

GABRIEL AMENGUAL
Universidad de las Islas Baleares
g.amengual@uib.es

La Fenomenología del Espíritu como búsqueda de una forma de vida

Phenomenology of Spirit as a search for a way of life

RESUMEN: Con este escrito quisiera contribuir a hacer memoria y rendir un cordial y muy merecido homenaje a Mariano Álvarez Gómez. Su dedicación a la filosofía no era simplemente una *poiesis*, sino una *praxis*, una forma de vida, dentro de la mejor tradición filosófica, por eso su recuerdo me ha sugerido este tema. La idea de una forma de vida ha entrado en la filosofía actual desde diversos frentes: L. Wittgenstein y su teoría del lenguaje; el helenismo (gracias especialmente a los estudios de P. Hadot); la propuesta de una ética de la virtud después del nihilismo y como superación del emotivismo (A. MacIntyre), etc. La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel «puede considerarse [...] como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es». Ciertamente que la meta, a la que apunta, es la ciencia, el saber absoluto, que «no hay que entenderlo en

ABSTRACT: This study is intended as a contribution, as well as a friendly and well deserved homage, to the memory of Mariano Álvarez-Gómez. His dedication to philosophy was not only a *poiesis*, but also a *praxis*, a way of life in the domain of the best philosophical tradition. For this reason, his memory has suggested me this theme. The idea of a way of life has come into contemporary philosophy from different sources: L. Wittgenstein and his theory of language; helenism (mainly with the studies of P. Hadot); the proposal of an ethics of virtue after nihilism and as an overcoming of emotivism (A. MacIntyre), etc. Hegel's *Phenomenology of Spirit* «can be considered [...] as the way through which the natural consciousness struggles to reach true knowledge or as the soul's way throughout various figures of transition, up to spirit and knowledge of itself in itself by means of a complete self-experience». Certainly, the aim is science, absolute knowledge, which «should not be understood in the sense of a pure notional interiority, as distinct of its historical actualization, a sort of theory

el sentido de una pura interioridad nocional, contradistinta de su efectuación histórica –una especie de teoría que no sería praxis-«; en segundo lugar, el calificativo de absoluto que lo acompaña «no puede ser entendido como una especie de perfección o acabado aquí y ahora de todas las formas posibles del conocer y actuar»; en tercer lugar, este saber absoluto, más que como un sistema o una dogmática ya fija y concluida, ha de entenderse como «la afirmación radical de un principio de desciframiento de lo que continúa ofreciéndosenos como acontecimiento contingente».

PALABRAS CLAVE: ETICIDAD; PRAXIS; FORMA DE VIDA; CONOCIMIENTO; HISTORIA

without praxis»; secondly, the term «absolute» «cannot be understood as a kind of perfection or a total here-and-now completed knowledge, encompassing all possible forms of knowing and action; thirdly, absolute knowledge, more than a self-enclosed system or a fixed dogmatic, should be understood as « the radical affirmation of a principle of discovery which continuously offers itself as a contingent event».

KEY WORDS: ETHICAL LIFE; PRAXIS; WAY OF LIFE ; KNOWLEDGE; HISTORY

CON ESTE ESCRITO quisiera contribuir a hacer memoria y rendir un cordial y muy merecido homenaje a Mariano Álvarez Gómez, eminente profesor de filosofía y buen amigo. Conocí a Mariano Álvarez primero en sus escritos. El primero fue precisamente su estudio sobre la *Fenomenología* (y también la *Enciclopedia*), titulado *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*,¹ así como algunos artículos sobre escritos de Hegel en sus años de Jena. Sólo posteriormente supe que era un especialista en Nicolás de Cusa, además de en Heidegger, como ha puesto de manifiesto su selecta gran recopilación: *Pensamiento del ser y espera de Dios*.² No recuerdo cuándo tuve el primer encuentro personal con él, pero sí que desde el principio me dio la impresión de un filósofo riguroso y sabio, sobrio y acogedor, que no se andaba por las ramas ni se regía por las modas, no le movían los vientos que zarandean tantas veletas. No sé si ello se debía a su formación germánica o a su temperamento castellano, o que ambas cosas se unían en él a la perfección. El mejor recuerdo que guardo de él son las jornadas de filosofía que sobre Hegel organizó en Salamanca, junto con la Dra. María del Carmen Paredes Martín: eran unos encuentros de estudiosos donde valía el mejor argumento, donde se trataba de la cosa, se hablaba con libertad y respeto y, dadas las dimensiones humanas del grupo, todos teníamos la

[1] M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca: Universidad Pontificia 1978.

[2] M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*. Salamanca: Sígueme 2004.

posibilidad de participar. Sólo por estos encuentros le podría estar eternamente agradecido. Posteriormente estos encuentros se fueron institucionalizando como los Congresos Internacionales de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Sociedad de la que él fue miembro fundador y primer presidente y que le imprimió su espíritu. Creo que su dedicación a la filosofía no era simplemente una *poiesis*, sino una *praxis*, una forma de vida, dentro de la mejor tradición filosófica, por eso su recuerdo me ha sugerido este tema.

I. LA FORMA DE VIDA: CUESTIÓN FILOSÓFICA

La idea de una forma de vida ha entrado en la filosofía actual desde diversos frentes: L. Wittgenstein y su teoría del lenguaje; el helenismo (gracias especialmente a los estudios de P. Hadot); la propuesta de una ética de la virtud después del nihilismo y como superación del emotivismo (A. MacIntyre); la búsqueda de paz y armonía interiores frente a la dispersión por la multiplicidad de estímulos que ofrece nuestra sociedad, búsqueda que puede discurrir por vías de espiritualidad, sea religiosa o laica, con métodos más o menos esotéricos o simplemente psicológicos; vida reflexiva y visión crítica de la sociedad y la cultura. En un principio la cuestión de la forma de vida, que venía resuelta por la oferta de la religión, flanqueada por la ética, modernamente se ha convertido en una cuestión antropológica o incluso ontológica, especialmente a partir de Heidegger.

No resulta fácil definir qué se entiende por forma de vida. Es quizás el modo más amplio de considerar la vida, no la biológica, sino la biográfica, sea personal o social, porque no se trata de caracterizaciones como por ejemplo vida ilustrada/racionalista o romántica, dandy o bohemia, sobria o pródiga, proletaria o burguesa, tecnófila o humanista, etc., que, aunque con cierto aire de globalidad, son hechas desde un punto de vista. En la consideración de la forma de vida entran todos los aspectos, considerados en su unidad, como pueden ser las relaciones consigo, con los demás (tanto las personales, como las familiares, amicales, sociales e institucionales), con la naturaleza, el modo como se administran los recursos tanto materiales como las propias capacidades, en definitiva cómo se busca la propia realización y la felicidad.

Un primer atisbo lo puede ofrecer la referencia a los términos griegos, en el sentido de que, cuando se trata de forma de vida, vida no es *zoe*, sino *bios*, y la forma de vida tiene algo que ver con las tres formas de *bios*, modos o géneros de vida que ya Platón en el *Filebo* distingue, contraponiendo a uno fundado sobre el placer, otro fundado sobre la prudencia y a partir de los cuales se ve obligado a buscar un tercero, puesto que ni el placer ni la prudencia son

el bien.³ De manera explícita Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, expondrá los tres géneros de vida: *bíos theoretikós* (vida teórica o contemplativa, cuyo sentido es la verdad, *aletheia*),⁴ *bíos praktikós* (vida práctica, cuyo sentido es el reconocimiento o el honor, *time*)⁵ y *bios apolaustikos* (vida voluptuosa, cuyo sentido es el placer, *hedoné*).⁶ Se trata de modos de vida imantados por un polo que determina la vida entera. Estos tres géneros de vida son ciertamente globales, tienen como criterio de identificación la distinta concepción, búsqueda y *práctica de la felicidad; abarcan la vida entera*, porque de hecho clasifican tres tipos de ser humano; en cambio, no son formas de vida que se encuentren a la total disposición y elección de cada uno; ni en sí mismos son iguales y menos aún bajo el punto de vista moral o ético, ni son universalizables. Otro atisbo lo podemos encontrar en los tres modos de existencia que distingue Søren Kierkegaard: la vida estética, la ética y la religiosa, personificadas en el *donjuan*, el hombre recto o justo y el hombre de fe, que A. MacIntyre retoma y actualiza.⁷

II. SITUACIÓN DE CRISIS Y DE BÚSQUEDA

¿Qué hay en común entre nuestra situación y la de Hegel de modo que podamos establecer algún paralelismo entre su búsqueda y la nuestra? En términos generales no resulta difícil percibir que compartimos unos tiempos de crisis. Sin embargo, cabe señalar que compartimos una búsqueda y que los grandes términos, a partir de los cuales se produce la crisis, presentan alguna afinidad. Especialmente los tiempos de crisis se caracterizan por la búsqueda de una (nueva) forma de vida (o reforma), puesto que la heredada se ha vuelto obsoleta, no satisface, no está habitada por el Espíritu y está muerta, como dijo Hegel del Estado alemán y del Imperio Romano.⁸

[3] PLATÓN, *Filebo* (11 d-e, 20 b-c), en *Diálogos*, vol. VI. Traducción de M. Ángeles Durán. Madrid: Gredos 1992, 9-124, ref. pp. 22 s., 38.

[4] ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (EN X 7-8 y IX 9; 1177a 12-1179a 33; 1169b 2-1170b 17), en *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Traducción de J. Palli Bonet. Madrid: Gredos 1985, pp. 395-402, 369-373; *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: CEC 1970, pp. 165-170, 151-153.

[5] ARISTÓTELES, *La política* (*Pol* VII, 3; 1302b 3-1303b 16). Ed. de C. García Gual y A. Pérez García. Madrid: Editora Nacional 1977, p. 281-283; *Política*. Edición bilingüe y traducción de J. Marías y M. Araujo. Madrid: CEC 1989, pp. 208-211.

[6] ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (EN I 5; 1095b 18-22), p. 134; ed. bilingüe p. 4.

[7] A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, ed. Crítica, Barcelona: 1987, pp. 100 s.

[8] La frase «Alemania ya no es un Estado» en Hegel, *Die Verfassung Deutschlands* (1800-02), en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 1, p. 461 (*La constitución alemana*. Intr., trad. y notas de D. Negro Pavón. Madrid: Aguilar 1972, p. 8). La indicación de un Estado sin espíritu se muestra en Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburgo: Meiner 1952, p. 342 s. (*Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Rocas con la colaboración de R. Guerra. México: FCE 1971, p.

Esta es precisamente la situación en la que Hegel escribe la *Fenomenología del Espíritu*. ¿Cuáles son los elementos que la configuran? ¿Con qué términos Hegel la define? Por una parte, constata el hecho de la pérdida de la eticidad de la polis griega, con su gran sentido comunitario, desaparecido por efecto del auge del individualismo o subjetividad, haciendo irrecuperable el sentido comunitario anterior, a pesar de considerarlo un ideal.

En efecto, en los últimos años de Jena el modelo clásico griego de la política, de corte radicalmente comunitarista, para Hegel entra en crisis; por primera vez en las lecciones de 1805-06 declara la superioridad del principio moderno de la libertad individual, con lo cual viene a declarar la eticidad clásica como un mundo definitivamente perdido.⁹ Así afirma Hegel: «Tal es el principio superior de la época moderna, que los antiguos, que Platón no conociera. En la edad antigua la bella vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo general y lo individual [...]. Pero no se daba un saber de la individualidad absoluto para sí mismo, este absoluto ser-en-sí. La república platónica, como el estado lacedemonio, es esta desaparición de la individualidad que se sabe a sí misma. Con el nuevo principio, en cambio, se pierde la libertad externa y real de los individuos en su existencia inmediata, pero se gana la interna -su libertad de pensamiento-, el Espíritu queda purificado de la existencia inmediata y ha entrado en su puro elemento del saber, indiferente con respecto a la singularidad existente. Aquí comienza a ser saber, o se trata de su existencia formal como saber de sí mismo.»¹⁰

Tampoco «el principio superior de la época moderna» satisface, esto es, el individualismo moderno y las respuestas contractualistas que se le han dado. El individualismo es un hecho evidente, que se impone en el modo de concebir y manejar las relaciones sociales. La solución sobre la base del contrato, especialmente en su versión hobbesiana, siempre llega tarde y es extrínseca al ser del individuo y de la comunidad: una vez ya formado, el individuo decide unirse a los demás sin más motivo que satisfacer sus necesidades. El contrato aparece siempre más bien como un elemento administrativo e instrumental, pero sin carácter ético. Para subvenir a las carencias del contrato Hegel propone otro proceso de fundación de la sociedad y del Estado: el reconocimiento. «Por

283), donde, hablando del imperio romano, afirma: «La unidad universal [...] es la comunidad sin espíritu que ha cesado de ser la sustancia ella misma inconsciente de los individuos [...]. Lo universal desperdigado en los átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos, este espíritu está muerto».

[9] HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*. Unter Mitarbeit von J. H. Trede hrsg. v. R.-P. Horstmann (*Gesammelte Werke*, vol. VIII). Hamburgo: Meiner, 1976, p. 263 (*Filosofía Real*. Edición de José María Ripalda. Madrid: FCE, 1984, p. 215). Cf. R. BODEI *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*. Torino: Einaudi, 1987; M. D'ABBIEO / P. VINCI (ed.), *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*. Milano: Guerini 1995.

[10] HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, GW VIII, p. 263 s. (*Filosofía Real*, pp. 215s).

medio de este principio [del reconocimiento] Hegel quiere pensar conjuntamente el 'moderno' concepto de libertad con los rasgos fundamentales de la eticidad de la polis». ¹¹ Es el intento de síntesis de dos elementos distintos, el comunitario de la polis clásica y el individualista moderno, lo cual representa una característica de toda la filosofía práctica hegeliana. ¹²

La teoría del reconocimiento surge, pues, como un intento de dar respuesta a una búsqueda epocal; en el fondo se está buscando una nueva forma de vida, que conjugue satisfactoriamente la afirmación del individuo y su libertad, «el principio superior de la época moderna», y a la vez su dimensión social, es decir, su pertenencia intrínseca a la comunidad o a diferentes instancias sociales y políticas. El reconocimiento viene, pues, a sustituir el contrato, ¹³ por su mayor fuerza de cohesión social y por su intervención en la misma formación del individuo, el cual se forma precisamente mediante el proceso de reconocimiento, así como mediante el proceso de formación de la misma comunidad en la que el individuo se encuentra inserto. Según la teoría del reconocimiento no se trata de que el individuo se inserta en la comunidad, sino que se ha formado ya en ella, formando parte de ella, de modo que ésta le constituye: a los otros, a la comunidad la lleva dentro; su formación ha sido a la vez y por el mismo movimiento un proceso de socialización y un proceso de individualización.

Se puede recorrer toda la *Fenomenología* siguiendo el hilo del reconocimiento, ¹⁴ pero el reconocimiento no es el único medio o proceso de formación ni por tanto el único camino para alcanzar una forma de vida. Sin marginar el proceso de reconocimiento habrá que seguir también otros hilos conductores.

[11] L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Alber 1979 [Hamburgo: Meiner 2014], p. 18.

[12] G. AMENGUAL COLL, «Individualismo y comunitarismo en la Filosofía del Derecho de Hegel», en M. ÁLVAREZ GÓMEZ / M. C. PAREDES MARTÍN (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*. Salamanca: Universidad 2000, pp. 49-58.

[13] Para la confrontación de Hegel con Hobbes, cf. L. SIEP, «Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften», en *Hegel-Studien* 9 (1974) 155-207.

[14] Así lo afirma L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift« und „Phänomenologie des Geistes«. Darmstadt: WBG, 2000, p. 98 s. (*El camino de la fenomenología del Espíritu*. Un comentario introductorio al «Escrito sobre la Diferencia» y la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel. Barcelona: Anthropos 2015, p. 99) donde afirma: «El 'movimiento del reconocimiento' no está limitado a la lucha por el reconocimiento. Él es más bien, el *telos*, la meta que debe lograrse a través de todas las fases del desarrollo del espíritu práctico y que, en todo caso, solo se logra en el último capítulo de la *Fenomenología* en rasgos fundamentales».

En todo caso cabe constatar ciertas afinidades entre su tiempo, desgarrado por las contradicciones de un individualismo emergente y la necesidad de una cohesión social que ya no obraban las instancias tradicionales, y nuestro presente, con un individualismo no sólo creciente sino afirmándose incluso con una cierta desintegración de las instituciones y la necesidad no menos imperiosa de sentido comunitario o social tanto en el nivel local, nacional e internacional, que se traduzca no sólo en cohesión social sino sobre todo en atención a los más desfavorecidos, convertidos en multitud, cuyo desamparo los pone incluso en peligro de muerte por guerras, hambre y enfermedad. La vía con más visos de capacidad para superar la contradicción mencionada en la actualidad es la solidaridad.¹⁵

III. LA FENOMENOLOGÍA COMO PROCESO DE FORMACIÓN

El problema de la integración del individuo en la vida comunitaria, social y política, es ciertamente algo muy presente a lo largo del recorrido de la *Fenomenología*, pero la obra no está dedicada a él, a pesar de algunas interpretaciones en este sentido, como la de Ramón Valls.¹⁶ Su propuesta es mucho más amplia y matizada. No en vano ha sido considerada como una especie de novela de formación (*Bildungsroman*) de carácter filosófico, como si emulara la *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-96, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*) de J.W. Goethe. De hecho a dicha obra se ha comparado la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807).¹⁷ El paralelismo entre ambas obras viene dado por el hecho de que en ambas los protagonistas (Wilhelm Meister en una y la conciencia en la otra) a su manera recorren «el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber».¹⁸ A través de este itinerario se da una transformación en ambos protagonistas; en la obra de Goethe, Meister cree en su vocación teatral, pero la experiencia le lleva a abandonar el mundo poético por el mundo prosaico; en la *Fenomenología*, la conciencia, siguiendo el desarrollo de la experiencia y la *Bildung* conseguida por ella, renuncia a las primitivas convicciones y alcanza el punto de vista propiamente filosófico, el del saber absoluto.

En su conjunto la obra propone un itinerario, que va desde la certeza sensible, la conciencia natural, hasta el saber absoluto. «Esta exposición [es decir, la *Fenomenología del Espíritu*] [...] puede considerarse [...] como el camino de

[15] G. AMENGUAL, «Reconocimiento y solidaridad» (en prensa)

[16] R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros. Lectura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*, Barcelona: PPU 1996.

[17] J. HYPPOLITE, *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*. Barcelona: Península 1973, pp. 14-15.

[18] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 67; (*Fenomenología...*, p. 54).

la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es».¹⁹

Este camino tiene como meta el «verdadero saber», que es el «conocimiento de lo que en sí misma es» la conciencia, pero no es un camino sólo cognitivo o intelectual. El *sujeto*, que hace dicho camino, es la conciencia, y la meta es el autoconocimiento completo. Para comprender mejor el itinerario es conveniente recordar qué entiende Hegel por sujeto. Este concepto lo toma de la filosofía de la subjetividad (Kant, Reinhold, Fichte y Schelling) y el concepto de espíritu, según afirma él mismo, pertenece «a la época moderna y a su religión», es decir, al cristianismo, ampliado tomando rasgos de la tradición neoplatónico-cristiana. En este momento lo importante del concepto de sujeto es «el producirse a sí mismo»²⁰ y la reflexión, el «ser para sí» y el «saber de sí». Ello da una idea de la densidad de la formación, que no es solo educación o cultura, sino una verdadera constitución o engendramiento.

Para esta formación que es a la vez un autoproducirse, Hegel propone un camino de conocimiento por la experiencia, que pasará no tanto por la propia experiencia, sino por el de la historia humana, como si se la convirtiera en experiencia propia; la ontogénesis es repetición de la filogénesis. La formación de la conciencia no es meramente la tarea de una obra filosófica, sino más bien resultado de una historia de la formación de la humanidad. Ello implica que la historia de la humanidad se ha de entender como un proceso espiritual de exposición y reflexión de conceptos en elementos diferentes: política, cultura, religión, etc. Cada momento presenta una configuración de la conciencia, momento relevante y necesario para el conjunto del proceso formativo. El paso de un momento a otro se hace por necesidad y según una teleología; en cuanto cada estadio contribuye necesariamente al todo, habla Hegel de «espíritu del

[19] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 67; vers. cast. p. 54.

[20] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 24: «Selbsterzeugen», vers. cast., p. 19: «autoengendrarse». Marx reconocerá que «lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y su resultado final -la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador- es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y superación de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo». K. MARX, *Ökonomisch-philosophische. Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en: *Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband I*, pp. 465-588, cta p. 574; traducción de J.M. RIPALDA: *Manuscritos de París*, en: *Obras de Marx y Engels*, vol. 5, pp. 301-435, cita p. 417.

mundo», sin que por ello se haya de pensar en un sujeto que actúa o rige el proceso, sino simplemente en un proceso teleológico.²¹

Por otra parte, aunque la meta y por tanto el recorrido sea fundamentalmente de conocimiento, hay que tener en cuenta que la conciencia no es solamente conocimiento, sino que despliega una multitud de dimensiones: moral, ética, afectiva, social, política, estética, cultural, religiosa, etc. En efecto, en el término de (auto)conciencia «se incluyen [...] temas y contenidos que no se encuentran en una epistemología tradicional y difícilmente en una contemporánea: formas de la conciencia práctica (apetencia, temor), de las relaciones sociales (dominio y servidumbre), de la religión y de la historia».²²

Los efectos transformadores del camino los podemos percibir en el mismo concepto de experiencia. «Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia».²³ Ahí encontramos diseñado el método e incluso el motor que va a mover la conciencia en dicho camino, a saber, «el movimiento dialéctico» de negación de la unilateralidad o particularidad de las experiencias, asumiendo y elevando su contenido a un nivel superior. Movimiento que lleva a cabo en sí misma, pues ella es el sujeto y el objeto. La negación le afecta a sí misma, en primer lugar a ella como objeto, a la figura que se había dado, pero también a ella como sujeto, de modo que siendo un itinerario de conocimiento es a la vez un camino de formación.²⁴

Sin quitar nada a la perspectiva más amplia según la cual el itinerario va desde la conciencia natural hasta el saber absoluto y con ello la elevación de la conciencia natural a la ciencia, al concepto, y en concreto el paso a la *Ciencia de la lógica*, no puede olvidarse que es también un itinerario formador, transformador de la misma conciencia, de modo que es un itinerario experiencial, que no sólo busca conocimiento, sino formación de la conciencia en toda su amplitud semántica, es decir, no sólo ciencia, sino sabiduría, no sólo concepto, sino fronesis.

¿Cómo se lleva a cabo este proceso formativo? ¿En qué consiste ese camino formador? ¿Por qué tierras corre este camino?

[21] Siep, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 71 s.; (p. 71 s).

[22] Siep, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 97; (p. 97 s).

[23] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 73; (p. 58).

[24] Sobre este concepto de experiencia cf. G. AMENGUAL, «El concepto de experiencia: de Kant a Hegel», en G. AMENGUAL, y A. BORDOY (eds.), *La experiencia. Su significado en la historia de la filosofía*. Palma: Objeto Perdido 2018, pp. 133-155; SIEP, *Der Weg der Phänomenologie*, pp. 76-79; *El camino de la fenomenología*, pp. 76-80.

En términos generales la formación del individuo consiste en que éste se eleve a la altura alcanzada por el espíritu universal: consiste en que el individuo sea conducido «desde su punto de vista informe hasta el saber, [...] hasta el individuo universal». Para ello «el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado».²⁵

Ahora bien, ¿cómo es posible que el individuo haga propias las etapas del espíritu o individuo universal? Ello es posible por la relación que hay entre ambos. En efecto, el mismo individuo universal es siempre un espíritu individual, en el sentido de que «en el individuo universal se muestra cada momento en que adquiere su forma concreta y propia configuración».²⁶ Esto es, el individuo universal se hace singular en cada época, en cada configuración propia, aunque lleve en él toda la historia anterior. En efecto, este individuo universal singularizado lleva en sí «la existencia pasada» como un «patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo».²⁷

En el proceso de formación intervienen ambas figuras del individuo o espíritu: el universal y el singular, presentando cada uno de ellos una tarea propia. Por tanto, el proceso puede considerarse desde dos puntos de vista. Desde el punto de vista del individuo «consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica»; se trata de un proceso de apropiación y de elevación a lo alcanzado por el espíritu a lo largo de la historia. Bajo el punto de vista del espíritu universal como la sustancia «significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión»;²⁸ significa que la sustancia que se ha ido sustanciando a través de la historia alcanza su autoconciencia, deviene sujeto.²⁹

La formación del individuo consiste en que en éste se reproduzca el proceso formador de la historia de la humanidad, que la ontogénesis reproduzca la filogénesis.

Se podría seguir el hilo de la exposición de la *Fenomenología* haciendo una lectura de toda la obra desde la perspectiva de la formación de la conciencia en un sentido global, de modo que desembocara no sólo en un concepto sino en una forma de vida. Sería muy complejo trazar las líneas generales de este itinerario marcando las «estaciones» con especial importancia en la formación de la conciencia, significativas en la formación de la conciencia y características

[25] Ambas citas en HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 26. 27, (p. 21).

[26] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 26, (p. 21).

[27] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 27, (p. 22).

[28] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 27, (p. 22).

[29] Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 19, (p. 15).

de la forma de vida que se busca. Por eso vamos a considerar el último capítulo, que de alguna manera expone la meta alcanzada.

Más fácil resulta indicar el sentido de la marcha del itinerario y, por tanto, del proceso de formación de la conciencia (y, en consecuencia, de la filosofía y de su correspondiente forma de vida), que no es otro que la superación del dualismo entre sujeto y objeto, conciencia y objeto, fenómeno y esencia, conciencia y autoconciencia, yo y nosotros, etc., elevando la conciencia desde su punto de vista subjetivo hasta la cosa misma, el concepto, el espíritu, el saber absoluto, en el que se encuentran unidos ambos extremos. En concreto la unión de conciencia y autoconciencia pone al descubierto que la conciencia se encuentra tan metida en el mundo que la conciencia de sí es conciencia del mundo, y al revés, la conciencia de mundo es tan autoconsciente que se encuentra a sí misma en el mundo, es una configuración del mundo.

¿Qué forma de vida?

Ante todo hay que constatar que, en esta búsqueda de una nueva forma de vida, se expone muy documentada y detalladamente el proceso formativo, en cambio, no tanto la forma de vida que se busca, quizás por el propio método que de entrada es de búsqueda incesante.

El último capítulo, sobre «el saber absoluto», en principio expone la meta alcanzada después de todo el recorrido. De todos modos, hay que tener muy presente que «la cosa no se reduce a su fin, sino a su realización, ni el resultado es el todo efectivo, sino que lo es en unión con su devenir»;³⁰ lo cual es al menos un claro aviso a no desgajar el resultado del itinerario. Ciertamente Hegel en este capítulo hace una recapitulación de las figuras y momentos que han jalonado el proceso de la conciencia. Por lo que a nuestro tema concierne, del saber absoluto cabe colegir algunas notas características que pueden ser de gran valor. El saber «no hay que entenderlo en el sentido de una pura interioridad nocional, contradistinta de su efectuación histórica –una especie de teoría que no sería praxis-«; en segundo lugar, el calificativo de *absoluto* que lo acompaña «no puede ser entendido como una especie de perfección o acabado aquí y ahora de todas las formas posibles del conocer y actuar»; en tercer lugar, este saber absoluto, más que como un sistema o una dogmática ya fija y concluida, ha de entenderse como «la afirmación radical de un principio de desciframiento de lo que continúa ofreciéndose nos como acontecimiento contingente».³¹ Por tanto, al final no nos encontramos con el mapa completo de toda la geografía, sino la guía para recorrerla. Ello ya es indicio de una forma de vida no fijada de una vez para siempre, sino como algo buscado continuamente a partir de

[30] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 11, (p. 8).

[31] P.-J. LABARRIÈRE, *La 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*. México: FCE 1985, p. 226.

las grandes experiencias de la humanidad y de las propias, sean individuales o sociales.

En el recorrido han ido emergiendo algunos rasgos característicos, como conciencia y autoconciencia, libertad, concepto, historia y mundo, en definitiva, los grandes conceptos hegelianos. La gracia propia de la *Fenomenología* consiste en presentarlos como itinerario formador de la conciencia, como si de una nueva *paideia* se tratara, una *paideia* que quiere ser global, no sólo cognitiva, sino que atiende a sentimientos, tendencias, apetitos, relaciones interpersonales, política, moral, estética, religión. Si un rasgo puede presentarse como el unificador es la voluntad de inserción en la historia por medio de la tarea que se cumple en ella y por la captación de su significado y sentido.

El sentido de globalidad es de especial interés en los tiempos de especialización que vivimos. La conciencia formada a lo largo del itinerario de la *Fenomenología* es una conciencia de la realidad no fragmentada, sino asumida en toda su multiplicidad de aspectos, en su complejidad e incluso contrariedad o conflictividad, aspectos científicos, epistemológicos, culturales, morales, políticos, religiosos, con clara conciencia de que todo está entrelazado. En este sentido esta conciencia apunta a una forma de vida que se encuentra en las antípodas de la gloriosamente reinante especialización y fragmentación del saber que produce la barbarie del saber puramente instrumental, que atiende a los medios, realizada en una siempre mayor especialización del saber técnico.

El itinerario de la *Fenomenología* en su conjunto consiste en la búsqueda de la unión de sujeto y objeto. Dicha reconciliación es de una enorme importancia y no sólo especulativa, sino en referencia a la forma de vida. Ello se hace patente especialmente en la actualidad, puesto que dicha separación es lo que define la actitud tecnocrática, con su fuerza objetivante y reificadora de la naturaleza y de los demás. De hecho, como se suele recordar, esta actitud tecnocrática empieza en los mismos inicios de la modernidad, tal como testimonia el *Discurso del método* de Descartes, que nos invita a ser los «amos y dueños de la naturaleza».³² Una vez convertido todo en cosa a disposición del sujeto, todo pasa a ser objeto de cálculo de utilidad y convertido en medio para fines del sujeto, instaurando un antropocentrismo tiránico y despótico, que transforma no sólo la naturaleza y los demás en cosa, sino que la misma razón se ve terriblemente cercenada convirtiéndose en instrumental y calculadora. Esto mismo es afirmado por Martin Heidegger en su conferencia de Zúrich de 1951: «La bomba atómica hace tiempo que explotó, a saber, en el instante en que el ser humano se levantó frente al ser y lo colocó ante sí como objeto de su representación. Esto desde Descartes. Representar el ser como objeto a través de un sujeto se realiza deliberadamente a partir de Descartes. Este desafío a

[32] R. DESCARTES, *Discurso del método* (1637). Trad. de E. Bello. Tecnos, Madrid: 1987, p. 85.

la naturaleza reduciéndola a objeto caracteriza la postura fundamental de la técnica y sobre ella se apoya toda la ciencia moderna».³³

La *Fenomenología* apunta a una forma de vida en formación continua. La experiencia y la historia son, por definición, inseparables, siguen vivas como la vida misma. En este proceso de formación se adquieren no sólo habilidades o se perfilan visiones del mundo, sino que se forma el sujeto mismo, que se está autoengendrando continuamente. Se trata, pues, de una forma de vida no fijada de una vez para siempre, sin que ello signifique ausencia de un hilo conductor y una línea continua. A pesar de estar en formación continua, no se trata de un proceso sin fin, sin orientación ni objetivo. Si en el nivel cognitivo desemboca en el concepto y la ciencia, en el terreno existencial aboca a la propia realización, a la realización de la propia esencia, y en este sentido el proceso tiene un fin, está orientado y no corre sin norte.

¿Por qué no se producen rupturas fundamentales? No se producen porque se expone una existencia lograda, y es tal porque no procede arbitrariamente o por instantes más o menos casuales, sino por la memoria, la interiorización de lo acaecido en la historia y en la propia experiencia. La memoria es, pues, un elemento decisivo de esta forma de vida, cuya fuente de inspiración y formación es la historia misma. Por este ejercicio de la memoria esta forma de vida cabría ser definida de alguna forma como narrativa.

El proceso formativo viene posibilitado por la libertad, en el sentido de que la existencia no es pura naturaleza, sino un ser a ser, un ser por hacerse. Pero a la vez el proceso formador tiene como meta y motivación la misma libertad, que siempre es tarea, libertad entendida no sólo como ausencia de determinismos exteriores o interiores, sino precisamente como ser cabe sí en lo otro, en definitiva como cumplimiento del propio ser. Ahí adquieren todo su profundo sentido y significado las relaciones con los demás, sociales, morales, políticas, religiosas, de modo que éstas resultan de tal modo formadoras del sujeto que éste es su producto, en el sentido de que las lleva dentro. En el plano social apunta a una armonización de la autonomía del individuo y su inserción social. El espíritu es un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo. La subjetividad es afirmada del individuo y del conjunto. El yo se forma en su inserción en el nosotros y este nosotros es obra de los yos, es obra de los agentes sociales que componen el conjunto.

Desde el punto de vista de la forma de vida, considerada en su globalidad, quizás la ausencia más significativa sea el tratamiento de la administración de los recursos, tan decisiva en la modernidad. Algo se insinuó en «La cultura y su reino de la realidad». Y, sin embargo, no se puede aducir ignorancia de la

[33] M. HEIDEGGER, *Seminare*. Hrsg. v. C. OCHWADT. *Gesamtausgabe*, Bd. 15. Frankfurt am Main: Klostermann 1986, p. 433.

cuestión por parte de Hegel, puesto que desde sus años de juventud se interesó por los economistas, especialmente los ingleses.³⁴

Al final, la forma de vida, que propone la *Fenomenología*, parece aproximarse sobre todo a la vida teórica, como Aristóteles. La culminación en el saber absoluto es lo que hace pensar en ello, aunque por el camino haya habido experiencias de toda clase, que quedan negadas y elevadas (conservadas en su verdad) en el saber absoluto.

[34] Sobre el pensamiento económico de Hegel cf. P. CHAMLEY, *Economie politique et Philosophie chez Stuart et Hegel*. Paris: Dalloz 1963; ID., «Les origines de la pensée économique de Hegel», en *Hegel-Studien* 3 (1965) 225-261; N. WASZEK, «Hegel's Account of the Market Economy and its Debts to the Scottish Enlightenment», en: *Hegel-Jahrbuch* 1986. Bochum 1988, pp. 57-73; ID., «Hegels Lehre von der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ und die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung», en: *Dialektik*, 3/1995, pp. 35-50; ID., «Statut de l'économie politique dans la philosophie pratique de Hegel», en: *Dans quelle mesure la philosophie est pratique: Fichte, Hegel*. Ed. por M. BIENENSTOCK and M. CRAMPE-CASNABET. Fontenay-aux-Roses: ENS-éditions Fontenay-Saint-Cloud: 2000, pp. 169-187; ID., «'Hegel luttait contre ce qu'il y avait de mort dans cette doctrine' (K. Rosenkranz). STEUART, le jeune Hegel et la vie économique», en: *Das Leben denken. Proceedings of the 25th Congress of the International Hegel-Society, Toulouse, September 2004* [Hegel-Jahrbuch 2006]. Berlin: Akademie, 2006.