

LA GÉNESIS DE LA SUBJETIVIDAD: VIDA Y AUTOCONCIENCIA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

**Eduardo Álvarez
U.A.M.**

Introducción.

Se cumplen 200 años desde la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, esa obra singular y grandiosa en la que Hegel trató de rendir cuentas de las peripecias de la conciencia humana, o sea, del modo en que el hombre ha atesorado a lo largo del tiempo histórico sus experiencias sobre el mundo (sobre la naturaleza, sobre los otros, sobre sí mismo). En ese sentido, la *Fenomenología* constituye una gran reflexión sobre la historia de la humanidad y de la cultura, desarrollada en el plano especulativo.

Esta obra, por otra parte, es la más moderna de Hegel, pues es la que adopta el principio característico de la modernidad: el que coloca a la conciencia en el centro y en el origen del discurso filosófico. En efecto, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel reconstruye las múltiples y diversas formas en que la conciencia experimenta su objeto, repensando así la historia de la filosofía y de la cultura en general, aunque reordenando sus momentos y presentando cada uno de ellos –al modo moderno- como una forma de la conciencia del mundo. Ciertamente el elemento especulativo de raíz griega atraviesa también todo el curso de la *Fenomenología*, impulsa su desarrollo y acompaña a las distintas figuras que lo componen, lo cual significa que la experiencia de la conciencia no se agota en una mera consideración de lo inmediato sensorial, sino que desde el inicio de la obra esa experiencia se encuentra siempre mediada por lo universal. Y esta es precisamente una de las principales aportaciones de Hegel en la *Fenomenología*: la elaboración de una nueva concepción de la experiencia. Sin embargo, no es menos cierto que por su intención primera y por el protagonismo asignado a la conciencia y a su experiencia, la *Fenomenología del espíritu* es –como he dicho antes- la obra en la que más claramente Hegel rinde tributo a la modernidad. Porque Hegel adopta el enfoque moderno que hace del sujeto el principio de la filosofía y convierte la teoría del conocimiento en su tema central. Pero lo hace para superar ese principio, al menos tal como lo concibe clásicamente la teoría moderna. En ese sentido, la filosofía de Hegel es una filosofía del sujeto que termina por revelarse finalmente y con el mismo derecho como una filosofía de la sustancia, recuperando así un viejo principio formulado por Aristóteles y renovado por Descartes, Spinoza y Schelling. Lo Absoluto debe comprenderse al mismo tiempo como sustancia y como sujeto: es sujeto-objeto.

El camino elegido en la *Fenomenología* para alcanzar esa concepción es una nueva comprensión de la experiencia que desborda el marco de la gnoseología y se convierte en una reflexión de marcado carácter antropológico. Una nueva comprensión en la que la experiencia no tiene ya sólo una dimensión cognitiva, sino que ésta aparece de manera original y con un fondo especulativo entreverada con otras dimensiones que se han ido añadiendo a aquélla. A partir de ahí Hegel puede hablar, por ejemplo, de la experiencia moral o de la experiencia estética. Lo esencial en estas nuevas formas es

que en ellas tanto el objeto como el sujeto adquieren una complejidad que resulta de atesorar las experiencias ya hechas anteriormente por la conciencia.

Sin embargo, y a pesar de su variedad, toda experiencia encierra un momento de captación, asimilación o apropiación del objeto, y un momento activo de recreación. Cada uno de estos momentos destaca un aspecto en la dialéctica fenomenológica: el que atiende a la verdad del objeto y el que vuelve sobre el saber acerca del mismo –o momento del sujeto-, que nunca coincide con el primero, dando lugar así a una desigualdad cuya superación impulsa todo el movimiento de la conciencia hacia una identidad buscada entre verdad y certeza que la conciencia finita nunca llega a alcanzar. Esos dos aspectos irreductibles de la experiencia humana no son excluyentes entre sí, sino que constituyen dos momentos de una totalidad compleja, que puede adoptar además diversos modos concretos, como son la experiencia moral, política, estética o religiosa, que Hegel irá estudiando a lo largo del texto. La *Fenomenología* recorre este camino examinando de paso los diversos estadios de esa evolución y las múltiples figuras en que cada uno de ellos se desglosa y a través de los cuales se desarrolla.

Pero lo que quiero destacar ahora es esa bidimensionalidad de la experiencia como motor del proceso fenomenológico. Y concretamente quiero referirme al momento activo que he denominado de recreación, para dar cuenta de esa inquietud que corresponde a la actividad del sujeto. El momento de la subjetividad es consustancial a la experiencia de la conciencia. Pero hay un capítulo en la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel, sin abandonar esa bidimensionalidad, concede un protagonismo especial al sujeto como tal, porque en él plantea como tema el surgimiento de la subjetividad a partir de la vida y el significado profundo de la subjetividad humana: es el capítulo IV.

Recordemos brevemente que si en los tres primeros capítulos Hegel se ocupa de la experiencia cognitiva, en la que la conciencia busca enteramente la verdad en el objeto que le hace frente, en el capítulo IV la conciencia vuelve sobre sí encontrando en la certeza que tiene de sí misma la verdad que antes buscaba en el objeto exterior: ahora se trata, por lo tanto, de comprender esa certeza en su verdad. De ahí el título de este capítulo: "la verdad de la certeza de sí mismo", donde el gesto cartesiano que inicia la metafísica moderna se lleva más allá de su significado original para desarrollarse en la línea del idealismo alemán. El tema ya no es ahora lo que sé del mundo experimentado, sino lo que sé de mí mismo como sujeto de aquel saber sobre el mundo. La actividad de la propia conciencia en la constitución del objeto conocido, que estaba implícita en los capítulos anteriores, se convierte ahora explícitamente en el objeto de consideración: la conciencia se experimenta a sí misma (es autoconciencia) y lo hace como la actividad que constituye su objeto (es conciencia activa). Con ello vuelve Hegel sobre lo que representa el momento kantiano y fichteano de la historia de la filosofía en lo que hace a la teoría del conocimiento.

Así pues, ahora la atención recae sobre el lado activo de la experiencia, a través del cual la subjetividad se revela a sí misma. Ese es el motivo por el cual desde sus primeras páginas el estudio de la autoconciencia se plantea como el de la acción, puesto que es ésta precisamente la que le permite al sujeto distinguirse y experimentarse como diverso de todo objeto. La subjetividad es, en efecto, esa inquietud que escapa a toda

cosificación y por cuya virtud una y otra vez se sustrae a su identificación con el objeto experimentado, descubriendo así que en realidad su saber desborda la verdad que aquel representa para ella. Es decir, el hombre se hace consciente de sí en tanto se distingue del mundo, el cual es descubierto ahora como mediado por la actividad de la conciencia y puesto por ésta.

Esto quiere decir que el objeto, aun conservando su consistencia frente a la conciencia, aparece ahora como un momento negativo a través del cual ésta, negando ese objeto, vuelve sobre sí misma. Dicho en otros términos: negar la inmediatez del mundo para descubrirlo configurado o determinado por la acción del yo equivale a decir que el hombre toma conciencia de sí a través de la acción. Por tanto, tenemos aquí la negación del objeto comprendida como la acción por la que el sujeto toma conciencia de sí: la identidad de la autoconciencia se realiza por la negación de lo que ella no es.

Sin embargo, es curioso que nada más plantear el concepto de la autoconciencia, Hegel parece dar un salto en su discurso e inicia una discusión sobre el concepto de la vida en una transición que puede resultar sorprendente a primera vista, pero que se aclara atendiendo a su sentido de fondo. Adelantándose casi un siglo a discusiones que se desarrollarán a finales del siglo XIX, Hegel ve ya la autoconciencia como una forma de la vida. Y por eso establece un claro paralelismo entre la estructura de la autoconciencia y la apetencia del viviente. En efecto, al igual que ocurre con la autoconciencia, también el deseo en este sentido de apetencia (*Begierde*) es afirmación de sí que se conserva por la aniquilación de la realidad separada del objeto: es un movimiento en el que el viviente se vale del objeto —que es otro viviente— como medio para conservarse a sí mismo cuando lo devora. Formalmente se produce también aquí una autoafirmación mediante la negación del objeto como realidad independiente: el viviente se afirma consumiendo el objeto, que queda de ese modo convertido en parte de él; por su parte, la conciencia vuelve sobre sí a través del objeto del que se distingue y del que se sirve para tenerse a sí misma.

Pero Hegel plantea el asunto considerando que en realidad la lógica de la vida se extiende a la autoconciencia porque ésta es la verdad de aquélla. La vida es el *medium* de la autoconciencia, la cual por su parte convierte en objeto de su experiencia aquella escisión que en el plano de la vida puramente orgánica se produce de manera no consciente como naturaleza. En general, Hegel entiende la vida como el movimiento de una unidad universal que se fragmenta en los géneros, especies e individuos en los que se diferencia y despliega y a través de los cuales se reproduce. Para el viviente singular esa infinitud de la vida se presenta del modo más inmediato como el impulso dirigido hacia otro viviente por cuya negación el primero se afirma como tal viviente. Pues bien, la autoconciencia renueva esa dialéctica en un nuevo plano en el que se alumbra la subjetividad humana, que es esa forma de vida cuya escisión característica se eleva al nivel consciente.

Es decir, la autoconciencia ha interiorizado lo que el viviente ya es sin saberlo: ha interiorizado que es una identidad diferenciada cuya independencia se afirma mediante la negación o separación de la corriente de la vida. Lo que ocurre en el plano de la autoconciencia es que aquella negación inmediata que origina la identidad separada del viviente, cuya muerte por cierto es una nueva negación que le hace retornar a la

corriente universal de la que procede, se convierte ahora en algo manifiesto, de modo que la autoconciencia expresa esa negación como parte de sí, en cuanto la experimenta, ya que el saberse como no siendo lo otro es precisamente lo que la constituye. Por eso, Hegel abandona la pretensión que mantuvo en su periodo de Frankfurt de comprender lo Absoluto como vida, pues aunque ésta expresa la infinitud y contiene el momento de negatividad que caracteriza a lo Absoluto, esa negación, sin embargo, no alcanza en ella el carácter consciente de la escisión que Hegel considerará consustancial al espíritu. Sí lo hace en cambio la autoconciencia, en tanto la escisión se convierte para ella en objeto de su experiencia: en efecto, ella misma es la experiencia de no ser objeto alguno, pero de tal manera que su separación del objeto se refleja en ella como división interior al yo.

Dicho de otro modo: el hombre, en cuanto sujeto, no sólo vive, sino que está situado frente a su vivir; no sólo es vida, sino que se sustrae a la corriente universal de ésta en cuanto se sabe como sujeto diferenciado. O, en otros términos, no sólo vive en el sentido intransitivo del verbo, sino que es la vida que se vive frente a sí misma, que vuelve sobre sí haciéndose objeto de la reflexión consciente; y que en esa misma experiencia escapa, en cuanto sujeto, a su régimen puramente biológico: es, por lo tanto, vivencia. Por otro lado, este estar confrontado a sí mismo singulariza al hombre; de ahí que la autoconciencia signifique al mismo tiempo la eclosión de una forma nueva de individualidad, que ya no es sólo la del viviente, sino la del ser consciente de sí.

De este modo nos dice Hegel que la vida humana no se agota en el plano puramente biológico, sino que es lo que más adelante en la *Fenomenología* denominará espíritu. En este momento, sin embargo, el espíritu está solamente apuntado en el nuevo modo en que se plantea la dialéctica de la vida y la muerte: si para el viviente la muerte es la negación abstracta que sanciona su retorno a la corriente de la vida universal, en el plano del espíritu aquella negación tiene más bien el carácter de la autoenajenación, que es una especie de muerte espiritual en la cual la negatividad tiene un resultado positivo (Recuérdese que desde su época de Frankfurt Hegel asocia siempre el significado cristiano de la muerte con el momento dialéctico de la negación). En definitiva, el hombre es, en cierto sentido, superior a su muerte.

A partir de este punto en que Hegel define el concepto de la autoconciencia en comparación con la vida, va a explicar el proceso de su realización en dos fases: primero como independencia de la vida –en el primer apartado- y luego como libertad –en el segundo-. En efecto, ésta es la división fundamental de este capítulo IV, división cuyo significado –que, en mi opinión, no siempre se destaca suficientemente- es el siguiente: todo este texto explica la génesis de la subjetividad, primero haciendo ver cómo la acción posibilita una distancia ganada respecto de los objetos naturales, y después –en el apartado sobre la libertad- mostrando cómo aquella acción revierte en el espacio interior de la subjetividad, creando una distancia con respecto a sí mismo y generando el mundo interior del pensamiento, con lo que la acción se eleva a ese nuevo plano espiritual, que permite hablar no ya sólo de independencia, sino de libertad.

1. El apego a la vida y la independencia de la autoconciencia.

Pero vayamos por partes. Todo el primer apartado, titulado "Independencia y sujeción de la autoconciencia", muestra cómo en ésta la vida parece autotranscenderse a través de una torsión sobre sí misma que rompe la lógica del mundo orgánico para generar, más allá del viviente, un sujeto consciente de sí. Por tanto, la autoconciencia se despega de aquello que constituye su *medium*, y lo hace mediante la acción, a través de la cual se distingue como sujeto.

Ahora bien, lo característico y profundamente original del enfoque hegeliano es que esa nueva comprensión se presenta como un momento que no puede separarse del proceso dialéctico de duplicación de la autoconciencia. Dicho de otro modo: el avance hacia la subjetividad humana no sólo implica la transgresión de la lógica imperante en el mundo orgánico, sino que entraña también la comprensión de esa autoconciencia como intersubjetiva.

En efecto, Hegel nos dice que todo deseo o apetencia animal está en función del deseo último de seguir viviendo, de modo que es la vida en definitiva la que se quiere a sí misma en el deseo del viviente. Pero la autoconciencia se afirma como subjetividad que escapa a la vida y se experimenta frente a ella, y por eso su deseo más propio no responde a un régimen puramente biológico, sino que ha de ser capaz de desear más allá de la vida. Y en tal caso no puede ser un deseo que esté en función del deseo último de conservarse, sino que ha de ser capaz de negar la lógica de la vida y de afirmarse frente a ella. Pero esto sólo lo puede hacer si pone la vida en juego para realizar un deseo superior, cuyo objeto tiene que recaer sobre aquello que se ha mostrado como lo único capaz de trascenderla: ha de ser, en definitiva, el deseo de la autoconciencia misma, aunque puesta ahora como objeto frente a sí. Sin embargo, ese objeto de su deseo es él mismo un sujeto que escapa a toda objetivación. Por eso, esta nueva figura de la experiencia se nos presenta con los rasgos complejos de una autoconciencia duplicada, pues ahora se encuentra enfrentada a su propia subjetividad, comprendiéndose, por lo tanto, como el otro yo con respecto a sí, de modo que el objeto de su experiencia es también un sujeto que se alza frente a ella.

Por lo tanto, Hegel lo plantea de manera especulativa tratando de deducir la duplicación de la autoconciencia a partir del concepto mismo de ésta. Y se trata de una deducción en el sentido impropio que encontramos una y otra vez en la *Fenomenología*, en la que la figura posterior se revela como la verdad de la anterior y, sin embargo, como condición de ella. En este caso, nos hallamos ante uno de esos difíciles tránsitos del proceso fenomenológico en los que parece imponerse una lógica teleológica, pues en definitiva equivale a la afirmación de que la experiencia autoconsciente sólo es posible en el marco de la relación intersubjetiva y que la vida humana en general requiere de la comunidad interhumana: la subjetividad del hombre se revela como intersubjetividad.

Este desdoblamiento de la autoconciencia que origina su duplicación, concebida de este modo especulativo, tiene el significado profundo de que el sujeto no sólo está enfrentado al objeto, sino también a otros que con el mismo derecho que él pueden igualmente presentarse como un yo, como otro yo. Pero ese yo-otro en realidad está ya internamente formando parte de lo que soy, de tal forma que la alteridad está presente en el yo, que ya no puede entonces definirse de manera inmediata como la igualdad

yo=yo. Por el contrario, el yo sólo podrá concebirse como resultado positivo de esa negación que es la alteridad, es decir: yo soy el otro del otro. O, si se prefiere, el otro es el yo que no soy.

De ahí que la verdad de esta dialéctica se desarrolle como la relación entre las autoconciencias. Y como –según hemos visto- esta transición es paralela al paso de la apetencia animal al deseo humano, Hegel le confiere el significado de que el yo humano no puede satisfacer su deseo en la mera naturaleza, sino que necesita de otro hombre, de otro viviente que –al igual que él mismo- ha de ser capaz de negar la inmediatez de la vida. El deseo humano se sustrae de este modo a toda cosificación, mostrando así la inquietud característica de la subjetividad, que no se deja fijar en una cosa. Si la apetencia implica la fijación en su objeto, al que negará sin embargo su realidad separada, por su parte, la existencia del hombre alcanza a ser deseo de reconocimiento, porque en él la positividad de la vida es superada mediante la negación que le permite desprenderse de ella. Por eso su deseo sólo puede tener como objeto, no una cosa, sino otro sujeto.

Pero la relación entre los sujetos tiene necesariamente un carácter conflictivo, porque cada uno de ellos necesita al otro para afirmarse ante él de modo que lo reconozca como independiente de la vida, y para ello lo utiliza sirviéndose de él como de un mero viviente al servicio de su propio interés. Cada uno se sabe capaz de desear con independencia de la vida y trata de demostrárselo al otro para requerir su reconocimiento. Por ello debe mostrarse capaz de poner la vida en juego y de despreciarla si es preciso. Y en rigor, no cabe hablar de sujeto humano propiamente hasta ser reconocido como tal, con lo que Hegel vuelve de nuevo –ahora en este plano de consideración- sobre ese principio suyo de que la realidad es finalmente comprendida como su realización en cuanto conocimiento de sí misma. Aplicado ese principio al caso en que nos encontramos ahora, diremos que el viviente es humano sólo en cuanto él se reconoce como tal, lo cual exige a su vez ser reconocido por otro. El reconocimiento de la condición humana es al mismo tiempo la conquista de ésta. O, dicho en términos hegelianos, cada autoconciencia tiene certeza de sí misma pero para que esa certeza se iguale con su verdad –superando así su dimensión meramente subjetiva- es preciso comprender el carácter objetivo de la relación entre las autoconciencias contrapuestas, de modo que cada una de ellas tenga la certeza de sí a través de la otra, que se vea reconocida a sí misma en la otra.¹

Son varios los aspectos intrincados en este célebre pasaje de la *Fenomenología*. De un lado, está presente la consideración de la naturaleza radicalmente social del hombre, puesto que el yo individual, lejos de ser un principio absoluto, se revela como determinado internamente por su relación con los otros, tan sólo a través de la cual llega a ser propiamente un yo. Sin embargo, en rigor, aquí no se hace presente la realidad de lo social, sino tan sólo la naturaleza intersubjetiva del ser humano. Y la intersubjetividad en la que descansa la autoconciencia no es todavía vida social, sino la relación entre los sujetos sin más. Para que haya vida social es preciso que esa relación adquiera la forma endurecida que corresponde a la realidad objetiva de lo social, en los

¹ *Phänomenologie des Geistes*, Werke: in 20 Bd., Frankfurt am Main: Suhrkamp, Werke 3, p. 148; trad. de Roces, p. 115.

modos que la caracterizan, como son, por ejemplo, los ritos, las instituciones, las normas, las costumbres, etc., en las que aquellas relaciones intersubjetivas han fraguado. De ello se ocupa Hegel en capítulos posteriores.

Por otro lado, esa relación intersubjetiva que tiende a hacerse social adopta desde el comienzo los rasgos típicamente modernos que caracterizan a lo que se ha designado como "sociedad de los individuos"². En efecto, lo que podríamos denominar la naturaleza social del hombre no se presenta como un retorno a la concepción de los antiguos griegos, porque Hegel recoge en su planteamiento el peso que la sociedad moderna y la cultura de raíz cristiana conceden al individuo. De tal modo que la realidad de lo social no es tanto aquello que le falta al hombre para completar su naturaleza, como sobre todo el ámbito en el que el sujeto comprende su relación con los otros a través de la dialéctica del mirar y ser mirado. Se trata de esa necesidad de consideración a la que ya se había referido en su día Rousseau y que ahora Hegel reinterpreta como la lucha por el reconocimiento. En este sentido, la exigencia del reconocimiento intersubjetivo significa que Hegel ya no ve la comunidad ideal en la antigua polis, sino que ha asimilado la importancia del individuo, que es un principio moderno. Así pues, si antes encontrábamos el tema típicamente moderno de que el hombre toma conciencia de sí a través de la acción y del deseo, ahora nos topamos con otro enfoque igualmente moderno: la relación con los otros se plantea como la dialéctica del mirar y ser mirado.

Atendiendo, por otra parte, al modo más concreto en que se determina esa relación intersubjetiva, constatamos que el conflicto es para Hegel la forma fundacional de la relación interhumana en tanto se trata de una relación entre autoconciencias contrapuestas en el elemento de la vida. Es la lucha por el reconocimiento lo que al mismo tiempo une y separa a las autoconciencias, pues éstas encarnan a la vez el deseo natural y el principio de su superación. En ello se manifiesta –como antes se ha indicado– esa concepción moderna que atribuye al hombre natural una realidad individual que es irreductible a su ser social, de modo que antes de cualesquiera otros conflictos explicables por la estructura de una formación social concreta, Hegel encuentra en la naturalidad del individuo, con sus impulsos e intereses, un motivo permanente de los conflictos que aquejan a los hombres. En realidad, parte del modelo moderno que –desde Maquiavelo y Hobbes– considera la lucha entre los hombres como el punto de partida para elaborar una teoría social. Pero su proyecto crítico lo elabora en una dirección que le aparta del atomismo individualista moderno, basado en un modelo antropológico inspirado en el principio de autoconservación, y le lleva a reinterpretar aquella lucha, refiriéndola a los motivos morales que desde el primer momento se presentan en la constitución de lo humano³: se trata de una lucha por el reconocimiento cuya dialéctica demostrará que el individuo pertenece no sólo al elemento de la vida, sino también a una unidad superior de carácter espiritual que la trasciende.

Esta noción de reconocimiento, en la que sin duda resuena el sentido del imperativo moral de Kant, que ordena reconocer al hombre como un fin en sí mismo, la adopta Hegel tomándola de Fichte, que la emplea en su filosofía del derecho natural. Pero Hegel desarrolla una sugerencia hecha por Hölderlin en Frankfurt para romper desde el

² Norbert Elias: *La sociedad de los individuos*, trad. de J. A. Alemany, Barcelona, Península, 1990.

³ Vid. Axel Honneth: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. de Manuel Ballesteros, Barcelona, Ed. Crítica, 1997.

primer momento el subjetivismo fichteano: no se puede empezar por un sujeto individual aislado y la certeza que tiene de sí mismo, si se quiere explicar la experiencia objetiva de un mundo compartido en el que cada sujeto se encuentra ya inmerso en una experiencia común. Tiene que haber una unidad original de sujeto y objeto que envuelva a dichos individuos en la trama de una relación intersubjetiva. Pero, superando su intuición primera tomada de Hölderlin, la *Fenomenología* da forma discursiva a dicha unidad, mostrando su articulación a través del proceso fenomenológico que comprende el comienzo como resultado: esa unidad intersubjetiva ha de quedar demostrada en la propia dialéctica que opone a las autoconciencias, de modo que cada una de ellas no puede finalmente entenderse a sí misma si no es a través de la otra.

A partir de aquí, la pretensión de la autoconciencia de ser independiente de la vida, pretensión que ha desencadenado la lucha por el reconocimiento, se resuelve en una relación desigual entre dos tipos de autoconciencia: una corresponde al señor y la otra al siervo.

La dialéctica del señor y el siervo puede comprenderse como parte del proceso de génesis de la subjetividad humana. Ahorraré los detalles de este famoso pasaje, para ceñirme al eje del tema que nos interesa. Pues bien, lo que Hegel nos dice es que la autoconciencia encierra un conflicto entre el saber de sí como unido a la vida y el poder de sobrepasarla hasta el punto de arriesgarla si es preciso⁴. Esa dualidad se desarrolla como un conflicto que se produce en el interior de la autoconciencia, pues ésta experimenta en sí misma tanto el temor a la muerte como su ser independiente con respecto a la vida. Pero a partir de aquella duplicación del yo que dio paso a la relación intersubjetiva, Hegel puede plantear el conflicto interior a la autoconciencia como una lucha entre dos experiencias opuestas que son representadas simbólicamente en las figuras del señor y el siervo.

La subjetividad humana es esa lucha interior que se debate entre el apego a la vida – que es la experiencia de la servidumbre-, y el orgullo noble de saberse superior a la vida animal e independiente de ella –que es la experiencia noble del señor-. Es decir: la autoconciencia humana se realiza a través del conflicto entre el temor a la muerte que atenaza al siervo y la orgullosa capacidad de orientarse por deseos que sobrepasan la vida, propia del señor.

E inicialmente parece que es la actitud noble del señor la que está destinada a realizar la esencia de la autoconciencia, porque ha obtenido el reconocimiento del siervo. Éste, en cambio, no ha sido reconocido como sujeto independiente de la vida. En ese sentido, el siervo representa simbólicamente aquella actitud existencial de la conciencia humana cuyo apego a las cosas significa su sujeción a las mismas y a la vez su subordinación al señor, que sí ha conquistado su independencia. El siervo se intercala de ese modo entre el señor y las cosas naturales, sometándose a la disciplina del objeto, experimentando así su dureza y la resistencia del mundo exterior, cuya negación para tenerse a sí mismo no puede ya ser inmediata, sino que adquiere la forma diferida de la mediación por el trabajo.

⁴ Ph. G., p. 149; trad. de Roces p. 116.

El señor ha triunfado sobre el siervo porque no ha flaqueado ante la muerte y, en esa medida, despreciando la vida, ha afirmado su ser para sí independiente con respecto a las cosas. A través del trabajo del siervo evitará el trato directo con la dureza del objeto⁵, del cual no experimentará ya más que el goce que su consumo le procure.

Sin embargo, el desenlace de la experiencia de lucha entre el señor y el siervo revelará su verdad a través de la inversión dialéctica de esos dos momentos, de modo que será finalmente el siervo el que desarrolle y realice la esencia de la autoconciencia. Porque la independencia representada por el señor adolece de la inmediatez que es característica de la afirmación abstracta de sí: su desprecio a la vida le ha impedido retener el momento de la negación, que el siervo, en cambio, interiorizará a través de su miedo a la muerte. Por eso, la certeza de sí que posee el siervo, no reconocida en un primer momento por haber temblado ante la muerte, puede paradójicamente elevarse a verdad si ese saber de sí mismo llega a ser reconocido finalmente por el señor. Hegel indica de esta manera que la actitud noble del señor, que desprecia la vida, es en cierto modo inhumana. La conciencia servil, en cambio, prefigura en ese temor y en su traducción externa como trabajo el signo de la verdadera humanidad, cuyo desarrollo sólo será posible si se supera la oposición entre el ser autoconsciente y la negación de la vida, es decir, si hay una vida autoconsciente cuya muerte sea una especie de negación espiritual o autoenajenación: pues bien, en eso justamente consiste la vida del espíritu.

Lo que Hegel nos dice, por lo tanto, es que el devenir de la subjetividad humana es un proceso complejo de elevación de la naturaleza hacia el espíritu. Esa elevación revela, por un lado, la condición intersubjetiva del yo y, por otro lado, retiene los dos momentos de aquella lucha: el orgullo noble de saberse superior a la vida y la angustia de quien se sabe siervo de ese señor absoluto que es la muerte.⁶

Por otro lado, Hegel aborda aquí el significado del trabajo como categoría antropológica. Porque lo propiamente humano es sobreponerse al mundo al mismo tiempo que se es parte de él. En efecto, el trabajador se entrega a la dureza de la cosa y en ese sentido depende de ella, se enajena de sí mismo y se mantiene en una actitud cosificada. Su esfuerzo es una continuada postergación del goce, pues consiste en el deseo reprimido⁷: en estos rasgos resume Hegel la idea del trabajo como condena bíblica que aparta al hombre de la satisfacción de su apetencia.

Pero, al mismo tiempo, Hegel destaca el efecto humanizador del trabajo, pues el deseo reprimido y, en general, la sujeción a la disciplina que impone el objeto natural y el servicio al señor implican la experiencia de la negatividad como la renuncia a sí mismo y la alienación en la cosa. Por eso, el trabajador siente inicialmente la extrañeza del objeto, y sólo a través de su tarea con él llegará a recuperarse como sí mismo en tanto que actividad que se refleja en su obra. Pero entonces la cosa ha perdido ya su extrañeza y se ha mostrado con una forma que el trabajador ha impreso en ella, una

⁵ *Ph. G.*, p. 151; trad. de Rocés, p. 118.

⁶ Hay que tener en cuenta además que toda esta compleja dialéctica de la independencia y la sujeción no está sólo referida a la autoconciencia en su relación con la cosa, sino que se refiere también a ésta, a la cosa, experimentada como independiente por el siervo o negada en su independencia por el señor cuando goza con su consumo. Y, en definitiva, determina también la relación entre el señor y el siervo.

⁷ *Ph. G.*, p.153, trad. de Rocés, p.120.

forma humanizada que es su propio ser para sí reconocido ahora objetivamente en el producto de sus manos. Esa transformación laboriosa de la cosa entraña, por lo tanto, la producción de un mundo objetivo que trasciende al trabajador y perdura más allá de su laboriosidad, un mundo en el que el trabajador se enajena, pero en el que puede también llegar a reconocerse a sí mismo. Pero, al mismo tiempo, el carácter objetivo de su obra se impone también al señor, que no puede entonces dejar de reconocer la humanidad del siervo en esa forma objetivada de la acción que denominamos cultura.

En efecto, la cultura significa que la obra propiamente humana es aquella que responde a ese saber de sí ante la muerte, que posterga la satisfacción inmediata en la que se complace el señor, encauzando aquel temor a través de la acción transformadora del trabajo. Como consecuencia de ello, la acción humana llega a cuajar en una realidad exterior permanente que da forma objetiva a aquella actividad y contribuye también a su vez a la propia formación de la conciencia⁸. Así pues, ese proceso de formación cultural entraña no sólo la humanización de la naturaleza a través del trabajo y la creación de un mundo artificial en el que el hombre puede llegar a reconocer su ser para sí independiente de la naturaleza; entraña además la transformación de sí mismo a través de la del objeto; y, por último, trae consigo también la aparición de una realidad social objetiva en la que las relaciones interindividuales se orientan hacia el mutuo reconocimiento intersubjetivo.

Son evidentes las resonancias premarxistas de este famoso pasaje de la *Fenomenología*. Por un lado, concibe la relación intersubjetiva en su origen como una relación desigual marcada por el dominio, pero destinada históricamente a ser superada en un sentido que sólo se cumpliría con el pleno reconocimiento mutuo. Por otro lado, Hegel parece adelantarse igualmente a Marx cuando muestra que el dominio sobre sí a través del control ejercido sobre la naturaleza se realiza al mismo tiempo como la liberación respecto de las relaciones humanas de dominio. Y ello por no hablar ya del trabajo como categoría antropológica y de su sentido histórico como actividad alienante y fuerza de transformación. De este modo, Hegel da expresión especulativa a una realidad histórica repensada en el plano fenomenológico, en un proceso que no se cumple como historia de los acontecimientos empírico-reales, sino como advenimiento del espíritu que se manifiesta a la conciencia finita prestando inteligibilidad al curso progresivo de su experiencia.

Ahora bien, toda esta larga discusión examinada hasta el momento se revelará finalmente como el camino fenomenológico a través del cual la conciencia llega a comprenderse como parte de la vida del espíritu, trascendiendo así su sujeción al mundo natural. Pero ese tránsito exige la superación de la dialéctica de independencia y sujeción, cuyos términos parecen aún apegados al elemento de la vida natural, para expresarse en el elemento del espíritu, es decir, como dialéctica de la libertad.

2. La libertad de la autoconciencia o la soberanía del yo realizada en el pensamiento.

⁸ Ph. G., pp.153-4, trad. de Roces, p.120.

Todo el capítulo IV explica el surgimiento de la subjetividad humana. Esa génesis, en primer lugar, se produce en el esfuerzo por alcanzar la independencia de la vida a través de la acción, con la cual el sujeto se constituye conquistando una distancia respecto del objeto natural. La acción se intercala en la relación del sujeto con las cosas, arrancándole de su fijación en ellas, y, en ese sentido, expresa la inquietud de la subjetividad. Y sabemos que la dialéctica que conduce ese proceso no sólo entraña la transformación del objeto, sino también una nueva experiencia de sí frente a él. Pero, en esa acción distanciadora de la naturaleza, el yo se ha constituido al mismo tiempo en conexión con otros que, como él, pugnan por un reconocimiento, que pone de manifiesto el sentido social e histórico de la relación humana con el mundo. Pues bien, en el apartado que trata sobre la libertad de la autoconciencia, Hegel ahonda en su reflexión acerca de la subjetividad humana, considerando la dialéctica de autonomía y sujeción al mundo en un plano más profundo. Se trata ahora de comprender la libertad del hombre y no ya sólo su independencia vital. Y esa comprensión avanzará mediante una doble consideración: el curso del mundo nos arrastra porque objetivamente formamos parte de él, pero, al mismo tiempo, la subjetividad encuentra en el pensamiento una forma nueva de la acción, que en cierto modo nos sustrae de la trama del acontecer y abre un espacio interior que nos confronta con lo que somos. Por tanto, la subjetividad humana entraña algo más que el esfuerzo por despegarse de la naturaleza a través de la acción: es además -precisamente como resultado de ese esfuerzo- la conquista de un espacio propio para el refugio del yo, en cuanto aquella acción sobre el mundo ha revertido en la creación del mundo interior del pensamiento.

Es decir: esta nueva experiencia de sí como sujeto pensante revela un nuevo plano de la acción humana, que interioriza el resultado de la acción externa que realizaba el trabajador. Si éste se enajenaba inicialmente en su obra y sólo con esfuerzo llegaba a reconocerse a sí mismo en ella, ahora la autoconciencia encuentra en el pensamiento - que es el trabajo del concepto- un modo inmediato de reconocerse a sí misma como sujeto libre, en cuanto sabe que todas las cosas son determinables por el pensamiento, el cual sin embargo conserva su soberanía respecto de todas ellas.

He aquí, pues, planteado el problema de la libertad del hombre, entendido como sujeto-objeto, una vieja cuestión de la filosofía que presenta muchos ángulos, pero que Hegel aborda en este punto de la *Fenomenología* en conexión con la génesis de la subjetividad y el significado humano de la acción. Por eso, examina a continuación diversas actitudes de la autoconciencia, cada una de las cuales representa una forma de entender la libertad del yo pensante ante el mundo. El modo de proceder de Hegel en las figuras que siguen, sobre el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada, hace voluntariamente abstracción del sentido ya alcanzado sobre la intersubjetividad del yo humano, y ello explica el enfoque individualista en la discusión sobre el concepto de la libertad que emprende a continuación. De ese modo, Hegel rinde tributo al modo en que dichas escuelas de la antigüedad enfocaron el problema de la libertad, desplazando su lugar de la *polis* al individuo, y, al mismo tiempo, muestra el proceso que terminará por superar ese individualismo. Pero esto último acontece ya en el capítulo siguiente, acerca de la razón⁹, en la que la certeza de sí misma que posee la autoconciencia se ha igualado

⁹ En concreto, en los pasajes sobre el hedonismo, el romanticismo y el quijotismo.

con su verdad y ha mostrado por lo tanto su realidad, superando de ese modo el subjetivismo característico de todo este capítulo IV.

a) El apartado sobre el estoicismo no se refiere sólo a una escuela de la sabiduría antigua, sino al significado universal de una actitud que tienta a la autoconciencia como un modo posible de interpretar su libertad. El estoicismo antiguo no es sino una expresión histórica de dicha actitud, que como posibilidad humana representa una posición cuya verdad profunda encierra un valor universal. Su significado último consiste en la afirmación de la libertad interior del yo, que por otro lado, en cuanto realidad mundana, se sabe irremediamente inserto en la corriente del acontecer. Pero, como actitud, es la experiencia del yo que destaca la certeza de sí como su esencia, haciendo abstracción de todo cuanto no sea el encuentro interior consigo mismo a través del pensamiento. En efecto, ese ponerse del yo en las cosas cuando su acción incide sobre ellas adopta ahora el significado del yo que piensa. Porque el pensamiento es en definitiva el trabajo del concepto que impone su forma al objeto. La libertad estoica se experimenta, por lo tanto, como la voluntad de permanecer en la propia interioridad de la conciencia pensante, en cuanto el pensamiento se muestra como la forma universal capaz de imponerse a todas las cosas, como un poder que, sin embargo, se desentiende de todas ellas para gozar de su propia autonomía.

Pero en ello radica precisamente su limitación, porque es una libertad formal y abstracta: se trata de la afirmación inmediata del poder universal del pensamiento. En rigor, es sólo el pensamiento de la libertad como poder del espíritu y no la libertad vivida en el intercambio con las circunstancias. El estoico, en efecto, sólo alcanza a experimentar una libertad sin vida, como el pensamiento que toca las cosas, pero se retrae impasible frente a ellas para gozar de su propia coherencia dejándolas como son.

b) El escepticismo supone una superación de la conciencia anterior, porque lleva a cabo una experiencia que profundiza en el significado de la subjetividad, en el sentido de constituir –como dice Hegel– “la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto”. Lo cual quiere decir que “es la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento”.¹⁰

Es decir: si el estoicismo es la afirmación del pensamiento igual a sí mismo, con independencia de los contenidos particulares que le son exteriores, el escepticismo en cambio atiende a esos contenidos exteriores, aunque sea para negarlos todos sucesivamente. Por eso, si el estoicismo representaba la positividad formal del pensamiento que se refugia en su universalidad abstracta, la conciencia escéptica significa un progreso en la comprensión de la libertad de la autoconciencia, en cuanto rompe con ese ensimismamiento para atender a las determinaciones particulares externas.

En este sentido especulativo de la experiencia humana, la conciencia escéptica atiende a la negatividad que se desarrolla a través de las determinaciones particulares: el

¹⁰ Ph. G., p. 159; trad. de Roces, p. 124.



escéptico, en efecto, se interesa por la posible verdad que se pueda hallar en las opiniones particulares, pero no la encuentra en ninguna de ellas. Por eso, esa conciencia rechaza todas y cada una de las posiciones que se plantea en busca de una verdad que nunca encuentra. Y en eso estriba su grandeza, que –al igual que en la concepción de Pascal– es inseparable del sentimiento de su nulidad.

Pues bien, en esto precisamente consiste la libertad del escéptico: en la omnipotencia de la negación. El escéptico experimenta la nulidad de todas las cosas. Pero al revelar la inconsistencia de todo lo particular, no encuentra la universalidad en ninguna parte más que en la propia certeza de sí como el poder de sustraerse a toda alteridad. Mediante esa negación autoconsciente, adquiere de un modo nuevo la certeza de su libertad y, al mismo tiempo, profundiza en el significado de la subjetividad, ya que incorpora a ésta el poder universal de la negación. De ahí el reconocimiento de su valor filosófico por parte de Hegel, ya que la conciencia escéptica es la experiencia misma de la dialéctica, cuya alma es precisamente el momento negativo que constituye "la inquietud dialéctica absoluta".¹¹

Ahora bien, la crítica de Hegel pone de manifiesto el carácter unilateral de esa experiencia y la contradicción que encierra, porque la conciencia escéptica encuentra su satisfacción tan sólo a base de negar todo aquello que experimenta. Incurre en el desatino de buscar la libertad en la pura negación en la que nada subsiste. Se trata, por lo tanto, de una conciencia contradictoria en sí misma, porque pretende determinarse mostrando la nulidad de toda determinación, con lo que se mantiene siempre a la zaga de sí misma en busca de una identidad a la que no puede dar alcance. Por eso, es una conciencia escindida, ya que es incapaz de igualar los dos planos en los que se duplica su experiencia. Su desgarramiento la convierte en conciencia desgraciada.

c) Esa tensión irresuelta en la que ha desembocado el escéptico, presentada como escisión insuperable, constituye precisamente la experiencia de la conciencia desgraciada, cuya desdicha radica en convertir la reconciliación en un ideal inalcanzable para ella. Es, por lo tanto, la conciencia de esa contradicción, que experimenta como el dolor de no alcanzarse jamás a sí misma. El objeto de su experiencia es ahora justamente ese momento de negación en lo que tiene de absoluto, y el reflejo subjetivo de dicha experiencia es la desdicha de esa escisión insuperable, que hace de ella una conciencia infeliz. Con esta figura hemos alcanzado, por lo tanto, el momento en el que la inquietud de la subjetividad, su inestabilidad constitutiva, se hace autoconsciente, porque es precisamente esta tensión que el sujeto aporta a toda experiencia lo que constituye el tema de esta figura particular.

La conciencia desgraciada expresa el dolor de la pura subjetividad, que se sabe separada de la vida y, por lo tanto, no tiene en ella misma su sustancia; pero, al mismo tiempo, recoge el anhelo del sujeto por superar ese desgarramiento interior y reposar en la unidad con su objeto, alcanzándose a sí mismo en él. Y aunque ese impulso conduce a la conciencia de unas experiencias a otras en las que se transfigura aquel conflicto interior, nunca consigue librarse del todo de la contradicción que la atraviesa, porque la

¹¹ Ph. G., p. 161; trad. de Roces, p. 126.

Álvarez, Eduardo: "La génesis de la subjetividad: vida y autoconciencia en la fenomenología del espíritu de Hegel"

200

años después de la

Fenomenología
del Espíritu
de G.W.F. Hegel

escisión es precisamente el signo insuperable de su finitud. Tan sólo con el saber absoluto llega la conciencia a la unidad con su objeto y consigo, pero entonces ha totalizado ya su camino y ha trascendido su finitud, con lo que su saber ha dejado de ser ya propiamente experiencia.

Por lo tanto, podemos entender la historia de la experiencia humana, reinterpretada especulativamente, como el relato de las aventuras y desventuras de la conciencia, que sostiene el esfuerzo indefinido de la subjetividad por reconciliarse con su mundo y consigo. En ello podemos advertir el sentido trágico de esta figura, que convierte la contradicción en su esencia. Porque el momento de la escisión, no sólo con el objeto, sino también como división interior al yo, es consustancial a la subjetividad y expresa la inquietud que impulsa el movimiento del espíritu. Ahora bien, la conciencia desgraciada aísla ese momento y fija en él la esencia de la autoconciencia. Y ello nos da una clave del significado de la subjetividad humana, cuyo impulso encierra también el anhelo por superar esa desdicha.

«el cáliz de ese reino de los espíritus, nacido en el mundo»

Organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía.

7 de Mayo, en el Aula Magna de la Universidad de Oviedo, y 28, 29 y 30 de Mayo en el Auditorio Príncipe Felipe de Oviedo.

29 y 30 de Octubre en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía.