mayor amplitud, le ofrecen nuevos terrenos fijos donde asentarse. Una serie de barreras que proponen al individuo el quedar aislado de la macroestructura de la que, quiera o no, forma parte. El gobierno se encuentra entonces con dos factores que le son a la vez necesarios y contrarios entre sí. Por un lado, no debe permitir que los individuos se aislen y queden separados del sistema del que forman parte porque de permitirlo aquel sistema se vería cada vez más fragmentado y sin posibilidad de reunir los trozos. Cuando más fragmentado se encuentre el sistema mayor probabilidad de que se creen nichos en los que los habitantes se sientan cómodos y no quieran interactuar con lo que les es más exterior.

Para que no echen raíces y se consoliden en ese aislamiento, y a causa de ello descoynten el todo y hagan que el espíritu se disipe y volatilice, el gobierno tiene que sacudirlos de cuando en cuando en el interior de ellos por medio de las guerras, vulnerando y confundiendo esa forma u orden y su derecho de autonomía, tan bien articulados, y haciendo sentir a los individuos que sumiéndose cada vez más profundamente en esos sistemas se arrancan y separan de la vida del todo y ponen su aspiración en la invulnerabilidad del ser-para-sí y en la seguridad de la persona, haciendo sentir a los individuos, digo, en ese trabajo que lo universal o que el todo les impone, haciendo sentir a los individuos, digo, a su señor, que no es otro que la muerte. Mediante esta disolución de la forma de la consistencia [es decir, de la forma del quedar las cosas sólidamente ahí] el espíritu se protege de sumirse y hundirse en la existencia natural desde la existencia ética [y con ruina de ésta], y mantiene y eleva el *self* de la conciencia a la libertad y a su fuerza.

(Hegel, G. 2015: 553)

Por otro lado, al no permitir que los individuos echen raíces, se acomoden y en consecuencia su sistema se fragmente, resulta que en su actuar se enemista con aquellos individuos que lo fundamental, desarrollan y transforman. Y es que, esa capacidad del estado para desestabilizar, para retirar los fundamentos que hacen que los individuos se acomoden en su hogar (Hegel, G. 2015: 576), es un arma de doble filo. Es un recurso poderoso pero la ruptura del suelo fijo que sustenta a los individuos puede ser demasiado fuerte como para recuperarla reforzada en un futuro próximo. Tal actuar, tal enfocarse en el inmenso poder de lo negativo, puede provocar que, como bien dijimos, se genere el enemigo en casa y por lo tanto se ponga en peligro la propia conservación de pueblo. En este actuar el gobierno tiene que ser capaz de generar nuevos puntos de desestabilización de los cimientos para de ese modo evitar someter a los individuos que lo conforman a guerras y enfrentamientos donde se jueguen la vida. Tratan de arrancar aquellas raíces que ponen en peligro el desarrollo del gobierno como un todo unificado. El inmenso poder de lo negativo, el enfrentamiento a la muerte propia, la destrucción de los cimientos que conforman el hogar, etc. Son momentos que sin duda puede alcanzar un gran valor reflexivo pero que, por otro lado, pueden suponer la destrucción más íntima del individuo.

El lado negativo de la comunidad, reprimiendo hacia dentro [reprimiendo en el interior] el aislamiento, singularización y particularización [*Vereinzelung*] de los individuos, pero hacia fuera manifestándose activamente o autoactivamente como tal [como tal lado negativo, como tal individualidad], tiene [precisamente] en la individualidad sus armas. La guerra es el espíritu y la forma en que el momento esencial de la comunidad ética, la absoluta libertad de la autoesencia ética [de ese ser ético que es en y para sí] la absoluta libertad, digo, de la autoesencia [*Selbstwesen*] ética respecto de toda existencia, queda-ahí-presente, queda-ahí-delante, en su realidad y autoacreditación. Pues la guerra, al dar a sentir, por un lado, a los sistemas particulares de la propiedad privada y de la autonomía individual [es decir, en que se organizan la propiedad y la autonomía personal], y también a la personalidad individual misma [a los individuos privados mismo], al darles a sentir, por un lado, digo, la fuerza de lo negativo, hace, por otro lado, que en la guerra, precisamente ese ser negativo se eleve o resalte o sobresalga como elemento que mantiene al Todo; el jovenzuelo osado y valiente, en quien la femineidad tiene su placer [del que las

mujeres se enamoran], y que era el reprimido principio en el que todo podía corromperse o estropearse, sale ahora a la luz del día y resulta ser lo válido, lo vigente de verdad [lo que vale de verdad, lo que de verdad tiene peso, lo que de verdad decide].

(Hegel, G. 2015: 577)

Podemos hacer una referencia a una idea que muchos años más adelante escribirá Heidegger en su, relativamente poco conocido al ser de la época tardía, texto “*Construir, Habitar, Pensar*”. En él comenta, en referencia al desarrollo del concepto de la *cuaternidad*, la importancia del, transcribiéndolo al tema que nos ocupa, significado de las edificaciones. La significatividad que nos ofrecen no sólo las casas, sino otras estructuras como, analizará concienzudamente, los puentes. En el texto se desarrolla, una idea que aterradora, la capacidad que han tenido las bombas nucleares para lograr que el ser humano alcance nuevas dimensiones en la mirada hacia el miedo. Ya no se trataría del campo de batallas, ya no se trataría de las penurias de la guerra que desestabilizan los cimientos del hogar. El escenario de la guerra heroica que glorifica hace tiempo que se convirtió en polvo. Se trataría de un poder tal capaz de borrar completamente a civiles, estructuras y, en consecuencia, historia por igual. Un poder que mata y destruye indiscriminadamente. Un poder que, desde su acontecer, ya es capaz de agitar los cimientos enraizados del ser humano hasta tal punto, que Heidegger en ese texto parece hacernos dudar de si tales cimientos pueden siquiera volver a formarse.

- **La formación individual como fundamento para el trato comunitario.**

Esa capacidad de jugarse la vida, sustracción de los fundamentos (*Abgrund*), aunque encuentre su mayor expresión en la muerte ya se pone en marcha en muchas otras circunstancias donde el enfrentamiento supone un choque de realidades, una caída en la conciencia de lo negativo. La formación misma es un elemento fundacional para que se produzca tal choque y, con la adecuada guía, ni siquiera requiere enfrentar un campo de batalla para encontrarse en un estado de alerta y desestabilización.

El problema sería como podemos plantear estudios que presenten una formación más allá de la formación plenamente académica que, de forma fiable, lleven a los que se encuentran formándose a una actitud crítica y reflexiva impropia de la conciencia natural en la que, hoy por hoy, nos encontramos sumergidos. ¿Cómo podemos plantear dinámicas artificiales a través de las cuales los individuos sean capaces de adquirir tanta formación como para llegar a plantearse incluso tales dinámicas? No sólo es algo complejo y variable hasta la extenuación, sino que, a ningún gobierno, históricamente hablando, le interesa que se cuestionen los métodos y visión que propone como parte de su propia propuesta. Es comprensible que determinados métodos generen enemistad en los propios individuos de la comunidad, pero generarlos de forma voluntaria y planificada es algo muy distinto. Y claro que, bajo las correctas circunstancias, tales individuos no serían individuos enemistados con el gobierno sino todo lo contrario, pero no deja de ser un riesgo para la conservación del sistema. Una mayor formación, aunque suele implicar una menor enajenación no quiere significar que sea fiable en ese aspecto. Una mayor formación supone una mayor capacidad para oponerse a un gobierno y puede suponer un gran peligro en tanto se enfoca en lo particular como un elemento superior al gobierno. En cambio, una formación adecuada conlleva todo lo contrario: el *sacrificio* (Hegel, G. 2015: 606) por el gobierno como entidad superior al particular.

Y entonces resulta que el poder del Estado que de entrada sólo era un universal pensado, sólo era lo en-sí, se convierte en el universal que está ahí, o en el universal estando ahí, o en el universal estando ahí, es decir, se convierte en poder real [lo que sólo era un en-sí se vuelve real]. El poder del Estado sólo es tal poder real en la obediencia real, que el poder del Estado alcanza o consigue mediante el juicio de la autoconciencia de que el poder del Estado es la esencia, y [el poder del Estado sólo es tal poder real] a través del libre sacrificio de esa autoconciencia. Este hacer que une, vincula o articula la esencia con el self, produce la doble realidad [o suscita una doble realidad], a sí mismo [a ese hacer mismo] como aquello que tiene verdadera realidad, y al poder del Estado como lo verdadero que rige y que vale.

(Hegel, G. 2015: 606)

Así si tal proceder llegara a ser capaz de beneficiar a los individuos otorgándoles una formación adecuada, alcanzarían tal punto donde el sacrificio de la individualidad por la comunidad no sólo se vería como algo normal sino como deseable. El problema está en lo que parece la incapacidad de un sistema por promulgar una formación que implique el autosacrificio, resulta una dinámica que debe

surgir del propio individuo precisamente al alejarse del sistema. Un sentimiento que surge desde la propia lejanía de aquello que configura nuestro ser en el mundo. Si queda ofrecido como el camino a seguir por el sistema resulta una dinámica corrompida y, probablemente, tienda a todo lo contrario.

Y al igual que al hombre todo le es útil o todo puede serle útil, así también él lo es igualmente [él es también útil], y su determinación es asimismo la de convertirse en un miembro de la tropa [de la tropa de los humanos], útil y de provecho para todos y utilizable con carácter general. Cuando se cuida él de sí, tanto provee él también al cuidado de los demás, y cuanto provee él al cuidado de los demás, tanto se cuida él también de sí; una mano es la que lava la otra, como suele decirse. Y allí donde se encuentra [allí donde le ha caído en suerte estar], allí está bien a este respecto [o allí viene él bien a este respecto]; es útil a otros [o se sirve de otros] y los otros le sacan provecho.

(Hegel, G. 2015: 664)

Por supuesto, esta unificación que se produce entre el individuo y la comunidad no se aleja de la intelección racional. El *sacrificarse* aquí no es en un sentido literal, no tiene que serlo, sino que hace referencia a esa actitud del individuo mediante la cual es capaz de hacer epojé, de dejar a un lado, o de “menospreciar” aquellas capacidades y características que lo determinan y caracterizan con vistas a un bien mayor, con vistas a la conciencia social. Vemos, así como cuando entramos en la responsabilidad o el deber no hablamos de un deber frío, aséptico y dogmático, sino que nos encontramos con un deber que se mueve en el ámbito de lo racional, del equilibrio que tiene en cuenta tanto la conservación (Hegel, G. 2015: 747) del individuo y la familia como la conservación de la comunidad y lo público. En este sentido, temas tales como la propiedad, la adquisición de riquezas, el amasar poder, etc (Hegel, G. 2015: 747). Tienen un lugar donde desarrollarse ya que de por sí no son negativos. El problema sería la alienación que pueden generar y cómo el individuo pasaría a quedar restringido precisamente por tales entidades.

La adquisición de tal conciencia histórica y tal visión de mundo previene del aislamiento que pueden sufrir los individuos cuando, encerrados en lo inmediato y familiar, tratan de echar raíces en suelo firme. Es una formación que nos permite comprender de mejor manera cómo incluso la familia, aquello que nos es más íntimo, forma parte de aquel devenir de la comunidad en la que nos originamos. Esta capacidad puede seguir progresando en cuanto nos alejamos progresivamente de las comunidades cercanas y vamos adquiriendo una perspectiva más global del asunto. Tal tarea, sin duda, aumenta exponencialmente en dificultad. Aprender configuraciones que nos son ajenas, tanto por distancia como en el tiempo, supone un gran esfuerzo por parte de la conciencia reflexiva. Supone una formación que a pesar de aparecer como inalcanzable, no deja de ser deseable. El camino que se origina desde el individuo particular apunta a la visión más universal posible como fin, no alcanzable, deseable, como fin al que aspiramos llegar a ser; ser es llegar a ser.

Cuando pongo mi confianza [y mi fe] en alguien, la certeza que él tiene de sí es para mí la certeza que tengo yo de mí; mi ser-para-mí lo conozco en que él lo reconoce, en el habersele convertido a él en fin y

esencia. Y la fe es confianza porque su conciencia [la conciencia de la fe, o la conciencia que es la fe] se refiere inmediatamente a su objeto [se relaciona en términos inmediatos con él], quedándole, por tanto, también a la vista que ella es uno con él, que ella es en él. Además, cuando se convierte en objeto aquello en lo que yo me reconozco, yo me soy a la vez en ello como otra autoconciencia, es decir, me soy una autoconciencia que se ha extrañado en ello de su especial individualidad particular [*besondere Einzelheit*], es decir, de su carácter natural y de su contingencia, pero que en parte sigue siendo en ello autoconciencia y en parte y en parte justo en ello conciencia esencial como es la intelección pura [o como pasa con la intelección pura].

(Hegel, G. 2015: 651)

La conciencia, en su formarse, en su vivir experiencias, puede llegar a alcanzar este punto donde su conciencia histórica ascienda como uno de los fundamentos que condicionan la visión de mundo. En este proceder, la configuración adquirida es capaz de transformar nuestra visión de mundo y es que, ante la atenta mirada de lo histórico, de lo animado, hasta las cosas más cotidianas ven su ser elevadas a fuentes de renovado interés. Tal estado es capaz de acoger a aquello que pecaba de caer en lo corrupto y reconducirlo desde su sustrato de nuevo hacia el conocimiento. Es ahí donde la comunidad tiene tanta relevancia para el individuo como, recíprocamente, el individuo la tiene para la comunidad.

En el desaparecer de la existencia inmediata de lo sabido como ser absoluto [de aquello que ella sabe como siendo ello el ser absoluto], cobra lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo self inmediato de la realidad, pero [ello] como autoconciencia universal de la comunidad, una autoconciencia que descansa en su propia sustancia [en el ser ella el ser absoluto que está en medio de ella], así como esa comunidad es en esa autoconciencia sujeto general o universal; no el individuo de por sí o para sí [no el particular de por sí o para sí], sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad y aquello que ese individuo es para esa comunidad, es todo completo de él [del espíritu].

(Hegel, G. 2015: 861)

## 8. Unidad de los tres pilares del relacionarse racional.

Hemos esbozado como los tres pilares fundamentales del relacionarse racional, en su desarrollarse, quedan conectados y comunicados gracias a la intervención de la formación. A pesar de ello no sería imposible la situación donde se logrará progresar en uno de ellos mientras no se hacen progresos o se regresa en otro. Pero, sin duda, para la puesta en marcha del camino del espíritu es necesario un progresar similar entre las tres dimensiones mencionadas. El trato con las cosas, el trato con uno mismo y el trato con los demás debe alcanzar un estadio de unidad y cohesión que, únicamente, es alcanzable con la formación y el progreso de la conciencia. Sin duda, los estímulos, las recaídas en el conocimiento apropiado, son útiles tanto para la conciencia reflexiva como para la conciencia natural a la hora de renovar conocimiento. Son útiles en tanto permiten transitar del estado de enajenación al estado de autoconciencia y, en es transitar, se adquiere conocimiento renovado. Pero tales estímulos tienen un límite en cuanto progresión. Pueden fomentar la ida y venida continua de las figuras del espíritu en este renovar y reapropiar conocimiento, pero, lo que no pueden es acceder a estadios ulteriores del espíritu tales como la religión y, especialmente, la filosofía. Para ello, además de todas las dinámicas de estímulos que pongamos a nuestra disposición, habrá que hacer uso de la formación como medio de acceso. El centro de la cuestión no es tanto comprender la importancia de la formación como, en cambio, preguntarnos sobre cómo desarrollar un ámbito social en el que tal formación sea tenida en cuenta como algo deseable cuando nos encontramos con generaciones que, por lo general, parecen cada vez menos preocupadas de lo trascendental y de adquirir una conciencia histórica y se centran en lo inmediatamente práctico. El estado de enajenación, de pérdida en lo inmediato, corresponde con la visión cotidiana que rige el mundo. De ahí que, cuando los sistemas de educación y formación fallen, los estímulos sean un gran aliado en este progresar o, al menos evitar la regresión.

La mayor complejidad quizás nos surja a raíz de comprender que tal formación, tal adquisición o elevación del individuo a través del conocimiento, conlleva de forma necesaria para el camino al espíritu caer en la cuenta de la propia incapacidad o límite que conlleva la formación. Es el punto clave al que nos llevan los tres pilares tratados. Límite de la formación en tanto el camino al espíritu, al absoluto, debe verse como una meta deseada pero inalcanzable para el individuo particular por mucha formación que adquiera. No debe caer en el saco de lo negativo o lo roto, ni mucho menos, la fe hacia tal inacabable tarea es el mejor medio para sobrellevarla, pero la formación debe caer en la cuenta de este hecho. El conocimiento debe retornar de la propia enajenación que produce su obrar, aquella capacidad de alcanzarlo todo que subyace al conocimiento es el gran autoengaño.

La conciencia [*Bewusstseyn*] que quiere actuar a conciencia o que quiere actuar con conciencia [con *Gewissen*] es consciente de esta naturaleza de la cosa y de su relación [de la relación de la conciencia] con esta naturaleza de la cosa, y sabe que ella [la conciencia] no conoce con la exigida universalidad [o con esa exigida generalidad] el caso en el que ella actúa y [sabe] que su pretensión de estar considerando y ponderando a conciencia todas las circunstancias es en vano. Pero no es en absoluto que no se dé este



conocimiento y esta ponderación de todas las circunstancias; sino que ello [es decir, el no darse conocimiento y ponderación de todas las circunstancias] es sólo como momento, como algo que es para los otros; pues ese su saber incompleto, precisamente porque es su saber, ella [la conciencia] lo considera como saber suficientemente completo [suficientemente perfecto].

(Hegel, G. 2015: 744 – 745)

En ello el individuo, en plena formación, debe hacer sacrificio de aquello que tanto tiempo esfuerzo le está costando alcanzar para, sin dejarlo de lado, hacerse plenamente consciente de la incapacidad a la que se ve sometido. Tal incapacidad no es tanto un límite cercano que vaya a frenar su progreso como un límite que, contando con su aparecer, nos es inalcanzable en sí mismo. No hablamos de un límite restrictivo sino expansivo, hablamos de un potencial absoluto. La vida de cualquier persona no alberga suficiente tiempo ni suficiente energía como para ser capaz de llegar a aquel límite. En cambio, es una necesidad para el caminante del espíritu el saber que tal límite es una realidad sin perder la iniciativa por llegar a ser aquello que lo sobrepasa. Porque, precisamente, ante tal límite la conciencia adquiere aquello que la propia formación no logra mostrarle. Gracias a esa pared, la conciencia recibe la visión de su limitada capacidad omniabarcante del concepto. Pero, si la formación no es capaz de proporcionar este límite al quedar subyacente, ¿dónde se obtiene o donde comienza a desarrollarse? El límite se entreteje en la relación con los demás, en la capacidad para reconocer a otras autoconciencias, en el reconocimiento. Reconocimiento no sólo de aquella autoconciencia sino reconocimiento de su contenido como válido como existente. Contenido que no sólo es capaz de atentar contra mi realidad, sino que, bajo la atenta mirada, es capaz de complementarla, de apoyarla.

Ese espíritu no sólo es la sustancia universal de todos los particulares, sino que en cuanto esa sustancia tiene para la conciencia real la forma [la Gestalt] de conciencia [tiene para la gente forma de estatua], esto significa tanto que esa sustancia tiene individualización [*Individualisierung*] [es decir, se vuelve individuada, cobra individualización], como que es sabida por ellos como su propio ser y su propia obra. Por tanto, [esa sustancia] ni es para ellos la luz en cuya unidad el ser-para-sí de la auto-conciencia sólo está contenido negativamente, es decir, sólo está contenido en el cuanto pasando y pereciendo, y en cuya unidad el ser-para-sí de la autoconciencia mira y ve al señor de su realidad [cap. VII, A, a], ni tampoco es esa sustancia [o anda perdida esa sustancia, o radica esa sustancia] en ese incesante e infatigable mutuo consumirse pueblos que se odian [cap. VII, A, b], ni tampoco es el sometimiento y sujeción de esos pueblos en castas, que tomadas en conjunto constituyen la apariencia de organización de un todo consumado y completo, pero al que falta la universal libertad de los individuos [o la libertad universal de los individuos]. Sino que ese espíritu es el pueblo libre en el que la costumbre [la *Sitte*, las mores, el *éthos*] constituye la sustancia de todos, cuya realidad y cuya existencia todos y cada uno de los particulares sabe o saben como su voluntad libre y como acción y acto de ellos [cap. VII, B, a, “La obra de arte abstracta”].

(Hegel, G. 2015: 803)

Hemos hablado mucho del concepto de reconocimiento a lo largo del texto. Ahora bien, no hemos tratado de forma directa el asunto de la reconciliación aún cuando es una de las bases argumentales del trabajo. Pues bien, el concepto de la reconciliación, como aquí lo hemos tratado, subyace a todas aquellas cuestiones que hemos ido barajando y tiene su punto álgido en aquella conciencia que, en el reconocimiento no sólo de las cosas, de ella misma y de los demás, sino de sus propias limitaciones. En el reconocimiento de aquel límite que supone un punto de no retorno para la aquella conciencia formada. Ahí cuando todo aquel conocimiento que habíamos logrado no mantener fijo conseguimos conservarlo en el fluir que lo caracteriza. Ahí donde requiero la relación no sólo con los demás sino con una comunidad para poder llegar a mayores estratos de conocimiento aún bajo las tinieblas de no poder alcanzarlos. Ahí, repito, es donde precisamente aparece el concepto de reconciliación. Reconciliación como algo más íntimo que ese su propio teorizar conceptual. Reconciliación como aquel ímpetu, aquella fe de la que hablábamos en la introducción, capaz de mantenernos a flote a pesar de la pérdida de todo fundamento que pudiéramos dar por consistente. El completo caer en la cuenta de la inestabilidad de los fundamentos que, por mucho que tratásemos de desestabilizar y exponer al poder de lo negativo, seguíamos manteniendo como un producto residual de aquella conciencia enajenada. En este punto la reconciliación se alza no como la promesa de un conocimiento absoluto y perfecto sino como la fe que, pese a la absoluta incapacidad para apropiarnos de aquello de lo que de por sí ya formamos parte, nos mueve a no fatigarnos y continuar en la búsqueda un bien mayor, en la búsqueda del espíritu. Nos mueve a retornar al ciclo del conocimiento, a asomarnos continuamente al abismo más originario. Es en este punto donde no sólo podemos retornar al arte en su superación, sino que la formación bajo la visión que nos proporciona la reconciliación nos permite, ahora sí, acceder con propiedad a la dimensión de la religión y la filosofía. Reconciliación como aquella autoconciencia que, ante el sacrificio de todo lo que otrora lo mantenía, en lugar de aislarse y tratar de salvaguardar aquellos fundamentos, con fe y conciencia, resurge de la caída y se reconoce como el temporal caminante en el eterno transitar del espíritu, como un momento de su historia.

El espíritu es el *self* [el sí-mismo] de la conciencia real a la que ese espíritu le sale al encuentro (o más bien, que ella misma se sale al encuentro) como mundo objetivo [como un mundo que está autónomamente ahí], como mundo que ha perdido para el *self* todo significado de algo extraño, al igual que el *self* ha perdido todo significado de un para-sí separado de este mundo, de un ser-para-sí dependiente, o también independiente. Y siendo el espíritu la sustancia y el ser [*Wesen*] universal igual a sí mismo y permanente, el espíritu es el inamovible y siempre firme y nunca disuelto fundamento y punto de partida del hacer de todos, y también el fin y el objetivo de todos en cuanto En-sí pensado de toda autoconciencia [em cuanto aquello a lo que toda autoconciencia se oriente de antemano]. Esta sustancia es asimismo la obra universal [la obra general, la obra de todos] que se engendra mediante el hacer de todos y de cada uno, como unidad e igualdad de ellos, pues ella es el ser para sí, el sí-mismo [el *self*], el hacer.

(Hegel, G. 2015: 538)

## 9. Conclusiones.

La fenomenología del espíritu, propuesta no tanto como un camino que nos brinda información sino como un difícil sendero a través del cual vamos aprendiendo a reflexionar, resulta una experiencia única que brinda pensamientos bastante singulares a la conciencia. La dificultad que genera transcribir o resumir semejante método a un formato no sólo más reducido sino simplificado es un gran impedimento para la tarea del analizar dinámicas que se dan dentro de la acción del propio libro. No sólo dificulta, sino que es totalmente desaconsejable en tanto arrebatada la oportunidad que surge cuando nos enfrentamos por primera vez a semejante obra.

A pesar de no poder traernos todas aquellas argumentaciones y reflexiones que en el libro ocupan el ir y venir de la conciencia, resulta interesante traer a la conciencia actual algunas de las ideas y dinámicas con las que nos encontramos. En esas dinámicas, hemos valorado aquellas pertenecientes al ámbito de la intersubjetividad, aquellas pertenecientes al ámbito del relacionarse los individuos, como dinámicas que no sólo permiten su extracción del libro, sino que, hoy en día, siguen resultando interesantes para tratar de comprender determinados fenómenos bajo un nuevo punto de vista. Concretamente podemos decir que el pensamiento de Hegel, en su corruptora transcripción, nos aporta un conocimiento y una capacidad de comprensión refrescantes. La capacidad de la conciencia para entrar y salir del estado enajenado y, en tal transición, retornar como algo más que aquello que se extravió podemos considerarla de un interés atemporal. Y resulta que, a partir de esa base surgen toda una serie de conceptos que podemos tratar de integrar en una visión de la experiencia vivida.

Las propuestas que se desenvuelven en el libro de Hegel resultan mucho más ricas cuando son puestas en práctica, reflexionadas y comprendidas alejados de las propias páginas que las contienen. En este aspecto, el grueso del trabajo consta de una amplia carga especulativa, pero tal condición, es algo indispensable para poder indagar en un sistema tan cohesionado y cerrado. Semejante carga especulativa, si bien no nos ha permitido adherirnos al texto con un conocimiento especializado, sí nos ha permitido renovar cuestiones y preguntas, generar dudas e interés sobre aquellas dinámicas y fenómenos que podemos sustraer, hoy en día, del pensamiento hegeliano.

Los conceptos de reconocimiento y reconciliación tras el cristal de la vivencia contienen un gran interés no sólo filosófico sino vital. En ese aspecto hemos tratado de mantener su desenvolverse de lo más fidedigno posible en relación a las experiencias vitales; tratando el reconocimiento como aquel concepto que nos surge en las idas y venidas de la autoconciencia mientras que, por otro lado, hemos mantenido la reconciliación como aquel hilo subyacente a la cuestión que hace acto de aparición como punto de no retorno cuando la conciencia ha alcanzado una cercanía con el espíritu. Esa reconciliación supone una nueva visión no sólo de la vida sino de todas y cada una de las relaciones que establece la conciencia propiciando, de nuevo, esa vuelta sobre sí misma del conocimiento que, ahora sí, progresa.

## 10. Bibliografía.

Ángel, M. (1501 - 1504). *David*. Italia.

Borges, J. L. (1944). *Funes el memorioso*. Obtenido de [literatura.us/borges/funes.html](http://literatura.us/borges/funes.html).

Hegel, G. W. (2015). *Fenomenología del espíritu*. Valencia: PRE-TEXTOS FILOSOFÍA-CLÁSICOS.

Heidegger, M. (1951). *Construir, Habitar, Pensar*. Obtenido de [lugaradudas.org/archivo/publicaciones/fotocopioteca/39\\_heidegger.pdf](http://lugaradudas.org/archivo/publicaciones/fotocopioteca/39_heidegger.pdf).

Jones, A. (1969). *Hatstand, Table and Chair*. Inglaterra.

Manzoni, P. (1961). *Merda d'artista*. Italia.

Picasso, P. (1937). *Guernica*. España.

Truffaut, F. (Dirección). (1970). *L'Enfant Sauvage* [Película]. Francia.

Wachowski, L. a. (Dirección). (1999). *The Matrix* [Película]. Estados Unidos.