

Consideraciones metabólicas de la crítica: pensar desde

Hegel

Lorena Souyris Oportot*

Resumen

Cuando la crítica toma un posicionamiento que va más allá de su condición, abriéndose a un tipo de pensar que se piensa haciéndose, que otorga una significación política y estética a la actividad del pensar, entonces lo que se vislumbra ahí es un desplazamiento desde un momento de condición de crisis hacia un acto posicional crítico. El presente artículo busca analizar este metabolismo de la crisis a la crítica, a través de la figura de la “conciencia desdichada” de Hegel, para intentar proponer una forma de estar en y con lo común inapropiable. Desde este enfoque, la experiencia de la escritura –en cuanto ejercicio político que traduce de otro modo lo sensible y pone en acto y en obra dicha comunidad– permite tejer otros modos de lo común, en el cual una praxis se engendra (poiesis) en las formas de ser y hacer subjetivas, ocasionando una red de relaciones que van acogiendo la conflictividad, la desdicha y una escritura del exilio, de lo extranjero. He ahí el ejercicio crítico de lo inapropiable.

Palabras clave: crisis/crítica, conciencia desdichada, escritura, comunidad, inapropiable

Resumo

Quando a crítica toma um posicionamento que vai além de sua condição, abrindo-se a um tipo de pensar que se pensa fazendo, que outorga significação política e estética à atividade do pensar, então o que se vislumbra aí é um deslocamento desde um momento de condição de crise para um ato posicional crítico. O presente artigo procura interrogar este metabolismo da crise à crítica inscrita na “consciência infeliz” de Hegel para tentar propor uma forma de estar em e com o comum inapropriável. A partir desta abordagem, a experiência da escritura, como exercício político para pôr em ação essa comunidade, permite tecer outros modos do comum em que uma prática se engendra (poiesis) nas formas de ser e tornar subjetivas causando uma rede de relações que vai acolhendo o a conflitualidade, a miséria e uma linguagem do exílio, do estrangeiro. Eis o exercício crítico do inapropriável.

Palavras-chave: crise/crítica, consciência miseável, escrevendo, comunidade, inapropriável

* Doctora en filosofía, post-doctora ENS, actualmente, miembro investigadora de LEGS (Laboratoire des études de genre et de sexualité, Université Paris 8, Université Paris Nanterre, CNRS).

Introducción

El actual estado contemporáneo, determinado por tensiones de violencia en el lenguaje político, en la construcción de retóricas discriminadoras, racistas, sexistas y de intolerancia movilizadas por una impulsión de ex-pulsión social, suponen considerar la tesis que existe un conflicto de hospitalidad respecto a los modos de hacer comunidad y de estar-con el otro en una dimensión de proximidad que hoy parece estar ausente. A este respecto, la idea de comunidad surge como la expresión de un problema desde el momento mismo donde se asiste al descubrimiento de su pérdida o, por lo menos, de lo que se ha experimentado como tal. En este sentido, un estado de crisis permanente aparece implantado en un horizonte de auto-comprensión que ha desbordado los márgenes de la experiencia singular y ha inundado a dicha singularidad de una noción de individuo atomizado conllevando, de este modo, una condición de desventura.

En vista de esto, el síntoma de esta crisis –menos socio/cultural y más subjetiva en su proceso de formación y tejido desgarrado– revela una situación en que el sujeto actual debería tomar una posición crítica en el sentido de retejer su subjetividad que ha sido desgarrada. Ahora bien, a pesar de estar asistiendo a una edad del triunfo de la crítica que ha tomado las formas más diversas: epistemológicas (teoría crítica), pedagógicas (espíritu crítico), institucionales (estudios críticos), profesionales (crítica literaria, de cine, etc.); a su vez, que ha inscrito un pensamiento de la fuerza de la razón, de buscar y tener la razón, que ha tenido una historia declamada de nombres considerables como también importantes: Emmanuel Kant, Karl Marx, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Michel Foucault, etc.; lo cierto es que esta “edad de la crítica”, regida bajo un horizonte de pensamiento que circunscribe la idea de lucidez y de capacidad de juicio, podría explorarse a partir de un régimen de pensamiento alternativo a aquella exigencia de lucidez.

Este artículo se propone explorar la condición de crisis por medio de un metabolismo hacia su posición crítica, pero no ya desde un pensamiento lucido cuya

sensatez promueva buscar una “inteligencia contemporánea” que haga frente a los problemas actuales del capitalismo y los modos de comunidad; sino la idea es ver en la desventura, en la desgarradura del sujeto contemporáneo una posibilidad estética de invención de su singularidad.

Buscar o dar lugar a una “zona gris” de la crítica –opuesta a la historia y puesta en marcha de su lucidez– en la desgarradura es ahondar en el dolor que implica los procesos de crisis y su experiencia original de la propia subjetividad. Más aún, se trataría, más bien, de volver a urdir el entramado que tejen a la singularidad, pero considerando la situación de desgarramiento que envuelve la realidad actual y su modo de expropiación de lo común.

Del mismo modo, la filosofía no ha dejado de inventarse y de reinventar impulsos iniciales (el asombro, la duda, la ironía, el entusiasmo, la actitud escéptica, los deseos, el sentimiento trágico, la intimidad) que transportan a otras emociones y modos de lo sensible manifestándose en diferentes expresiones estéticas, como son el arte y la escritura, las expresiones corporales, etc. En efecto, tomando del pensamiento de Hegel, y de algunos interlocutores de él, la figura de la “conciencia desventurada” para poder dar cuenta de esa zona gris de la crítica y poder, desde ahí, hacer un ejercicio político/estético para pensar el mundo contemporáneo, se intentará establecer un recorrido o, si se quiere, una constelación a través de su voz para explorar la relación crisis/crítica en el sujeto contemporáneo. Relación que evoque un materialismo semántico que pueda leer y traducir la textualidad sensible de un tiempo que no interrumpe, en su medio, las mentiras, la violencia, el terrorismo de Estado, la emergencia de los fascismos, la necro-política, la necro-economía, etc.

Evidentemente que este gran pensador no podrá estar localizado en un mismo plano respecto de su época; no obstante, intentaré hablar desde un Hegel intempestivo cuyo modo de pensar me permitirá crear ciertos esbozos conceptuales para examinar una posible invención singular en constante reparto con-el otro. Pero también ubicar dicha singularidad en un posicionamiento que se abra a todas las

posibilidades: desde su formación hacia su deformación, desde su figura hacia su des-figura.

Finalmente, este artículo se distribuirá en dos grandes pistas de reflexión: la primera se concentrará en el tema de la “conciencia desventurada” y su lugar dentro de la *Fenomenología del Espíritu*, pero siempre intentando ir hilvanándola con la relación filológica crisis/crítica y, posteriormente, hacer circular la invención singular en un espacio de comunidad en constante descubrimiento e inapropiabilidad; todo ello en la experiencia de la escritura.

De la condición de crisis a la posición crítica: la subjetividad desventurada

En el pensamiento de Hegel, la figura de la «conciencia desdichada» es esencial para comprender el estatuto del reconocimiento, de la contradicción, de la desgarradura y de la escisión. En tal sentido, se descubre en Hegel una experiencia de lo trágico de la vida donde los conceptos antes señalados inscriben y determinan la *formación* de la conciencia. Desde este punto de vista, los desplazamientos teóricos que Hegel pone en esto que llamamos subjetividad abren una perspectiva epistemológica que retoma el trabajo del acto crítico en tanto una praxis que se propone inscribir un saber crítico. Este saber se define, a su vez, como un proceso reflexivo en el movimiento de las figuras de la conciencia, en la medida donde su término denota un pensamiento hablante que moviliza las figuras hacia lo desfigurado y que permite a la conciencia hacer de ella misma un trayecto, es decir, su propio recorrido crítico. De este modo, la hipótesis de esta reflexión apunta al desarrollo de la siguiente interrogación ¿en qué condiciones es posible pensar el desgarramiento y la crisis actual en la cual el sujeto ya no sabe qué pensar (en sentido de su alienación y consumación capitalista)?

Los supuestos que giran en torno a esta interrogación se sostienen en la idea que la subjetividad concreta, a saber, la singularidad, asiste a un momento contemporáneo de desdicha y de crisis; no obstante, es el momento político para

instalarse en una posición crítica y examinar otros modos de comunidad que posibiliten tejer aquella desgarradura que constituye la singularidad. Una singularidad afectada (de afecto) movida desde y para una emoción que, a su vez, se percibe y se conceptualiza en y desde la palabra, desde la capacidad de discernir, de juzgar.

Estos modos de hacer comunidad, a mi juicio, pasan por una forma estética que se expresa en la experiencia de la literatura, cuya escritura se asiste en el que escribe y se afecta de dicha forma de expresión. Por lo tanto, en la escritura la subjetividad desgarrada queda comprometida en su escisión que obedece al “entre” decir. En efecto, se produce ahí, en esa experiencia, un “intermedio” o, más bien, en el “inter-dit” (entre-dicho, interdicción) se configura una forma de singularidad concreta que le otorga un sujeto a su dolor lo que da una resignificación a la desgarradura llenando el agujero de sentido.

De este modo, el errar, la impotencia y la misma incertidumbre (la fisura de la desdicha) están dotados de una configuración subjetiva en la que se establece la totalidad de la experiencia humana afectada en el cuerpo y que, a través de la palabra, de la materialidad y textualidad de la escritura, le da un sentido ya que la corporaliza.

Así pues, el tejido desgarrado en que ntemporáneamente la singularidad se encuentra habitada es articulado entre cuerpo, palabra y escritura para constituir emociones, sentimientos y afectos que otorgan una significación a la existencia en común.

Por consiguiente, lo que constituye la subjetividad es una conciencia movida por la negatividad que, a su vez, organiza la repetición y su recorrido en un proceso de transformación dialéctico que va de la lógica de la afirmación/negación a un pensamiento de la crítica inmanente. Luego, en tanto fisura, dicho pensamiento, ligado a los modos de la conciencia, se constituye como resto de la totalidad o de toda regla de totalización de la experiencia. Es ahí que el decir, el

“entre” decir, hace el secreto de un contra-decir (una contradicción) del decir explícito, donde lo explícitamente dicho es la verdad de lo que parece negar. Es en esta experiencia de la escritura donde lo particularmente activo de la singularidad de la conciencia desdichada, permite dar cuenta de una no expresividad del lenguaje en su exterioridad.

En otras palabras, es en el decir de la intimidad escritural donde se expresa el contra-decir de su existencia, siendo esta una nueva forma de comunidad en la cual aparece una relación reflexiva con un modo de habitar entre la singularidad y su momento de escritura; generando, así, un eterno presente que deviene individual pero también colectivo, puesto que circula una palabra que revela cosas y que se expresa en la lectura pública.

La justificación de esta reflexión procura sostener, a la luz de aquellas concepciones hegelianas, la posición sobre la idea que la comunidad mantiene una condición subjetiva pero ya como conciencia escindida. Esta condición subjetiva es posible cuando, en dicha escisión, ella aprende a relacionarse negativamente, en contradicción, con su propia particularidad, a saber, con sus inclinaciones, con sus deseos, con sus pulsiones y con su goce, pero dentro de la experiencia estética de la escritura.

A partir de este marco de análisis, se hará una reflexión sobre el poder estético del régimen de lo desfigurado en la “conciencia desgraciada” para pensar lo contemporáneo, el malestar de su palabra. Así, el momento de la desgracia que constituye a la conciencia desventurada es comprendido como la instauración del lugar del acto crítico. Esto no solo puede advertirse en la escritura sino además, como la escritura es un lugar político para esbozar una comunidad crítica que deja hablar una palabra dislocada, en un desastre de la palabra que no esté del lado del olvido sin memoria –al contrario de lo que sostiene Maurice Blanchot y su libro *“L’écriture du desastre”*– sino que hable y escriba en co-pertenencia entre lo singular y lo común de la literatura.

De acuerdo a los temas tratados, partiré por analizar el lugar de la “conciencia desdichada” para poder dar cuenta cómo piensa el pensar en el momento de la desgarradura y cómo desde ahí, aparece un decir que es un hacer, a saber, una posición crítica.

Cabe precisar que la problemática central de la figura de la «conciencia desdichada» desarrollada por Hegel en su obra *La Phénoménologie de l'Esprit*, gira en torno al desenvolvimiento lógico del contenido de la conciencia-de-sí hacia su libertad. Particularmente, a través de los momentos dialécticos que comporta la conciencia-de-sí y que son: la conciencia estoica, la conciencia escéptica y la conciencia desdichada. Así, el método racional por el cual se va expresando la libertad es el de un auto movimiento contradictorio del contenido mismo que dicha conciencia-de-sí se da a conocer.

Ahora bien, en dicho tratamiento lógico subsiste una exigencia interna que rinde cuenta de una cierta estructura relacional que se inscribe como un devenir que se funda en la negatividad, es decir, en la inquietud contradictoria del auto-movimiento que determina a la conciencia-de-sí. En efecto, es la figura de la conciencia desventurada la que ejerce el trabajo de la unidad contradictoria de lo negativo, en lo que tiene de dolor y de desgarrar, y que aparece, en su propio despliegue, como la experiencia de ella misma que logra alcanzar la libertad de la conciencia-de-sí.

Por lo tanto, la regla de organización de la conciencia-de-sí se estructura a partir de divisiones fundamentales que Hegel las ha denominado figuras, cuyo proceso necesario permite a la conciencia-de-sí poner en marcha el movimiento de retorno sobre sí, es decir, un movimiento reflexivo mediado por las determinaciones-del-pensar. De suerte que es por medio de sus momentos dialécticos que la conciencia desventurada pone en evidencia la tensión intrínseca inscrita en la conciencia-de-sí, a saber, su confrontación en tanto que sujeto singular a su esencia interna que le aparece como libertad.

Del mismo modo, en tanto que conciencia de ella-misma, la conciencia desventurada es, por un lado, la esencia interna desdoblada que no hace sino contradecirse; y, por otro lado, es la unidad de la conciencia estoica y de la conciencia escéptica. De esto se sigue que la figura de la conciencia desdichada sea a la vez el puro pensamiento superior inmutable del Yo o, más bien, del puro sí-mismo sin contenido alguno, donde se da el origen de la libertad (conciencia estoica) y la inquietud; como también el desgarramiento de la misma libertad del pensamiento mediado por la afirmación de la negatividad concreta frente a la singularidad en tanto tal (conciencia escéptica). Sin embargo, también contiene su debilidad ya que no logra reconciliar dichos momentos. He ahí su desgracia, es decir, la desgarradura de una conciencia-de-sí que no consigue su unidad interior.

A este respecto, cabe destacar que el instante de la desdicha, inscrito en lo que define al momento de la conciencia desventurada, no connota un estado psicológico, sino que es un término figurativo de alcance lógico concerniente a la caracterización de la conciencia en su dualidad constitutiva y dialéctica, cuya unidad sería la razón:

Hace falta pues que esta conciencia desdoblada en-sí, desgraciada, porque esta contradicción de su esencia es a sí-misma. Una conciencia, tenga en una de las conciencias siempre también a la otra y así encontrarse de nuevo empujada inmediatamente por cada una mientras que ella asiente ser alcanzada por la victoria y el reposo de la unidad¹.

Por otra parte, la noción de “figura” que Hegel otorga a las unidades relacionales en constante devenir en el transcurso de la obra expresa, al interior de la conciencia en general, el modo cómo el movimiento dialéctico se va desplegando, manifestándose en diversas versiones. De este modo, la experiencia de

¹ «Il faut donc que cette conscience dédoublé dans soi, malheureuse, parce que cette contradiction de son essence est à soi. Une conscience, ait dans l'une des consciences toujours aussi l'autre et ainsi se trouve à nouveau chassée immédiatement de chacune alors qu'elle opine être parvenue à la victoire et au repos de l'unité » (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 2010, 237.) Traducción personal.

la conciencia, en su modo de aparecer fenoménico, no es sino el desplazamiento interno de sus figuras en sus distintas traducciones; tal es el caso de la especificidad de la figura de la conciencia desventurada. Por tanto, en la conciencia de-sí, el movimiento de sus figuras se establece y se determina en sí-mismo en una actitud particular de la conciencia de-sí cuya forma de efectividad (del movimiento de las figuras) es la relación misma o, más bien, el lugar de mediación interna que permite a la conciencia-de-sí traducirse por medio del devenir de sus figuras.

Desde este punto de vista, entonces, la noción de “figura” contiene el movimiento relacional que está presente bajo un modo delimitado, a saber, como la especificidad de los momentos que determinan a la conciencia-de-sí: figura del estoicismo, figura del escepticismo y figura de la desgracia (desventura). En tal sentido, aquellas figuras que determinan a la conciencia-de-sí constituyen todas ellas la expresión del esfuerzo desplegado por la conciencia-de-sí para afirmarse en su propia libertad.

Expreso por otra parte, que si bien la modalidad de la conciencia desventurada reside en que es constitutivamente dividida en ella-misma, lo cierto es que es *Una* sola figura de conciencia. Dicha unidad inmediata, pero al mismo tiempo dividida o, más bien, desgarrada donde inscribe ahí el dolor y el sufrimiento, se compone de dos lugares; la primera posición es aquella de lo inmutable, mientras que la otra posición es la del movimiento. Ambos lugares internos de la conciencia desdichada hacen de esta figura un momento constitutivamente contradictorio, pero, a la vez, fundamental en sí-mismo. Hegel lo señala diciendo:

En efecto, si bien para sí es solamente lo cambiante y lo inmutable es para ella algo ajeno, es ella misma simple y, por tanto, conciencia inmutable².

² [...] *bien que pour soi elle ne soit que la conscience changeante et que la conscience immuable soit pour elle quelque chose d'étranger, elle est elle-même conscience simple et donc immuable* » (Hegel, PH, G. ed. cit., p. 80. Traducción personal).

En otros términos, la conciencia desventurada hece del *Begriff* su lugar inmutable para devenir esencia mutable pero en relación al movimiento del otro lugar; de tal suerte, que el lado cambiante es suprimido dialécticamente y reengendrado en su contrario. En consecuencia, lo que resulta de este devenir, es el surgir de una singularidad atravesada por el desgarro y el dolor suscitado por la contradicción de lo inmutable y del movimiento, pero, a partir de la propia nulidad de la consciencia-de-sí que aparece como singularidad.

Para precisar el asunto, en Hegel la conciencia desventurada posee cierta particularidad del concepto (*Begriff*), el cual se mueve por algunas categorías de modalidad. Primeramente, por el juicio hipotético, que implica la idea de posibilidad y que es donde se inscribe la singularidad propiamente tal; por ejemplo: ser tal persona y no otra. Dicha singularidad resurge como el opuesto lógico de la esencia inmutable. Luego, por el juicio asertórico que es la modalidad de existencia y que se expresa en que lo inmutable posee en él la singularidad. De tal suerte, que ella es la figura de dicho inmutable expresado en la finitud contingente de un mundo finito. Finalmente, por el juicio apodíctico que es la modalidad de necesidad donde se daría la reconciliación conceptual, cuyo modo de ilustrarse es: que la sola posibilidad de las cosas, su necesidad, es cambiar.

Como complemento, para Hegel, el concepto es una forma de representación, *Vorstellungen*, puesto que en alemán la palabra *stellen* designa el dinamismo que surge del acto de poner alguna cosa antes, de forma adelantada, cuyo significado está reforzado por la partícula *vor*. Por otra parte, en alemán la palabra concepto se dice *Begriff* que, en su prehistoria etimológica, aparece la raíz germánica *ghreib* que entraña la idea de tomar, coger, agarrar. De suerte que lo que le interesa a Hegel, no es poner en valor las infinitas partículas de realidad que estructuran los conceptos universales empíricos y dispersos, sino más bien, su interés apunta al “agarre” fundamental que engendran necesariamente sus propios conceptos, es decir, aquellos que delimitan y determinan su recorrido para luego adelantarlos, a saber, ponerlos delante como *Vorstellungen*, exteriorizándolos y determinándolos

(trabajo de los tres momentos de la reflexión en la “Ciencia de la Lógica”) de manera efectiva, a saber, poniendo en marcha el devenir inmanente y dialéctico, temporal y contingente de la idea.

Por consiguiente, el estatuto de la “efectividad” no solamente produce y resuelve la paradoja de la negación en su afirmación existencial, sino que ella (la efectividad) considera también los verdaderos intereses del espíritu según el verdadero modo de la realidad efectiva y el modo verdadero de la representación de esta realidad.

Retomando el tema de la desventura, entonces, la división constitutiva de la conciencia desventurada re-traza la experiencia que esta figura hace de su desgracia, es decir, su experiencia del desgarro interno que interroga siempre la formación (*bildung*) del origen de dicha interioridad conflictual, es decir, el Bregriff. A este respecto, pues la figura de la desventura debe comprenderse sobre un fondo de sacrificio, de una inquietud de-sí donde el «si» es justamente la forma y el movimiento de una relación a-sí que implica un ir y venir a –si y en-sí³. Por lo tanto, la conciencia de-sí no tiene solo conciencia de su separación, mediante la figura de la desventura, sino que es en la desgarradura, en ese sacrificio de la separación, que la conciencia tiene conciencia-de-sí y que ella hace su experiencia como conciencia.

Al fin y al cabo, lo que mueve el modo del re-trazado de la experiencia de la desgracia en la conciencia es un recorrido lógico, cuya tentativa es poner delante del sujeto y su subjetividad un proceso de formación donde cada ser humano esté presente en él mismo y en el otro produciéndose así una suerte de retorno hacia sí mismo y hacia el otro que articula una co-pertenencia, un estar-en común que teje redes entrelazadas y en conflicto.

En relación a las implicaciones que ha tenido la figura de “la conciencia desventurada” en el pensamiento filosófico contemporáneo, quisiera agregar los

³ J. Cohen, *Le Sacrifice de Hegel*, Paris, Galilée, Francia, p. 17-18, 2007.

análisis desarrollados por algunos autores que han tomado la especificidad de esta figura para pensarla desde un punto de vista no sólo existencialista sino, más aún, estética.

Jean Wahl en su libro «Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel» (1929) desarrolla un riguroso trabajo sobre la figura de la desventura en el desenvolvimiento de la conciencia en sus diferentes momentos. Ahora bien, la lectura que desarrolla este autor respecto a la filosofía de Hegel en general y, en particular, sobre la figura de la desventura de la conciencia en su obra “La Fenomenología del Espíritu”, evoca los trabajos y comentarios de autores y filósofos de Inglaterra y de América. Dado que Wahl tiene un libro llamado “Les philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique” (1920), es posible levantar la hipótesis de una cierta influencia por parte de ellos quienes, sobre todo en América a fines del siglo XIX y principios del XX, eran bastantes hegelianos.

Más aún, el texto de Josiah Royce⁴ “*Lectures on modern idealism*” plantea una tesis interesante a destacar con respecto a la “*Fenomenología del Espíritu*”. A pesar de las críticas hechas a la persona de Hegel y lo críptico de esta obra, en tanto desarrollo filosófico dirá Royce, lo cierto es que puede tener una lectura literaria bastante interesante y que los movimientos literarios románticos de su época, de alguna u otra manera lo consideraron. En cierta medida, lo que plantea Royce es que la “*Fenomenología del Espíritu*” se inscribe en una etapa muy notable en el desarrollo del idealismo alemán, ya que la obra de Hegel recorre no solo un método rígido y técnico, sino además emplea un modo escritural muy libre y de imaginación literaria junto a comentarios históricos, lo que hace de

⁴ Filósofo americano nacido en California en 1855 y muerto en Harvard en 1916. Sus enfoques filosóficos tratan sobre el idealismo próximo al idealismo hegeliano, lo que lo consagró como uno de los filósofos más influyentes de esta corriente en EE.UU enseñando en las Universidades norteamericanas, particularmente, el idealismo y el romanticismo alemán.

la “*Fenomenología del espíritu*” un texto que, de alguna manera, desestabiliza el sistema filosófico de su tiempo⁵.

Esto se puede advertir en el hecho que existen críticos que buscaban en la obra formulaciones lógicas y doctrinas ontológicas que, sin duda, las hay. Sin embargo, existen partes del libro donde los modos de representación por los cuales Hegel se complace en demostrar, permiten señalar las caracterizaciones más o menos idealizadas de tipos históricos, de individuos y de movimientos sociales.

Ahora bien, como dichas caracterizaciones tienen una directa relación con las doctrinas lógicas/ontológicas que son difíciles de comprender y que conllevan, por parte de los críticos, a deducir que tienen una especificidad un poco caprichosa, en el sentido que se observa en el desarrollo lógico ciertas interrupciones o esfuerzos absurdos para concluir a-priori, por parte de Hegel, la historia humana y un cierto desarrollo psicológico de las categorías de su sistema, lo cierto es que se trata ahí de iniciar la tarea de examinar la “*Fenomenología del Espíritu*” sobre sus propios presupuestos, cuya reflexión se eleva al umbral de un sistema idealista. En consecuencia, dirá Royce, el interés del libro es una reflexión verdaderamente filosófica que contiene una puesta en marcha de un método dialéctico muy minucioso y una serie importante de problemas del pensamiento idealista de su tiempo, además de aunar la literatura con lo especulativo propio a la filosofía de esa época⁶.

Por su parte, el intento de Hegel es no solo desarrollar las formas de desenvolvimiento de categorías que, en rigor, están sujetas a las leyes del pensamiento, sino igualmente, interrogarse cuáles son esas formas de pensamiento. Para ello el método dialéctico es fundamental, visto su sistematicidad y como un instrumento de pensamiento filosófico que permite comprender dichas leyes del pensamiento.

⁵ J. Royce, *Lectures on modern idealism*, New Haven, Yale University Press/Londres, Humphrey Milford, Oxford University Press (1919), 1934, p. 136.

⁶ *Ibíd.*, p. 138.

El método de la Fenomenología implica la exigencia de que el lector debe estar muy familiarizado con la literatura filosófica moderna. Hegel no cita a sus predecesores por su nombre. Él utiliza persistentemente la forma de mera alusión; y puesto que muchas de sus alusiones son a ensayos y discusiones que ya no están en la vanguardia de nuestra conciencia histórica, estamos constantemente desconcertados en nuestros esfuerzos para ver la fuerza de las alusiones propias⁷.

A causa de esto, la “Fenomenología” es una puesta en escena del método dialéctico en el cual las etapas contradictorias y opuestas por las cuales el pensamiento, sus leyes, pasan de un momento a otro hacia su verdad y sirven para legitimar tanto el estatuto científico, es decir, el desenvolvimiento del saber, como el modo en que la conciencia es la forma universal que se particulariza en un singular. Por ende, aquello demuestra la historia de la razón expresada en la civilización. De suerte que el método dialéctico será el desarrollo del proceso del pensamiento que, a su vez, examinará una serie de fases correspondientes a las etapas sucesivas de varias transformaciones expresadas en la vida individual como en la vida efectiva social de las naciones. Es a este respecto, que aparece la desgarradura y los conflictos propios de una época que pasan hacia otro estado y cuyo modo de proceder es a través de momentos de crisis como de crítica.

De esta manera, a mi juicio, es verdad que, en el pensamiento hegeliano, a la base, existe una lógica ontológica que suscribe su sistema y que permite comprender el conflicto dialéctico de categorías de pensamiento. No obstante, y según Royce, también aparece, en el acto de parecer fenoménico, tal como se manifiesta la “Fenomenología del Espíritu”, un conflicto y una desgarradura en los modos de actuar de la conciencia en la formación subjetiva, es decir, en sus

⁷ “The method of the Phaenomenologie involves the demand that the reader should be pretty well acquainted with modern philosophical literature. Hegel does not cite his predecessors by name. He persistently uses the form of mere allusion; and since many of his allusions are to essays and discussions which are no longer in the forefront of our historical consciousness, we are constantly baffled in our efforts to see the force of the allusions themselves” (Ibíd., p. 143).

moralidades, comunidades y sus tendencias sociales, donde los sujetos hacen sacrificios consigo mismos y con los otros. He ahí el momento de la desventura.

Sucede pues que, y siguiendo a Royce, no solo aparecen los conflictos de ideas y de categorías que se van determinando por el proceso de reflexión, tal como lo señala Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, la “Doctrina de la Esencia”, sino, igualmente, dichas ideas devienen el concepto efectivo expresado en la realidad de los individuos y sus luchas por reconocerse en sus voluntades (Doctrina del Concepto). En consecuencia, el proceso dialéctico consigue su justificación en el carácter dialéctico (valga la redundancia) de las voluntades en conflicto tal como se dejan aparecer en las relaciones intersubjetivas.

A decir verdad, el tratamiento lógico/ético, expresado en lo señalado en el párrafo anterior, permite advertir que Hegel interpreta las catástrofes, los conflictos y la desventura en términos de las categorías de su sistema. Por lo que se sigue que, en términos generales, la historia y, particularmente, la existencia de los individuos es la expresión literal y efectiva de la vida de las categorías de la lógica filosófica.

Por consiguiente, para Hegel, la manifestación de la vida, en términos de aparecer, es decir, en su estatuto fenoménico, va absolutamente ligado al desenvolvimiento de la idea, a saber, de la lógica del concepto, de la expresión de la razón donde habita la capacidad de juicio, de crítica como también de crisis. En tal sentido, no solo se puede advertir el movimiento de la negatividad, sino más aún el proceso escéptico tal como Hegel lo desarrolla en su célebre libro, publicado así en Francia, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique* [La relación del escepticismo con la filosofía seguido de la esencia de la crítica filosófica] y que muestra un método por el cual la formación subjetiva debe pensar, pensarse y, al mismo tiempo, subsumirse en su disolución escéptica en tanto negación contradictoria y determinada. “El paralelismo de la lógica y de la

historia, del proceso dialéctico y de la evolución de la humanidad, le parece de servicio como ayuda en la introducción del alumno a la filosofía”⁸.

Dentro de este orden de ideas, en rigor, el estudio de una cierta unidad entre la lógica y la vida real y efectiva, es decir, que en la vida efectiva del concepto una escritura lógica ontológica la sostiene, conlleva al hecho que las formas y los tipos de saber que Hegel desea retratar, en relación a su sistema en general y particularmente en la “Fenomenología”, donde se despliega la lógica del saber mediante el desenvolvimiento de la conciencia, aparecen en momentos y etapas del devenir de la individualidad en lo que tiene de moral, de cultural y de social donde se inscribe la *Bildung*.

Por su parte, y recogiendo lo dicho por Royce, se podría sostener que más allá de las afirmaciones y estudios respecto a la *Fenomenología del Espíritu* –en lo que tiene de suyo concerniente al desenvolvimiento del saber y cómo eso se expresa en las formas de la conciencia–, lo cierto es que existe una tendencia a interpretar ese estado o momento del sistema hegeliano de la “Fenomenología” como un lugar para pensar la desgarradura de la conciencia en su instante de desventura a partir de la literatura, es decir, cómo la literatura es un modo de expresión y de experiencia escritural que permite un decir desgarrado, lo que moviliza hacer un ejercicio crítico y, además, de crisis.

Para desarrollar esta hipótesis, ya Royce cita en su libro ciertos escritores clásicos como Goethe, Walt Whitman, Tolstoi y, más clásico aún, Friedrich Holderlin, cuyos trabajos fueron desarrollados a la luz de una intersección entre ontología y literatura en los cuales una experiencia de lo trágico y de la desventura habitaba en la expresión de sus escrituras. En efecto, y para ejemplificar, en la literatura alemana de aquel tiempo el caso de Novalis es ejemplar para rendir cuenta del espíritu romántico de la época, el cual lo

⁸ “The parallelism of logic and of history, of the dialectical process and of the evolution of humanity, appears to him of service as aiding in the introduction of the learner to philosophy” (Ibíd., p. 147).

trascendental y lo inmanente se cruzaban en una unidad contradictoria. Posterior a esto, la culminación de aquel movimiento estuvo expresada en el idealismo alemán con Hegel.

Desde esta perspectiva, entonces, la influencia de los hábitos literarios de la época inspiró a Hegel para elaborar su trabajo filosófico en la obra *Fenomenología del Espíritu* reflejado en la manifestación del *Geist*. De suerte que la experiencia del *Geist* es un modo en que el contenido del mundo, de la historia, es el espíritu reflejado en la particularidad de los eventos concretos de la vida interior de la individualidad, sea al modo de tragedias, de conflictos o de experiencias de libertad. Siendo esos momentos concretos los actos de parecer y de aparecer fenoménico del *Geist* mismo. Todo ello, bajo una escritura lógica del desenvolvimiento de las ideas, de las categorías y sus formas de comprensión en la actividad del entendimiento común.

Del mismo modo, el término empleado por Hegel “espíritu del mundo”, *Weltgeist* posteriormente adquirió la denotación del sujeto en un sentido universal. En efecto, esto revela el pensamiento de la corriente idealista y su discusión del Yo y el no-Yo mediado por las categorías auto-poiéticas en Fichte, así como la figura de la autoconsciencia en cuanto fenómeno social y en tanto fundamento de sí misma, a su vez, la idea de Yo y lo incondicionado en Schelling y finalmente, la experiencia de la libertad que cruza toda esta corriente hasta Hegel.

Al fin y al cabo, ya el término “espíritu del mundo” *Weltgeist* es profundamente alegórico y se refiere al sujeto universal que se manifiesta como un Yo (que no es un Yo psicológico) el cual le ocurren acontecimientos y vive los procesos históricos en su formación subjetiva y en la aparición de su individualidad. De modo que el *Weltgeist* existe en la particularidad de la conciencia, devenida autoconsciencia en la singularidad que la específica y con el desgarramiento interno y estructural dialéctico que la constituye.

En este sentido, la *Fenomenología del Espíritu* puede ser vista como una suerte de biografía del *Weltgeist*, no solo respecto al desenvolvimiento del saber, donde se aloja el aspecto de la ciencia tal como Hegel lo plantea en la introducción del libro, sino además cómo la experiencia de la conciencia hace de ella misma la desgarradura desplegada en cada momento y etapa del ejercicio de la vida del sujeto universal y encarnada en los tiempos históricos. Desde este punto de vista, se advierte un movimiento biográfico de la aparición y exteriorización del sujeto histórico. A saber, desde su inmanencia categorial del devenir de la idea (*Ciencia de la Lógica*) hacia la expresión fenoménica del saber (*Fenomenología del Espíritu*).

Llegado a este punto de la reflexión, estoy tentada a decir que las etapas por las cuales la conciencia pasa de un momento a otro implica que su figura, en tanto conciencia, desarrolla un proceso de desenvolvimiento hacia lo des-figurado y ese movimiento, que es de suyo dialéctico, es en-sí desgarrado. Por lo que es ahí donde aparece la crisis ontológica que constituye el ejercicio del juicio, a saber, de la capacidad crítica de llevar a cabo la crisis exhibida en la existencia desgarrada y conflictual de la subjetividad.

En vista de esto, existe una personificación de la idea y del ejercicio del juicio expresado como juicio de existencia, los cuales se realizan a través del método dialéctico elaborado y llevado a cabo en la encarnación del *Geist*. En efecto, aquella personificación estaría asociada con una crítica lógica de la racionalidad de una cierta actitud mental o, más bien, de un juicio intelectual afirmativo (*Bejahung*) y negativo (*verneinen*). Esto quiere decir que en cada modo de comportamiento de la actividad del pensamiento, en cada expresión de ideas y elaboración de un juicio crítico, contenido por la dialéctica *bejahung/verneinen* –la cual permite el movimiento de la *aufhebung*– aparece una reacción al mundo cuyas etapas, en el desenvolvimiento de la formación subjetiva, implican inevitablemente momentos anteriores que son subsumidos y conservados negativamente, en el sentido dialéctico.

Esto conlleva, así, la puesta en marcha de la *gestalten* –en tanto verbo transitivo– en la manera de dar forma a dichas etapas y momentos por los que pasa la conciencia, en su condición de juicio intelectual. De este modo, se produce una actualización inevitable, no solo como racional contingente sino, más aún, como la unidad contradictoria necesaria que circula en ese transitivo propio a la “formación” de la subjetividad. Con todo lo que implica sus conflictos internos para llegar a la forma de la individualidad.

En efecto, Hegel plantea que las formas por las que debe pasar la conciencia expresan de manera singular la manifestación de un Yo, es decir, de un sujeto. Por lo tanto, en cada figura se des-figura un elemento, dentro del movimiento dialéctico de la negatividad, de la misma forma subjetiva. Y es ahí donde se inscribe su propia verdad, a saber, la certeza de su subjetividad.

En cierta medida, el movimiento de la forma de la conciencia –que va deviniendo de-forme y, en este sentido, aparece su figura des-figurada en el elemento de la conciencia a la auto-conciencia– deja entrever la relación entre pensamiento y realidad. Así, se produce un entrecruzamiento entre los asuntos teóricos y los problemas de la vida, cuyo modo de aparecer es mediante la *Gestalt* figurada y desfigurada de la conciencia en su condición de devenir. Dicho de otra manera, se trata ahí de un proceso en el cual la *Gestalt* en cuestión se transforma, es decir, adopta otra forma que se traduciría desde el alemán como *eine andere gestalt*. De este modo, pues, el *zeitgeist* o, más preciso aún, el *Welt-Geist* se va encarnando de a poco, en cada uno de los movimientos que va adoptando la *gestalt* de la conciencia; manifestando así que para alcanzar su realización, la del *Weltgeist* (espíritu del mundo), debe la conciencia pasar por su desgarradura, a saber, por su escisión y para que esto ocurra es necesario su movimiento de *aufhebung* (Abolición, supresión) en su procedimiento de negatividad dialéctica por la cual se forma la individualidad.

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo. Si nos fijamos en la relación entre ambos, vemos que en el individuo universal se muestra cada momento en que adquiere su forma concreta y propia configuración. El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos⁹.

Debe señalarse entonces que el movimiento de la conciencia, para inscribir y dar figura a la formación subjetiva de la individualidad, debe pasar por el proceso de la negatividad. En efecto, es mediante el movimiento dialéctico de la negatividad que la conciencia se otorga la posibilidad de apertura y de plasticidad.

Para precisar aún más, la idea de abrirse de la conciencia viene del alemán: *durchdringen* que es un verbo intransitivo, el cual quiere decir: “atravesar”, “penetrar”, “llegar”; por lo que el acento está puesto en la partícula separable *durch* que denota: “por medio de” y estaría ligado a la idea de recorrido.

Desde este punto de vista, pues, la significación que subyace en el proceso de formación y deformación de la conciencia, “por medio de” la negatividad para “abrirse” a la exterioridad y apareciendo fenoménicamente, no es sino la idea de llegar a alguna cosa por la fuerza, *dringen*, contradictoria que moviliza la abertura de un camino atravesado y penetrado de obstáculos. De suerte que si la conciencia, *zum*, debe hacerse su camino, a saber, si debe abrirse un recorrido por medio de su proceso de formación y de-formación, entonces de lo que se trata ahí es que el acento estaría puesto más en el camino, *durch*, y menos en su resultado que sería ya la *zum* realizada.

Por consecuencia, el recorrido de la conciencia, en su proceso de formación y deformación para llegar a otra cosa, es decir, para pasar a lo otro de sí por medio de

⁹ W.G.F. Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, p. 10, 1985.

la fuerza contradictoria de la dialéctica, implica un cierto camino de desesperanza y de desventura en el cual la dialéctica misma se concentra, como vengo de decir, más en el *durch* que en la *zum*.

En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación; es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a este. Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea él en sí y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto para la conciencia. Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa el examen¹⁰.

Se puede advertir en esta cita, que Hegel intenta expresar una noción de acción que subyace en cada figura de la conciencia hacia la auto-conciencia; lo que permite comprender un juego de fuerzas en el acto mismo que está inscrito en el movimiento de ambas figuras. Vistas las cosas así, se puede constatar una simultaneidad en la actividad del movimiento de las figuras de conciencia que accede a vislumbrar, en dicha simultaneidad, una acción que continúa y que reside, es decir, que permanece. Algo así como una suerte de acto/potencial.

De hecho, en la frase alemana: *bei Fortbestand des Wesentlichen an der zum*, la preposición *bei* indica aquí la simultaneidad en la cual la *[der] Fortbestand* está compuesta de “*fort*”, que indica que la acción continúa, y del verbo “*bestehen*” que significa existir, durar, quedar o residir. Se trata pues aquí, de la persistencia de lo esencial, de lo ontológico inscrito en la conciencia, en el sentido de una actividad,

¹⁰ *Ibíd.*, p. 36-37.

de una operación o de un movimiento en el cual la fuerza permite una permanencia.

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado. Este escepticismo consumado no es tampoco, por tanto, lo que un severo celo por la verdad y la ciencia cree haber aprestado y pertrechado para ellas, a saber, el propósito de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan solo lo que uno ha hecho. La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia. Aquel propósito representa dicha formación bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente formado y realizado; pero este camino es, frente a la no verdad, el desarrollo real¹¹.

Dada la manera cómo la conciencia se manifiesta y se despliega, se dirá que existe ahí, en su movimiento, una actitud práctica en la cual la conciencia se expresa en el mundo como la diversidad de sujetos singulares totalmente diferentes. Por su parte, aquella manifestación conlleva un proceso de desarrollo que, tal como

¹¹ Ibid., p. 34

se había señalado, ahora lo preciso bajo la expresión alemana *Gestalten des Bewusstseins* que quiere decir: dar forma a la conciencia, pero en su proceso de darse cuenta de ella misma y del mundo. Dicho de otro modo, en su proceso de abrirse y despertar a su saber.

Esta encarnación de la conciencia, está asociada a la crítica lógica, al examen que la conciencia hace de ella misma y del mundo donde se manifiesta y en el cual ella se expresa fenoménicamente. Lo que indica; por una parte, el examen de la relación entre el concepto y el objeto; por otra parte, el examen que hace a sí misma y del objeto.

La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella. Hay en ella un para otro, o bien tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que es también fuera de esta relación, es en sí: el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Pues bien, si llamamos al saber el concepto y a la esencia o a lo verdadero lo que es o el objeto, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos concepto a la esencia o al en sí del objeto y entendemos por objeto, por el contrario, lo que él es como objeto, es decir, lo que es para otro, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto. No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí dentro del saber que investigamos¹².

De tal manera, aparece una actitud racional que se presenta bajo una peculiar determinabilidad en la relación interna que existe en los momentos de las figuras de la conciencia mediados por la crítica y el examen lógico. A decir

¹² Ibid., p. 36

verdad, la peculiaridad de cada *Gestalten* (dar forma) es que, en cada forma, en cada momento de la figura se manifiesta una actitud, un comportarse, una actividad en el modo de operar de ese “dar forma”. Esto implica una reacción, una fuerza propia al entendimiento y la aprehensión del mundo por parte del desarrollo del movimiento de la conciencia misma. En consecuencia, una forma contradictoria en el examen lógico aparece en la relación subjetiva y objetiva inscrita en cada *Gestalten*, a saber, un interior considerado como un en-sí que se exterioriza en un para-sí y que no es sino la relación entre el pensamiento y la realidad mediada por la negatividad, es decir, por la lucha y el conflicto.

Así, la cuestión de la conciencia gira en torno al problema de determinar su propia relación con su objeto. Esta relación no puede determinarse sin pasar por una sucesión de puntos de vista en los que tanto la conciencia en cuestión como el objeto de esta conciencia se alteran a través de la reflexión y la experiencia que la conciencia hace de ella misma.

En virtud de lo dicho, el mundo de *Geist* aparece como una sucesión de encarnaciones de la conciencia que, si bien, forman la individualidad, lo cierto es que se elevan a lo universal, es decir, a lo social, a lo epocal. De esta manera, estos *Gestalten* adscritos en la formación subjetiva también se expresan en las sociedades, las naciones, etapas de una cultura, movimientos de pensamiento y de acción social. En resumen, la formación subjetiva, expresada en la individualidad, se incluye y se manifiesta como sociedad por medio de sus *Gestalten*; cuyas figuras de experiencia y de expresión personal e interna, que se han aprendido por el recorrido desgarrado y trágico del pensamiento y su actividad lógica, exhiben y asientan la historia de la humanidad en su totalidad.

A decir verdad, se puede advertir que la conciencia desventurada parece ser el signo de un desequilibrio profundo cuando la subjetividad toma conciencia de ella misma. Por consiguiente, la desventura habita en la idea, en el concepto, en el juicio y su facultad racional en la formación subjetiva de la individualidad, en los cuales

un elemento sombrío interior hay que vencer¹³ (Wahl, 1934, 4). En efecto, este elemento velado es un desgarramiento que actúa como mediación dialéctica que divide la unidad conceptual en juicio, pero permite también mediar negativamente estos juicios y reconciliar sus elementos disociados. He ahí el ejercicio crítico y de crisis, pero igualmente es la puesta en marcha del “examen” como lo que define el escepticismo en su sentido griego¹⁴.

En efecto, si el término “escéptico” no está solamente ligado “etimológicamente” a la idea de duda, sino a la idea de “examen”, es que él puede también representar esta dinámica interna al conocimiento llamado dialéctico¹⁵.

De esta manera, Hegel describe un sentimiento de separación dolorosa que tiene relación con la reflexión sobre las oposiciones y las negaciones de la cual dicha relación deviene en una suerte de armonía o unidad contradictoria donde emerge el concepto. Sea del sí mismo de la subjetividad, como de la realidad efectiva.

¹³ J. Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, Francia, 1951.

¹⁴ El análisis de Hegel sobre el escepticismo griego toma lugar, dentro de los 10 tropos o modos griegos de los escépticos, particularmente en el modo 8 que dice relación con *la relatividad de toda cosa*, puesto que el principio de relatividad concierne al tema de la relación entre las cosas. En efecto, la relación recíproca es lo que da un significado a la existencia, ya que el límite “existir” no se comprende sino a condición de existir para un sujeto con un objeto en una modalidad de relación y, más específicamente, de intercambio. De suerte, que la relación misma tiene una existencia. Para los escépticos este octavo modo es el más importante, pues él anuncia la relatividad de cada cosa y resume los argumentos utilizados precedentemente. Para Hegel como para Sextus Empiricus la preeminencia de este modo es el más profundo y el más alto género respecto de las cosas. De forma inmediata, la relatividad de todo *siendo* o de todo pensamiento es una determinabilidad la más interior y esencial que moviliza el devenir de las cosas y sostiene los otros tropos. En otros términos, es una actitud filosófica interrogarse por la relatividad de las cosas y sus relaciones recíprocas. De una manera general, sobre estos 10 modos escépticos, Hegel considera su hilo conductor sobre la tesis que gira en torno al contenido y la forma. Ambos (en los modos y los modos), nos revelan su origen antiguo. Por una parte, y respecto al “contenido”, este está en relación con el SER mostrando solamente el cambio. Dicho de otra manera, él acoge el hecho de ser-otro, la inestabilidad de su aparición, pero aquí el contenido no muestra aún su contradicción en él mismo, es decir, en su concepto. Por su parte, la “forma” revela un pensamiento inexperimentado que no apunta a la multiplicidad de sus formas. Ver Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivie de l'essence de la critique philosophique*, Les Éditions Vrin, Paris, 1986. Q. Bertrand, *Hegel et le scepticisme*, L'Harmattan, París, 2008. S. Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 2008.

¹⁵ *En effet, si le terme « sceptique », (σκεπτική) n'est pas seulement lié « étymologiquement à l'idée de doute mais à l'idée d'examen » (σκεπτεσθαι), c'est qu'il peut aussi représenter cette dynamique interne à la connaissance nommée dialectique.* Q. Bertrand, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, p. 14, 2008.

Por lo tanto, la *Aufhebung* es una forma de dolor, de desgarró que inscribe la separación pero también la unión. Se trataría ahí de un proceso, de un camino *durch*, tal como he venido señalando, cuyo tratamiento es, por una parte, el recorrido de la separación que deviene en la idea de análisis y del momento del entendimiento; por otra parte, el recorrido de la unión que deviene en una síntesis contradictoria en el elemento de la reflexión o negación determinada.

De esta manera, lo que contiene y mantiene la *Aufhebung* es la separación en su momento de dolor contenida por sus elementos opuestos no satisfechos, en términos de lugares donde habita la crisis. A su vez, aquella separación dolorosa estaría mediada por la contradicción que vendría a ser el lugar de la diferencia negativa en su unidad de identidad de la identidad y la diferencia (*Ciencia de la Lógica*, “Doctrina de la Esencia”). Finalmente, este conjunto de elementos configura y constituye a la conciencia desventurada en la formación de la subjetividad individual y también colectiva social.

A este respecto, y tomando el análisis de Wahl, la conciencia desventurada parece estar gobernada por una ley de contraste que la hace ir desde la *Aufklärung* (decisión, reconocimiento) hacia una forma de *Sturm und Drang* que denota la idea de un movimiento tormentoso y que se manifiesta, además, en una época. Todo esto para, luego, volver a la *Aufklärung*¹⁶. Esto deja entrever el ejercicio crítico/crisis en su relación etimológica que quiere decir: yo juzgo, yo separo, yo decido, pero para que esto ocurra es necesario el momento de tormento, es decir, de crisis. De manera que lo que ocurre ahí es la expresión de una experiencia viva que no solo responde a un problema del entendimiento, sino igualmente a un ejercicio de esperanza y de desesperanza en sus modos de pensamiento. Es así que lo determinante es lo determinado en el ejercicio de la desventura; no obstante, esto

¹⁶ “C’est que l’être et le non-être, le semblable et le différent, le même et l’autre, sont des catégories qui s’impliquent mutuellement. C’est que l’entendement est poussé de l’une à l’autre de ses affirmations, de l’une à l’autre de ses catégories par la force négative de la raison, et que, poussé par cette force même, allant d’un être limité à un autre être limité, il court vers sa perte [...]. La raison en effet est négativité” (Ibíd., p. 2).

se da a través de un juego de fuerzas que se podría calificar como una incesante e insistente ironía¹⁷.

Conclusión

Mi hipótesis acerca de pensar la figura de la “conciencia desventurada” como un momento crucial para abordar la relación crisis/crítica en su desplazamiento desde la condición de crisis a la posición crítica, encuentra su lugar, sin duda, en la expresividad de la formación subjetiva constituyéndose en el contexto de la vida práctica que, en este caso, es lo contemporáneo, pero desde formas de la sensibilidad que, en lo particular, se inscriben en la escritura.

De lo que se trata es de proponer que en la figura de la “conciencia desventurada” se experimenta una condición estética que pone en obra la desdicha, la escisión, el desgarrar o la ruptura donde dicha conciencia, al desdoblarse sobre sí-misma, se tiene presente conforme a una representación que es el Yo mismo desdichado y fracturado y que expresa su condición de crisis en el posicionamiento crítico a través del ejercicio de la escritura.

Un pensamiento crítico sin un vector poético, productivo y constructivo que, a mi juicio, se desarrolla en el ejercicio de la escritura, el proyecto de una crítica se transforma en una actitud consumidora de normas más que de operar ahí un cambio. Ahora bien, advierto que, a través de la figura de la “conciencia desventurada”, una crítica inmanente actúa; pero no solo como condición del pensamiento sino como posición que no argumenta a partir de un punto de vista exterior al objeto de la crítica, sino que localizaría, a la manera de una “crítica interna”, la normatividad, las prácticas sociales en la condición de su ejecución, a saber, de su preposición como de su puesta en marcha de posibilidades y posicionamientos en ella misma, siempre contradictoria por el ejercicio dialéctico.

¹⁷ J. Wahl. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, Francia, p. 144, 1951.

En resumidas, una “crítica inmanente” alojada en la desventura y expresada en la escritura apunta a lo que se podría llamar con Michel Foucault una ontología crítica de nosotros mismos, del sujeto y su proceso de formación (*bildung*) consciente de su dimensión histórica. La formulación de una crítica menor (y no fuerte o desde la lucidez de la razón), en la prueba de un plan práctico ejercido en la intimidad de la escritura y su voz material en la literatura, sería la manifestación de un proceso de transformación poiética.

Lo que me interesa, por tanto, son los lazos posibles, a la vez teóricos, políticos y estéticos, entre los diferentes planos, no solo de la figura des-figurada de la conciencia devenida en desdicha y, por esto, en una condición de crisis; sino también, sus manifestaciones en las operaciones del pensar donde habita la crítica inmanente.

Por consecuencia, y considerando una cierta reivindicación de lo común, este común ya no señala lo que está allí (certeza sensible, dentro de la “Sección Consciencia” en la *Fenomenología del Espíritu*, o la certeza sensible, en tanto una empiricidad dada) o el “ser-ahí” (Heidegger en *Ser y Tiempo*) del entendimiento y la pre-comprensión óptica de lo ontológico atravesado por la revelación de la palabra, es decir, por una voz, un lenguaje que ha operado como un recurso que ha designado lo que está ahí como, también, a la mundanidad de aquel “ser-ahí” que designa el *Dasein*. Sino que, en la experiencia del desgarramiento de la conciencia –su inquietud misma que la anima–, se designa la negación que se experimenta como tal en su señalamiento expresada en la escritura. De este modo, ahí se elabora una vía intensa de reflexión, de lucha y conflicto inmanente, articulados alrededor de una resistencia a la apropiación capitalista que ha expropiado lo común para, desde esa posición crítica, buscar formas de autogobernarse.

De suerte que lo que “aparece” (*phenomenon*), en este modo de hacer-común como autogobierno, certeza y sensibilidad es el movimiento de la negatividad en tanto poética poiética de engendramiento (*poiesis*) de una nueva escritura lógica del concepto en su “efectiva” actividad y praxis (Hegel, *Ciencia de la Lógica*. Doctrina

del concepto). Sería algo así como un modo de materialización –en la “aparición” fenoménica de la apariencia como inmediatez del no-ser ahí– de un “resto” o de una pérdida, de una ex–pulsión de goce en el mismo movimiento negativo de ida y retorno, que confluye en un lugar y como lugar desgarrado que no logra su “unidad” idéntica, ya que esta forma de lo común no tendría ya el carácter intrínseco de la apropiación, de lo identitario, de la unidad, etc. Se trataría pues, de constituir una dimensión de lo inapropiable. Dicho de otro modo, lo común no puede ya más designar un objeto de propiedad, sino que será aquello que resiste a toda clasificación de propiedad; de suerte que ninguna cosa es en-sí por naturaleza “común”.

A mi modo de ver, la experiencia literaria permite dar cuenta de esta comunidad inapropiable que toma el dolor de la conciencia, su crisis para, en la intimidad de la escritura, el sujeto puede afirmar un modo de lenguaje que desarticule dicha crisis en una forma de crítica. Una crítica cuya vocación sea para confrontar y hacer oposición a todo proceso de privatización desenmascarando la violencia y el odio inscrito en el juicio y sus expresiones conceptuales, sus interrupciones, sus maneras de decir y de pensar que han determinado la formación subjetiva y su momento actual ligado a formas de identidad, de intolerancia y de falta de hospitalidad.

Finalmente, de lo que se trataría es de examinar que, a través de la figura de la “consciencia desventurada”, lo que “parece” es aquella forma de lo común, mediante un resto innombrable de la desdicha que se niega escépticamente y que permitirá a la subjetividad buscar una “identidad/diferencial” inapropiable que cancele su nombre propio. Esta experiencia será posible en la escritura, pues es ahí donde el sujeto, en su condición de crisis y al no poder entregarse al dolor de su constitución de desdicha actual, sea por intolerancia, falta de comunidad o por un exceso de la misma, le otorga un sujeto a dicho dolor y que sería la posición crítica inmanente.

Bibliografía

- B. Fondane, *La conscience malheureuse*, Lagrasse, Verdier, 2013.
- G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, Francia, 1970.
- G.W.F. Hegel, *Science de la logique : premier tome- la logique objective deuxième livre : la doctrine de l'essence*, Paris, Kime, Francia, 2010.
- G.W.F. Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi l'essence de la critique philosophique*, Paris, Vrin, Francia, 1986.
- G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, Francia,
- G.W.F. Hegel, *La Fenomenologia del Espiritu*, México, Fondo de Cultura Económica,
- J. Cohen, *Le Sacrifice de Hegel*, Paris, Galilée, Francia, 2007.
- J. Derrida; V. Descombes; G. Kortian; P. Lacoue-Labarthe; J-F. Lyotard; J-L. Nancy, *La faculté de jouer*, Paris, Les Éditions de Minuit, Francia, 1985.
- J. Royce, *Lectures on modern idealism*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1934.
- J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, Francia, 1951.
- J-L., Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Galilée, Francia, 2018.
- M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, Francia, 1980.
- Q. Bertrand, *Hegel et le scepticisme*. Paris, L'Harmattan, Francia, 2008.
- R. Josiah, *Lectures on modern idealism*, New Haven, Yale University Press/Londres, Humphrey Milford, Oxford University Press (1919), 1934.
- R. Koselleck, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, España, 2007.

R.J. Slaby ; R. Grossman; C. Illig, *Diccionarios de las lenguas española y alemana: Tomo I: Español- Aleman*, Alemania, Herder, 2002.