BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DOCTORADO EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Alienación y alteridad. Emmanuel Levinas y la *conciencia desdichada* de G.W.F. Hegel.

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE

DOCTOR EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA

DANIEL ALEJANDRO ARAGÓN GARCÍA

DIRECTOR DE TESIS: DR. FERNANDO HUESCA RAMÓN

ASESORES DETESIS: DR. RICARDO GIBU SHIMABUKURU

DR. JORGE MEDINA DELGADILLO

AGOSTO, 21

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de filosofía y letras

Doctorado en Filosofía Contemporánea

Alienación y alteridad. Emmanuel Levinas y la *conciencia desdichada* de G.W.F. Hegel.

Tesis para obtener el título de

Doctor en Filosofía Contemporánea

Presenta

Daniel Alejandro Aragón García

Director de tesis

Dr. Fernando Huesca Ramón

Asesores de tesis

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

Dr. Jorge Medina Delgadillo

AGRADECIMIENTOS

En el presente trabajo se exponen los resultados logrados durante los estudios de posgrado realizados en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en el programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Para la realización de estos estudios se contó con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

Agradezco en primer lugar a los profesores que desde el primer semestre leyeron mi proyecto y posteriormente mis esbozos de tesis. Al Dr. Fernando Huesca por su confianza y cercanía conmigo como estudiante, al Dr. Ricardo Gibu por insistir en una revisión rigurosa de la obra de E. Levinas. Al Dr. Jorge Medina por su orientación y mostrarme de manera ejemplar el significado de la gratitud. A la Dra. Adriana Menassé por acceder amablemente a la lectura del trabajo. Al Dr. Nelson Guzmán por su lectura y generosidad. Un agradecimiento especial al Dr. Gérard Bensussan quien hizo que valiera la pena realizar una estancia de investigación en la Universidad de Estrasburgo durante la explosión de la pandemia de COVID-19 a mediados de marzo del 2020.

A mi madre, quien desde una juventud confusa ha respetado e impulsado mis deseos de trascendencia siguiendo el camino del conocimiento por sobre todas las cosas.

Introducción. 10

PRIMERA PARTE. 15

HEGEL. LA CONCIENCIA DESDICHADA COMO ALIENACIÓN DESDICHADA. 15

Capítulo 1. La idea de la conciencia desdichada en los Escritos de juventud de G.W.F. Hegel. 16

1.0 Introducción general a la primera parte. 16

1.1 Los Escritos de juventud, punto de partida para la exposición de la conciencia desdichada. 18

1.2 Jesús y su destino desdichado. 22

1.3 La positividad de las leyes religiosas. 25

1.4 Escisión y positividad. 29

1.5 El amor como reconciliación de la escisión. 34

1.6 El castigo, resultado de la positividad de las leyes religiosas. 37

1.7 El destino, figura previa de la conciencia desdichada. 40

Capítulo 2. La conciencia desdichada, figura ejemplar de alienación desdichada. 48

2.1 Antecedentes de la dialéctica de la alteridad en el periodo de Jena. 48

2.2 De la escisión a la desdicha en la Fenomenología del espíritu. 57

2.2.1 La escisión inicial en la certeza sensorial. 61

2.2.2 La figura de la percepción, una epistemología de la negatividad.65

2.2.3 El hundimiento en el ser-para-sí, el entendimiento. 68

2.2.4 Alienación en el ser-para-sí, la autoconciencia. 70

2.2.4.1 La dialéctica de señorío y servidumbre, momento de negación de la alteridad. 74

2.2.4.2 Ser en la negatividad, estoicismo y escepticismo. 77

2.3 La conciencia desdichada, figura ejemplar de alienación en la negatividad del ser-para-sí. 81

2.4 El sesgo del dolor [Malheur] del espíritu en la recepción de la obra hegeliana en el contexto filosófico francés de la primera mitad del siglo XX. 86

2.5 Conclusión de la primera parte. 93

SEGUNDA PARTE. 95

LEVINAS. ALIENACIÓN DICHOSA Y ALTERIDAD. 95

Introducción general. 96

Capítulo 3. De la evasión al misterio de la alteridad. 99

3.1 Emmanuel Levinas, de otro modo que hegeliano. 99

3.2 Contexto de la formación filosófica de un pensamiento centrado en la alteridad. 107

3.3 La aventura ontológica de la separación. 110

3.3.1 En principio, la necesidad. 113

3.3.2 Del desnudamiento del sí mismo al estremecimiento; la vergüenza y la náusea. 117

3.3.3 La indeterminación del ser, el hay [Il y a]. 120

3.3.4 La separación del ser, la hipóstasis. 126

3.4 El misterio de la alteridad. 129

Capítulo 4. De la ruptura de la totalidad a la Epifanía del Rostro del Otro. 135

4.1 Ruptura con la totalidad, ruptura con Hegel. 135

4.2 La idea de infinito como sustrato de la subjetividad. 138

4.3 La intimidad del disfrute. 141

4.5 La Epifanía del Rostro del Otro. 146

Conclusión de la segunda parte. 150

Conclusión. Más allá de la desdicha. 152

Bibliografía 156

Introducción.

El propósito principal de esta tesis es crear un puente entre la filosofía de Hegel y la filosofía de Emmanuel Levinas. Para lograr esta conexión es necesario delimitar los puntos del encuentro para no perdernos en una tarea que se vuelva inasequible por querer abarcar más de lo posible en un primer estudio que involucre a los dos autores. La obra de los filósofos mencionados es basta y los estudios especializados sobre cada una prolifera año con año en el ambiente académico filosófico en todas las latitudes del mundo. En medio de estos abundantes y enriquecedores estudios nos sumamos con la relación Hegel y Levinas. Esta relación ha sido abordada, principalmente, en el contexto filosófico francés con pensadores contemporáneos como: Jacques Derrida, Gérard Bensussan, Ari Simhon y Alexander Schnell.

En sentido metodológico se trata de hacer una lectura hermenéutica de las obras a delimitar tanto de Hegel como de Levinas. El quehacer interpretativo nos llevará a explorar esta relación estimulante para el pensar. El trabajo está divido en dos partes; la primera, dedicada al análisis del pensamiento hegeliano y una segunda; dedicada al análisis del pensamiento levinasiano. El eje de nuestra lectura es la figura de la "conciencia desdichada", figura desarrollada a plenitud en la *Fenomenología del espíritu*. Pero es importante anticipar que esta conciencia tiene antecedentes en los *Escritos de juventud*. Entonces, empezaremos por la lectura de los *Escritos de juventud*, en específico, del período de Francfort y acotamos el análisis en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* "La verdad de la certeza del sí mismo". Esto por la parte hegeliana.

Por la parte levinasiana, acotamos el estudio al análisis de las obras; *De la evasión*, *De la existencia al existente*, *El tiempo y el otro*, y la "Sección II. Interioridad y economía" de *Totalidad e infinito*. En cada una de estas lecturas encontramos el proceso de "separación" como eje para la revelación de la alteridad. Una revelación que acontece desde el sujeto separado que se resiste a la totalidad.

En Hegel la separación da inicio al movimiento dialéctico y se torna en desgarramiento, pues lo términos separados están envueltos por el fluir del devenir, por la inmanencia de la unidad. En Levinas, la separación es la separación del ser, separación de un existente de la existencia. La conciencia de esta separación ¿Es necesariamente desgarramiento?

La vía hegeliana nos conduce a la conciencia desdichada; momento de desgarramiento ejemplar. En este desgarramiento la conciencia descubre la indeterminación de la esencia tanto de lo otro como de sí misma. Al tocar la propia indeterminación de la conciencia el movimiento dialéctico acude al rescate y la indeterminación de la conciencia vuelve de la negatividad para hacerse presente en la realidad efectiva, así la conciencia bajo la figura de la razón supera la conciencia desdichada.

Frente la problemática de una alienación desdichada que abre la figura de la conciencia desdichada recurrimos a la filosofía de Levinas, quien bajo la separación del sí mismo de la existencia alcanza a vislumbrar la indeterminación del ser, indeterminación que se expresa por la noción de *hay*. Más allá de la dialéctica entre ser y nada está el *hay*, un anonimato, un sonido sordo: el sonido de la existencia sin existentes. En medio de la indeterminación del ser se levanta un existente como ser separado de la existencia y asume en la soledad la materialidad de su separación. A partir de la indeterminación se traza un camino para este ser separado, este camino

del ser separado se nombra en la filosofía levinasiana como "la aventura ontológica". Una aventura de separación que nos permite profundizar en la interioridad del existente. En esta interioridad está presente el concepto de disfrute, concepto que nos lleva de la indeterminación del ser a la interioridad del sí mismo, y de ahí, a la revelación del otro través del rostro.

En el primer capítulo "La idea de la conciencia desdichada en los *Escritos de juventud* de G.W.F. Hegel" hacemos una exploración en los *Escritos de juventud* bajo el análisis de los conceptos de: separación, totalidad, amor, castigo y destino. La concepción hegeliana de separación está ligada al concepto de desgarramiento, un concepto fundamental en el desarrollo de la experiencia dialéctica del espíritu. El desgarramiento como resultado de una separación desventurada tiene sus raíces en los *Escritos de Juventud*, en específico, en los escritos del periodo de Francfort. La noción de totalidad es hacia dónde apunta la conciencia en su realización como espíritu, esta totalidad es vista también como re-conciliación de la escisión.

En el segundo capítulo "La conciencia desdichada, figura ejemplar de alienación desdichada", interpretaremos a la conciencia desdichada como alienación desdichada. Esta alienación desdichada la encontramos expuesta en la *Fenomenología del espíritu* en el momento del despliegue de la autoconciencia, en el capítulo *IV. La verdad de la certeza del sí mismo*. Así pues, para el estudio Hegel-Levinas partimos de la lectura de los *Escritos de juventud* y de la *Fenomenología del espíritu.* Esto, desde la parte hegeliana, bajo la intención de mostrar el núcleo de la conciencia desdichada. Este núcleo radica en ser una escisión que se internaliza y se vuelve doble reflexión; reflexión de ser en-sí y de ser-para-sí, de ser lo esencial, y al mismo tiempo, lo inesencial. De ser sujeto reflexivo y objeto de reflexión. Reflexión de la aniquilación del ser-

para-sí y del ser-en-sí. Es una conciencia que llega a la reflexión de la indeterminación de su propia esencia.

En el capítulo tres "De la evasión al misterio de la alteridad" nos dirigimos al estudio de la obra levinasiana. Con el análisis de las obras: *De la evasión*, *De la existencia al existente*, *El tiempo y el Otro*. En estas obras tempranas encontramos el desarrollo de la aventura ontológica. Esta aventura filosófica tiene como principio el análisis de las formas de "evasión" del ser y como resultado: la separación de un existente de la existencia. Para que esta separación acontezca es imprescindible la exposición de la noción de *hay*, concepto de la indeterminación del ser en general. Posterior a la exposición del *hay* resaltamos el sentido del "misterio de la alteridad". El misterio de la alteridad se desprende a partir del análisis fenomenológico de la soledad y la muerte, nociones desarrolladas en *El tiempo y el otro*. El análisis de carácter ontológico de la soledad nos conduce al desarrollo del concepto de "disfrute" plenamente desarrollado en *Totalidad e infinito*. Con el desarrollo del concepto de disfrute será posible plantear una alienación no desdichada del sí mismo y un encuentro con la alteridad a manera de revelación.

En el capítulo cuatro "De la ruptura de la totalidad a la Epifanía del Rostro del Otro" se analizan los conceptos de: totalidad, deseo, infinito, disfrute, casa, revelación y alteridad. Desarrollados en la Sección I. Mismo y otro, y II. Interioridad y economía, de *Totalidad e infinito*. En este análisis partimos de la crítica de Levinas a la concepción de la tradición filosófica occidental de la totalidad, sin duda, la concepción hegeliana. Esta crítica a la totalidad se desarrolla por medio del análisis del deseo como deseo metafísico; deseo de lo absolutamente otro. Al análisis del deseo se añade "la idea de infinito", con esta idea se expresa la resistencia de

la subjetividad a ser totalizada, pues la idea de infinito es el sustrato de la propia subjetividad. Bajo el análisis del disfrute profundizamos en la vida interior del ser separado y vemos cómo este ser separado guarda una relación profunda con lo otro, aún en la separación más radical. Pasamos del ser separado que desea lo absolutamente otro al lugar desde donde lanza este deseo: el cuerpo. El deseo metafísico apunta a la exterioridad, al infinito. Si solo se dirigiese el deseo al infinito no habría diferencia con una metafísica sin objeto sino que el infinito se revela en el otro; en el rostro del otro. Veremos, pues, el encuentro con el otro desde una alienación no desdichada. Una alienación dichosa que se abre a la alteridad en tanto que revelación. La alienación dichosa es una locución que encontramos en la obra del pensador francés Gérard Bensussan y nos ha parecido una locución que esclarece un rumbo a la relación Hegel-Levinas.[1]

[1] *Cfr*., Bensussan, G. En: Zarka, CH., Et Zafrani, A. (2019). *La phénoménologie et la vie*. Editions du Cerf, France, pp. 347-365 y Bensussan, G. (2019). *Être heureux ?* Ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, Éditions Mimésis, Paris, pp. 21-24.

PRIMERA PARTE.
HEGEL. LA CONCIENCIA DESDICHADA COMO ALIENACIÓN DESDICHADA.

Capítulo 1. La idea de la conciencia desdichada en los *Escritos de juventud* de G.W.F. Hegel.

1.0 Introducción general a la primera parte.

En esta primera parte nuestro propósito principal es trazar una línea de los *Escritos de juventud* al capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* "La verdad de la certeza de sí mismo", línea que tiene como eje a la figura de la conciencia desdichada. En este recorrido podemos ver la importancia para la exposición de la conciencia desdichada en la *Fenomenología* de los conceptos tempranos de: positividad, castigo, destino y amor. Para este cometido nos centramos en el ensayo *Jesus y su destino* del periodo de Francfort. El núcleo de la conciencia desdichada es el desgarramiento de la propia subjetividad, desgarramiento que muestra presencia desde los escritos tempranos del pensador alemán. Desde el inicio de este primer apartado señalamos el sentido de la alienación hostil como alienación desdichada.

A partir del periodo de Jena se esbozan las lineas de desarrollo en torno a la alteridad, en especifico, con la dialéctica de señorío y servidumbre. Esta dialéctica no la vemos de manera aislada, forma parte fundamental del proceso de la figura de la autoconciencia y culmina con la conciencia desdichada. Una vez posicionados en la *Fenomenología del espíritu* hacemos el recorrido desde la certeza sensorial, la percepción y el entendimiento, para acentuar el movimiento del cambio de posición de la esencia, de lo otro al sí mismo, del ser-en-sí al ser-para-sí.

Una vez ubicados en el ser-para-sí —en la autoconciencia— realizamos un análisis del capítulo IV "La verdad de la certeza de sí mismo". En este momento resaltamos la alteridad en la dialéctica de señorío y servidumbre. Esta dialéctica está enlazada con el estoicismo y el

escepticismo. En el cambio de esencia de lo otro al sí mismo, en el estoicismo, se anticipa la indeterminación de la esencia, para ser en el escepticismo el momento en el que reina la indeterminación de un lado o de otro, del lado del ser-en-sí y del ser-para-sí. A la conciencia de esta indeterminación corresponde la figura de la conciencia desdichada.

1.1 Los *Escritos de juventud,* punto de partida para la exposición de la conciencia desdichada.

Los *Escritos de juventud* son un conjunto de ensayos y fragmentos cercanos, cronológica y argumentativamente, a la *Fenomenología del espíritu.* En estos escritos encontramos tanto antecedentes de la conciencia desdichada como de la postulación de un sistema filosófico de grandes alcances en la filosofía moderna.

En los *Escritos de juventud* se encuentra el ensayo *Jesús y su destino*, ensayo que indica una ruta de investigación, pues en su contenido se reconoce un hilo que da guía al desarrollo de la separación, su relación con la totalidad y la alienación.[2] Es fundamental para esta investigación profundizar en lo que se plantea en torno a la separación y positividad durante este periodo, también conocido como el periodo de Francfort. La problemática de la separación y su relación con la positividad está expuesta con originalidad en los *Escritos*, en ellos se expresa como una problemática filosófica necesaria de atender y que llegará a exponerse con mayor rigor en la *Fenomenología del espíritu.*[3]

Los *Escritos de juventud* concentran el trabajo elaborado por Hegel durante dos décadas previas a la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, en 1807, en la ciudad alemana de

---

[2] Aliénation, n.f. Ce terme, derivé du latin alienus, qui signifie «autre», possède plusieurs sens:
3. Sans philosophie: Hegel appelle Entfremdung — qu'on traduit par «aliénation» — le destin de l'homme qui ne peut s'accomplir qu'en créant des objets (outils, œuvres d'art, institutions politiques) qui lui deviennent étrangers, peuvent se retourner contre lui et dont il doit se détacher pour donner naissance à des créations de plus haute valeur. (*Le petit Larousse de la PHILOSOPHIE*, 2018, p. 609).

[3] En el escrito principal las citas estarán en español, sean fuentes en español o del francés, en caso de no haber tenido acceso a la fuente en español las traducciones serán libres, señalando el texto original a pie de página. En cuanto al aparato crítico las citas conservarán su idioma "Plutôt encore que de problèmes intellectuels, Hegel est parti de problèmes moraux et religieux. La lecture de ses fragments de jeunesse apporte ici une confirmation à l'impression que l'on relire de la lecture de la Phénoménologie qui n'apparaît plus dès lors uniquement comme un aboutissement, comme la narration et la conclusion des années de formation et de voyage à travers les systèmes." (Wahl, 1951, V).

Jena, epicentro del pensamiento alemán del siglo XVIII. Uno de los primeros filósofos que giró su interés filosófico hacía estos escritos tempranos fue el también precursor de la hermenéutica filosófica: Wilhelm Dilthey. Desde entonces, los estudios sobre los escritos tempranos de Hegel han ido en incremento, por ejemplo, G. Lukács y su obra clásica *El joven Hegel y los problemas del capitalismo*, quien resalta el carácter revolucionario de las ideas del joven filósofo, sin dejar de lado lecturas realizadas por Herbert Marcuse, Ernst Bloch y Gwendolyn Jarcyk. Hoy en día el ordenamiento de la obra hegeliana y la vasta producción teórica que gira a su alrededor enriquece la relevancia de los primeros escritos del pensador alemán.

Al dirigir nuestras investigaciones en torno a los *Escritos de juventud* somos testigos de la génesis del pensamiento hegeliano en torno a la desdicha de la conciencia que será también la desdicha del espíritu. Podemos empezar la revisión por el paso por el seminario de Tubinga hasta su llegada a Jena. La estancia en Tubinga es un periodo que comparte con dos pensadores de enorme repercusión para la filosofía alemana; Friedrich Schelling y Friedrich Hölderlin. De esta relación con Schelling y Hölderlin quedarán huellas imborrables, aquí subrayamos la afición por el carácter trágico del pensamiento. Las páginas que componen el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*[4] da cuenta de las aspiraciones filosóficas de los tres jóvenes pensadores. Sobre este último escrito hay quienes sostienen que su autor es Schelling, otros que es Hölderlin y quienes aseguran que se trata de Hegel. En este *programa* se refleja la búsqueda de una filosofía de la reconciliación que sea capaz de recrear la moralidad y que unifique los opuestos de una vez por todas.

---

[4] El descubrimiento de estas páginas por parte de F. Rosenzweig ha desatado innumerables posturas, el mismo Rosenzweig atribuía la autoría del escrito a Schelling.

> … *una ética*. Puesto que, en el futuro, toda la metafísica caerá en la *moral*, de lo que Kant dio solo el *ejemplo* con sus dos postulados prácticos, sin *agotar* nada esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas la ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos. La primera idea es naturalmente la representación de *mí mismo* como de un ser absolutamente libre. Con el ser libre, autoconsciente, emerge, simultáneamente, un *mundo* entero —de la nada— la única *creación de la nada* verdadera y pensable. Aquí descenderé a los campos de la física; la pregunta es esta: ¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para ser moral? Quisiera prestar de nuevo alas a la física que avanza dificultosamente a través de sus experimentos. (Hegel, 2014, p. 305.).[5]

El *programa* es el esbozo inicial de un sistema filosófico que sea capaz de abarcar todos los campos de la experiencia humana y de la vida, sistema que tendrá sus cimientos en Jena con la filosofía del espíritu y su articulación en la *Fenomenología,* para llegar a una estructuración completa en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

En los *Escritos de juventud* resaltamos uno de los problemas centrales, el problema de la escisión, la separación del yo del todo. Postulado fundamental del idealismo alemán; momento ideológico presente mientras Hegel se forma como filósofo. La escisión es un problema filosófico puesto en marcha desde los inicios de la sabiduría y que a partir del período moderno se acrecienta en todo pensador que se alinea al proyecto de su resolución.

> Será Fichte quien proclame el tema de la escisión cuando enseñe que el yo no tiene el carácter monolítico e indivisible de una mónada, sino que, al contrario, por su propia constitución, está desgarrado, desdoblado. En efecto, la autoconciencia es escisión entre un yo sujeto y un yo objeto y, al mismo tiempo, reconocimiento de la identidad de ellos mismos: «¿Qué era yo, pues, antes de llegar a la autoconciencia? La respuesta natural es: *yo* no era del todo, porque no era yo. El yo es únicamente en la medida en que es consciente de sí». *En el momento en que reflexiono, la dirección de mi actividad es «centrípeta»*, en el momento en que soy aquello sobre lo que reflexiona, mi actividad es «centrífuga». La autoconciencia es el esfuerzo de mantener unidos estos dos movimientos

[5] En la edición de J.M. Ripalda: G.W.F. Hegel, *El joven Hegel*. Ensayos y esbozos, FCE, 2014, México. Texto 33.

> opuestos, el esfuerzo de aprehender de modo indivisible tanto la inextinguible identidad como la inextinguible escisión. (Bodei, 1990, pp. 12-14).

A la luz del idealismo alemán, bajo la propuesta de un Yo como creador del mundo, Hegel se diferenciará de la idea de un yo absoluto, concepción que encontraríamos en la filosofía de Fichte y Schelling "Contraponer este saber uno de que en lo Absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la oscuridad en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío del conocimiento" (Hegel, 2014, P. 13). La separación de una conciencia reflexiva es el punto de partida.

Después del periodo de Tubinga Hegel continuará su carrera filosófica cambiando continuamente de residencia, buscando mejores condiciones para poder desarrollar sus propias ideas. En Berna, empezará a indagar en la vida de Jesús bajo intereses filosófico — morales. El interés filosófico en la vida de Jesús empieza por el análisis entre el deber cristiano y el deber kantiano, lo que conduce a una crítica a la religión judía como una religión separada de la vida, y por lo mismo, desdichada.

1.2 Jesús y su destino desdichado.

El Jesús que Hegel tratará en estos primeros ensayos es un Jesús reflexivo, visto desde una perspectiva filosófica y ya no desde la pura fe de la religión cristiana. En estos escritos Jesús ejemplifica el drama de un personaje que se entrega a una serie de principios, a una moralidad, tratando de reconciliar al individuo con el todo, con Dios. Jesús como figura es una búsqueda de reconciliación entre los opuestos, entre lo singular y lo universal.

En la obra *La vida de Jesús* realizada en Berna*,* Hegel se centraría más en la "figura" que en el "hecho concreto" de la existencia de Jesús. Esta especie de biografía tiende a un análisis genealógico de la sociedad cristiana que de raíz llevaría inscrita la tragedia de la separación y el fracaso de la reconciliación.[6] Es un tiempo en el que se voltea a los orígenes de la fe y de la razón. A Grecia y Jerusalem, siendo Grecia el lugar privilegiado de la revelación del *logos*.

> Para Hölderlin, Empédocles es la figura perfecta de lo trágico; pero, como por otra parte ha señalado más que un intérprete, es también una figura crística. Esto se confirma si se compara el poema de Hölderlin a los escritos teológicos del joven Hegel. El Empédocles de Hölderlin y el Jesús de Hegel reducen con la muerte la separación de conciencia y destino, es decir, la separación entre la voluntad ordenadora, reformadora, redentora y el ilimitado, caótico mundo al que ella se adapta y que aparece como tal —como desmesura, como matriz informe y rebelde y como abismo impenetrable a la redención a pesar de lo mucho que la reclame— a causa de esta aplicación: de por sí, el mundo es anterior a cualquier juicio de valor, pero la voluntad de redimirlo lo descubre y lo condena. El Empédocles de Hölderlin consigue soldar en sí mismo la separación

---

[6] *Cfr*. La presentación a *La vie de Jésus* de Ari Simhon "Concernant son contenu, ce qui frappe d'emblée le lecteur est le fait que la figure hégélienne de Jésus se trouve soustraite à toute dimension de miraculeux et de surnaturel : la résurrection du corps du Christ, pilier essentiel de la foi chrétienne, se trouve gommée (point qui restera d'ailleurs constant chez Hegel, jusque dans les Leçons de Berlin à la fin de sa vie). Mais cette absence de surnaturel est en même temps liée à la condamnation d'une existence qui resterait simplement naturelle et ne saurait s'élever au dessus des inclinations sensibles qui, dans le climat kantien de ce texte de 1795, se voient critiques comme, n'étant proprement humaines. Car, selon ce qui est exposé, l'homme ne peut atteindre sa destination que par le respect de la raison, et de sa loi morale, la raison étant dans le même temps ce qui est divin en lui." En G.W.F. Hegel (2009). *La vie de Jésus*, VRIN, France, p. 93.

> «hasta el cambio de la recíproca forma separadora», pero al mismo tiempo la reproduce porque esta soldadura funciona como un paradigma negativo que sanciona la culpabilidad de sus conciudadanos y los empuja a la discordia en su nombre; el Jesús de Hegel hace la separación consciente de sí misma y, por lo tanto, libera el Espíritu, pero con esto se convierte en enemigo de su pueblo y «lleva a la tierra no la paz, sino la espada». Jesús, dice Hegel, «conoció el destino en toda su amplitud y se le opuso»; pero ya que «luchó contra su ideal» y contra la realidad de su tiempo, «fue inevitable que sucumbiese». (Givone, 1991, pp. 141-142).

En apariencia, la figura de Jesús representaba algo nuevo, una ruptura con lo antiguo, sin embargo, esta nueva figura no estaba desprovista de la contradicción de la tradición religiosa desde donde emergía, pues lo nuevo siempre se mira con las categorías de lo antiguo. El dominio de lo antiguo se reflejaba como un dominio sobre lo vivo, sobre los vivientes, en la realidad social. La conservación de la separación es lo que cuestiona el joven Hegel a la religión judeo-cristiana ¿Por qué no pensar lo divino como una expresión del *logos*? Un *logos* que se ha hecho presente en el hombre, que ha sido puesto en movimiento por él ¿Por qué renunciar al *logos* y seguir una serie de mandatos provenientes de un "más allá" inasible y rígido?

Para el joven Hegel el cristianismo se inaugura con el sacrificio de Jesús, con su muerte en la cruz. Este sacrificio era consecuencia de la falta a las leyes fijas, vueltas positivas y alejadas de la filosofía inicial. Este sacrificio inicial no se salvaba de separar a la individualidad de la relación social, pues aún no se trataba de la posibilidad de fusión en un *nosotros* que superara la separación. La muerte de Jesús se podría relacionar con la muerte de Sócrates porque en ambos casos el castigo tiene como resultado la muerte. En el cristianismo las leyes religiosas se presentaban como distantes al pensar inaugurado en la antigua Grecia "*El cristianismo fue percibido por el joven Hegel como una religión individual, como una religión del hombre privado e individualista, contrariamente a la forma política, social y religiosa de la ciudad*

antigua donde la creencia atravesaba todos los niveles de la vida." (Foufas, 2018, p. 21).[7] En el periodo de juventud Hegel expresa un interés auténtico por la relación entre la razón y las raíces de las formas de gobierno, de la ciencia y la religión. Temas que desarrollará en sus obras maduras: *La ciencia de la lógica*, *Filosofía del derecho* y *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Para Hegel, la figura de Jesús asciende a la dimensión de lo moral. Pasa de la fe a la moral, de la creencia al comportamiento del individuo. Ocupando la fe el lugar que ocuparía la razón. La razón al no ser libre de las leyes religiosas queda domeñada a la pura fe.

> Ahora ya no era la doctrina moral de Jesús la que tenía que ser respetada por sí misma, respeto que luego habría pasado al maestro, sino que era respetable solo por el maestro y este por sus milagros. Quien por este rodeo se ha convertido en un ser piadoso y virtuoso, es una persona humilde que no atribuye su convicción moral sobre todo a su propia fuerza moral, al respeto que rinde al ideal de la santidad, ni se adjudicará ninguna capacidad propia o receptividad para la virtud, como tampoco el carácter de libre; pero es a este carácter, a la fuente de la moralidad, a lo que ha renunciado por completo quien se somete a aquella ley solo forzadamente, por miedo al castigo de su señor; en consecuencia, cuando se le quita la fe teórica en este poder del cual depende, entonces, como un esclavo desatado, no respeta ley alguna, pues no se había dado él mismo la ley cuyo yugo soportó <–de ahí que el abandono de una religión meramente positiva se traduzca a menudo en desenfreno; si la fe era meramente positiva, la culpa es directamente de la fe positiva, no de su abandono–>; no pudiendo concebir que la [razón] es libre, señera, solo podía ver en ella, como se dice, la sirvienta, y esta es la única función que le queda ya frente a sus apetitos. (Hegel, 2014, p. 180).[8]

Entre los escritos de Berna y Francfort, Jesús está presente como una figura de análisis, ejemplo de ello son; *La vida de Jesús* (1795), *La positividad de la religión cristiana* (1795) y

---

[7] "Le christianisme est perçu par le jeune Hegel, comme une religion individuelle, comme une religion de l'homme privé et individualiste, contrairement à la forme politique, sociale et religieuse de la cité antique où la croyance traversait tous les niveaux de la vie." (Foufas, 2018, p. 21).

[8] G.W.F. Hegel *op. cit*., Texto 23.

Jesús y su destino (1798). Bajo este análisis de la figura de Jesús el joven Hegel señala que en el inicio del cristianismo hay un desgarramiento de fondo. Aunque la promesa del cristianismo sea la lucha por la unificación de los pueblos bajo el mismo credo, hay una separación entre individuo y vida. Tal parece que la desdicha se desprende de la propia positividad de las leyes religiosas. Para hacer frente a esta oposición entre ley y vida la respuesta no vendrá de la religión sino de la filosofía. Jesús se vuelve un personaje imprescindible en el pensar de la escisión consumada, también será un personaje de carácter trágico pues su destino consistirá en ejemplificar el destino de todo un pueblo milenario: el pueblo judío. La religión judía será para el joven Hegel el paradigma del desgarramiento absoluto.

Para este joven pensador el cristianismo se instaura con el sacrificio de Jesús, de la contraposición al pueblo judío; su propio pueblo. Se trata, entonces, de poner en relación a Jesús con el espíritu de un momento histórico y no como un personaje que surge de manera *sui generis*, una figura fundamental que contribuye a la instauración de una religión que regirá la vida y que será el timón de un largo periodo en la historia universal.

1.3 La positividad de las leyes religiosas.

En la religión cristiana se obedece a un Dios, quien lanza sobre su pueblo leyes rígidas, leyes positivas. La iglesia cristiana será un ministerio que a manera de institución velará por el cumplimiento de la ley y ejercerá el castigo ante su desobediencia. La preocupación del joven pensador gira en torno a que el individuo se rige por un dominio externo a él. Para el filósofo el

cristianismo conserva en su núcleo esta separación entre razón y fe. El hombre se aliena en algo externo a él, pone el dominio de la vida fuera de la propia vida.

> Es decir, que nosotros examinaremos cómo el filósofo de Stuttgart plantea la positividad en relación directa con la crítica de la religión, o mejor, cómo él concibe el elemento positivo de la religión judaica y cristiana, como un proceso de escisión interna y externa del hombre, así como un movimiento de desunión y desgarro de un ser humano que debe aceptar un destino extranjero y hostil a él. (Foufas, 2018, p. 16).[9]

El hecho de que Jesús se separe de una comunidad histórica es un punto que interesa al joven Hegel, cabe aquí hacernos las siguientes preguntas ¿Al separarse de la vida a la manera del judaísmo escapará Jesús del destino del pueblo judío? ¿Permanecerá la separación, el desgarramiento de la religión judía en el seno del cristianismo?

> Si el Judío es la primera personificación de la conciencia desdichada, Jesús, al momento en el que personifica la conciencia feliz sigue siendo la conciencia desdichada. Además, nada se ajusta más al hegelianismo que esta idea. La religión para operar una unión infinita supone una separación infinita; la reconciliación supone un dolor anterior; la reconstrucción de la armonía, una profunda diferencia. (Wahl, 1951, p. 36).[10]

En el momento del surgimiento de Jesús la religión del pueblo judío no representaba la imagen de un pueblo feliz, por el contrario, se trataba de una fragmentación entre individuos que compartían los mismos mandatos. Aún en aquella fragmentación la ley religiosa regía la vida, el

---

9 " C'est-à-dire que nous examinerons comment le philosophe de Stuttgart pose la positivité en rapport direct avec la critique de la religion ou mieux, comment conçoit-il l'élément positif de la religion judaïque et chrétienne, comme processus de scission interne et externe de l'homme, aussi bien que comme un mouvement de désunion et de déchirement d'un être humain qui doit accepter un destin étranger et hostile à lui." (Foufas, 2018, p. 16).

10 " Si le Juif est la première personnification de la conscience malheureuse, Jésus, au moment même où il personnifie la conscience heureuse, est encore la conscience malheureuse. Rien d'ailleurs qui soit plus conforme au hégélianisme que cette idée. La religion pour opérer une union infinie suppose une séparation infinie ; la réconciliation suppose une douleur antérieure ; la reconstruction de l'harmonie, une différence profonde." (Wahl, 1951, p. 36).

quehacer cotidiano. La vida se regía por la positividad de las leyes religiosas, leyes ajenas a la razón de los individuos, a su carácter. Aquí resalta uno de los aspectos revolucionarios del pensamiento hegeliano de este periodo; la crítica a la positividad de las leyes religiosas y a la promesa de un mundo por *venir*.[11]

> La positividad obliga entonces al ser humano a someterse a un conjunto de principios religiosos, que no son producto de su actividad libre, autónoma y subjetiva. Es decir, una escisión atraviesa la realidad humana, como imposición de una verdad objetiva, pero ajena al ser humano quien es el primero a quien le concierne. (Foufas, 2018, pp. 12-13).[12]

La imagen del judaísmo del joven Hegel era la de una religión alienada, la idea de una religión que renuncia a la vida terrenal, una religión escindida. Es necesario mencionar que esta imagen del judaísmo del joven Hegel es una imagen parcial, parcialidad vista desde una formación católico-protestante en cuanto a lo religioso y una formación clásica en cuanto a lo filosófico. Estas dos vertientes, sin duda, están presentes en el pensamiento de Hegel al lanzar su crítica a la religión judía como religión alienada. Aún así, estos argumentos dirigidos a la religión judía tienen repercusión en la religión cristiana, pues la religión que llega a ser positiva pierde el sentido espiritual, se vuelve religión inerte.

---

11 "El mundo, el mundo judío, tal como se halla enteramente descosificado bajo la fuerza de la bendición infinitamente ramificada que se ha pronunciado sobre cada una de las cosas, tal como se halla, pues, enteramente animado, es también un mundo doble y que, cosa por cosa, está lleno de discordia. Todo lo que en él sucede posee dos relaciones: por una parte, se refiere a *este* mundo, pero también se refiere al mundo *por venir*. Este hallarse dos mundos mano a mano, este mundo y aquel mundo, lo determina todo. La misma cosa animada en la bendición tiene una determinación doble: en *este* mundo sirve para uso común, apenas distinta que si hubiera quedado sin bendecir; pero al mismo tiempo se acaba de convertir en uno de los sillares con los que se construye el mundo *venidero*. La bendición escinde para volverlo a unir en el futuro; pero en el presente solo se ve la escisión." (Rosenzweig, 2006, p. 366).

12 "La positivité oblige alors les êtres humains à se soumettre à un ensemble de principes religieux, qui n'est pas le produit de leur activité libre, autonome et subjective. C'est-à-dire qu'une scission traverse la réalité humaine, en tant *qu'imposition d'une vérité objective, mais étrangère à l'être humain qui est le premier concerné*." (Foufas, 2018, pp. 12-13).

> Constatamos que Hegel distingue muy temprano dos tipos de religión. Por una parte, la religión objetiva que permanece inerte y adecuada a los usos externos de la fe, cayendo del lado del dogma, la repetición y las reglas. Por otra parte, la religión subjetiva es una expresión que se relaciona en el corazón del hombre, con su interioridad y exterioridad viviente, Dios, la naturaleza y todo lo que contiene en sí mismo. Es decir, que la religión subjetiva es parte de la vida y de una relación viva y activa con la divinidad y lo que envuelve al ser humano, a diferencia de la religión objetiva que no anima, pero que conserva lo que ha muerto, de la misma manera que el naturalista clasificará las producciones (muertas, osificadas) de la naturaleza en su gabinete. Además, el naturalista (la religión objetiva) ordena y reduce la vida (le creencia) a un sistema, como "formulas muertas" para emplear una expresión del joven Hegel de *La positividad de la religión cristiana.* (Foufas, 2018, p. 24).[13]

Junto a la preocupación por el sentido de la figura de Jesús, en los escritos entre Berna y Francfort, se gestan importantes conceptos como: castigo, destino, separación, desgarramiento y amor. Estos conceptos son fundamentales para pensar la figura de la autoconciencia como duplicación y consciencia desdichada.

---

13 " Nous constatons que Hegel distingue très précocement deux sortes de religion. D'une part, la religion objective qui reste inerte et adéquate aux usages extérieurs de la croyance, relevant du côté du dogme, de la répétition et des règles. D'autre part, la religion subjective est une expression qui se rapporte au cœur de l'homme, à son intériorité vivante et à l'extériorité, Dieu, la nature et à tout ce qu'elle contient en elle-même. À savoir que la religion subjective fait partie de la vie et d'un rapport vivant et actif avec la divinité et ce qui entoure l'être humain, à l'encontre de la religion objective qui n'anime pas, mais elle conserve ce qui est déjà mort, de la même façon que le naturaliste va classifier les productions (mortes, ossifiées) de la nature dans son cabinet. Bien plus, le naturaliste (la religion objective) ordonne et réduit la vie (la croyance) à un système, ainsi qu'à des « formules mortes » pour employer une expression du jeune Hegel de *La positivité de la religion chrétienne..*" (Foufas, 2018, p. 24).

1.4 Escisión y positividad.

Conforme avanzamos en nuestra lectura de los *Escritos de juventud* la separación se acrecienta. Separación vista como separación entre el individuo y la vida, separación entre conciencia y Dios.[14] Esta escisión es un desgarramiento en el interior de una conciencia que reflexiona sobre su mundo y que al llevar a cabo esta reflexión se encuentra separada, ajena del mundo que habita. Esta conciencia no se reconoce del todo en el mundo que habita porque todo le es extraño. Y no solo no se reconoce en las leyes positivas que rigen la vida, por demás, se encuentra dominado por ellas. Su voluntad se encuentra condicionada por estas leyes.

> Ésta fue la influencia original que creó la «conciencia infeliz», como Hegel la llamará después, la conciencia de separación de la naturaleza, una conciencia en que la unidad y la mutualidad se reemplaza por la dominación y la servidumbre, entre el hombre y la naturaleza, la naturaleza y el espíritu, y finalmente también como consecuencia entre hombre y hombre. Para Hegel, como alguien que mantenía la aspiración de unidad expresiva, esta conciencia no podría ser más que infeliz, una mitad dividida. El mensaje de Jesús fue un llamamiento al hombre a fin de restaurar la unidad perdida, remplazar la ley que ordena desde afuera y divide a los hombres de la naturaleza y a cada uno con la voz del corazón, esa afinidad de espíritu con la naturaleza que se transforma en amor. (Taylor, 2010, p. 51.).

Para el joven Hegel la escisión se interponía en la búsqueda de la unidad, por supuesto, la unida griega, aquel Uno alabado en el poema de Parménides. Esta unidad es unidad entre ser y pensamiento. Un principio que tuvo gran recepción en los pensadores del idealismo alemán.

---

[14] « En 1800 il parle dans une lettre du point nocturne de la contraction; en 1805, regardant en arrière, il disait (Gabler cité Rosenzweig, I, p. 236) : Tout homme doit passer par une hypocondrie dans laquelle il se sent séparé du monde tel qu'il l'a vu jusqu'ici et de sa nature inorganique. Ainsi nous avons tout lieu de croire que comme un Carlyle, Hegel a connu le Non éternel ; et c'est dans la période d'isolement, à Francfort que Hegel sentit le plus vivement cette idée. » (Wahl, 1951, p. 17).

La unidad entre pensamiento y ser era un ideal que habría que retomar del mundo griego. La unidad sería un *telos* que marcaría no solo el rumbo de la filosofía sino de la historia universal, proyecto que había tenido como punto de partida a Parménides y que llegaría a su cumbre en Jena, justo con Hegel. Este ideal de unidad tiene un valor fundamental en toda la obra hegeliana, pero hay que subrayar que en el despliegue del espíritu animado por el *logos* encontramos contradicciones de fondo. Estos momentos de escisión son momentos en los que el espíritu desespera, tornándose un espíritu escindido, desgarrado. El reverso de la positividad será la desdicha del espíritu.

> En un sentido, el principal propósito del ensayo de la «positividad» es explicar lo que le sucedió a la religión de Jesús, la cual degeneró en el cristianismo del presente. El concepto clave en la respuesta es la positividad. Una religión «positiva» es la que se cimienta en la autoridad, más que la que es postulada por nuestra propia razón (y suplementada, por supuesto, por nuestra respuesta de sentimiento a lo que la razón ha postulado, p. ej., a las imágenes y el culto de nuestra devoción a Dios). Tenemos una religión positiva cuando tenemos un «sistema de proposiciones religiosas, que se supone tienen la fuerza de la verdad para nosotros, porque se nos ordena creer por una autoridad a la cual podemos rehusar someter nuestra fe» (Nohl, 233). El origen de este término está plenamente en la ley, en donde la —ley positiva— es la que descansa en la orden de la autoridad, y se opone a la ley «natural». (Taylor, 2010, p. 49).

Hegel ve a la escisión como la consecuencia histórica de una dominación de la vida terrenal por principios extranjeros, como una resistencia al rumbo natural del *telos* que impulsa ría el *logos* griego. Parte de su trabajo aquí es poner a examen a toda una era centrada en la pura fe religiosa,[15] a un espíritu que solo había sido capaz de elevarse pero sin la dirección del *logos*,

[15] "Hegel revisa el significado general de la positividad predominante en la época, así como su propia interpretación, introduciendo elementos históricos que cobran ahora gran importancia. En esta revisión, Hegel se distancia de la oposición que en general se solía mantener entre «religión positiva» y «religión natural», y se pregunta también por la validez de una concepción genérica de la naturaleza humana que no toma en cuenta su dimensión histórica, sus modificaciones y sus peculiaridades cambiantes." (Amengual, 2015, p. 28).

y por lo mismo, había quedado corto de altura. La dirección del *logos* marcaría la historia universal, la historia de la filosofía da la prueba de tal dirección, además que por la vía de la razón se había llegado a la determinación del entendimiento bajo la línea que va de Aristoteles a Kant.

> El objeto de la religión positiva, que es ajeno al sujeto, muerto, dado, y, sin embargo, desgarra la unidad y conclusión de la vida en que ha vivido el hombre antiguamente, en la era de su libertad y convierte las cuestiones decisivas de la vida en problemas trascendentes, incognoscibles e inaccesibles para la razón. (Lukács, 1970, pp. 53-54).

Bajo el dominio de la religión positiva el actuar del hombre en sociedad se rige por leyes externas a ella, alejadas de la razón "Por fe positiva se entiende un sistema de enunciados religiosos que damos por verdadero, ya que nos lo impone una autoridad a la que inexcusablemente tenemos que someter nuestra fe" (Hegel, 2014, p. 165). En el encuentro entre individuo e individuo el actuar de cada uno se rige por una serie de mandatos externos a ellos, externos a su encuentro. Entregarse a estas leyes es dar la espalda a la posibilidad de formar un presente por parte de la propia sociedad, una sociedad que renunciaría a su dominio sobre su presente y su porvenir. La positividad de las leyes religiosas es la renuncia a la posibilidad de ser un pueblo capaz de tomar las riendas de su propio futuro.

Para el pensador alemán el pueblo judío obedecía a una ausencia, pues sus leyes no provenían de la propia *polis.*[16] El *logos* griego es esta diferencia que Hegel reclama a la religión judía.

---

[16] "Et comparant la cité grecque à l'État moderne, Hegel était amené à voir dans celui-ci le produit d'une plus haute division (*Entzweiung*)." (Wahl, 1951, p. 16).

> Si la acción moral es incompleta e imperfecta, ello se debe a que es elección, a que es libertad en oposición, presupone la elección, la exclusión de algo opuesto; cuanto más inherente sea lo excluido, tanto mayor el sacrificio, la exclusión [,] tanto más desgraciado el destino [,] tanto más grande este individuo, tanto más desgarrada la idea de lo humano, tanto más intensiva su vida, tanto más concentrada, y tanto más se reduplica la escisión. La moralidad [es] adecuación, unificación con la ley de la vida; pero si la ley [moral] no es ley de la vida sino algo ajeno en sí mismo, entonces se da la máxima escisión [:] objetividad. (Hegel, 2014, pp. 366-367).[17]

A diferencia de la ley religiosa, bajo el *logos* se producirían las leyes y el hombre sería la morada de este *logos* inmanente que va madurando a través del tiempo hasta determinarse en la historia. Para el joven pensador, en las raíces del judaísmo estaba inscrita una ley inquebrantable. Y bajo estas leyes positivas el hombre era esclavo de algo externo a él. Según el joven Hegel en la religión judía la moralidad era imposible porque en ella no había libertad, solo dominación. La conciencia permanecía alienada en algo extranjero.

Esta obediencia a una ley proveniente de un "más allá" significaba una renuncia a la vida terrenal, lo que daba por resultado un estado de separación y es en este punto en el que Hegel cuestiona ¿Cómo es posible dictar las leyes de la vida si no es por los propios vivientes, por los individuos que habitan el mundo?

En el ensayo *Jesús y su destino* la figura de Jesús es utilizada para desarrollar esta crítica a la "positividad" de las leyes. Estas leyes se habían presentado como indistinguibles entre religión y realidad social.

> La base de esa positividad de las doctrinas y de la actividad de Jesús se encuentra, según Hegel, en el hecho de que Jesús se dirige por principio y siempre al *individuo*, e ignora por principio los problemas de la sociedad. Esto se expresa precisamente del modo más

[17] *Ibid*., Texto 44, Dos estudios previos, borrador general, Otoño 1798.

> claro en sus ataques a la riqueza, a la desigualdad, etc., en los cuales defiende opiniones que a primera vista deberían ser simpáticas al joven Hegel, pero que éste rechaza muy consecuentemente por el carácter asocial de la proclamación. (Lukács, 1970, p. 88).

Jesús al oponerse a la ley judía ejemplifica la contradicción de la propia ley judía porque instaura una nueva positividad. La objetividad de las leyes es el resultado de la escisión *[Entzweiung]*[18] entre sujeto y objeto, entre un yo y sociedad, entre individuo y Dios. Hegel utiliza la figura de Jesús tanto para una crítica a la religión judía como a la religión cristiana, para él, Jesús es aquella voluntad que se vuelve singular y vuelve a separarse de la vida.

Hegel reconoce la conservación de la separación en el nacimiento del cristianismo, una separación del todo, una división entre lo terrenal y un más allá. La asunción de la posteridad de las leyes religiosas es la renuncia de la sociedad a sí misma y a la razón en su despliegue.[19]

Hemos dicho que aquí se trata de una figura de Jesús vista desde la filosofía, Jesús había visto esta separación en su pueblo y que ante la fragmentación había querido unificar lo que ha sido fragmentado, esto, bajo el principio del amor.[20] El amor sería el principio que unificaría a la sociedad fragmentada y comunicaría con Dios.

---

[18] Como nos menciona Gustavo Leyva en su edición de la *Fenomenología* (2017), "*Entzweiung,* por su parte, debe ser traducido más bien, como es habitual entre los especialistas en Hegel, por escisión, no por desdoblamiento." (Hegel, 2017, XIII)

[19] « En régime de scission, le seul lien ne saurait, spéculativement, être qu'un lien de domination. La logique de ces textes de philosophie de la religion est donc particulièrement claire : la scission est d'abord (logiquement et chronologiquement) l'opposition tranquille des termes ainsi rendus pour-soi et sans lien avec ce dont ils se sont séparés, puis signifie la pression du pour-soi sur ce qui, étant précisément séparé, le limite et l'entrave-entrave sa (fausse) liberté (de pour soi). » (Simhon, 2006, p. 35).

[20] El núcleo de esta contradicción y su relación con la "hostilidad" interna la expresa Eleonora Caramelli en su obra dedicada al análisis de la postura del joven Hegel frente a la religión judía « Le texte hégélian lui-même semble mettre en lumière cette tendance. Face à l'esprit du judaïsme qui crée un abîme entre vie et faute, tout comme entre faute et pardon, l'esprit de l'amour, permettant la réconciliation, établit en revanche un lien à l'intérieur de l'homme entre crime et réconciliation. Ce lien déchaîne dans l'esprit de la séparation une réaction fortement hostile » (Caramelli, 2018, p. 51).

> Moralidad es la eliminación de una separación en la vida, unidad teórica es la unidad entre opuestos; el principio de la moralidad es el amor. Le relación en la separación [puede ser] determinar o ser determinado; lo primero es inmoral frente a otros, lo segundo lo es contra sí mismo; ambos son efecto de una unidad teórica. Querer algo es excluir lo opuesto —la acción consiste en eliminar la separación entre lo querido, por ahora solo representado, y la aspiración, la actividad, el impulso volente— en una ley positiva la acción no unifica, pues consiste en sufrir una determinación, su principio no es el amor; su motivo es un móvil en sentido estricto, se comporta como causa efectiva; es algo ajeno, no una modificación del volente; el objeto de la acción no es por el lado positivo la reflexión del impulso mismo, o el impulso como objeto, sino algo ajeno, distinto del impulso. (Hegel, 2014, pp. 367-368).[21]

1.5 El amor como reconciliación de la escisión.

En el ensayo de Berna *La positividad de la religión cristiana*[22] Hegel había criticado a la religión objetiva y su dominio sobre la subjetividad, sobre la voluntad individual. Al mismo tiempo, la crítica se dirigía a los filósofos, quienes a pesar de basar su filosofía en la razón, al final, en el aspecto práctico se guiaban por la positividad de las leyes religiosas.

> Aquí se halla el punto primario del que brota toda fe o incredulidad en una religión positiva, así como el centro alrededor del cual giran por ello todas las controversias y, aunque no haya conciencia clara de ello, tal es el fundamento de toda sumisión o rebelión. Aquí tienen que ponerse firmes los ortodoxos, aquí no ceder en nada; aunque concedan también que la moralidad es realmente el fin absoluto y supremo de la humanidad, aunque concedan también —pues no pueden negar lo que salta a la vista— que la razón se halla en condiciones de construir un puro sistema de la moral, con todo tienen que afinar que es incapaz por sí misma de conseguir la primacía sobre las inclinaciones, de hacer realidad sus propias exigencias; entonces no tienen otro remedio que determinar estas exigencias, el fin supremo de la humanidad, de modo que, si no a la

---

[21] G.W.F. Hegel, *op. cit*., Texto 44, Dos estudios previos, borrador general, Otoño 1798.

[22] *Ibid*., Texto 22, 1795-1796.

> hora de definirlas, sí, en cambio, a la de ponerlas en práctica, el ser humano dependa de un Ser fuera de él. (Hegel, 2014, p. 166).[23]

En Francfort Hegel reitera su crítica a la ley cristiana haciendo hincapié en la relación entre el cristianismo y la religión judía. Para él, la ley judía con sus leyes vueltas positivas había implementado una negación de la vida terrenal, realidad que en la *Fenomenología* se expresará como realidad efectiva *[Wirklichkeit]*. Bajo la misma negación había surgido la religión cristiana. Frente a este estado de separación el amor se presentaba como un principio de reconciliación. Un amor dirigido, en el fondo, a un más allá y que era una sentencia del propio Jesús "Amaos los unos a los otros" e involucraba a todos los individuos y ponía en comunión con Dios.

> Para el hombre de la sociedad burguesa, el mundo entero consta de objetos impenetrables, incomprensibles, mecánicamente separados unos de otros y todos del hombre, entre los cuales el hombre se agita sin orden ni concierto en una actividad vacía y en sí misma insatisfactoria. El hombre no tiene una relación real y sustancial ni con las cosas, ni con sus semejantes, ni consigo mismo. Por el contrario, el amor es para Hegel el principio que supera esas muertas fronteras, crea relaciones vivas entre los hombres y hace así al hombre realmente vivo para sí mismo. (Lukács, 1970, pp. 134-135).

La moralidad es el medio que permite al hombre con-vivir con otros hombres. Esta moralidad guardaría en el fondo la comunión y así sería el amor aquello que unificaría lo escindido. El amor conduciría a una armonía en el ser de la comunidad, a una igualdad entre la voluntad individual y la voluntad general. El amor sería lo que daría el perdón entre individuo e individuo y entre individuo y Dios.

[23] *Ibid*., Texto 22, 1795.

> Pero, debemos remarcar que Hegel desarrolla en Francfort de manera fructífera, la idea de que la hostilidad y la oposición al mundo son sentimientos inextricablemente ligados al individuo. Además, diferencia lo extranjero que forma parte del castigo, y la hostilidad que revela el destino. El resultado de la reunión del hombre con su destino, no consiste en la supresión de lo que se encuentra frente a su consciencia, pero, contrariamente a su unión con el destino por la vía del amor. Hegel plantea el amor como posibilidad de ir más allá de la realidad dividida y petrificada, como solución a toda contradicción y como destrucción de la positividad que domina al cristianismo, o como medio de reunión de lo particular y la objetividad viva. (Foufas, 2018, p. 125).[24]

Jesús estaba en medio de un pueblo al que proponer al amor como unificación en lo terrenal era la negación de una ley divina, la expresión de una agresión a la divinidad ya que Dios es lo absolutamente separado del hombre y no puede encarnar en él. Así que postular la encarnación de Dios en el hombre era la expresión de una falta mayor, y por tanto, tenía como resultado el castigo.[25]

Entre Berna y Francfort se hace énfasis en el amor como principio de reconciliación y en la noción de "castigo" como resultado de la falta a las leyes positivas, el castigo se tornaría en reverso de la ley, reverso de la positividad de las leyes religiosas.

---

[24] "Mais, nous devons remarquer que Hegel développe à Francfort d'une manière fructueuse, l'idée que l'hostilité et l'opposition à l'égard du monde sont de sentiments inextricablement liés à l'individu. En outre, il différencie l'étranger qui fait partie du châtiment, et l'hostile qui relève du destin. L'aboutissement de la réunion de l'homme avec son destin, ne consiste pas à la suppression de ce qui se trouve en face de sa conscience, mais contrairement à son union avec le destin par le biais de l'amour. Hegel pose l'amour comme possibilité de dépassement de la réalité divisée et pétrifiée, comme solution à toute contradiction et comme destruction de la positivité qui domine le christianisme, ou comme moyen de réunir le particulier et l'objectivité vivante." (Foufas, 2018, p. 125).

[25] « Dès le début de l'Esprit du christianisme, Hegel place l'histoire de d'Israël sous le signe du *genius* d'Abraham, qui ne voit pas de terme moyen entre agression et soumission. Ce qui apparaît immédiatement évident, mais que Hegel ne dévoilera qu'ultérieurement, est le fait qu'Abraham, dont l'esprit est la source de laquelle le peuple juif puisse sa force, est quelqu'un qui doit faire face à une perte, ou plus précisément à une séparation. L'agression et la soumission ne sont-elles pas des formes de réaction à une forme de scission, quelle qu'elle soit ? Bien que de manières différentes, les deux visent en fait à rétablir l'unité perdue par l'unification violente des deux parties distinguées. Dans une telle situation, il n'y a que deux possibilités. Une partie peur annexer l'autre ou bien se renier elle-même pour s'en remettre à l'autre. Dans les deux cas, il s'agit d'une unification qui finit par réduire la relation entre les parties à une forme de domination de l'une sur l'autre. » E. Caramelli, *op*. c*it*. P. 21.

1.6 El castigo, resultado de la positividad de las leyes religiosas.

Aquel que comete una falta a la ley positiva es enjuiciado.[26] En el juicio se separa de la comunidad al individuo que ha cometido la falta. Por medio del ejercicio práctico de la ley podemos ver con claridad la fuerza de la positividad de las leyes religiosas sobre la realidad sociedad.[27] Esto conduciría a un cambio en la alienación, de la alienación en Dios a una alienación en el sí mismo, alienación que será experimentada como hostilidad.

El criminal en el cumplimiento del castigo anhela su regreso a la comunidad por medio del cumplimiento de la pena. El amor sería aquello que el hombre encontraría en sí mismo y con lo que podría re-encontrarse con el todo y así alcanzar la reconciliación con la vida, con la moralidad de la comunidad.

> La inmoralidad imposibilita el amor, pues maltrata a los seres vivos. Una vuelta a la moralidad [motivada] por la reversión de la ley que constituyen el destino y el castigo, es miedo ante lo objetivo [es decir] ante lo maltratado, maltrato que acto seguido revierte en sentido inverso. [Es mera] vuelta a la legalidad, es decir, a la regla objetiva. A la moralidad solo [es posible volver] por el amor, cuyo anhelo, sentido por sí mismo, no ha podido ser satisfecho debido a la inmoralidad y consiste en respeto por lo vivo. (Hegel, 2014, p. 370).[28]

---

[26] "Dans le premier cas, le jugement a une signification qui provient du lexique juridique, tout d'abord puisque ce n'est que face au juge qu'une affirmation peut être considérée comme vraie ou fausse. Encore une fois, on peut noter la dérive du moment gnoséologique vers celui juridique. À partir de ce point de vue, le jugement est une séparation dans la mesure où il préfigure la sentence qui suit la décision. Comme Hegel le rappelle à maintes reprises, la signification littérale du verbe allemand *urtelien* est un rapport avec la séparation d'une unité originaire (*Ur-theilung*). *ibid*., p. 51.

[27] "Face au pharisaïsme, qui est une déclination particulière du légalisme, Jésus oppose un amour qui reconnaît tout d'abord le besoin, ce qui signifie que, selon l'amour, la récompense se soustrait à toute logique quantitative envers le mineur ou majeur respect de la loi. Dans le cadre de l'amour « le concept est repoussé par la vie », et cela n'est pas une perte en universalité, mais « un vrai gain infini de par la richesse des relations vivantes aves les individus ». *ibid*., p. 52.

[28] *Op.cit*., Hegel, G.W.F., Texto 44, 1798.

La figura del castigo busca conciliar la falta cometida a la ley, lo que ha desencadenado el aspecto hostil de la escisión. El castigo es una figura ejemplar de desgarramiento, es parte de la gestación de la conciencia desdichada aún encubierta en este periodo bajo diferentes términos: positividad, castigo, destino.

> Así, cuando sufrimos el castigo bajo la ley, nunca ponemos nuestro pecado por detrás de nosotros, ya que el juicio por la ley es un juicio por concepto, que se abstrae de la vida y se establece en contra de ésta —y el cual en el nivel social humano también presupone una división institucional, entre los hombres y con el poder; para juzgar y ejecutar sentencia a quienes son juzgados. Por tanto, incluso haber servido a nuestro tiempo supone no habernos reconciliado con lo que está en contra de lo que hemos transgredido, la ley. O si se internaliza, está presente en nosotros como una mala conciencia. En cualquier caso, la división permanece. (Taylor, 2010, p. 53).

El castigo es el resultado de haber desgarrado por medio de un acto a la ley positiva y apunta hacía la manifestación de este desgarramiento en la consciencia individual. Con el castigo se quiere que el criminal esté desgarrado en su interioridad, que sienta en este interior el palpitar de una conciencia escindida.[29]

> Con el castigo una ley es enfrentada. A pesar de esto, el hombre sigue dependiendo del elemento que ha transgredido: sigue obedeciéndole. Sin embargo, bajo la forma del destino, el castigo cambia por completo. Ya no es una ley. Porque el castigo es el reverso

[29] « Le criminel, en ce qu'il est porteur d'un « excès de négativité », et ce, non seulement envers tel ou tel membre de la communauté, mais plus encore envers le corps éthique de la *Sittlichkeit*, est la singularité retranchée et repliée en son « pur » soi-même. En ce sens le criminel est la simple singularité aliénée, séparée, étrangère à tout, isolée et perdue dans sa « folie meurtrière ». Or, c'est cela que la *Sittlichkeit* lui reconnaît toujours, tout en l'affranchissant déjà. Et c'est en ce lieu précis que Hegel construit son argument et sa justification pour la peine de mort. » En ; Joseph Cohen (2007). *Le sacrifice de Hegel*. Galilée, Paris, pp. 55-56.

> de la ley. Dicho en otros términos, la ley se convierte entonces en castigo. (Foufas, 2018, p. 114).[30]

Mientras la ley ejerza su positividad, es decir, que dirija el comportamiento de los hombres y no quede lugar para la libertad, el hombre estará sujeto a un ley positiva y su consciencia estará alienada en algo fuera de él. El individuo queda, entonces, sometido a una tiranía invisible. Al cambiar de posición esta alienación, en el sí mismo, sufre el desgarramiento como resultado de estar separado, queda alienado en sí mismo; una alienación que se desprende del castigo. La fuerza de la separación se muestra con el destino que no es más que el reflejo de lo que se ha separado en la vida.

> … si la separación que he perpetrado ha recaído igualmente sobre mí; en el castigo moral lo separado no es algo externo a lo que yo pueda escapar o que puedo dominar; la acción es en sí misma castigo; en la misma medida en que he vulnerado activamente una vida aparentemente ajena, he vulnerado algo propio, la vida no se distingue de la vida en cuanto vida; la vida vulnerada se me enfrenta como destino; satisfacerlo requiere que yo haya sentido su poder, el poder de lo muerto, lo mismo que en el crimen he efectuado como mero poder. (Hegel, 2014, p. 373).[31]

La renuncia a lo vivo es hacia donde dirige Hegel su crítica a la religión judeo-cristiana. Lo vivo como determinación toma fuerza en su pensamiento, como escribe Jacques D'Hondt "Empieza a desconfiar de la moral Kantiana, sobre todo de su aspecto rigorista, y prevé un mundo ético que ya no se funda sobre el concepto del deber, sino el de la vida" (D'Hondt, 2002,

---

30 "Avec le châtiment une loi est enfreinte. Malgré cela, l'homme continue à dépendre de l'élément qui a transgressé : il continue à lui obéir. Néanmoins, sous la forme du destin, le châtiment change complètement. Il ne s'agit plus d'une loi. Car, le châtiment est le renversement de la loi. Dit un d'autres termes, la loi devient dés lors un châtiment." (Foufas, 2018, p. 114).

31 G.W.F. Hegel *op. cit*., Texto 44.

p.146). Esta vida que señala Hegel es el lugar en donde se expresará la inmanencia del *logos*, en el ser social está el horizonte en donde acontecen todos los actos humanos bajo las formas de; familia, ciudad y estado.

El destino funge como la verdad de la separación. La verdad de la escisión es la revelación del destino con toda su fuerza. Tanto el castigo como el destino se desprenden de la positividad de las leyes religiosas.

> Por tanto, en la *Fenomenología del espíritu* resurge el conflicto trágico, como ocurriera en los escritos juveniles, entre el mundo de la ley y el mundo del amor; en cierto sentido, es como si Hegel propusiera en el personaje de Creonte una reescritura de todo cuanto había criticado en el formalismo ético y en el espíritu judío. (Gentili y Garelli, 2015. p. 168).

1.7 El destino, figura previa de la conciencia desdichada.

En los *Escritos de juventud* la relación social es el todo y está sujeto a la positividad de las leyes religiosas. El castigo expresa el desgarramiento cometido a la vida, un desgarramiento que tiene como resultado al destino. El destino es una figura que estará presente hasta la *Fenomenología del espíritu* y que expresa la negatividad de la unidad.[32]

> El destino es la conciencia de sí (no de una acción), de sí mismo como un todo, la conciencia reflexionada, objetivada, del todo; como este todo es algo vivo que se ha vulnerado, puede volver a su vida, al amor; su conciencia vuelve a ser una fe en sí

[32] Estas meditaciones acerca del crimen, el castigo y la concepción hegeliana del destino guardan relación directa con lo que se expresa en el capítulo VI de la *Fenomenología* "El espíritu" con la tragedia de Antígona "Solo en el sometimiento igual de ambos lados se ha dado el cumplimiento al derecho absoluto y ha entrado en escena la sustancia ética como el poder negativo que devora ambos lados, o en otros términos, el *destino* omnipotente y justo." (Hegel, 2010, p.559).

> mismo; y la intuición de sí mismo ha cambiado y el destino está reconciliado. (Hegel, 2014, p. 374).[33]

El destino es la conciencia de sí mismo pero como un sí mismo hostil, enunciado hegeliano que hemos reiterado en este estudio y que anuncia la negatividad del desgarramiento absoluto. El destino es una conciencia de la separación, una conciencia que se ve a sí misma separada: conciencia duplicada que juzga. En el destino Hegel señala una desdicha que puntualizará en la *Fenomenología*.

> Al menos, hay que poner atención y no confundir el castigo con el destino en el razonamiento del joven Hegel. El castigo en el cuadro del destino unifica lo individual y lo particular, pero el destino queda en estado separado, amenazando constantemente al hombre. A través de la lucha, entre el ser humano —el particular— y el mundo opuesto que es transformado en destino, la dialéctica de lo universal y de lo particular aparece en el periodo de Francfort. El castigo pierde su carácter de oposición pero el destino queda como un mundo extranjero para el ser humano. El individuo (el sujeto/particular) y la sociedad (el objeto/lo universal) surge en el cuadro del destino, como fuerzas en pleno desgarramiento y conflicto. (Foufas, 2018, p. 115).[34]

En este periodo el desgarramiento podría reconciliarse por medio del amor, que sería la recuperación de la relación con la vida, la armonía con el ser social. Con el amor se podría alcanzar el perdón con la vida lastimada. Bajo el principio del amor se podría escapar de la

---

[33] *Ibid*., Texto 44.

[34] " Néanmoins, il faut faire attention et de ne pas confondre le châtiment avec le destin dans le raisonnement de jeune Hegel. Le châtiment dans le cadre du destin unifie l'individuel au particulier, mais le destin reste un état séparé, menaçant constamment l'homme. À travers la lutte, entre l'être humain –le particulier– et le monde opposé qui est transformé en destin, la dialectique de l'universel et du particulier apparaît dans la période de Francfort. Le châtiment perd son caractère d'opposition, mais le destin reste toujours un monde étranger pour l'être humain. L'individu (le sujet/le particulier) et la société (l'objet/l'universel) surgissent dans le cadre du destin, comme des forces en plein déchirement et conflit." (Foufas, 2018, p. 115).

alienación hostil del destino y se regresaría a la convivencia social, de nueva cuenta a la obediencia a las leyes positivas, se re-establecería la alienación buena; la alienación en Dios.

> Si entendemos nuestra relación con Dios (y la compañía de los hombres en la historia) bajo este modelo, y no con el de la ley, entonces podemos ver cómo es posible una reconciliación que ponga nuestras transgresiones detrás de nosotros. Debido a que el castigo que recibimos del destino es la vida lastimada, ello ofrece el camino hacia la reconciliación; podemos tomar esto reconociendo que nuestro destino es solamente el otro lado de nuestro acto; y al reconocer esto, entonces podemos restaurar la unidad, dejar de actuar de la manera que divide, y así dejar de referirnos a un destino que parece extraño en nosotros. Al hacer esto, restauramos la unidad de la vida, superamos totalmente la división causada por la transgresión, y así la transgresión y la división del destino se establecen bastante detrás de nosotros. El destino es castigo, pero a diferencia del de la ley, se nos adjudica por la gran corriente de la vida. Por tanto, podemos reconciliarnos con él, podemos llegar a verlo como uno con nosotros, podemos curar el incumplimiento como en la vida. «En el destino […] el hombre reconoce su propia vida» (Knox, 231), y «la Vida puede curar sus heridas otra vez.» (Knox, P. 230, en; Taylor, 2010, pp. 53-54).

El castigo conduciría al destino y el destino a la conciencia escindida, la conciencia de sí mismo, pero este sí mismo como una conciencia hostil. Entre el destino y el castigo Hegel pone los cimientos de una consciencia alienada, desdichada, separada del todo y que, al mismo tiempo, sufre esta separación en su interior. Esta consciencia alienada no solo se atribuye al criminal sino a todo aquel que falta a la ley positiva.

> El destino es entonces esta unidad histórica de un pueblo que, aunque cambia, sigue siendo idéntica a su núcleo. Sin embargo, llamemos la atención sobre la última frase del texto citado. Parece que el ser humano se pone “como consciencia de sí”, pero, al mismo

> tiempo, se aprehende a sí mismo como un ser opuesto; a causa del destino la vida humana se transforma en una fuerza antagónica a ella misma. (Foufas, 2018, pp. 81-82).[35]

Con el destino la individualidad que ha pertenecido a un intersubjetividad determinada se divide, se escinde y permanece como anhelo el retorno a una comunidad para recuperar la unidad con el todo. El permanecer separado es desdicha porque la separación muestra su aspecto negativo en el interior del individuo. Es una conciencia que toca la negatividad de la vida y no halla más que el presentimiento de la desventura.

> El destino, en el cual uno siente lo que ha perdido, despierta una nostalgia por la vida perdida. Esta nostalgia puede significar ya una mejoría —si es que puede hablarse de un mejorar y ser mejorado—, pues al sentir que ha perdido vida, o que la vida es lo perdido, la descubre como algo que antes le fue propicio; y ya este conocimiento es por sí mismo un disfrutar de la vida; y en la nostalgia puede haber una conciencia tan intensa que, puesta en la contradicción de su conciencia culpable con la vida que vuelve a intuir; demore su vuelta a esta última, alargando otro tanto la mala conciencia y el sentimiento doloroso, incluso atizándolo a cada rato, para no volver frívolamente a unirse con la vida, sino con toda la profundidad de su alma, y acogerla de nuevo amistosamente. (Hegel, 2014, pp. 404-405).[36]

En cada acto se encuentra la posibilidad de una conciencia que se separa, pero también, está la posibilidad del perdón, cuestión que el cristianismo pone sobre la fe en la figura de Jesús.

---

[35] " Le destin est alors cette unité historique d'un peuple, laquelle bien qu'elle change reste identique à son noyau. Pourtant tirons l'attention à la dernière phrase du texte cité. Il semble que l'être humain se pose *«comme conscience de soi »*, mais en même temps il s'appréhende lui-même comme être oppose : à cause du destin, la vie humain se transforme en une force antagoniste à elle-même." (Foufas, 2018, pp. 81-82).

[36] *Op. cit*., Hegel, G.W.F. Texto 45.

La resolución de esta escisión quedaría en manos de la fe, una fe que se dirigía a un lugar invisible, bajo la búsqueda de una divinidad redentora, una renuncia a la vida terrenal.[37]

> < La unificación que pone fin a su oposición en una vida que es, espíritu con figura; y cuando este actúa como divino, indiviso, su hacer lo enlaza con seres a fines, con lo divino, a la vez que [es] generación, desarrollo de algo nuevo, de la epifanía de su unificación; en cambio cuando el espíritu actúa hostil y dominador en una figura opuesta a otra, es que ha olvidado su divinidad. Por eso > los milagros representan lo menos divino que pueda haber, < pues son lo más antinatural y encierran la más dura oposición de espíritu y cuerpo, enlazados en toda su monstruosa brutalidad. Lo divino actúa restableciendo y haciendo presente la unidad; el milagro, el sumo desgarramiento. (Hegel, 2014, p. 457).[38]

El destino es aquella consciencia hostil de sí mismo que es resultado de la separación de la vida. El amor es el medio por el que se podría alcanzar la reconciliación, remedio de la hostilidad.

> En el amor el ser humano se ha reencontrado a sí mismo en otro; puesto que se trata de una unificación de la vida, presupondría una separación y un desarrollo previos, la formación de una multilateralidad; y cuanto la vida conste de más figuras vivas, en cuanto más puntos pueda unirse y sentirse, tanto más íntima puede ser [en cada uno de ellos]. (Hegel, 2014, p. 443).[39]

A pesar de ver en el amor un principio de reconciliación Hegel rechazará el amor como la vía para alcanzar la unidad del todo, optando por un movimiento dialéctico que vaya más allá del

---

[37] Joseph Cohen realiza una interesante aproximación entre la figura del "criminal" y la figura de "Jesús", figuras que estarán presentes con este carácter trágico en la *Fenomenología* "Et ce, parce que le supplice du criminel est toujours déjà le supplice du Christ. Tout se passe donc comme si, entre le criminel et le Christ, il y avait déjà quelque chose comme une communauté. Or, cela ne saurait vouloir dire que le Christ serait mort en criminel ou parce qu'il était un criminel. C'est bien plutôt laisser entendre ceci, que tout criminel partage avec le Christ : le plus redoutable et impardonnable crime dans l'histoire est celui perpétré par la justice lorsqu'elle se fait simple jugement et répression. Et, plus encore, l'unique salut au-delà de cette justice, par-delà l'emprise mortifiante de jugement et de la répression, passe par la mort en ce que celle-ci signifie déjà un sacrifice. Cohen, J. *op. cit*., P.58.

[38] G.W.F. Hegel, *op. cit*., Texto 45.

[39] *Ibid*., Texto 45.

amor, un movimiento que enfrente la desdicha que desata la separación, una desdicha que, como hemos visto, está presente desde estos escritos tempranos "Esta concepción, producida durante el periodo de la Francfort, es en cierto modo una de las primeras enunciaciones del movimiento dialéctico que vamos a volver a ver en la *Fenomenología del espíritu*. Gracias al amor, *el ser particular puede encontrarse en un otro, su realización existe sólo dentro de la alteridad*." (Foufas, 2018, p. 130).[40]

Para Hegel el cristianismo sería insuficiente porque aún conservaría la renuncia a la vida, y la promesa del perdón en un más allá fracasa. Jesús es un ejemplo del destino del pueblo judío, tomando a la religión judía como ejemplo de la separación desdichada, de la no reconciliación con lo separado.

> La muerte no es lo absolutamente negativo para Hegel durante el periodo de Francfort, sino la sensación de extrañeza frente al mundo y el hecho de transformar la vida en un enemigo, como es el caso del criminal. En esta nueva formulación de la positividad la vida se plantea como un obstáculo para sí misma. Para decir las cosas de otra manera, la vida produce su propia oposición. (Foufas, 2018, p. 117).[41]

Los conceptos de amor, destino y castigo, podemos relacionarlos con una dialéctica del crimen y el perdón.[42] En el crimen; el criminal falta a las leyes objetivas, en el pecado; el

---

[40] « Cette conception produit pendant la période de Francfort, est d'une certaine façon une des premières énonciations du mouvement dialectique que nous allons revoir dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Grâce à l'amour, *l'être particulier peut se retrouver dans un autre, soit sa réalisation existe uniquement à l'intérieur de l'altérité*. » (Foufas, 2018, p. 130).

[41] *"*La mort n'est pas le négatif absolu pour Hegel au cours de la période de Francfort, mais le sentiment d'étrangeté face au monde et le fait de transformer la vie en un ennemi, comme c'est le cas avec le criminel. Dans cette nouvelle formulation de la positivité, la vie se pose comme obstacle à elle-même. Pour dire les choses autrement, la vie produit sa propre opposition." (Foufas, 2018, p. 117).

[42] Estos análisis tempranos de Hegel anteceden al movimiento en torno a la "mala consciencia" y su relación con el crimen y el castigo que podemos encontrar en F. Nietzsche (2009). *Généalogie de la morale*. Folio, Paris // 14. pp. 89-90. Así también con la obra que lleva el mismo nombre de "Crimen y Castigo" del novelista ruso F. Dostoievsky.

pecador comete falta a la divinidad. En el crimen; el castigo se dicta conforme a la falta cometida, esto va desde el aislamiento del criminal hasta su muerte, en el pecado; la falta cometida compromete al pecador bajo la culpa y un sufrimiento perpetuo. El perdón, la absolución, implica la integración a la armonía social. El acto cometido lleva al criminal y al pecador al punto de ser conscientes de lo que ha sido escindido. La culpa se expresa por la conciencia hostil del criminal. Así lo ha dicho Hegel "El destino es la conciencia de un sí mismo, pero como un sí mismo hostil".[43]

> Además, lo que Hegel plantea como gran problema filosófico e histórico, durante el periodo de Berna y todavía más en Francfort, es la relación del individuo con la objetividad, con el mundo creado por el ser humano. Durante estos dos periodos, esta relación se concibe como una distancia erigida entre el individuo y el mundo, colmada por la presencia del judaísmo y del cristianismo como ejercicio de una tiranía y de la degeneración moral sobre los creyentes y como el conflicto de la objetividad inerte y la positividad muerta con la subjetividad viva. Para el joven Hegel el núcleo de la cuestión consiste en el hecho de que el destino se le *aparece al ser humano como extranjero, mientras que es en el fondo su relación entre el particular y lo universal*. En otros términos, el destino para Hegel, en Francfort, es la realidad efectiva del ser humano, su relación con su propia existencia, la naturaleza y lo divino. (Foufas, 2018, p. 132-133).[44]

---

[43] « Le sacrifice serait le phénomène (*Erscheinung*) de la liberté absolue. Or, comme tout ce mouvement ne tient qu'à une *limite*, le corps éthique doit et se doit toujours de *répéter* l'acte spéculatif de sa rédemption et de sa libération. Le corps étique doit exécuter et s'exécuter, s'exposer à la mort en se la donnant. Cette tragédie que « l'absolu joue éternellement avec lui-même », Hegel l'interprète comme le « double mouvement » de l'incarnation et de la résurrection. » J. Cohen. *op*. *cit*., p. 58.

[44] " En outre, ce que Hegel pose comme problème philosophique et historique majeur, pendant la période de Berne et encore plus de Francfort, est le rapport de l'individu avec l'objectivité, avec le monde créé par l'être humain. Au cours de ces deux périodes, ce rapport est conçu comme une distance érigée entre l'individu et le monde, remplie par la présence du judaïsme et du christianisme comme exercice d'une tyrannie aussi bien que d'une dégénérescence morale sur les croyants, et comme conflit de l'objectivité inerte et de la positivité morte avec la subjectivité vivante. Pour le jeune Hegel, le noyau de la question consiste au fait que le destin *apparait à l'être humain comme étranger, tandis qu'il est au fond ce que l'homme est en tant que rapport entre le particulier et universel*. En d'autres termes, le destin pour Hegel à Francfort est la réalité effective de l'être humain, son rapport avec sa propre existence, la nature et le divin." (Foufas, 2018, p. 132-133).

En este periodo de juventud la positividad ha representado lo que se ha fijado en el tiempo, lo muerto, lo que ha devenido como objetivo. Bajo esta objetividad la vida ha quedado sin movimiento, el hombre está escindo en su interior de manera trágica. Esta separación tiene como resultado un destino trágico.

> Así, vemos aquí esbozada una idea fundamental de la filosofía hegeliana que encontraremos en la *Fenomenología*, a saber, que el espíritu se opone primeramente a sí mismo, y enseguida, se pone en cuestión frente a la alteridad y el extrañamiento de lo real, afín que se encuentra como consciencia de sí mismo y saber absoluto realizado y sea capaz de dominar todo lo que es relativo a la alteridad. Sin este conflicto dado por la consciencia frente al mundo opuesto y sin que se vuelva objetivo, tampoco puede realizarse y reconocerse en lo que ella ha producido. (Foufas, 2018, pp.87-88).[45]

Hasta este punto podemos preguntarnos ¿Qué hemos recogido de este recorrido? El cambio de alienación de un lugar a otro, de la alienación en Dios, en un más allá, sostenida por las leyes positivas, la alienación buena, y su inversión en una alienación en el sí mismo que se expresa con el destino, de donde se desprende una alienación desdichada.

El amor como principio de reconciliación ha sido un proyecto que ha fracasado. La escisión exige ir más allá, Para Hegel, el más allá y el aquí terrenal están en relación porque están envueltos en el fluir del devenir. En este fluir el espíritu se escinde para alienarse en sí mismo y en lo otro, con tal de volver a sí mismo y conquistar su libertad. A continuación nos enfocaremos más en los momentos de escisión que conducen a la conciencia desdichada.

---

45 "Ainsi, nous voyons esquissée ici une ideé fondamentale de la philosophie hégélienne que nous retrouverons dans la *Phénoménologie*, à savoir que l'esprit doit s'opposer premièrement à lui-même, et ensuite se mettre en question face à l'altérité et à l'étrangeté du réel, afin qu'il se retrouve comme conscience de soi et savoir absolu réalisé, et soit capable de maîtriser tout ce qui relève de l'altérité. Sans ce conflit donné par la conscience face au monde opposé et sans qu'elle s'objective, elle ne peut pas non plus se réaliser et se reconnaitre dans ce qu'elle a produit." (Foufas, 2018, pp.87-88).

Capítulo 2. La conciencia desdichada, figura ejemplar de alienación desdichada.

2.1 Antecedentes de la dialéctica de la alteridad en el periodo de Jena.

Tras Tubinga, Berna y Francfort, Hegel se traslada a Jena. La estancia en Jena es determinante para el desarrollo del proyecto hegeliano de un sistema filosófico. Jena fue tan relevante en la historia de la filosofía que tanto Franz Rosenzweig como Emmanuel Levinas hablarán en sus críticas a la tradición metafísica occidental cómo aquella filosofía que se inauguró en Jonia y que llegó a su culmen en Jena, precisamente, con Hegel.

Durante la primera década del siglo XIX Hegel se había establecido en esta ciudad alemana donde escribiría la *Fenomenología del espíritu* en medio de una revolución ideológica. Se trataba una vez más del enfrentamiento de lo nuevo con lo antiguo, de la crítica a las nociones filosóficas que regían de nuevo la vida. Este movimiento del pensamiento se extendía por todo el continente europeo.

> Allí se situaba el centro esplendoroso de la vida cultural, que genios como Goethe y Schiller ilustraban con su presencia y su actividad inagotablemente creadora. Los grandes escritores y artistas residían preferiblemente en Weimar. En Jena, segunda ciudad en importancia de este estado minúsculo, se encontraba la universidad donde florecía una filosofía nueva, viva, audaz. (D'Hondt, 2013, p. 151).

En esta revolución el papel de las letras fue de gran valor. La filosofía se inscribía en este movimiento de ideas junto a expresiones artísticas y científicas de enorme repercusión en el mundo. De nueva cuenta Hegel estaba cerca de Hölderlin y de Schelling. La filosofía se mostraba para estos pensadores como la vía de aparición del mostrarse de un espíritu creador con

carácter filosófico. Jena sería la tierra prometida del *logos* a la luz de pensadores como Goethe y Schiller.

> 1. Hölderlin llega a Jena en 1794, en un momento en que en esta ciudad se están fraguando las oposiciones conceptuales, las palabras clave y las metáforas con que se intenta pensar los problemas de una época sobrada de cambios: escisión y unidad, partes y todo, reflexión y vida, razón e intuición intelectual, no-yo y yo, mundo moderno y mundo griego. (Bodei, 1990, p. 11).

En Jena se concentraba el motor creativo de la nueva era alemana, un movimiento del pensamiento muy cercano al pensamiento francés. Francia era el modelo de una nueva forma de organización social, este ánimo francés inspiraba a los pensadores alemanes.

Los primeros escritos que Hegel realiza en Jena, entre 1801 y 1805, se han reunido bajo el título de *Primer sistema*, fragmentos de sus clases dictadas y de gran valor en el estudio de la obra hegeliana, pues en ellos se expresa la dirección de la filosofía del pensador alemán. También podemos ver en estos escritos un relevo al proyecto expuesto en el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán,* sólo que ahora ya no hay duda de la autoría de los escritos. Es Hegel el autor del proyecto dialéctico de un sistema filosófico capaz de captar la totalidad.

> Jena representa en muchos aspectos el momento más original y creador de la vida de Hegel. Por supuesto, no porque luego se abstuviera de hacer grandes cosas, sobre todo en la última parte de su carrera, en Berlín. Pero fue en Jena donde forjó las ideas que le distinguen con mayor claridad de los demás pensadores, tal como las desarrolló tan brillantemente y las moduló aplicándolas a los campos de investigación más diversos: era el taller de lo que él llamó «conceptos inconcebibles». (D'Hondt, 2013, p. 152).

En estos escritos de Jena el estilo de Hegel cambia, a diferencia de los escritos previos, su estilo se distingue por una mayor complejidad en sus ideas y a medida que crece su filosofía especulativa el proyecto filosófico va adquiriendo mayor consistencia, formándose la figura de un sistema. Así lo hace notar Myriam Bienenstock en su estudio introductorio a la versión francesa del *Primer sistema.*

> El mundo mismo, sin embargo, contiene la solución de la oposición entre la individualidad y él mismo. Cada quien encuentra esta relación ya determinada. En el sistema de leyes del comportamiento finalizado hacia la naturaleza, y de la prudencia, como, entonces, en el sistema de costumbres y de lo que es válido como justo y bueno. En el conjunto de las ciencias, y finalmente, en la configuración de la intuición religiosa, es la organización de un todo y de un universal que es edificado. Este todo, este universal es, en tanto que universal, para sí, y por ser el espíritu cada <individuo> singular, así rinde perfectamente la armonía exigida. (Hegel, 1999, p. 30).[46]

En este esbozo inicial de un sistema filosófico, el "espíritu" adquiere fuerza conceptual y un carácter más filosófico que religioso, para llegar a ser el verdadero protagonista de la *Fenomenología del espíritu*. Así la obra de 1807 será algo más que un tratado de la conciencia, más que una *Ciencia de la experiencia de la conciencia* será un mapa por donde el espíritu recorre un camino por diferentes figuras que posibilitan el reconocimiento del espíritu como espíritu que se aliena en sí mismo y en lo otro, para así volver al reconocimiento de sí mismo bajo una nueva figura. De la superación de esta dinámica de alienación el espíritu hallará su libertad en la realidad efectiva *[Wirklichkeit],* con la figura del saber absoluto.

---

46 " Le monde lui-même contient cependant la solution de l'opposition entre individualité et lui. Chacun trouve ce rapport déjà déterminé. Dans le système des lois de comportement finalisé envers la nature, et de la prudence, comme, ensuite, dans le système des coutumes et de ce qui vaut comme juste et bon, dans le tout des sciences, et enfin dans la configuration de l'intuition religieuse, c'est l'organisation d'un tout et d'un universel qui est édifiée. Ce tout, cet universel est, en tant qu'universel, pour soi, et parce qu'il est l'esprit de chaque < individu > singulier, il rend parfaitement l'harmonie exigée." (Hegel, 1999, p. 30).

Aquello que en Francfort aún no se planteaba como un *nosotros*, uno de los nombres de lo universal, en Jena se introduce como eje fundamental del aparecer del espíritu en su determinación. La *Fenomenología del espíritu* será un compendio de diferentes conceptos relacionados con la historia de la filosofía, la literatura, la política y la ciencia clásica. En este periodo se gesta la marca que distingue al pensamiento hegeliano: llevar al límite la filosofía especulativa.

> En Jena, Hegel está dominado por una especie de fiebre de creación. Desarrolla y precisa la estructura y el contenido del sistema filosófico que madura en él desde hace mucho tiempo. Sobre todo, despeja el terreno para establecer en él a la vez una nueva vida y un nuevo pensamiento. Es el momento de la destrucción. No expulsa a los mercaderes del templo, al contrario, los instala allí, pero expulsa del templo de la filosofía a los que considera corruptores y chapuceros. Se da la imagen que querrá legar a la posteridad: la del maestro del idealismo dialéctico. (D'Hondt, 2013, p. 159).

Jena es el momento en el que se forja la fuerza del método dialéctico, método que será la firma definitiva del pensamiento de Hegel. De esta manera, se trata de un pensador que encuentra en la filosofía especulativa la posibilidad de enfrentar la fragmentación, la escisión milenaria y atrapar en un sistema filosófico la unidad siempre fugaz, la inquietud de lo negativo que se desvanece en su propio despliegue.

> Para ello dispone de un instrumento intelectual que afinará y perfeccionará aún más notablemente en Nuremberg y Heidelberg: una lógica rara y profundamente modificada, flexible, una herramienta para pensar bien que llegará a ser muy «sofisticada», en el sentido clásico y en el sentido moderno del término: la dialéctica. Desde luego ésta no es invención suya, y él siempre atribuirá el mérito de su primera intuición y de su primera explotación a los antiguos, sobre todo a Heráclito, después a Platón y a Aristóteles, y a algunos modernos. (D'Hondt, 2013, p. 166).

A partir de esta estancia en Jena el concepto de espíritu se introduce de manera sistemática en su filosofía. Los conceptos de conciencia y absoluto entran en la dinámica de la dialéctica, sumándose al proyecto filosófico que tiene por fin la revelación racional del espíritu "«En la filosofía del espíritu < el ser absoluto > existe en tanto, que él retoma en la universalidad absoluta, lo que deviene absoluto, lo que en lo real es —el ser— absoluto»" (Hegel, 1999, P. 45).[47]

> En su formulación más sencilla y más modesta, pero que oculta una prodigiosa y secreta complejidad, trata en primer lugar de buscar y descubrir en toda realidad unitaria, material o espiritual, la contradicción viviente que la anima, que la atormenta, y que ha de resolverse transformando toda esta realidad. (D'Hondt, 2013, p. 166).

Si en los años de juventud hallamos la fuente de la conciencia desdichada, en el periodo de Jena está el esbozo de la figura de la autoconciencia, figura central de la *Fenomenología*. También se anticipa un acercamiento con la alteridad, un ejemplo es el esbozo de la dialéctica del señorío y servidumbre:

> Vislumbrando su muerte, me expongo yo mismo a la muerte, pongo en riesgo mi propia vida, cometo la contradicción de querer afirmar la singularidad de mi ser y de mi posesión; y esta afirmación se enfrenta a su contrario, ya que yo sacrifico toda esta posesión de todo goce mismo. (Hegel, 1999, p. 92).[48]

---

[47] « Dans la philosophie de l'esprit < l'être absolu > existe en tant, qu'il se reprend dans l'universalité absolue, comme ce qui devenant en tant qu'absolu, est réel ─l'être─ un absolu. » (Hegel, 1999, p. 45). [Fragment 16, *Philosophie de l'esprit*].

[48] "En visant sa mort, je m'expose moi-même à la mort, je risque ma propre vie, je commets la contradiction de vouloir affirmer la singularité de mon être et de ma possession ; et cette affirmation se renverse en son contraire, puisque je sacrifie toute cette possession de toute jouissance même." (Hegel, 1999, p. 92). [Fragment 22, *Il est absolument nécessaire…*].

La contraposición entre la singularidad y la universalidad va adquiriendo mayor dimensión en las meditaciones hegelianas. Al contraponer el individuo a la universalidad, lo finito a lo infinito, el hombre al cosmos, anticipa que en el fondo de la negatividad se revela la unidad del todo. Ya no se trata de buscar la unificación por medio del concepto de amor como había sido en los años de juventud, se trata ahora de hacer frente a la negación absoluta: la muerte. La muerte está ligada a la vida porque una se opone a la otra en un movimiento infinito. La muerte será la negación absoluta, aquello que pondría fin al movimiento dialéctico. Por ello, es necesario hacer filosofía con todo lo vivo visto como movimiento, como devenir. En este movimiento dialéctico el encuentro con la alteridad es fundamental, la superación de la alteridad dará contribuciones importantes al espíritu, pues en la superación de la alteridad hallará su unidad. Hay que recalcar que para que sea posible la unidad es necesaria la contradicción, aunque esta contradicción se presente como oposición entre un hombre y otro, entre lo particular y lo universal. Esta oposición entre conciencias es un enfrentamiento a muerte, con el fin de obtener el reconocimiento de una conciencia hacia la otra. De la contraposición entre lo singular y lo universal deviene el encuentro uno a uno, consciencia a consciencia, individuo a individuo, algo que también podríamos nombrar como realidad social, intersubjetividad, intersubjetividad en oposición.

> Este reconocimiento de la singularidad de la totalidad conduce, por tanto, a la nada de la muerte, cada uno debe conocer en el otro si éste es una consciencia absoluta, a) cada uno debe plantearse en tal relación tal, hacia el otro — debe herirlo, y cada uno sólo puede saber del otro si él es totalidad más que empujándolo < al límite > hasta la muerte; asimismo, cada uno sólo se prueba a sí mismo como totalidad para sí mismo más que llevándose a sí mismo hasta la muerte. Si en la muerte permanece en sí mismo, si se prueba al otro < arriesgando > sólo la pérdida de una parte o la totalidad de su posesión,

> planteada como desgarramiento, pero no la vida, él es inmediatamente para el otro una no-totalidad, no es absolutamente para sí mismo, deviene esclavo del otro. Si en la muerte permanece fijo al otro y reprime la lucha antes de la muerte, entonces, no ha < logrado > probarse a sí mismo como un todo, ni < re > conocer al otro como tal. (Hegel, 1999, p. 93).[49]

Con la oposición entre la singularidad y la universalidad se abren múltiples relaciones; la oposición del hombre con el mundo, con la historia, consigo mismo y, *de facto*, con el otro. La alteridad es, pues, un tema presente en los escritos de Jena. La figura del otro aparece justo cuando la conciencia se aliena en sí misma y se enfrenta a otra conciencia. Esta tensión entre la consciencia como individualidad y el encuentro con la multiplicidad está mediada por la lucha por el reconocimiento.

> Cada uno surge en la consciencia del otro, cada uno suprime la singularidad del otro, o < más >, cada uno plantea en su consciencia al otro, < tomado > como una singularidad absoluta de la consciencia. Este es el reconocimiento mutuo en general, y vemos cómo este reconocimiento puede existir simplemente como tal, como una posición del yo < de un yo tomado > como una totalidad singular de la consciencia, en otra totalidad singular de la consciencia. (Hegel, 1999, p. 88).[50]

---

[49] " Cette reconnaissance de la singularité de la totalité conduit donc au néant de la mort, chacun doit connaître de l'autre s'il est une conscience absolue, a) chacun doit se poser dans une relation telle, envers l'autre, que ceci vienne à jour – il doit le blesser, et chacun ne peut savoir de l'autre s'il est totalité qu'en le poussant <à bout>, jusqu'à la mort ; de même, chacun ne se prouve comme totalité pour soi, qu'en allant avec soi-même jusqu'au la mort. Si, dans la mort, il reste en soi-même, s'il se prouve à l'autre en <risquant> seulement la perte d'une partie ou de toute sa possession, posées comme des blessures, mais non pas la vie elle-même, alors il est pour l'autre, immédiatement, une non-totalité, il n'est pas absolument pour soi, il devient l'esclave de l'autre. Si, dans la mort, il reste fixé à l'autre et supprimé la lutte avant la <mise à> mort, alors il n'a ni <réussi à> se prouver en tant que totalité, ni <ré>connu l'autre comme tel." (Hegel, 1999, p. 93). [Fragment 22, *ll est absolument nécessaire…*].

[50] "Chacun se pose dans la conscience de l'autre, chacun supprime la singularité de l'autre, ou <encore>, chacun pose dans sa conscience l'autre, <pris> comme une singularité absolue de la conscience. Telle est la reconnaissance mutuelle en général, et nous voyons comment cette reconnaissance peut exister simplement comme telle, comme position de soi, <d'un soi pris> comme une totalité singulière de la conscience, dans une autre totalité singulière de la conscience." [Fragment 22, *Il est absolument nécessaire…*]

En esta tensión, el deseo como deseo de reconocimiento tiene un papel fundamental "« < El deseo > es aniquilación restringida por la necesidad o por < algo > absolutamente externo. La libertad de la consciencia suprime esta necesidad, y refrena, ella misma, el aniquilamiento en el goce. »" (Hegel, 1999, p. 82).[51] Desde aquí el deseo estará en medio de la relación con la alteridad.

> Este < proceso de > reconocimiento de < seres > singulares constituye en sí mismo una contradicción absoluta. El reconocimiento consiste solamente para la consciencia en el ser, como un todo, en otra consciencia, pero al darse cuenta de sí mismo el reconocimiento suprime la otra consciencia < y > el reconocimiento, por lo tanto, se suprime a sí mismo. Ella no se realiza pero cesa pronto de ser porque ella es. Y por tanto, al mismo tiempo, la consciencia solamente en tanto que devenir-reconocido para otra < consciencia >. Al mismo tiempo, es la consciencia sólo en tanto que un número absoluto; y ella debe ser reconocida como tal. Pero esto quiere decir que ella debe ver la muerte del otro así como su propio muerte, y que ella no es más que en la realidad efectiva de la muerte. (Hegel, 1999, p. 94).[52]

Durante este periodo se preparará la conceptualización del *nosotros* de la *Fenomenología*, algo de mayor alcance que la singularidad de la consciencia individual. En este primer momento del sistema el método dialéctico que arribará a la totalidad está dibujado.

---

[51] [Fragment 21. *Puissance de la possession et de la famille*].

[52] " Ce <processus de> reconnaissance des <êtres> singuliers constitue donc en lui-même une contradiction absolue. La reconnaissance consiste seulement pour la conscience à être, en tant que totalité, dans une autre conscience, mais en se réalisant effectivement, la reconnaissance supprime l'autre conscience, <et> la reconnaissance se supprime par là elle-même. Elle ne se réalise pas, mais cesse plutôt d'être, parce qu'elle est. Et pourtant, en même temps, la conscience seulement en tant que devenir-reconnue par une autre <conscience>. En même temps, elle est conscience seulement en tant qu'un numérique absolu ; et elle doit être reconnue comme elle. Mais cela veut dire qu'elle doit viser la mort de l'autre, ainsi que sa propre mort, et qu'elle n'est que dans la réalité effective de la mort." (Hegel, 1999, p. 94). [Fragment 22, *Il est absolument nécessaire…*].

En el *Primer sistema* hemos visto la aparición de figuras que serán fundamentales en el proceso expuesto en la *Fenomenología* pero que se presentan sin una articulación total, sin embargo, ya con la dinámica dialéctica de la contradicción.

> El concepto así determinado del espíritu es la consciencia < tomada > como el concepto del ser-uno simple y de la infinidad. Pero en el espíritu la infinidad existe para ella misma o en tanto que verdadera infinidad. Lo contrario en ella, en la infinidad, es esta simplicidad absoluta ella misma de dos < contrarios >. Este concepto del espíritu es lo que nombramos como conciencia. (Hegel, 1999, p. 47).[53]

En Jena vemos lo productivo que es para Hegel no solo pensar en la síntesis sino que también en la separación. Esta separación es una separación que en su núcleo comprende un elemento trágico pues se tratará a la separación como un desgarramiento. Este desgarramiento del espíritu es un sesgo característico de la lectura francesa contemporánea de Hegel.

Estos análisis en torno a la desdicha y la alteridad tomarán mayor fuerza en la *Fenomenología* con la figura de la conciencia desdichada, conciencia de la duplicación, conciencia del mundo y del proceso reflexivo de la conciencia. Esta conciencia de la duplicación será también consciencia de una doble indeterminación: la indeterminación del mundo y la indeterminación de la propia conciencia. Será un momento de desgarramiento absoluto, pues la esencia de la conciencia no se hallará ni en el en-sí ni en el para-sí. Momento de desdicha ejemplar, momento de alienación en la negatividad del sí mismo.

---

[53] "Le concept ainsi déterminé de l'esprit, c'est la conscience, < prise > comme le concept de l'être—un de simple et de l'infinité. Mais dans l'esprit l'infinité existe pour elle – même, ou en tant que véritable infinité. L'opposé en elle, dans l'infinité, c'est cette simplicité absolue elle- même de deux < opposés >. Ce concept de l'esprit est ce que l'on nomme conscience." (Hegel, 1999, p. 47). [Fragment 15, *Philosophie de l'esprit*]

2.2 De la escisión a la desdicha en la *Fenomenología del espíritu.*

La *Fenomenología del espíritu* es una obra clásica en la historia de la filosofía. A pesar de que en el año de su publicación, en 1807, su recepción no fuese inmediata, poco a poco fue ganando terreno en el duro ambiente académico alemán hasta volverse un texto imprescindible para todo estudioso de la filosofía. La *Fenomenología* es la obertura de la obra hegeliana madura, después de ella, le continúan grandes textos: *Ciencia de la lógica*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y *Filosofía del derecho*.

Alrededor de 1806 Hegel se ha propuesto el proyecto de un sistema filosófico capaz de captar la verdad y que, al mismo tiempo, narre la estructura y vicisitudes de cada figura del saber; certeza sensible, percepción, entendimiento, autoconciencia, razón y espíritu. Este movimiento de superación de una figura a otra tiene un punto de llegada: el saber absoluto. El saber absoluto es el punto de la maduración de lo universal, un momento en el que el espíritu se hace efectivo.

La dialéctica es el método que funge como motor del movimiento del espíritu. Sobre la dialéctica Hegel no solo cree que se trate de un método filosófico de grandes alcances, forjado por grandes pensadores. Más allá de los personajes, la dialéctica es la potencia que impulsa la propia vida, el movimiento infinito del devenir. Este movimiento pone en relación a la finitud de hombre con la infinitud del devenir, hace que uno al otro se pertenezcan negándose y reconociéndose uno como parte del otro. Este movimiento es la verdad revelándose por medio de la superación de la contradicción.

> La Negatividad es libertad (acción libre o liberadora), la posibilidad que tiene el hombre de trascender su naturaleza; esto es lo verdaderamente humano en el Hombre. La *Totalidad* es la historicidad del hombre, su existencia en el Mundo espacio-temporal, donde lucha y trabaja. El hombre se diferencia del animal porque es un ser negador; pero no es un ser sintético, es totalidad (es decir, una realidad concreta) sólo en la medida en que recuerda lo que ha negado (Erinnerung): lo que implica la conciencia, en su sentido más amplio. (Kojève, 2017, p. 77).[54]

La *Fenomenología del espíritu* tiene doble función, por una parte, es la exposición de la filosofía especulativa hegeliana, y por otra, es la filosofía misma desplegándose bajo la forma racional del espíritu. Esta doble función está planteada en el prólogo de la obra, donde se nos hace ver que no basta con conformarse con un sólo momento del pensamiento, hay que considerar el proceso de la verdad, así tanto la semilla como la corteza y la flor revelan la verdad del árbol. Se trata de considerar el proceso de la verdad y no sólo un momento de ella. Desde la primera línea la filosofía está en movimiento en la *Fenomenología* y todos somos participes de él.

Bajo el principio del movimiento infinito los elementos que se presentan como separados están encerrados por un movimiento universal, por un fluir infinito: el fluir del devenir.

> Esta infinidad simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias, así como su ser superado *[ihr Aufgehobensein]*, y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta. (Hegel, 2017, p. 86).

---

54 "La *Négativité*, c'est la liberté (l'action libre ou libératrice), la possibilité que l'homme a de transcender sa nature ; c'est ce qu'il y a de proprement humain dans l'Homme. La *Totalité*, c'est l'historicité de l'homme, son existence dans le Monde spatio-temporel, où il lutte et travaille. L'homme diffère de l'animal parce qu'il est un être négateur ; mais il n'est un être synthétique, il n'est totalité (c'est-à-dire une réalité concrète) que dans la mesure où il se souvient de ce qu'il a nié (Erinnerung) : ce qui implique la conscience, dans son sens le plus large." (Kojève, 2017, p. 77).

Esta descripción es el movimiento del todo, pero se tratará de un todo que se escinde y que necesariamente tiene que escindirse para que se active el movimiento entre los contrarios y así sea posible la superación del estado de contradicción. Estos estados de contradicción son, al mismo tiempo, figuras del saber y se ejemplifican con momentos históricos de la filosofía; estoicismo, escepticismo, ilustración.

> Del mismo modo en que no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, el concepto del todo al que se llega no es el todo mismo. No nos contentamos con que se nos enseñe una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje. Del mismo modo, la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. (Hegel, 2017, pp. 11-12).

Para llegar al momento de la maduración del espíritu es necesaria la superación de todas las escisiones de las figuras; certeza sensible, percepción, entendimiento, autoconciencia, razón y espíritu. Hay que añadir las escisiones internas a cada figura, locuciones que por sí mismas han sido el objeto de innumerables estudios; el mundo invertido, la dialéctica del señorío y servidumbre, conciencia desdichada, la virtud y el curso del mundo, la cultura y el espíritu extrañado de sí.

En este camino de maduración de lo universal hacia el saber absoluto la conciencia experimenta momentos de desgarramiento que se repiten en las diferentes figuras del espíritu. El desgarramiento está presente en todas las figuras en diferentes niveles, pero será en la conciencia desdichada donde se exprese con mayor fuerza “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.” (Hegel, 2017, p. 21). Desde el

momento epistemológico de la obra; certeza sensible, percepción, entendimiento, hasta el momento ético; espíritu, religión, saber absoluto, está presente el desgarramiento. La conciencia desdichada es el momento en el que el desgarramiento será mayor, tanto que el espíritu caerá en desesperación y se revelará el dolor de la separación en todo su esplendor.

> Según Hegel, esta división (*Entzweiung*) es la fuente de la realización de toda filosofía. Esta necesidad, es lo que creó en el pasado la división entre el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, la fe y razón, libertad y necesidad, el ser y el no-ser, pensamiento y ser, lo finito y lo infinito y en el momento histórico actual se opone a la razón y la experiencia, el entendimiento y la naturaleza, y desde cierto punto de vista, como dice Hegel, la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta. (Foufas, 2017, p. 11).[55]

Hegel encuentra en la escisión *[Entzweiung]* una posibilidad fundamental, la realización de la unidad entre ser y pensamiento. La superación del dolor y el advenimiento de la felicidad. La unidad buscada será expresada por el *nosotros* más allá de la conciencia individual. Se trata en la *Fenomenología* como proyecto filosófico de consolidar la reconciliación entre los elementos separados desde tiempos inmemoriales; hombre-Dios, sí mismo-otro, naturaleza-espíritu.

En esta odisea del espíritu son de gran valor filosófico los momentos en que se muestra la escisión, el dolor *[Malheur]* del espíritu. Un dolor del espíritu que se interpone en su camino de madurez, la desesperación de no hallar la reconciliación entre los elementos opuestos; naturaleza-espíritu, hombre-mundo, autoconciencia-autoconciencia. Esta desdicha del espíritu

---

55 "Selon Hegel, cette division (*Entzweiung*) est la source de la réalisation de toute philosophie. Ce besoin, est ce qui a créé au passé la division entre l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la foi et la raison, la liberté et la nécessité, l'être et le non-être, la pensée et l'être, le fini et l'infini et oppose dans le moment historique actuel la raison et l'expérience, l'entendement et la nature et d'un certain point de vue, comme Hegel dit, la subjectivité absolue et l'objectivité absolue." (Foufas, 2017, p. 11).

está presente durante toda la obra pero no es sino hasta la figura del saber absoluto cuando la conciencia se desprenderá de ella y será la dicha *[Bonheur]* plena del espíritu reconciliado la experiencia sublime de un espíritu racional que se revela en la realidad efectiva, en la determinación de un pueblo.

Hay que decir que la lectura dominante de Hegel es aquella que se enfoca en el saber absoluto como un *telos* de la filosofía y que poco se detiene en los momentos de desgarramiento del espíritu.[56]

En este trabajo hemos trazado un camino hacia la desdicha, en tanto que se muestre la indeterminación de la conciencia, la alienación en la negatividad del ser-para-sí. Este momento corresponde a la figura de la conciencia desdichada.

2.2.1 La escisión inicial en la certeza sensorial.

La certeza sensorial es la primera figura de la *Fenomenología,* fruto de la escisión inmediata del todo. Escisión del ser que aparece como inmediato indeterminado, una escisión en donde se separa la conciencia como experiencia reflexiva del todo, el todo es comprendido como el ser-en-sí y la conciencia como el ser-para-sí.

La experiencia de la conciencia, el ser para-sí es algo "otro" al ser inmediato e indeterminado, una oposición al todo. En medio del ser inmediato e indeterminado la conciencia se va determinando conforme se desenvuelve en la dinámica del mundo; conforme al curso de las apetencias de todos los entes. Esta certeza inmediata es captada por la sensibilidad como

[56] A partir de esta lectura teleológica se han generado críticas, generalizando la filosofía hegeliana, tal es el caso de Karl Popper, quien descalifica algo que precisamente Hegel recalca; la consideración del proceso de desarrollo de la verdad.

participación con el todo. Bajo el sentimiento de participación con lo otro tanto la consciencia como los animales están en el mismo nivel de aprehensión de las cosas, consumen el ser, así hombre y animal celebran el ser de las cosas sensibles.

> Y, al remitirnos a la experiencia universal, se nos permitirá que nos anticipemos a la consideración de lo práctico. A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad *[Realität]* de los objetos sensibles que deberían volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos secretos no sólo elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino ante la deserción de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fueran cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad *[Realität]* y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles. (Hegel, 2017, p. 59).

En esta certeza sensible se asoma la negatividad, una negatividad que sobrepasa el principio sensitivo de la experiencia y pone en movimiento a la experiencia dialéctica. En esta figura la relación de la conciencia con el mundo es de carácter inmediato, se trata de una conciencia entregada a la certeza de la verdad del ser-en-sí y que pone lo verdadero en el mundo que se le opone. La conciencia, ser-para-sí, está inmersa en esta certeza sensible como lo verdadero. En este momento lo otro es lo que la certeza sensible capta. La conciencia se separa de este ser inmediato, para señalar momentos simples de determinación: el *aquí* y el *ahora*.

> Hay que preguntarle, por tanto, a *ella misma: ¿qué es el Esto?* Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *Ahora* y el *Aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el Esto mismo. A la pregunta : *¿qué es el Ahora?*,

> contestaremos, pues, por ejemplo : el *Ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible bastará con un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *Ahora*, *este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía. (Hegel, 2017, p. 55).

Desde el primer momento del camino del espíritu hasta reconocerse a sí mismo como lo verdadero está presente la inquietud de lo negativo.[57] En este movimiento la determinación de la conciencia ha empezado por el señalamiento de un momento, pero al fijar este momento —escribir es de noche —, el fluir ha cambiado y ahora es de día. Así, la conciencia, al menos, ha logrado la determinación.

> El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si fuéramos *más allá* en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomáramos un fragmento de esta plenitud y penetraremos *dentro de* él mediante la división. (Hegel, 2017, p. 54).

En la determinación está en acción el principio de Spinoza *Omnis determinatio negatio est*. Determinación es negación. Este carácter de negatividad, de aniquilación, acompaña al espíritu en todo su despliegue. Al determinarse una cosa se contrapone a otras, la determinación del yo es, al mismo tiempo, separación.

---

[57] “ Ce monde du mouvement, de la transformation, du déplacement et de l’inquiétude, ce monde qui est hors de soi dans son principe et dans son principe et dans sa structure, ce monde où la nature ne subsiste pas, mais sort de soi dans le travail et dans l’histoire, ce monde où le divin ne subsiste pas, mais s’épuise au-delà de toutes ses figures, ce monde ne va pas vers quelques fin ou résultat autre que lui. Vers une résorption ou vers une sublimation de sa propre extériorité. Mais pour autant, il n’est pas le fait brut de simples positions erratiques d’existence : car dans ce cas, l’inquiétude de la conscience de soi ne serait pas elle-même une dimension de son expérience — ou, plus exactement, il n’y aurait ni expérience ni pensée. L’inquiétude est elle-même déjà la pensée à l’œuvre, ou à l’épreuve.” (Nancy, 2018, pp. 15-16).

> La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el *Yo*, en la inmediatez de mi *ver*, de mi *oír*, etc.; la desaparición del Ahora y el Aquí singulares que nosotros queremos decir por medio de la opinión *[meinen]* se evita porque Yo los tengo. El *ahora es día* porque *Yo* lo veo; *Esto Aquí* es *un árbol* por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en relación anterior. *Yo, éste*, veo el árbol y *afirmo el árbol como el Aquí;* pero *otro Yo* ve la casa y afirma que el Aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ella desaparece en la otra. (Hegel, 2017, pp. 56-57).

La división entre un yo universal y el ser da acceso a la experiencia dialéctica de la conciencia, va del ser-en sí al ser-para-sí, a la incipiente transformación de la conciencia. Movimiento que dará paso de la sustancia al sujeto. Sin embargo, se trata de un sujeto marcado por la división y que pone lo verdadero en lo otro, en lo que no-es. Lo otro para la conciencia aquí es el todo, un todo que conforme a la experiencia del saber de la conciencia va adquiriendo mayor determinación. De esta manera, se formará una doble determinación; la autodeterminación de la conciencia y la determinación del ser que antes era inmediato indeterminado.

Lo otro a lo que la conciencia se opone se determina conforme se realiza la experiencia con él. A mayor experiencia mayor determinación en ambos sentidos. El ser se fragmenta en diferentes cosas, cosas que reúnen multiplicidades; la sal es blanca, pero también es cúbica. Estas multiplicidades se conjugan en una sola determinación que las reúne: el objeto.

Estamos en el momento en el que se percibe el objeto en oposición a la conciencia. Momento de alienación en lo opuesto a la conciencia, en la cosa, en lo que en apariencia está fuera del sí mismo. El objeto es ahora lo verdadero y la conciencia se aliena en él.

2.2.2 La figura de la percepción, una epistemología de la negatividad.

La formación del objeto es un hallazgo para la conciencia, un punto de partida para el descubrimiento científico del mundo. El objeto se presenta como permanente, pero esta permanencia no es estable dado que el objeto está ligado al movimiento de otros objetos y en su conjunto están unidos al fluir del devenir. En este fluir todos los objetos conviven contraponiéndose los unos a los otros. En este momento de determinación de objetos, en el momento de mayor determinación del mundo, es cuando la figura de la certeza sensorial deviene en la figura de la percepción. En esta figura la conciencia se opone al objeto y el objeto es lo verdadero.[58]

> El objeto es superado *[aufgehoben]* a través de esto en sus determinidades puras *[reine Bestimmtheiten]* o en las determinidades que debieran constituir su especialidad, lo mismo que cuando en su ser sensible devino algo superado. Partiendo del ser sensible, se convierte en algo universal; pero este universal, puesto que *proviene de lo sensible*, es esencialmente *condicionado* por ello mismo, y, por tanto, no es, en general, verdaderamente igual a sí mismo, sino una universalidad *afectada con una contraposición*, y esto explica por qué se separa en los extremos de la singularidad y la universalidad, de lo *Uno* de las propiedades y del También de las materias libres. Estas determinidades puras parecen expresar la *esencialidad* misma, pero solamente son un *ser para sí*, que lleva implícito el *ser-para-un-Otro;* pero, al ser estos dos momentos esencialmente *en una unidad*, se presenta ahora la universalidad absoluta incondicional y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento. (Hegel, 2017, p. 68).

La figura de la percepción es un momento ejemplar del movimiento dialéctico de la conciencia, momento en el que se muestra la negatividad a la propia conciencia. La negatividad

---

[58] Es bien sabido el carácter expositivo que tiene Hegel en la fenomenología, hay que señalar cómo este *nosotros* implica a los lectores y seremos parte del *nosotros* como categoría de análisis de la intersubjetividad.

es lo que permanece oculto, lo inesencial e incondicionado, un rasgo esencial del puro ser-para-sí. La conciencia ha superado su estado de ser-en-sí, ha pasado de ser sustancia para ser-para-sí y saberse a sí misma como conciencia reflexiva. Es una conciencia que va de lo otro a sí misma y que a pesar de poner lo verdadero fuera de sí regresa a sí misma por medio de la experiencia dialéctica.

En la figura de la percepción la conciencia es conciencia que es en-sí y que, al mismo tiempo, es ser-para-sí. En esta figura hay mayor determinación por lo cual se crea una representación del mundo y una representación del yo. Ambas representaciones se contraponen.

En esta duplicidad se crea un mundo en el interior de la conciencia, un mundo que capta un momento determinado del fluir del devenir. Esta representación de un mundo es pura ilusión, copia del mundo verdadero; una dimensión en donde reina la negatividad. Aquí se realiza el movimiento de ir de lo otro a la conciencia, del objeto al yo, del ser-en-sí al ser-para-sí y al ser-para-otro. El ser-para-otro surge después de la determinación. En tanto que se ha pasado del ser-en-sí al ser-para-sí hay mayor contraposición pues las cosas no solo se contraponen a la conciencia, se contraponen entre ellas mismas, son-para-otro.

En este momento se hace patente la duplicidad de la conciencia, una duplicidad que aún no posee la certeza de sí misma y que sólo se percibe como el resultado de la experiencia sensible.

> Ahora bien, a través de este conocimiento la consciencia es, al mismo tiempo, capaz de superar esa no-verdad; distingue su aprehensión de lo verdadero de la novedad de su percibir, corrige éste y, en cuanto emprende ella misma esta rectificación, cae en *ella misma*, evidentemente, la verdad, como verdad del *percibir*. El comportamiento de la consciencia que aquí en adelante hay que considerar está constituido de tal modo que ya

> no percibe simplemente, sino que es, además, consciente de su reflexión dentro sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma. (Hegel, 2017, p. 65).

La negatividad del ser para-sí es pura ilusión; duplicación del ser. Esto quiere decir que la consciencia realiza su experiencia en el ser inmediato indeterminado al determinarse a sí misma, negando todo lo que ella no es para ser para sí misma algo también inmediato e indeterminado.

La percepción es la figura en donde lo esencial aún está en lo otro porque la conciencia aún no posee la certeza de sí misma, porque aún no logra reconocerse a sí misma como la creadora del objeto, y por esto, la conciencia se ve separada del objeto. En este momento de la percepción hay un fervor por el objeto, esto conduce a una alienación en él, tal es el impulso de la ciencia clásica.

En la figura de la percepción la conciencia intuye que el objeto no es más que una proyección de sí misma, que el objeto es el sí mismo desplegándose en el mundo. Entonces lo verdadero no es el objeto sino la conciencia. La conciencia retorna a sí misma, realiza el movimiento del ser-en-sí al ser-para-sí. Así se va esbozando una alienación en el ser-para-sí que que llegará a su culmen en la figura de la conciencia desdichada.

2.2.3 El hundimiento en el ser-para-sí, el entendimiento.

Tanto en la figura de la certeza sensorial como en la figura de la percepción la conciencia se ha desplegado a través de su propia experiencia. La determinación de la conciencia se va reconociendo como auto-determinación. En la figura del *entendimiento* hay un cambio de posición de la esencia; pasa del objeto a la conciencia, de lo otro al sí mismo, del ser-en-sí al ser-para-sí. Las relaciones entre las determinaciones se expresan por medio de la fuerza, vectores invisibles que se dirigen de una determinación a la otra y que se volverán visibles como *fenómeno*, manifestaciones del ser-en-sí. Ahora la esencia está en el seno de la propia conciencia y desde ahí ha surgido la figura del entendimiento "La actividad del separar es la fuerza y labor del entendimiento *[Verstand]*, del más grande y maravilloso de los poderes o, mejor dicho, del poder absoluto" (Hegel, 2017, p. 21).[59] Este es el momento en el que la sustancia empieza a reconocerse como sujeto, preludio para que la conciencia sea auto-conciencia.

> A través de su relación con la simplicidad de lo interior o del entendimiento, el fenómeno absoluto cambiante se convierte en la *diferencia simple [einfachen Unterschield]*. Lo interior, primeramente, sólo es lo universal en sí *[das Allgemeine an sich]*; este *universal* simple en sí *[an sich einfache Allgeimaner]* es, sin embargo, esencialmente, de un modo no menos absoluto, la *diferencia universal [der Allgemeine Unterschied]*, pues es el resultado del cambio mismo, o el cambio es su esencia; pero el cambio, como opuesto en lo *interior*, como en verdad es, es acogido en este interior como diferencia asimismo absolutamente universal, aquietada, que permanece igual a sí. En otras palabras, la negación es momento esencial de lo universal y ella o la mediación son, por tanto, en lo universal, *diferencia universal*. (Hegel, 2017, p. 79).

---

[59] El tercer capítulo de la *Fenomenología* "fuerza y entendimiento" es un capítulo que ha llamado la atención sobre la *Fenomenología* y que se ha propuesto como eje fundamental del pensamiento hegeliano "El mundo invertido constituye la más ardua sección, dentro del contexto general, de la historia de la experiencia de la consciencia que Hegel diseñó. Por mi parte, yo caracterizaría esta doctrina del mundo invertido, que está contenido en el capítulo sobre ¨Fuerza y entendimiento¨, como central en el edificio entero de la *Fenomenología del espíritu*." (Gadamer, 1994. p. 49).

El movimiento de la experiencia de la consciencia va en dirección hacia una mayor determinación del ser-para-sí hasta hundirse en su propia negatividad. Este es un momento de auto-reflexión de la conciencia, donde la conciencia es objeto de sí misma. Desde aquí podríamos adelantar que la conciencia es autoconciencia, conciencia de ser-en-sí y de ser-para-sí en un mismo momento. En esta figura se realiza el cambio de la alineación de lo otro al sí mismo, una alienación en la propia negatividad del ser-para-sí.

> La consciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser-reflexionado dentro de sí, conciencia de sí misma en su ser-otro *[Selbsbewusstsein Reflektierten in Vich, Bewusstsein seiner selbst in seinem Anderssein]*. El *proceso* necesario de las figuras anteriores de la consciencia, para la que lo verdadero era una cosa, un otro que ella misma, expresa precisamente que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una autoconciencia, sino, además que solamente ésta es la verdad de aquella figuras. Pero esta verdad sólo se da para nosotros, aún no para la conciencia. La autoconciencia sólo ha devenido *para sí*, pero aún no como *unidad* con la conciencia en general. (Hegel, 2017, p. 88).

En el tercer capítulo de la *Fenomenología* "Fuerza y entendimiento" la consciencia profundiza en su ser para-sí, en la dimensión de la negatividad.

> El yo deviene una propiedad de la consciencia, cuando esta última se aliena y porque se ha producido una suerte de escisión: el yo se separa de sí mismo y de su interioridad aislada. Así, la primera alienación consiste en alienarse a sí mismo, en hacerse objeto y como proceso que se origina en uno mismo, en y a partir de la experiencia. (Foufas, 2017, p. 25).[60]

[60] "Le soi devient une propriété de la conscience, lorsque cette dernière s'aliène et parce qu'une sorte de clivage a eu lieu : le soi se sépare de soi-même et de son intériorité isolée. Ainsi, la première aliénation consiste à s'aliéner à soi-même, à se faire l'objet de sa propre aliénation, de son propre mouvement, à pouvoir se concevoir comme objet et comme processus ayant l'origine à soi-même, dans et à partir de l'expérience." (Foufas, 2017, p. 25).

El *fenómeno* surge de la duplicidad que realiza la conciencia del mundo, por una parte, está el mundo como devenir incesante, por otra parte, una copia de él que se determina por la potencia del entendimiento. En la certeza sensorial se había separado el ser-para-sí del ser-en-sí, en la percepción se había determinado el objeto creando una duplicidad del mundo en el ser-para-sí. En el entendimiento entramos en el terreno de la negatividad del ser-para-sí.

La figura del entendimiento prepara el terreno para la aparición de la figura de la autoconciencia, la certeza de sí mismo de ser lo verdadero. Momento en el que la esencia estará del lado del ser-para-sí. Este cambio, inversión dialéctica, también podríamos pensarlo como una alienación en el sí mismo.

2.2.4 Alienación en el ser-para-sí, la autoconciencia.

En las figuras de certeza sensorial, percepción y entendimiento, la conciencia se contrapone al todo tomándolo como lo otro y poniendo en esto otro la esencia. Su alteridad es comprendida en términos epistemológicos, en tanto que objeto del saber, ciencia, conocimiento del mundo. Conforme se desarrolla el movimiento dialéctico la esencia cambia de posición, pasa de lo otro al sí mismo, del objeto a la conciencia, del ser-en-sí al ser-para-sí. Aunque la esencia cambia de posición su alteridad se conserva para que se logre efectuar la superación, la conciencia tiene que negar lo otro y afirmarse a sí misma como lo esencial.

Al poner lo verdadero en el ser-para-sí la conciencia es objeto de sí misma, conserva el sentido del objeto para tener un opuesto, pues en la dialéctica hegeliana se guarda una memoria de los movimientos que anteceden a cada figura, como bien sabemos este es uno de los sentidos

de la *Aufhebung*. De esta forma, la oposición entre sujeto y objeto, la conciencia y otro, se muda al interior de la propia conciencia; la escisión se muestra como rasgo esencial de la conciencia. Y lo que se contrapone a ella es la vida. Aquí la vida en general es lo otro de la autoconciencia, lo que en la certeza sensible era el todo y en la percepción el objeto. La vida es la sustancia universal indestructible, esencia fluida igual a sí misma.

> La autoconciencia es primeramente ser para sí simple, igual-a-sí-misma *[sichselbstgleich]*, por la exclusión *de sí* de todo *otro*; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *Yo*; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser-para-sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no-esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo, *inmediato*, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras *autosuficientes*, conciencias hundidas en el ser de la *vida* —pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es—, conciencias que aún no han ejecutado *[vollbracht] la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una respecto de la otra todavía como *ser-para-sí-puro*, es decir, como autoconciencias. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad, sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto autosuficiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocer, esto sólo es posible si el otro objeto ejecuta para él esta abstracción pura del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer, y, a su vez, con el hacer del otro. (Hegel, 2017, pp. 96-97).

En tanto que ser-para-sí la conciencia realiza la experiencia de reconocerse como la certeza de ser lo verdadero. Lo otro es una negación de sí mismo y será necesario que lo otro reconozca al sí mismo como lo verdadero. La certeza de sí es una certeza que se ha trasladado de lugar; ha pasado del otro al sí mismo. El sí mismo al ser lo verdadero se reconoce como lo verdaderamente vivo, pero el mundo ahora ya no solo está poblado de objetos, está poblado de

otras autoconciencias que realizan el mismo movimiento de reconocimiento de ser-para-sí. Recordemos que la oposición era entre la conciencia como sujeto y lo otro como objeto. Y que al final de la figura del entendimiento la conciencia retornaba a sí como lo verdadero, como lo esencial.

En las figuras precedentes a la autoconciencia el objeto era necesario para el movimiento dialéctico de la conciencia, para reconocer en lo otro a sí misma y en sí misma lo negativo. Ahora que la conciencia como autoconciencia es sujeto y objeto de sí misma, necesita de un punto externo para realizar su movimiento de reconocimiento de sí misma. Su alteridad es la vida, es decir, otra autoconciencia. Lo otro no es para la autoconciencia sino un medio para retornar a sí misma.

Este movimiento de ir hacia sí misma, de hallar la certeza en su ser-para-sí, es el movimiento del deseo: deseo de ser autoconciencia. El sentido del deseo es la unidad del yo consigo mismo. Esto se logra cuando la conciencia realiza el movimiento de reconocimiento de sí misma como lo esencial. El deseo es un rasgo esencial de la autoconciencia, es un movimiento que parte de sí misma al mundo y regresa a sí misma. El deseo es negación de lo otro y afirmación del sí mismo. La satisfacción del deseo es ser autoconciencia, un goce que se diluye en la autocomplacencia del ser-para-sí.

En la autoconciencia sucede una inflexión en el sentido ético, pues ya no solo se trata del saber de lo otro en tanto que objeto, ahora se trata del encuentro con otras autoconciencias, con otros individuos que comparten la vida. Aquí aparece el momento de la alteridad con el otro como un singular, en donde la autoconciencia se percata de este otro en tanto que existencia individual. Sin embargo, este otro es negado puesto que el deseo de la autoconciencia es un

deseo de reconocimiento de sí misma y no del otro. El otro aparece frente a la autoconciencia pero lo que la autoconciencia hace es negar esta alteridad. Y más que reconocer en el otro a una existencia autónoma lo que le interesa de la alteridad es que el deseo de esa otra autoconciencia se dirija a la certeza de sí misma. Ya no sólo se conforma con su propio deseo sino que el deseo del otro la reconozca como lo verdadero, pues encuentra en otra autoconciencia su propia esencia. La dimensión de este encuentro es la dimensión de la vida. La vida es el todo y su negación absoluta es la muerte. En su aspecto positivo; la autoconciencia es vida, una persona en su dimensión material, en su aspecto negativo; es una abstracción, un alma. Con tal de obtener el reconocimiento la autoconciencia emprende una lucha a muerte en donde una de las partes renunciará a la lucha por el reconocimiento a favor de su permanencia en la vida.

> Lo otro es la vida universal, tal como la autoconciencia la descubre en tanto que diferente de ella misma; es el elemento de la diferencia y de la sustancialidad de las diferencias, y el sí mismo que hace frente a esta positividad es la unidad reflejada y convertida en negatividad pura. (Hyppolite, 1973, p. 152).

La conciencia al convertir el todo en la vida y verse a sí misma como vida se piensa como la vida misma. La autoconciencia como esencia de la vida busca un dominio sobre todo lo vivo. La negación de la vida, negación absoluta, es la muerte. Así la contraposición entre una autoconciencia y otra, entre el yo y el otro, se vuelve una oposición entre la vida y la muerte.

2.2.4.1 La dialéctica de señorío y servidumbre, momento de negación de la alteridad.

En la dialéctica de señorío y servidumbre el encuentro de la autoconciencia con la alteridad se lleva a los límites de la negación: la muerte. Un encuentro que no queda en la simple certeza, por demás, exige el reconocimiento de este otro hacía sí misma bajo la condición de la negación absoluta. Hemos dicho con anterioridad que en el encuentro con otra conciencia se impone una la lucha por el reconocimiento. Esta dialéctica Hegel la había trabajado en su estancia en Jena y en la *Fenomenología* se plantea entre una narrativa, génesis y negación de la alteridad, aunque la alteridad sea necesaria para el reconocimiento de la certeza del sí mismo.

> En los *trabajos de juventud* y a propósito del pueblo judío y de la esclavitud del hombre bajo la ley, a propósito incluso del kantismo, Hegel utilizó dicha categoría. En el *System Der sittlichkeit* trató sobre ella de una forma especial, pero fue en la *Realphilosophie* de Jena donde elaboró la precisa dialéctica desarrollada en la *Fenomenología*. (Hyppolite, 1973, pp.156-157).

Hegel narra el encuentro con el otro como un enfrentamiento, una lucha a muerte, sin embargo, hay que tener claro que este momento es parte de un proceso y que no se trata de una dialéctica aislada, es una dialéctica que tiene su antecedente desde la primera línea de le *Fenomenología* y su desenlace en la figura de la conciencia desdichada. La conciencia desdichada es el momento de desgarramiento absoluto y que será necesario para que el espíritu alcance su madurez como saber absoluto.

La tensión entre la vida y la muerte que está presente en la dialéctica del señorío y servidumbre tiene como principio la vida. La autoconciencia como certeza de ser sí mismo es también certeza de la vida, el núcleo de este movimiento de reconocimiento es el deseo. Este

deseo es deseo por el reconocimiento del ser-para-sí y no del otro. Aquí el otro funge como un igual, un *alter ego*, en tanto que el deseo también es su esencia. La autoconciencia asume este poder de ser la vida y bajo la lucha por el reconocimiento se dirige hacía otra autoconciencia.

> En cuanto hacer *del otro* cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, *el hacer por sí mismo*, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, la relación de las dos autoconciencias se halla determinada de tal modo que se *ponen a prueba [bewähren]* a sí mismas y la una en la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la autoconciencia surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es *ser-para-sí* puro. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona [Person]*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia autosuficiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que que vale él mismo; su esencia se representa ante él como un otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos *y que es*; y tiene que intuir su ser-otro como ser para sí puro o como negación absoluta. (Hegel, 2017, p. 97).

En la dialéctica de señorío y servidumbre una autoconciencia se pone como verdadera frente a la otra, aquella que ejerce este poder es el señor, quien realiza el movimiento del ser-para-sí. La conciencia que abandona la lucha a muerte por el reconocimiento es el siervo, una conciencia que elige vivir, que elige la permanencia en la vida. El señor representa el aspecto negativo de la autoconciencia y el siervo el aspecto positivo. Esta dialéctica tiene dos aspectos; uno positivo y otro negativo. En tanto que positivo significa que el siervo renuncia a la negatividad y se realiza en el terreno de lo vivo, relacionándose con las cosas por medio del trabajo. En cambio, la dimensión negativa del señor es el movimiento de la pura abstracción del

ser-para-sí, un movimiento que guarda distancia con la vida en su aspecto positivo y que sólo accede a ella por la mediación del siervo. La figura del señor expresa la alienación de la autoconciencia en el ser-para-sí, en la negatividad.

La dialéctica del señorío y servidumbre pertenece a un proceso, como lo hemos mencionado, está entrelazada a los siguientes momentos de la certeza de sí mismo; estoicismo, escepticismo y conciencia desdichada. En ella, como pasa con diferentes momentos de la filosofía hegeliana, hay una doble función, por una parte; es una dominación del otro, y por otra parte; alienación en el ser-para-sí, en la negatividad. Al final, tanto el señor como el siervo se enfrentan con lo negativo. El resultado del enfrentamiento es la liberación de lo negativo. La libertad de lo negativo acontece en tanto que su separación de lo positivo de la vida, en una alienación en la negatividad del ser-para-sí.

La conciencia que renunció a la lucha por el reconocimiento, el siervo, ha vuelto a la vida y transforma los objetos por medio del trabajo. De esta manera, encuentra en la vida una proyección de sí, su realización en el mundo. El siervo es aquel que construye el mundo, el forjador de la cultura *[Bildung]*. En el trabajo, la autoconciencia del siervo se realiza, encuentra su libertad proyectándose en el mundo y así retoma su esencia: su ser-para-sí. Esta libertad al desprenderse de la vida es libertad del pensamiento, es pura negatividad.

La dialéctica del señorío y servidumbre es un relato de la desventura en el encuentro entre autoconciencias, el relato filosófico de una alteridad rota. Un relato metafísico que se proyecta en la vida. Esta dialéctica es un momento en el que el encuentro con el otro es, en primer momento, el fracaso de la relación social porque hay una renuncia a este encuentro con el otro y una mayor profundidad en el ser-para-sí, considerado como libertad del pensamiento. La dialéctica de

señorío y servidumbre da paso a una sumersión en la negatividad de la autoconciencia, al momento del estoicismo.

2.2.4.2 Ser en la negatividad, estoicismo y escepticismo.

El estoicismo es un momento de retirada de la vida terrenal a la negatividad del ser-para-sí, es el momento en el que la conciencia engrandece la libertad del ser-para-sí, cuando la conciencia asciende a la dimensión de lo negativo y se entrega a esta dimensión como lo esencial. Este ser en la negatividad es con lo que la autoconciencia se contenta, olvidándose de la vida, de las otra autoconciencias. La libertad del estoicismo se relaciona con la búsqueda de la felicidad en la negatividad del ser-para-sí. La felicidad aquí es renuncia a lo que es real, una felicidad que se tornará en infelicidad de estar en la negatividad del ser-para-sí.

> La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene *en el interior* de la servidumbre; el estoicismo es, en cambio, la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la *universalidad pura* del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de formación universal por medio de la cultura donde la formación por medio de la cultura *[das Bilden]* se había elevado hasta el plano del pensamiento. (Hegel, 2017, p. 103).

El estoicismo es el momento en que lo negativo se muestra como libertad del sí mismo, una libertad íntima. La libertad del estoicismo es la negación de toda determinación externa, el

abandono del mundo y la alienación en sí mismo, una desestimación del objeto, por ello, la renuncia a lo material en el pensamiento estoico es un rasgo característico.[61]

La figura que está presente en el estoicismo es la percepción, pero, a manera de inversión, es decir, que ahora el mundo es una ilusión y lo verdadero es la negatividad del ser-para-sí, la pura abstracción. Esta inversión del estoicismo termina por ser la experiencia de la indeterminación de la esencia, la aniquilación de toda determinación, sea cual sea su manifestación. Esta experiencia de la indeterminación de la esencia alcanza a la propia autoconciencia, aunque aún no de manera reflexiva. A este momento de indeterminación en ambos sentidos corresponde el paso del *estoicismo* al *escepticismo*.

El escepticismo es la negatividad que se dirige tanto al mundo como hacia la autoconciencia. En el escepticismo se disuelve toda certeza "En el escepticismo la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura* que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo." (Hegel, 2017, p. 106). Las diferencias en el escepticismo, en realidad, son las diferencias de la autoconciencia.

Al dirigirse la conciencia escéptica hacia el mundo que se le contrapone como lo otro, lo aniquila, pues toda determinación es inesencial. Esta consciencia escéptica expresa el poder de señalar la indeterminación, aunque recordemos que a estas alturas la esencia se ha posicionado en la propia conciencia, y por esto, al aniquilar lo indeterminado también se aniquila a sí misma.

---

[61] "Dedicar mucho tiempo a las cosas del cuerpo indica cierta incapacidad para la filosofía, por ejemplo: hacer demasiado ejercicio, comer demasiado, beber demasiado, defecar demasiado o tener demasiadas relaciones sexuales. Todas estas cosas deben tener en nuestra vida un papel limitado, pues debemos concentrar la atención en nuestras disposiciones interiores" Epicteto *41*, en Epicteto, Pierre, H. (2015). *Manual para la vida feliz.* Errata naturae, Madrid, p. 39.

La conciencia escéptica considera que más allá de los fenómenos no hay consistencia alguna, que las imágenes son fugaces, efímeras. Hay que recalcar que al señalar que si las cosas son efímeras ella también lo es, que al dirigir el poder de lo negativo hacia todas las cosas determinadas también ejerce el poder de aniquilación sobre sí misma. No hay determinación ni principio alguno en el escepticismo. Todo lo que acontece no es sino un velo sin sentido que se instaura frente al sujeto como un carrusel que sólo cambia de figuras.

> En el estoicismo la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo esta libertad se realiza *[realsiert sich]*, destruye el otro lado de la existencia determinada, pero más bien *se* duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace, de este modo, presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la *conciencia infeliz [das unglückliche Bewusstsein]* es la autoconciencia de su esencia duplicada y solamente contradictoria. (Hegel, 2017, pp. 106-107).

La conciencia que es la reflexión de ambos términos es la conciencia desdichada; la conciencia que alberga lo esencial y lo inesencial, lo determinado e indeterminado, que es sujeto y objeto, que reúne la positividad del siervo y la negatividad del señor.[62]

> Esta conciencia *infeliz, escindida dentro de sí*, debe tener, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia, siempre en una conciencia también a la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado a la victoria y la quietud de la unidad. Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho algo viviente y entrado en la existencia,

62 "Le scepticisme et le stoïcisme sont deux formes attentivement analysées par Kojève comme *médicaments* contre l'aliénation juridique du serviteur. Même ces deux éléments restent néanmoins deux solutions partielles, tout comme le reste le grand moteur de l'histoire « moderne », le christianisme." (Bellantone, 2011, p. 265).

porque ya en ella es, como *una* conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma *es* la contemplación de una autoconciencia en otra y ella misma *es* ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero *para sí* no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas. (Hegel, 2017, p. 107).

2.3 La conciencia desdichada, figura ejemplar de alienación en la negatividad del ser-para-sí.

La conciencia desdichada está a la mitad del camino de la maduración del espíritu. Esta conciencia es el resultado de la escisión de la conciencia. La reflexión de una conciencia alienada en sí misma. Una reflexión desdichada pues al alienarse en sí misma se separa absolutamente del todo. Desde los *Escritos de juventud* hemos visto cómo la noción de destino anticipaba esta conciencia "la conciencia de sí mismo pero como un sí mismo hostil". En la *Fenomenología* Hegel se enfrenta a esta hostilidad bajo la guía de la experiencia dialéctica. El destino había sido el antecedente de esta experiencia reflexiva, el destino como una fuerza espiritual de cohesión "La idea de conciliación del destino es una de las primeras formas bajo las que la noción es presentada al espíritu de Hegel." (Wahl, 1951, p. 174.).[63]

> De modo que el destino no es algo ajeno como el castigo, ni algo real preciso y firme como lo es la mala acción en la consciencia; el destino es la consciencia de sí mismo, pero de un sí mismo hostil; el todo puede restaurar en sí la amistad, puede volver a su pura vida por el amor; de este modo su consciencia recupera la fe en sí mismo, la intuición de sí ha cambiado y se ha reconciliado el destino. (Hegel, 2014, p. 405, Texto 45).

El espíritu es la conciencia y la conciencia es espíritu, la esencia del espíritu es la esencia de la conciencia, el dolor de la conciencia también es dolor del espíritu. Este dolor es el que hemos querido acentuar en el transcurso de este estudio. Un dolor que surge al no hallar la esencia en el ser-en-sí ni en el ser-para-sí, ni en el *aquí* terrenal ni en el *más allá* de la dimensión metafísica. Llegar a la dimensión de la indeterminación del ser y afrontar la indeterminación bajo

63 "L'idée de conciliation du Destin est une des première formes sous lesquelles la notion s'est présentée à l'esprit de Hegel." (Wahl, 1951, p. 174.).

el sentimiento de la devoción. En este momento la esencia no estaría en el aquí terrenal ni en la dimensión de la negatividad, la esencia de la conciencia estaría en un más allá del cual no se puede más que relacionarse bajo el sentimiento; el sentimiento de la devoción es ejemplar para esta conciencia.

En la figura de la certeza sensorial y de la percepción lo otro a la conciencia era lo verdadero. A partir del entendimiento y de la certeza del sí mismo se invierte la posición de lo verdadero para ponerse en el lado de la conciencia —en el ser-para-sí—. En las figuras que anteceden a la conciencia desdichada, el mundo y la conciencia se contraponen, intercambiando la esencia de un lado a otro hasta la aniquilación de los dos lados.

En el momento de la certeza del sí mismo la conciencia es esencia de la vida, primicia del idealismo filosófico. En el intercambio de lo verdadero la esencia se ha visto mutable.

> En cambio, la conciencia desgraciada descubre esta contradicción, se ve a sí misma como una conciencia duplicada; por un lado se eleva por encima de la contingencia de la vida y capta la certeza de sí misma inmutable y auténtica; por otro lado, se rebaja hasta ser determinado y se ve a sí misma como una conciencia inmersa en el ser ahí; una conciencia mutable y sin esencia, «es para sí misma la conciencia de su propia contradicción». (Hyppolite, 1974, p. 175).

La conciencia al verse como objeto se encuentra con el hecho de también ser creadora de sí misma, de ser pura artificialidad. El ser-en-sí y el ser-para-sí son ilusiones. En este dirigirse hacia sí misma la certeza se diluye en el mismo movimiento de aniquilación que expresaba el escepticismo. Si todo lo que se crea, toda creación en el mundo es momentánea, entonces, todo se desvanece y la esencia no es sino una ilusión del ser-para-sí y la conciencia misma pierde toda determinación. En la conciencia desdichada reina la indeterminación. Solo queda el sentimiento

de sí misma, lo que Hegel describe como “el informe resonar de las campanas”, “un cálido vapor nebuloso”, “un pensamiento musical”.

> Es *el ánimo puro [das reine Gemüt]* el que se ha encontrado *para nosotros* o *en sí y se* ha satisfecho en sí mismo, pues aunque *para él*, en su sentimiento, la esencia se separa de él, en sí este sentimiento es sentimiento *de sí mismo*, ha sentido el objeto de su puro sentir y él mismo es este objeto; surge, pues, de esto como sentimiento-de-sí-mismo *[Selbstgefühl]* o como algo efectivamente real que es para sí *[für sich seiendes Wirkliches]*. (Hegel, 2017, p. 111).

La conciencia desdichada es el momento reflexivo que gira en torno a que la vida está separada en el interior de sí misma. La destrucción —negatividad— es parte de la determinación, de la determinación vendrá el momento de la indeterminación de la esencia, indeterminación del ser. Indeterminación del lado de la conciencia y del todo, del lado de la conciencia y el objeto, del lado de la autoconciencia y la alteridad.

El aspecto negativo del espíritu se manifiesta como desdicha, el desgarramiento absoluto, pues lo esencial es solo negación “Así, pues, sólo la escisión infinita puede dar lugar a una reconciliación infinita” (Hyppolite, 1974, p. 174).

El encuentro con otra autoconciencia en la dialéctica de señorío y servidumbre había sido desventurado y la conciencia se había elevado a su propia negatividad en el momento del estoicismo. El movimiento que se había realizado en la certeza sensible, percepción y entendimiento se vuelve a realizar con la doble posición de la esencia, tanto el objeto como el sujeto son solo determinaciones pasajeras, mutables.

En la dialéctica de señorío y servidumbre se había pasado de un mundo epistemológico al mundo ético, del encuentro de los objetos al encuentro con individuos. De nueva cuenta —como en los *Escritos de juventud*— la vida se encuentra desgarrada.

La autoconciencia es la autoconciencia de la duplicación, de que ella es objeto y sujeto, que en ella conviven lo esencial y lo inesencial. Una conciencia de que todo lo que se contrapone a ella tiende a la desaparición y que ella misma desaparece en su propio despliegue. Siendo así, no hallará su propia esencia en su existencia y este es el dolor de la conciencia desdichada. Cientos de años son conducidos a este momento doloroso del pensar, al momento de reflexión de que al núcleo de la conciencia hay un desgarramiento, que, en lo profundo, es la escisión lo que ha impulsado a la experiencia de la conciencia.

La conciencia desdichada es una alienación desdichada. Consciencia de que uno no es, que la esencia no está en ningún lado y que es imposible deshacerse de la escisión y llegar a la reconciliación con el todo, con la vida. Por esto, la conciencia desdichada es una figura determinante en la *Fenomenología del espíritu*, es un elemento esencial en la narrativa del espíritu desgarrado que busca la reconciliación en la unidad. El momento de la conciencia desdichada es un momento de alienación en el ser-para-sí, una alienación en la negatividad.

En cuanto a lo otro, sea objeto, mundo o persona, lo que hay es indeterminación. Lo otro o el otro no tiene aquí un lugar privilegiado. La indeterminación de la esencia es desdicha, infelicidad. Una infelicidad que es inherente al espíritu. Infelicidad de la que no se puede desprender la conciencia. Saberse escindida en su interior es la desesperanza de la no-reconciliación. Así, la separación es trágica y la separación con el otro significa oposición con la vida. La alienación en la negatividad es una alienación desdichada.

Para Hegel este momento de absoluto desgarramiento será superado, aún con sus dificultades, bajo la aplicación del método dialéctico con el silogismo: la negación de la negación. La indeterminación de la indeterminación es la unidad en su aspecto negativo.

> Es preciso que el sí mismo, el ser para sí, se aliene y de ese modo se convierta en unidad de los sí mismos, en el sí mismo universal que vuelve a encontrarse consigo en el ser. Este ser para sí del en sí será el espíritu. (Hyppolite, 1974, p. 194).

Al aplicar el silogismo, la negación de la negación, hay una vuelta a la determinación, una determinación del espíritu que tomará las riendas de su destino gracias al poder de la razón.

> Con todo, esta alienación realiza en sí una voluntad universal; en sí, no para ella misma, pues todavía no se encuentra a ella misma en su voluntad alienada. Somos nosotros quienes sabemos ver en la voluntad singular negada la voluntad universal que surge. Esta nueva etapa será la unidad de la conciencia (el en sí) y de la autoconciencia (el para sí), es decir, la razón. (Hyppolite, 1974, p. 194).

Si la conciencia desdichada es pura negatividad, la razón será una determinación dirigida. Entonces, el espíritu formará su propio mundo, su propia historia. Esta formación de sí y del mundo será por medio de su propio obrar. Obrar en tanto que actuar y construir, en tanto que pensamiento y trabajo, educación y cultura. En este punto es donde Hegel resuelve la separación y es cuando nos preguntamos por otra vía de la “separación”, otro modo de comprensión. En la segunda parte de este trabajo exploraremos una respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas la problemática de la conciencia desdichada. Antes hacemos un breve recorrido sobre la puesta de la problemática de la conciencia desechada de Hegel en el contexto de la filosofía francesa contemporánea bajo la figura de Jean Wahl.

2.4 El sesgo del dolor *[Malheur]* del espíritu en la recepción de la obra hegeliana en el contexto filosófico francés de la primera mitad del siglo XX.

La figura de la conciencia desdichada tuvo una fuerte resonancia en la filosofía francesa contemporánea, principalmente, con Jean Hyppolite y Jean Wahl. Tanto en la *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel* de Hyppolite como en *La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel* de Wahl, ambos autores señalan a esta conciencia como la figura central de la *Fenomenología*.

> La conciencia desgraciada es el tema fundamental de la *Fenomenología*. Efectivamente, la consciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio consciencia desgraciada; y la consciencia desgraciada es, o bien una conciencia ingenua que ignora todavía su desgracia, o bien una consciencia que ha superado su dualidad y ha vuelto a encontrar la unidad por encima de la separación. Justamente por ello hallaremos continuamente en la *Fenomenología* el tema de la consciencia desgraciada presentado en formas varias. (Hyppolite, 1974, p. 172).

Si bien, ya desde los *Escritos de juventud* se esbozada la conciencia desdichada cuando Hegel escribía acerca del destino "Es la conciencia de un sí mismo pero como un sí mismo hostil", en la *Fenomenología,* la conciencia desdichada adquiere un lugar fundamental en el madurar del espíritu, como hace notar Wahl "La desdicha ocurre cuando el espíritu toma conciencia de sí misma como trascendental, conciencia sin contenido, cambio perpetuo de una idea a otra, yo que se opone al no-yo, paso del ser y del no-ser al ser." (Wahl, 1951 p. 143).[64]

64 "Le malheur se produit quand l'esprit prend conscience de lui- même comme du transcendantal, conscience sans contenu, changement perpétuel d'une idée dans une autre, moi qui s'oppose le non-moi, passage de l'être et du non-être à l'être." (Wahl, 1951 p. 143).

En la recepción francesa de la obra hegeliana los nombres de Alexandre Koyré, Alexandre Kojève y Jean Wahl crean sesgos en la interpretación del autor de la *Fenomenología del espíritu*.[65] Uno de estos sesgos es el de la desdicha del espíritu resaltada por Jean Wahl.

A la par de Wahl está presente la lectura de Alexandre Kojève, una lectura que tuvo como testigos a pensadores franceses como; Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas. Sobre este movimiento filosófico escribe Andrea Bellantone en su obra sobre la recepción francesa de la filosofía hegeliana.

> Gracias a los laboratorios hegelianos de los años treinta y a su doble estrategia, intensiva y extensiva, Hegel deviene el centro de un debate marcado por los problemas fundamentales del siglo XX. Si consideramos esta renovada actualidad de Hegel, fruto de brillantes intuiciones individuales y naturalmente desde un contexto muy receptivo, y si tomamos en cuenta la fobia general y difusa a Hegel difundida del pensamiento francés, que, desde 1838, a través de diferentes vías había dominado la interpretación de la filosofía de Hegel, parecía que estamos en la presencia de algo milagroso. (Bellantone, 2011, pp. 128-129).[66]

En estos "laboratorios hegelianos" encontramos lecturas creativas del pensador alemán. Una de ellas es la lectura realizada por Alexandre Koyré, quien señala el valor epistemológico de

---

[65] " Desde el inicio es importante tener en cuenta la recepción de la filosofía hegeliana en el contexto filosófico francés pues en este contexto se inscribe la filosofía de Levinas. La recepción de la *Fenomenología del espíritu* fue paulatina en la filosofia francesa de la primera mitad del siglo XX, el contenido de la *Fenomenología* tardó más de medio siglo en ser transmitido. Los tres personajes que encabezaron lo que A. Bellantone llama L'*Hegel renaissance* fueron: Alexandre Koyré, Alexandre Kojève y Jean Wahl "À partir de ce réveil, le XXe siècle, siècle contradictoire pour de nombreuses raisons, deviendra aussi, le siècle de Hegel, si bien que l'on peut être tout fait d'accord avec Antimo Negri quand il écrit que le sens de la philosophie du siècle dernier pourrait être résume selon cette expression : « Ni avec Hegel, ni contre Hegel' ». La France des années trente, avec ses " laboratoires hégéliens ", sera l'un des lieux culturels ou cette stratégie particulière d'approche de Hegel sera la mieux théorisée." (Bellantone, 2011, Paris. pp. 122-123).

[66] " Grace aux laboratoires hégéliens des années trente et à leur double stratégie, intensive et extensive, Hegel devient le centre d'un débat empreint des problèmes fondamentaux du XXe siècle. Si l'on considère cette actualité renouvelée de Hegel, fruit d'intuitions individuelles géniales et naturellement d'un contexte très réceptif, et si l'on prend en compte l'Hegel phobie générale et diffuse de la pensée française, qui à partir de 1838, à travers différentes voies, avait dominé l'interprétation de la philosophie de Hegel, il semblerait que l'on soit en présence de quelque chose de miraculeux." (Bellantone, 2011, pp. 128-129).

la obra hegeliana. Por otra parte, Jean Wahl pone el acento en la desdicha *[Malheur]* del espíritu con su obra *La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel.* Muy cercano a estos pioneros en el contexto francés encontramos la figura imprescindible de Alexandre Kojève, quien eleva a movimiento del pensamiento filosófico el estudio de la *Fenomenología* con sus seminarios reunidos en la *Introducción a la lectura de Hegel*.

Bajo la propuesta de la "desdicha" como rasgo esencial del espíritu hemos acudido a la obra de Jean Wahl *La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel.*

> Muchos de los libros de Wahl podrían clasificarse entre los estudios de la filosofía clásica y contemporánea : el comentario sobre el *Parménides* de Platón apegado al texto y sus enigmas ocultos o visibles; el renacimiento de los estudios hegelianos en Francia con la publicación en 1930 de "La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel". El comentario revela, detrás del riguroso formalismo del sistema hegeliano, experiencias concretas: el Hegel maduro parece no haber olvidado las preocupaciones de su juventud: la historia europea parece retener la aguda tensión de las situaciones, a pesar de las figuras de la dialéctica que las dirige hacia su conclusión. (Levinas, 1987, p. 96).[67]

Jean Wahl descubre en Hegel una problemática a mitad de la teología y de la filosofía, un problema que revela un rasgo esencial del cristianismo y de la propia consciencia filosófica. En este punto Wahl guarda cercanía con Kojève:

> La consciencia desdichada es la consciencia cristiana; es la psicología del cristiano, que para Hegel es el tipo más perfecto de religioso ¿Que quiere el cristiano? Como todo hombre, quiere objetivarse, *realizar* su ideal, que, mientras no se realice se le revela a él en el sentimiento de la insuficiencia, del Schmerz, del dolor. Pero mientras siga siendo

[67] "Bien de livres de Wahl pourraient êtres classés parmi les études de la philosophie classique et contemporaine : commentaire du *Parménide* de Platon se cramponnant au texte et á ses énigmes dissimulées ou visibles ; renouveau des études hégéliennes en France par la publication en 1930 du « Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel ». Le commentaire laisse apparaître, derrière le formalisme rigoureux dus sytème hégélienne, des expériences concrètes : Hegel mûr, ne semble plus avoir oublié les inquiétudes de sa jeunesse : l'histoire européenne semble conserver la tension aiguë des situations, malgré les figures de la dialectique qui les achemine vers le dénouement et la paix." (Levinas, 1987, p. 96).

> religioso no tendrá éxito. O, si se prefiere sigue siendo religioso hasta que lo consiga. En efecto ¿Qué significa lograr, objetivar el propio ideal, sino hacerle reconocer por los otros, para *todos* los otros? Dicho de otra manera, realizar la *Individualidad*, la síntesis de lo Particular y de lo Universal. Y es precisamente esta Individualidad lo que el cristiano busca en su sentimiento religioso. Si imagina una Divinidad y se relaciona con un Dios, con una realidad exterior absoluta, es porque quiere ser reconocido por él, ser reconocido por lo Universal en su Particularidad más particular. Solo que él no puede hacerlo. (Kojève, 2017, p. 239).[68]

Se trata de acentuar que la desdicha *[Malheur]* de la consciencia es, al mismo tiempo, la desdicha *[Malheur]* del espíritu. Desgarramiento que tiene que enfrentar el espíritu en su camino de reconocimiento de sí mismo como espíritu, necesidad de una alienación en el ser-para-sí, en la negatividad de la autoconciencia. Un desgarramiento que se hace presente en toda filosofía.

> Basta con abrir un diccionario para comprender lo que quiere decir el término «malheur». Generalmente se nos ofrecen tres significados : infortunio, dolor, sufrimiento. Precisamente con este término, tan impregnado de significaciones existenciales, Jean Wahl, el primero en Francia, traduciría el término alemán «Unglückliche». Con esta traducción, Wahl en 1929 comenzaría el discurso teórico de Hegel - Renacimiento francés, del cual su libro sobre *Le malheur de la consciencia dans la philosophie de Hegel* quedaría como uno de las referentes fundamentales. (Bellantone, 2011, pp. 142-143).[69]

---

68 "La Conscience malheureuse, c'est la conscience chrétienne ; c'est la psychologie du Chrétien, qui est pour Hegel le type le plus parfait du Religieux. Que veut le Chrétien ? Comme tout homme, il veut s'objectiver, *réaliser* son idéal, qui – tant qu'il n'est pas réalisé – se révèle à lui dans le sentiment de l'insuffisance, du Schmerz, de la douleur. Mais tant qu'il reste Religieux, il n'y arrive pas. Ou – si l'on préfère – il reste Religieux tant qu'il n'y arrive pas. En effet, qu'est-ce que *réaliser*, objectiver son idéal, sinon le faire reconnaître par les *autres*, par *tous* les autres ? Autrement dit, c'est réaliser l'*Individualité*, la synthèse du Particulier et de l'Universel. Et c'est précisément cette Individualité que le Chrétien recherche dans son sentiment religieux. S'il imagine une Divinité et se rapporte à un Dieu, à une réalité-extérieure absolue, c'est parce qu'il veut être reconnu par lui, être reconnu par l'Universel dans sa Particularité la plus particulière. Seulement, il n'y arrive pas." (Kojève, 2017, p. 239).

69 "Il suffit d'ouvrir un dictionnaire pour comprendre ce que veut dire le terme « malheur ». Trois significations nous sont généralement proposées : malchance, chagrin, souffrance. C'est précisément avec ce terme, tant empreint de significations existentielles, que Jean Wahl, le premier en France, traduisait le terme allemand « Unglückliche ». Avec cette traduction, Wahl faisait commencer en 1929 le discours théorique de l'*Hegel – Renaissance* française, dont son livre sur *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* resterait l'une des références fondamentales." (Bellantone, 2011, pp. 142-143).

Para Jean Wahl la superación de la desdicha *[Malheur]* de la conciencia tenía como efecto un furor del espíritu, el furor de la razón por conquistar la dicha de la totalidad, la reconciliación de lo separado. A partir de la superación de la conciencia desdichada la razón tiene trazado el camino hacia el saber absoluto. Sin embargo, Wahl insiste en detenernos en el momento de la desdicha *[Malheur]*. En este trabajo hemos atendido este llamado, expresado desde 1929.

> Una de las características del libro de Wahl es hacer del elemento de la consciencia desdichada la llave de la bóveda para la comprensión de toda la filosofía hegeliana y, por consecuencia, hacer central la Fenomenología, que se convierte en el límite donde se re-encontrarían las dos tendencias del pensamiento hegeliano. Según Wahl, el descubrimiento de los escritos de juventud habría hecho que la *Fenomenología del espíritu*, finalmente, pudiera aparecer ya no como un punto de llegada, como la narración y la conclusión de los años de formación y viajes a través de los sistemas. (Bellantone, 2011, p. 155).[70]

En la *La desdicha de la conciencia en la filosofía de Hegel* Jean Wahl hace mayor énfasis en la separación que en la síntesis. Wahl expone que los momentos de desgarramiento del espíritu; judaísmo, cristianismo, modernidad conducen a una reconciliación, a la dicha de la razón.

> Wahl estaba mucho más interesado por el momento de la *escisión* que por el de la síntesis, esto no quiere decir, sin embargo, que no reconociera el resultado convincente de

---

70 "L'une des caractéristiques du livre de Wahl est de faire de l'élément de la conscience malheureuse la clé de voute pour la compréhension de toute la philosophie hégélienne et par conséquent de rendre centrale la Phénoménologie, qui devient la limite ou se rencontreraient les deux tendances de la pensée hégélienne. Selon Wahl, la découverte des écrits de jeunesse aurait fait en sorte que la *Phénoménologie de l'esprit* puisse enfin apparaitre non plus comme « une introduction à la doctrine, mais aussi comme un point d'arrivée, comme la narration et la conclusion des années de formation et de voyage à travers les systèmes »." (Bellantone, 2011, p. 155).

> la separación de contrarios como esencial en la lógica de Hegel, que no reconocería en la unidad encontrada la necesidad misma de la diferencia. (Bellantone, 2011, p. 152). [71]

La conciencia desdichada es desdichada porque no alcanza la unidad pero que al final el problema de la desdicha se resuelve bajo el movimiento dialéctico y nos preguntamos ¿Hay que resolverlo por esta vía necesariamente? ¿Hay que superar a como dé lugar todo lo que se contrapone a la conciencia?

> La Fenomenología fue, por tanto, la obra en la que Hegel habría pensado la escisión, la experiencia de la escisión, en su inversión dialéctica en la experiencia de la salvación: fue la elevación de la herida de lo finito a la conciliación en su aceptación, por eso el elemento crucial habría sido la conciencia desdichada. (Bellantone, 2011, p. 154).[72]

Jean Wahl nos muestra que entre más hondo es el desgarramiento mayor altura promete la unidad, y que al invertir esta desventura, frente a este dolor, Hegel otorgará una dicha en la

---

71 "Wahl était beaucoup plus intéresse par le moment de la *scission* que pour celui de la synthèse, ceci ne veut cependant pas dire qu'il ne reconnaissait pas le résultat probant de la séparation des contraires comme essentiel dans la logique de Hegel, qu'il ne reconnaissait la logique de Hegel, qu'il ne reconnaissait pas dans leur unité retrouvée la nécessité même de leur différence." (Bellantone, 2011, p. 152).

72 "La Phénoménologie était donc l'ouvrage où Hegel aurait pensé la scission, l'expérience de la scission, dans son renversement dialectique en expérience du salut : c'était l'élévation de la blessure du fini à la conciliation dans son acceptation pour cela, l'élément crucial aurait été la conscience malheureuse." (Bellantone, 2011, p. 154).

unidad y que esta unidad será alcanzada por el *logos*.[73] Que la conciencia desdichada será superada por el elemento racional del espíritu. Que en la propia desdicha está ya la dicha del espíritu racional.

En Jean Wahl está presente la acentuación en la desdicha. Hay que mencionar también la creación del Colegio de filosofía de París, en donde dio difusión a las filosofías emergentes en el contexto filosófico francés de los primeros años de la post-guerra, un ejemplo, es el fomento del pensamiento de Emmanuel Levinas, a quien dio voz en dicho Colegio.

> Autores como Levinas, Deleuze, Derrida muestran una fuerte influencia hegeliana, a pesar de las apariencias, pero apuntan a un desgaste total de la *positividad* de lo negativo, hasta su total puesta en crisis, y a la posibilidad de alcanzar lo *totalmente otro*, que era exactamente lo que Hegel, fiel a la tradición platónica, no aceptaría. (Bellantone, 2011, p. 274).

---

[73] Este sesgo es compartido por Alexandre Kojève. Quien ve en la filosofía especulativa de Hegel una verdad del proceso histórico. Llevando este proceso hasta la afirmación de un *Telos*, de un fin de la historia.

« On arrive finalement à une dualité : le Réalisateur – le Révélateur, Napoléon-Hegel, l'Action (universelle) et le Savoir (absolu). Il y a Bewusstsein d'une part, de l'autre – Selbsbewusstsein.

Napoléon est tourné vers le Monde extérieur (social et naturel) : il le comprend, puisqu'il agit avec succès. Mais il ne se comprend pas soi-même (il ne sait pas qu'il *est* Dieu). Hegel est tourné vers Napoléon : mais Napoléon est un homme, c'est l'Homme « parfait » par l'intégration totale de l'Histoire ; le comprendre, c'est comprendre L'Homme, se comprendre soi-même. En comprenant (=justifiant) Napoléon, Hegel parachève donc sa conscience *de soi*. C'est ainsi qu'il devient un Sage, un philo-sophe « accompli ». Si Napoléon est le Dieu révélé (der erscheinende Gott), c'est Hegel qui le révèle. Esprit absolu = plénitude du Bebusstsein et du Selbstbewusstsein, c'est-à-dire le Monde réel (naturel) qui implique l'État universel et homogène, réalise par Napoléon et révélé par Hegel.

Cependant : Hegel et Napoléon sont deux hommes différents ; le Bewusstsein et le Seblsbewustsein sont donc encore séparés. Or Hegel n'aime pas le dualisme. S'agit-il de supprimer la dyade finale ?

Ceci pourrait se faire (et encore!) si Napoléon « reconnaissait » Hegel, comme Hegel a « reconnu » Napoléon. Hegel s'attendait-il (1806) à être appelé par Napoléon à Paris, pour y devenir le Philosophe (le Sage) de l'État universel et homogène, devant expliquer (justifier) – et peut-être diriger – l'activité de Napoléon ?

Depuis Platon, la chose a toujours tenté les grands philosophes. Mais le texte de la Phénoménologie qui s'y rapporte est obscur.

Quoi qu'il en soit, – l'Histoire est terminée. » (Kojève, 2017, pp. 180-181).

2.5 Conclusión de la primera parte.

Es momento de hacer una conclusión de esta primera parte del estudio: la parte hegeliana. En esta primera parte hemos partido de una sentencia en los *Escritos de juventud* "El destino es la conciencia de sí mismo pero como sí mismo hostil". Hemos presentado el contexto de esta sentencia como antecedente de la conciencia desdichada, bajo los términos de: positividad, castigo y destino. También hemos hecho un recorrido breve en la mención de la oposición entre el sí mismo y la alteridad en el periodo de Jena, oposición que toma mayor énfasis con la dialéctica de señorío y servidumbre en la *Fenomenología del espíritu*. Desde los *Escritos de juventud* hemos relacionado a la conciencia de sí mismo, la conciencia de la hostilidad, la conciencia desdichada, con una alienación en el ser-para-sí. Esta alienación en el ser-para-sí es una alienación en la negatividad del ser-para-sí. A partir de estos elementos la conciencia desdichada se ha interpretado como alienación desdichada. La desdicha es el modo de confrontar la indeterminación de la esencia.

En esta alienación desdichada el espíritu ha visto la unidad de manera negativa y la esperanza de la reconciliación con el todo, con el Uno. Para esto, vuelve al mundo como espíritu creador bajo el silogismo; la negación de la negación. Vuelve al mundo bajo la figura de la razón como soberana del mundo y es por medio del obrar que formará la cultura, obrará en tanto que construir y dar forma a cosas e ideas. Aquí la figura de la razón toma la rienda del camino del espíritu en su maduración hasta ser saber absoluto.

A partir de la figura de la razón la alteridad será envuelta por el espíritu bajo el *nosotros*, este nosotros es superación de la separación, supresión de la alteridad.

Hemos resaltado el desgarramiento de la escisión para resaltar la alienación desdichada de la conciencia. Frente a esta alienación nos hemos dado a la tarea de buscar otro modo de alienación que no sea desdichada y que rompa con la dialéctica del espíritu, que rompa con la totalidad. Hemos encontrado respuestas a estos cuestionamientos en la filosofía de Emmanuel Levinas.

SEGUNDA PARTE.
LEVINAS. ALIENACIÓN DICHOSA Y ALTERIDAD.

Introducción general.

En el análisis de la obra hegeliana llegamos a la interpretación de la conciencia desdichada como alienación desdichada, un momento de indeterminación que se resuelve por medio del movimiento dialéctico. Frente a esta resolución buscamos otro modo de comprender la indeterminación de la conciencia, y por supuesto, la desdicha. La posibilidad de que una alienación en la conciencia no sea una alienación desdichada. Para lograr este cometido nos dirigimos al análisis de la obra de Emmanuel Levinas. Análisis delimitado a las obras *De la evasión*, *De la existencia al existente*, *Palabra y silencio*, *El tiempo y el otro* y a las dos primeras secciones de *Totalidad e infinito.*

Por la parte de Levinas resaltaremos el sentido de la alienación[74] como una alienación no-desdichada del sí mismo: una alienación dichosa *[aliénation bienheureuse]*. Esta alienación no-desdichada es una respuesta a la conciencia desdichada de Hegel, una respuesta que no va en el sentido de una totalidad que abrace al sí mismo y al otro, al ser y la nada, y en donde la alteridad no sea superación y negación.

La "separación" como problema filosófico en la obra de E. Levinas tiene antecedentes que son necesarios presentar antes del análisis de *Totalidad e infinito* (1961). Si bien, en esta obra la noción de separación es uno de los ejes centrales de su comprensión de la subjetividad y

[74] Ciocan C. Y Hansel G. Nos indican en su "Concordancia" la recurrencia de la "alienación" en las obras de Levinas; **ALIÉNATION**: **TA** 65:12, 80:20; **LC** 58:5, 59:2, 62:20, 68:21, 100:15; **TI** 138:23, 202:12, 211:8, 213:8, 217:17, 225:14; **EDE** 161:6, 161:17, 161:25; **HAH** 87:20, 87:22, 87:24, 91:23; **AE** 76:4, 99:30, 110:3, 134:8, 146:11, 146:13, 146:16, 146:18, 151:10, 172:38, 180:30, 180:31, 183:5; **SMB** 31:13; **NP** 167:13, 172:25; **DMT** 44:2, 167:8, 220:7, 226:6; **DL** 53:38, 85:26, 174:15, 215:7, 224:2, 338:24, 360:32; **DSAS** 16:6, 17:10, 17:13, 18:24, 18:31, 28:20, 33:18, 47:22, 47:23; **ADV** 12:41, 21:41, 129:40, 216:8; **DQVI** 48:6, 58:16, 68:13, 75:26, 76:9, 84:18; **HS** 42:17; **EL** 32:18, 128:18; **AS** 60:15; **AT** 103:15; **NLT** 21:23, 28:21, 52:18; **EN** 41:34, 41:35, 75:36, 184:6, 224:15, 224:16. (Ciocan, C,., Hansel, G., 2005, P.36).

la alteridad, el problema de la separación entre Mismo[75] y Otro es la conclusión de investigaciones filosóficas que van de los años 30's hasta los años 60's, después vendrá un giro importante en su pensamiento con la publicación de *De otro modo de ser o más allá de la esencia* (1974).

Durante las tres décadas que preceden a *Totalidad e infinito*[76] Levinas esboza los fundamentos para una crítica a la tradición filosófica occidental, al mismo tiempo, va trazando los fundamentos para una propuesta filosófica que pueda ir más allá de una búsqueda antropológica por la subjetividad, más bien, que se trate de una investigación ontológica de la subjetividad separada y que se concreta como una ética radical centrada en la alteridad.

En esta segunda parte, partiremos de la evasión, para, desde ahí, ir a la aventura ontológica; aquella aventura filosófica en la que hay una separación del sí mismo del ser. Separación del existente de la existencia, nacimiento de un nombre, renacimiento de un cuerpo en medio de la indeterminación del ser y del silencio de los elementos.

La ruptura con la totalidad es la renuncia a la dialéctica del ser y la nada, y el reconocimiento que más allá de la dialéctica del ser y la nada, *hay*. La indeterminación del ser es la pérdida de toda representación del mundo, una pérdida de la esencia como la que encontrábamos en el análisis de la conciencia desdichada.

A partir de la aventura ontológica se desprende el misterio de la alteridad, un misterio que tiene como primer momento a la muerte como el "misterio de la muerte". El misterio de la

---

[75] Mantengo las mayúsculas de *Totalidad e infinito*; Mismo, Otro.

[76] « La notion de séparation décrite dans *TI* reprend la notion d'hypostase, développé dans *EE*. Elle désigne l'acte par lequel le moi se pose dans l'être anonyme, c'est-à-dire rompt sa participation à l'être dans le procès de sa référence à soi. La séparation n'a cependant rien d'une auto-référence abstraite, elle n'est pas « l'abstraite position du moi idéaliste » (EE, 171), car elle s'accomplit concrètement dans la jouissance et l'habitation. » Calin, R. et Sebbah F-D (2011). Le vocabulaire de Levinas. Elipses, Paris, p. 79.

muerte es el misterio de lo que está *por venir*, en él se revela la falta de dominio del existente sobre lo absolutamente otro.

La relación con lo absolutamente otro parte del análisis del deseo para ir a la idea de infinito. Con la idea de infinito se muestra la separación y permite profundizar en el ser separado. En el ser separado encontramos el concepto de disfrute, un concepto fundamental para el análisis del sujeto separado. El sujeto separado se encuentra en relación con lo otro, esta relación en Levinas se propone a manera de revelación y no de negación, aquí radica uno de los puntos centrales de una crítica a la dialéctica hegeliana.

Capítulo 3. De la evasión al misterio de la alteridad.

3.1 Emmanuel Levinas, *de otro modo* que hegeliano.

El nombre de Emmanuel Levinas se asocia con las filosofías de Edmund Husserl, Martín Heidegger y Franz Rosenzweig. Su lectura de estos tres autores es fundamental para la elaboración de una auténtica perspectiva filosófica. En cuanto a la vertiente fenomenológica, que se desprende de Husserl y Heidegger, es considerado sucesor directo de la raíz fenomenológica, llevando este método filosófico a su relación con la ética.

> La *fenomenología*, disciplina fundamentalmente «descriptiva», se propone romper con toda *metafísica*, con toda pretensión de pronunciarse sobre los «principios fundamentales»— lo que no impidió que Husserl, su «padre fundador», sentara las bases de una «metafísica fenomenológica», que ciertamente, ya no tiene mucho que ver con la acepción tradicional de la metafísica. Y los aportes, en materia de ética, de esta última (de la que hay que recordar especialmente el proyecto de legitimación de una «práctica» formal y una «axiología» quedan al final bastante exiguas, sin hablar del hecho de que Heidegger, segunda figura mayor de la fenomenología naciente, jamás elaboró una ética de manera explícita (y lo mismo ocurrió con los grandes representantes de las primeras generaciones de fenomenólogos). Finalmente, es innecesario recordar que, en toda la historia de la filosofía, la «filosofía primera» y la ética (o la «moral») ocupan campos distintos — los de la «teoría» y de la «práctica», de lo que «es» y de lo que «debería ser». (Schnell, 2010, pp. 9-10).[77]

[77] "La *phénoménologie*, discipline fondamentalement «descriptive», se propose de rompre avec toute *métaphysique*, avec toute prétention de se prononcer sur des «principes premiers» — ce qui n'a pas empêché Husserl, son «père fondateur», de poser les jalons d'une «métaphysique phénoménologique», qui n'a certes plus grand chose à voir avec l'acception traditionnelle de la métaphysique. Et les apports , en matière d'*étique*, de ce dernier (dont il faut surtout retenir le projet de légitimation d'une «pratique» et d'une «axiologie» *formelles*) restent finalement assez maigres — sans parler du fait que Heidegger, deuxième figure majeure de la phénomenologie naissante, n'a jamais élaboré une éthique de manière explicite (et il en fut de même pour les autres représentants majeurs des premières générations de phénoménologues). Enfin, il est inutile de rappeler que, dans toute l'histoire de la philosophie, la «philosophie première» et l'éthique (ou la «morale») occupent des champs distincts — ceux du «théorique» et du «pratique», de ce qui «est» et de ce qui «doit être»."(Schnell, 2010, pp. 9-10).

Siguiendo a A. Schnell podemos ubicar a Levinas en una segunda generación de fenomenólogos, siendo la primera generación; Husserl y Heidegger, la segunda; Fink, Landgrebe, Patocka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Ricoeur, Desanti, y la tercera generación; K. Held, B. Waldenfelds, J.-L. Marion y M. Richir.[78] Junto a la raíz fenomenológica de su pensamiento también tiene cercanía con la raíz del pensamiento filosófico contemporáneo judío. De Franz Rosenzweig, por ejemplo, toma el camino de un "nuevo pensamiento", bajo la crítica a la "totalidad" como concepto fundamental de la metafísica occidental. Franz Rosenzweig había estudiado de manera considerable la obra hegeliana, muestra de ello es su tesis de doctorado *Hegel y el estado*. En *La estrella de la redención*, su obra mayor, se entreve una crítica a la metafísica occidental con la concepción hegeliana de la totalidad en el centro.

En *Totalidad e infinito* la obra más representativa de Levinas, están presentes las referencias tanto a Rosenzweig como a Hegel. En cuanto a Rosenzweig, conocemos la breve pero determinante cita "demasiado presente para ser citado". La referencia a Hegel también está presente en el interior del texto, algunos títulos de la obra nos lo sugieren "Ruptura de la totalidad", "La trascendencia no es la negatividad", además de citar en diferentes momentos a la *Fenomenología del espíritu*.[79]

El estudio de la relación de la filosofía de Levinas con la filosofía de Hegel ha ido proliferando en los últimos años, principalmente, en el contexto de la filosofía francesa. Sin pasar por alto que Levinas formó parte de los seminarios de Alexandre Kojève sobre la

---

[78] Ver. Alexander Schnell, En face de l'extériorité, J. Vrin, 2010, p. 10.

[79] La citación de la obra hegeliana tiene presencia en diferentes momentos de *Totalidad e infinito*, véase pp: 16, 31, 59, 109, 244, 273, 333, 336, 345,346.

Fenomenología del espíritu dictados de 1933 a 1939 en la Escuela de Altos Estudios de París. Kojève marcó un hito en la filosofía francesa con su interpretación de la obra hegeliana, una interpretación inclinada al análisis de la "dialéctica del amo y el esclavo",[80] interpretada como paradigma de la intersubjetividad. Los nombres de quienes siguieron estos cursos ocupan hoy en día un lugar especial en el marco del pensamiento francés contemporáneo;[81] George Bataille, Eric Weil, Maurice Blondel, Raymond Queneau, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty. Esta lectura de Hegel por parte de Kojève tuvo eco en los filósofos franceses de la primera mitad del siglo XX y en sus sucesores. Kojève dictó sus lecciones basándose en la *Fenomenología,* pero los escritos previos a la obra de 1807, los *Escritos de juventud* y el *Primer sistema*,[82] no se trabajarían con mayor precisión en Francia sino hasta mediados de siglo XX.[83]

La obra de Levinas no escapa de su relación con la obra hegeliana, tal como suele pasar con todo filósofo contemporáneo. Sobre esto comenta Jacques Derrida en su ensayo *Violencia y metafísica*.

> Levinas está más cerca de Hegel, mucho más cerca de lo que él mismo quisiera, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical. Se da ahí una

---

[80] Conservamos en este caso el título de "dialéctica del amo y esclavo" por ser el título que adquirió popularidad a partir de la lectura de Kojève y las traducciones de estas lecciones al español.

[81] También en el contexto de la filosofía anglosajona encontramos esta relación, la tesis de Stephen Robinson Levinas, *Hegel and The Approach to the other*, es una referencia.

[82] Hasta 1998 es publicada una versión completa de esta obra en Alemania « Certaines de ces pages, retrouvées au début des années 1970 à Berlin dans les papiers de Hegel, furent publiées en allemand pour la première fois en 1998 ; et nous en proposons ici la toute première traduction française. » M. Bienenstock. *op*. *cit*., p. 1.

[83] « En 1931 encore, Alexandre Kojève notait que les études hégéliennes en France étaient pratiquement inexistantes. À part le livre de Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, publié en 1929, aucun commentaire majeur de Hegel n'a connu de véritable popularité intellectuelle en France. » J. Butler (2011). *Sujets du désir*. Réflexions hégéliennes en France au XXe Siècle, Presses Universitaires de France, Paris. p. 87.

> situación que debe compartir con todos los pensadores anti-hegelianos y cuya significación última habría que meditar. (Derrida, 1989, p. 134).

En la metafísica occidental el pensamiento de Hegel abre líneas de análisis en diferentes áreas: en lo político, lo económico y lo ético. Difícilmente un autor contemporáneo escapa del pensamiento hegeliano. Levinas no se ubicaría en el frente de batalla de un anti-hegelianismo. Tampoco lo podríamos considerar como un fiel seguidor de la filosofía hegeliana. No podríamos afirmar que sea hegeliano o anti-hegeliano, tampoco hegeliano de derecha o de izquierda, por otra parte, podemos ir en el camino del filósofo francés Ari Simhon para quien Levinas no se ubicaría de un lado o del otro, más bien, que su lugar podría pensarse en un espacio abierto por él mismo.

> Quisiéramos mostrar, si no al menos sugerir, en las páginas siguientes, que Levinas si no es hegeliano tampoco es anti-hegeliano- porque todo anti—, no lo sabemos demasiado, participa de lo mismo a lo que se opone— y podría ser presentado como *de otro modo que hegeliano*, situándose en otro nivel que el hegelianismo que "triunfa" sobre su propio nivel. (Simhon, 2006, p. 57).[84]

Sin duda, Levinas no sigue el modelo filosófico hegeliano al pie de la letra, no se contrapone a Hegel pero tampoco se puede hablar de un rechazo total de la filosofía hegeliana. A. Schnell considera que un elemento fundamental del método levinasiano es de raíz hegeliana.

> Su propio método, ya en funcionamiento en *El tiempo y el otro* (conferencias pronunciadas en 1946/1947 y publicadas por primera vez en 1948, luego nuevamente,

---

84 "Nous aimerions alors montrer, sinon au moins suggérer, dans les pages qui suivent, que Levinas, s'il n'est pas pour le moins hégélien, n'est pas pour autant anti-hégelien- car tout *anti*-, on ne le sait trop, participe de cela même à quoi il s'oppose – et pourrait être bien mieux présenté comme *autrement qu'hégélien*, se situant à un autre niveau que le hégélianisme qui «triomphe» sur son propre niveau. »" (Simhon, 2006, p. 57).

> con un instructivo prefacio, en 1979) y elaborado después con mayor cuidado en *Totalidad e infinito* (1961), consiste — para caracterizarlo primero en sus rasgos generales — en una especie de combinación entre la «destrucción [Abbau]» característica de la fenomenología genética husserliana y la dialéctica hegeliana. (Schnell, 2010, p. 12).[85]

La influencia de la dialéctica hegeliana se refleja en el movimiento de ascenso del lenguaje filosófico en la obra levinasiana, una "elevación" que encontramos, por ejemplo, en la "altura" del rostro del otro. También podríamos decir que su estilo es el del movimiento dialéctico pero de un movimiento que no concluye en la superación de las contradicciones y que tampoco apunta a la resolución de la separación sino a la exaltación de las figuras que encuentra en el camino "Al mismo tiempo, y aquí se siente cierta influencia del autor de la *Fenomenología del espíritu*, Levinas traza un movimiento ascendente hacia lo que el llama trascendencia, siguiendo sobre este punto a Jean Wahl, un movimiento de «trans-ascendencia»." (Schnell, 2010, p. 13).[86] Levinas se mantiene al margen del hegelianismo o del anti-hegelianismo. Esta distancia le permite ver en la obra hegeliana los principios para una crítica a la totalidad. En este sentido, un autor *de otro modo que hegeliano* escaparía del entramado de la filosofía hegeliana, del laberinto hegeliano que señala Michel Foucault.

> Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar

---

[85] "Sa propre méthode, déjà à l'œuvre dans *Le temps et l'autre* (conférences prononcées en 1946/1947 et publiées pour la première fois en 1948, puis à nouveau, avec une préface instructive, en 1979) et élaborée ensuite avec le plus grand soin dans *Totalité e infini* (1961), consiste — pour la caractériser d'abord dans ses traits généraux — en une sorte de combinaison entre le «démantèlement [Abbau]» caractéristique de la phénomenologie génétique husserlienne et la dialectique hègèlienne." (Schnell, 2010, p. 12).

[86] "En même temps, et ici se fait ressentir une certaine influence de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, Levinas trace una mouvement *ascendant* vers la transcendance qu'il appelle, en suivant sur ce point Jean Wahl, un mouvement de «transascendence»." (Schnell, 2010, p. 13)

> contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte. (Foucault, 2009, p. 70).

La protesta de Levinas hacia la tradición metafísica occidental es una protesta hacía la totalidad del ser, a su dominio gnoseológico sobre el ente. Una crítica al ímpetu por la conquista del todo por medio de la razón. La "razón" que es el fundamento central de la modernidad. Levinas profundiza en esta tradición del *logos* que ha dominado la filosofía desde Parménides, remarcando que la tradición que de allí se desprende da preferencia a lo Uno frente a lo múltiple, y que, desde sus inicios, en la Grecia antigua, bajo las figuras de Platón y Aristóteles, continúa su dominio durante el largo periodo que va desde la instauración del cristianismo hasta la modernidad. Frente a este ímpetu de conquista por el todo Levinas tendrá presente una vertiente diferente a la raíz griega. En este *otro modo* se trata de romper con la dialéctica del ser y la nada. En este otro camino se encuentra la filosofía judía, expuesta de manera memorable por Rosenzweig en *La estrella de la redención.*

> Es notable que la dialéctica de *La estrella*, aunque dirigida enteramente contra el idealismo, finalmente, conduce a un nuevo sistema de Totalidad. Al igual que con Hegel, la verdad se define como aquello que lo abarca todo. Y, de hecho, la Verdad, que es equivalente a la Totalidad, contiene, al mismo tiempo, la totalidad del mundo de la Revelación, todo lo que le precede y todo lo que le sigue. Podríamos ir más lejos, y decir que, como en Hegel, el hombre no es más que una parte del sistema, aún estando en el centro. Pero, al mismo tiempo, es precisamente en este punto donde el pensamiento de Rosenzweig afirma con más fuerza su originalidad con relación al idealismo. Decir que en Hegel el hombre está en el centro del Todo significa que es él quien engendra el Absoluto en la medida en que lo piensa. El logos atraviesa al hombre, pero, el hombre, al mismo tiempo, produce al logos. En Rosenzweig, por el contrario, la centralidad del hombre no es la de un Yo universal que piensa en el Absoluto sino la de una persona singular que se abre a la exterioridad : la Revelación, que lo arranca de su soledad elemental, no se vive en absoluto como una actividad creadora sino como la experiencia

de una pasividad, como la invasión de la subjetividad por una autoridad que viene del exterior. (Mosès, 1982, pp.280-281).[87]

La concepción de Rosenzweig del sí mismo, como un sí mismo separado de Dios y del Mundo, que se abre a la revelación, será imprescindible en el cuerpo teórico de la obra de Levinas. Para Rosenzweig la totalidad no es necesariamente la fusión de los elementos bajo un principio, de otro modo, se trata de una convivencia, de una interrelación entre los elementos separados; Dios, Hombre, y Mundo.

El "nuevo pensamiento" desarrollado por Rosenzweig pone en movimiento los flujos interelementales, establece un "sistema" de circulación por donde se determinan las relaciones a las que *La estrella* da el nombre de Creación para la relación Dios-Mundo, Revelación para la relación Dios-Hombre y Redención para la relación Hombre-Mundo. Estas redes a las que se adhieren contenidos existenciales, diferenciados y ricos esbozan los ejes singulares, el esbozo mismo de la estrella tiene seis lados, figura y perspectiva infinitas de un pensamiento totalmente abierto a la multiplicidad, centrado alrededor de los análisis de la temporalidad y del lenguaje. (Bensussan, 2003, p. 187).[88]

---

87 "Il est remarquable que la dialectique de l'*Étoile*, pourtant dirigée tout entière contre l'idéalisme, mène finalement à un nouveau système de la Totalité. Comme chez Hegel, la Vérité est définie comme ce qui englobe tout. Et, de fait, la Vérité, qui équivaut à la Totalité, contient à la fois l'ensemble du monde de la Révélation, tout ce qui le précède, et tout ce qui le suit. On pourrait même pousser le parallèle plus loin, et dire que, comme chez Hegel, l'homme n'est qu'une partie du système, même s'il est placé en son centre. Mais, en même temps, c'est précisément en ce point que la pensée de Rosenzweig affirme le plus fortement son originalité par rapport à l'idéalisme. Dire que chez Hegel l'homme est au centre du Tout signifie que c'est lui qui engendre l'Absolu dans la mesure où il pense. Le logos traverse l'homme, mais l'homme en même temps produit le logos. Chez Rosenzweig au contraire la centralité de l'homme n'est pas celle d'un Moi universel qui penserait l'Absolu, mais celle d'une personne singulière qui s'ouvre à l'extériorité : la Révélation, qui l'arrache à sa solitude élémentaire, n'est pas du tout vécue comme une activité créatrice, mais comme l'expérience d'une passivité, comme l'envahissement de la subjectivité par une autorité venue de dehors." (Mosès, 1982, pp. 280-281).

88 "La « pensée nouvelle » élaborée par Rosenzweig met en mouvement ces flux interélémentaux, elle établit un « système » de circulation par où se déterminent des relations auxquelles *L'Étoile* donnent les noms de Création pour la relation Dieu-Monde, Révélation pour la relation Dieu-Homme et Rédemption pour la relation Homme-Monde. Ces réseaux auxquels s'attachent des contenus existentiels différenciés et riches dessinent les axes singuliers, le dessin même de l'étoile à six branches, figure et perspective infinies d'une pensée entièrement ouverte de la multiplicité, centrée autour d'analyses de la temporalité et du langage." (Bensussan, 2003, p. 187).

La filosofía judía tiene gran influencia sobre la filosofía de Levinas, primero; por la posibilidad de poner un pie fuera y dentro de la filosofía occidental, segundo; por dar valor a una filosofía puesta fuera de la historia universal. Esta perspectiva lo coloca junto a grandes figuras del pensamiento filosófico judío; Maimonides, Moses Mendelssohn, Hermann Cohen, Martín Buber y Franz Rosenzweig.[89]

[89] *Cfr*. G. Bensussan (2003). *Qu'est-ce que la philosophie juive?* Midrash, Paris.

3.2 Contexto de la formación filosófica de un pensamiento centrado en la alteridad.

El decurso filosófico de Emmanuel Levinas comienza con una temprana relación con la migración. En esta cercanía hay una anticipación de la diáspora de la comunidad judía de mediados del siglo XX. Hay un desplazamiento de Lituania a Francia, un cambio de contexto y la interrupción de una juventud marcada por la lectura de los clásicos rusos. Un desplazamiento en medio de la práctica de la religión judía y la religión cristiana, también, de un abonar el espíritu entre el pensamiento griego y el pensamiento hebreo. Un súbito cambio de horizonte, de la cultura rusa a la Europa central; la Francia de principios del siglo XX. La ciudad de Estrasburgo es el punto de partida de este nuevo horizonte de pensamiento que privilegiará la alteridad sobre el egoísmo.

Los primeros años de formación académica acontecen entre la primera y segunda guerra mundial. Sin duda, Levinas es un testigo de los resultados inconmensurables del ascenso del fascismo europeo. La experiencia de la guerra es algo que vuelve una y otra vez en su vida, que regresa con mayor violencia y confronta al pensamiento filosófico para su comprensión. La experiencia de la guerra será una huella que mantendrá durante todo su pensar "La lucidez — apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste en entrever la posibilidad permanente de la guerra? (Levinas, 2012, p.12).

En su texto *Difícil Libertad* (1963) realiza una autobiografía sintética en donde están incluidos una serie de pensadores fundamentales para su formación filosófica, y que, al mismo tiempo, son autores imprescindibles para pensar la filosofía del siglo XX.

En los albores de su formación está la lectura de los autores rusos: Alexandre Pouchkine, Fiodor Dostoievsky y León Tolstoi. Ya instalado en Francia, durante su formación filosófica en la universidad de Estrasburgo, tiene encuentro con pensadores de diferentes disciplinas; Charles Blondel, Maurice Halwachs, Maurice Pradines, H. Carteron y Martial Gueroult, autores que serán el primer pilar de un pensar filosófico que llegará hasta los años ochentas del siglo XX.

En estos primeros años en Estrasburgo la temprana e íntima amistad con Maurice Blanchot será una huella imborrable en su vida, ambos pensadores comparten algunos puntos; un asombro frente a lo infinito, lo inconmensurable y la relación del discurso filosófico con el estilo literario. También hay que incluir su aproximación con la filosofía de Henry Bergson, quien a principios del siglo XX era una luz que alumbraba al pensamiento francés.

Una estancia en el auge filosófico de Friburgo entre 1928 y 1929 es determinante en esta formación filosófica. Durante esta estancia tiene cercanía con las máximas figuras de la fenomenología: Edmund Husserl y Martín Heidegger. Gracias a estos encuentros Levinas será uno de los primeros filósofos en introducir el pensamiento fenomenológico en el contexto filosófico francés de principios de siglo, con su obra de 1930 *La teoría de la intuición la fenomenología de Husserl*. Después de la universidad de Estrasburgo, la universidad de Poitiers y en París: La sorbona.

En París tiene encuentro con Gabriel Marcel y, principalmente, con Jean Wahl, quien representa un punto de lanza para la divulgación de su pensamiento en el contexto de la filosofía francesa contemporánea. Jean Wahl reconoce en el pensamiento de Levinas los elementos de una filosofía auténtica.

Esta formación filosófica siempre paralela al estudio de la *Torah*. Una investigación filosófica en cercanía con los pensadores judíos: Maimónides, Hermann Cohen, Martín Buber y, principalmente, Franz Rosenzweig.[90]

Hay que decir que entre todas sus influencias las figuras de Martín Heidegger y de Franz Rosenzweig ocupan un lugar privilegiado en su pensamiento. Tanto *Ser y tiempo* como *La estrella de la redención* fueron lecturas que animaron el espíritu filosófico del joven filósofo. Sin duda, capta el profundo significado de estas obras.[91]

Durante la segunda guerra mundial es reclutado y vuelto prisionero. En estos años difíciles escribirá sus *Cuadernos de cautiverio* y *Escritos sobre el cautiverio*,[92] páginas que son el reflejo de un periodo sombrío y determinante para sus meditaciones en torno a la manera en que la metafísica occidental instauró un modo de comprender al "ser" como totalidad desde Parménides hasta Hegel, de Jonia a Jena. Esta línea de Jonia a Jena es el camino que ha transcurrido la metafísica occidental, una metafísica que llegó a su máximo esplendor bajo la figura de G.W.F. Hegel.

Aunque Levinas se hizo notar en la filosofía francesa con *La teoría de la intuición la fenomenología de Husserl* dedicada al pensamiento de Husserl, es partir de la publicación de *De la evasión* cuando su filosofía se abre un lugar en el ambiente filosófico contemporáneo francés.

---

[90] Ver ; Moyn, S. (2005). *Origins of the other, Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*. Cornell University, New York, Gibu, R. (2011). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas.* Editorial Ítaca, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, D.F., Medina, J. (2010). *¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Jus, México, D.F.

[91] En este contexto, *Ser y tiempo* tuvo mayor recepción que *La estrella de la redención*, aunque esta última fue publicada seis años antes que la obra clásica de Martín Heidegger.

[92] E. Levinas (2009). *Œuvres 1. Carnets de captivité et autres inédits*. Bernard Grasset et Fasquelle, IMEC Editeur.

3.3 La aventura ontológica de la separación.

La noción de evasión[93] abre la puerta a una filosofía de la alteridad. Esta noción es tomada de la literatura romántica para ser llevada al plano filosófico de la existencia "Este término que tomamos del lenguaje de la crítica literaria contemporánea no es solamente una palabra a la moda, es un mal de la época." (Levinas, 1999, P. 78). En la tradición romántica la evasión es una liberación desesperada, una huida de las convenciones establecidas por una burguesía que actúa con hipocresía, que por una parte, pregona una moralidad restrictiva y por otra, ejerce el poder desmesurado y sin razón sobre los cuerpos de los más desprotegidos. Filosóficamente la evasión apunta a una liberación del ser. La evasión será renuncia al ser en el seno del propio ser, un sabotaje desde adentro. Ser como representación del mundo; el ser es el todo —dicta la máxima de la ontología tradicional.

Para el joven Levinas de 1935 el sí mismo estaba enganchado al ser, anclado a su dominio sobre la vida. La ontología dominante englobaba en la concepción del ser a todos los entes del mundo, abarcando al sí mismo en esta vorágine. La evasión se presentaba como un cuestionamiento a este dominio sobre todo lo que es, sobre toda la existencia. Para Levinas el ser en su propia definición expresa su dominio con el enunciado antes citado: el ser es todo lo que es. El sujeto moderno cree captar este ser desde su propio yo cuando mira al mundo como un todo. Esta mirada hacía el todo es una mirada que parte del entendimiento bajo las categorías

---

[93] " **Evasión**

***** Le thème de l'évasion, qui apparaît très tôt dans l'œuvre de Lévinas, y jouera un rôle constant, même si le terme n'est pas forcément repris par la suite. Il désigne le besoin de sortir de l'être, et montre comment toute la pensée de Lévinas est dès le début commandée par l'exigence d'accomplir un mouvement d'excedance vers le Bien au-delà de l'être, l'exigence d' « autrement qu'être »." (Calin, R., Sebbah, F-D., 2002, p. 25).

instauradas de Aristóteles a Kant. Esta categorización del sí mismo podría pensarse como un reflejo del dominio del ser sobre la existencia individual.

> Pero esta categoría de la suficiencia está concebida a partir de la imagen del *ser* tal como nos la ofrecen las cosas. Ellas *son*. Su esencia y sus propiedades pueden ser imperfectas, el hecho mismo del ser se sitúa más allá de la distinción de lo perfecto y de lo imperfecto. La brutalidad de su afirmación es absolutamente suficiente y no se refiere a ninguna otra cosa. El ser es: nada hay que añadir a esta afirmación en cuanto que un ser sólo se considere su existencia. (Levinas, 1999, p. 77).

En la introducción a este ensayo de 1935 Levinas nos recuerda el estilo del joven Hegel de los *Escritos de juventud,* en cuanto al enfrentamiento con la positividad de las leyes religiosas.[94] Pero este tono revolucionario de emancipación en Levinas no va por el camino de la crítica a la religión judeo-cristiana, por otra parte, se trata de poner a crítica la teoría predominante del ser,[95] de hacer un cuestionamiento a la ontología antigua y a la nueva perspectiva que se presentaba como nuevo paradigma de la comprensión del ser bajo la figura de Martín Heidegger.

> Pero esta revelación del ser y de todo lo que conlleva de grave, y, en cierto sentido, de definitivo es al mismo tiempo la experiencia de una revelación. Ésta no tiene nada en común con la que oponía el yo al no yo; el ser del yo tropezaba con nuestra libertad, pero por eso mismo subrayaba su ejercicio. El ser del yo que la guerra y la postguerra nos han

---

[94] Hay que señalar que la noción de "positividad" a la que enfrenta Hegel difiere con la "positividad" que enfrenta Levinas, en Hegel se trata de un enfrentamiento a la positividad de las leyes encarnadas en la religión judeo-cristiana mientras que en Levinas se trata de la positividad del concepto del "ser".

[95] « Dans notre tradition philosophique qui exprime notre humanité ou notre esprit, la rationalité, la pensée sensée, s'entend en relation avec la *présence* de l'être. Nous pensons, si on peut dire, *par-devant* l'être et, comme présence, l'être se pose au plus fort de son être. Car l'être se pose : sa présence est monde. Sa position comme monde – sa positivité – son *reposer*, est « la geste » de son être, et la pensée sensée est pensée positive. » Emmanuel Levinas. *Positivité et transcendance*. Suivi de Levinas et la phénoménologie. Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 9.

> permitido conocer no nos deja ya ningún juego. La necesidad de tener razón de ella sólo puede ser una necesidad de evasión. (Levinas, 1999, pp. 79-80).

En la evasión el sí mismo busca escapar del dominio del ser, de su poder de representación de todas las cosas, como si nada escapara a este poder. Para Levinas esta comprensión del ser había caído en una positividad semejante a la positividad de las leyes religiosas en la época del joven Hegel; el sí mismo se veía alienado en el ser. En la evasión del ser se muestran rasgos de liberación.

> El cumplimiento de un destino es el estigma del ser: el destino no está del todo trazado, pero su cumplimiento es fatal. Se está en la encrucijada, pero hay que escoger. Estamos embarcados. En el impulso vital vamos hacia los desconocido, pero vamos a alguna parte, mientras que en la evasión solo aspiramos a salir. Esta categoría de salida no asimilable ni a la renovación ni a la creación, esto es lo que se trata de captar con toda su pureza. (Levinas, 1999, p. 82).

En esta fuga no basta con señalar la diferencia ontológica entre ser y ente, más allá de este señalamiento, elaborado por la ontología fundamental de Heidegger, es importante mostrar que en la existencia, la evasión, se presentaba como protesta frente a una positividad.[96] Podemos adelantar que la muerte podría ser la salida inmediata, de hecho, es la forma absoluta de evasión, sin embargo, el desafío de la filosofía de Levinas es recalcar la evasión en la existencia viva, en el existente que opta por aquello que Levinas nombrará como la aventura ontológica "También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más*

[96] « L'évasion constitue l'éveil de la conscience à la condition de l'humain dans la malaise de son impuissance dans l'être. » F. Bastiani (2012). *La conversion éthique*. Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas. L'Harmattan, Paris. p. 21.

radical, más irremisible, el hecho que el yo es uno mismo." (Levinas, 1999, p. 83). Frente a esto, habría que buscar una escapatoria, la liberación del sí mismo de este dominio del ser.

3.3.1 En principio, la necesidad.

El análisis de la noción de evasión nos conduce, en principio, al análisis fenomenológico de la "necesidad". En *De la evasión* se resalta el estremecimiento del sí mismo en su propia existencia. El cuerpo es el punto de fuga para la evasión del ser.

En el análisis de la necesidad acudimos a su concepción clásica, en tanto que carencia o privación. Acepción que relacionamos en inmediato con el discurso de Diotima en *El Banquete* de Platón, pues en su discurso —en palabras de Sócrates— se habla de la carencia como una falta que atraviesa a *Eros*. La carencia o privación es una falta siempre presente aún en la riqueza, pues como el mito de *Eros* lo describe; *Eros* es hijo de *Poros* (Riqueza) y *Penia* (Pobreza). Lo que el mito nos comunica es que en el fondo de toda riqueza hay una falta latente que empuja a su completud y que la complementariedad a la que hace alusión Aristófanes es inalcanzable. Esta privación se experimenta como estremecimiento del cuerpo en diferentes niveles, desde el estímulo del hambre hasta la obsesión por quererlo todo. Este estremecimiento es el signo de un cuerpo vivo que está anclado al mundo sensible por medio de la necesidad vital.

Bajo el momento de la necesidad se rompe con el solipsismo del sí mismo inscrito en el ser, se sucumbe a su alienación.[97]

El sí mismo al estar entregado a las cosas también está entregado a la representación de ellas, vive encerrado en el ser sin sospechar del encierro. Es de este mundo representacional del ser de lo que se quiere mostrar la salida.

> A la espera de ello, nos importa describir la estructura de la necesidad. Después de lo que acabamos de decir de la noción de ser está claro que, incluso si el fondo de la necesidad consistiera en una carencia, esa carencia no podría afectar a la «existencia del existente», a la cual no se le puede quitar nada, ni añadir nada. En realidad, la necesidad está íntimamente ligada al ser, pero en calidad de privación. Nos permitirá por el contrario, descubrir no la limitación del ser deseoso de superar sus límites para enriquecerse y para completarse, sino la pureza del hecho de ser que se anuncia ya como evasión. (Levinas, 1999, pp. 86-87).

Bajo el análisis fenomenológico de la necesidad podemos ver el conflicto constante del sí mismo que al estar alienado en el ser no satisface su apetencia con el hecho de estar inmerso en la representación de las cosas. La necesidad apunta hacia las cosas vivas, cosas que habitan fuera de sí, apunta a la exterioridad.

En esta relación del sí mismo con las cosas vivas la necesidad no siempre se cumple de manera satisfactoria. Cuando hay cumplimiento de las apetencias hay satisfacción, cuando no hay cumplimiento el resultado es un malestar que se expande por todo el cuerpo, sensación con

---

[97] Desde 1942 la "necesidad" había sido una constante en el pensamiento de Levinas, tal como lo podemos ver en los cuadernos de cautiverio « La relation avec les choses – ~~est~~ se réfère au besoin. Ce n'est pas le maniable, mais l'utilisable. ~~Dès lors le~~ L'utilisable – n'est pas ce qui est nécessaire à l'action – (contre Bergson). Les choses sont nécessaires pour être. Dès lors besoin catégorie spéciale de la relation avec les choses. Il y a des besoins : habiter, manger, boire, se chauffer, respirer, etc. (Énumération et classification dans mon cahier.) Mais pour là besoin correspond à la relation avec l'extérieur. Je veux dire par là que c'est une catégorie spéciale de l'extérieure. Ce qu'on appelle communier avec les choses c'est manger, boire, habiter, respirer, voir, etc. » Carnet 4. <p.25> p. 118.

la que se insiste en señalar el incumplimiento. Un malestar que rebasa a la conciencia y que recae en el cuerpo.

> La necesidad parece aspirar en primerísimo lugar sólo a su satisfacción. La necesidad hace que nos volvamos hacia algo distinto de nosotros. También parece, en un primer análisis, una insuficiencia de nuestro ser movido a buscar refugio en algo distinto a él mismo. Insuficiencia habitualmente interpretada como una carencia, indicaría una debilidad de nuestra constitución humana, la limitación de nuestro ser. El malestar por el cual la necesidad principia y que de alguna manera lo inerva, incluso cuando sólo alcanza una intensidad mediana, sería la traducción afectiva de esta finitud. Del mismo modo que el placer de la satisfacción traduciría el restablecimiento de una plenitud natural. (Levinas, 1999, p. 89).

Tanto en la satisfacción como en el malestar hay una perdida del sí mismo, ya sea en la satisfacción o en el sufrimiento, se trata de una separación con el ser. Una separación del cuerpo que demanda el cumplimiento de la necesidad. El placer es un indicador de esta ruptura.

> En esta fenomenología del éxodo del existente, el mal se expresa como « la inamovibilidad misma de nuestra pre-sencia » y como « un sentimiento agudo de estar clavado », mientras que el placer, por ejemplo, aparece, por el contrario, como una "rarefacción de nuestro ser ", donde el ser « se siente vaciado de algún modo de su sustancia ». Se trata aquí de una « alienación », pero dichosa, necesariamente dichosa, ya que permite y significa un escape. (Bensussan, 2019, p. 352).[98]

En el placer se pierde toda continuidad, las categorías se encuentran con lo incontenible del placer. Desde este análisis del placer se ven los extremos; la satisfacción del sí mismo en el

[98] "Dans cette phénoménologie de l'exode hors de l'exister, le mal s'exprime comme « inamovibilité même de notre pré- sence » et comme « sentiment aigu d'être rivé », tandis que le plaisir par exemple apparaît à l'inverse comme une « raré- faction de notre être », où l'être « se sent se vider en quelque sorte de sa substance ». On a affaire ici à une « aliénation », mais bienheureuse, forcément bienheureuse puisqu'elle per- met et signifie une échappée. " (Bensussan, 2019, p. 352).

cumplimiento del placer y la no-satisfacción como malestar, sufrimiento. Se suele decir que en el placer se pierde la conciencia, que el sí mismo se pierde en él.

> En el fondo mismo del placer en ciernes se abren precipicios, cada vez más profundos, en los que nuestro ser, que ya no resiste, se precipita locamente. Hay algo vertiginoso en el devenir del placer. Facilidad o cobardía. El ser se siente vaciarse en cierto modo de su sustancia, aligerarse como en una borrachera y dispersarse. (Levinas, 1999, p. 94).

El placer separa al sí mismo del ser y al perderse en sí se olvida de la existencia. Este movimiento de la necesidad se distingue más por su incumplimiento que por su satisfacción.[99] La necesidad acompaña el día a día del hombre, no es posible desprenderse de ella más que por la muerte.

La necesidad señala una incompletud. Una brecha en el ser por donde se escapa de su dominio representacional. La necesidad ocurre conforme ocurre la existencia. No solo se trata del cumplimiento de las apetencias por parte del sí mismo en el mundo sino que el fracaso de este cumplimiento conduce a un malestar latente, al sentimiento de no poder deshacerse de lo que uno es, de un desnudamiento del sí mismo. En este fracaso de la satisfacción de la necesidad aparece la vergüenza.

> La vergüenza es la pretensión fallida de ocultarse uno mismo a uno mismo. Y he aquí la fisura en la economía del ser: es el yo quien desea renunciar a su ser, no tanto a su finitud.

---

[99] La posición de Levinas frente al "placer" es de indagar su carácter ontológico frente a la teoría psicoanalítica, en este punto Levinas muestra distancia con S. Freud " Quand je pose le sexuel à la base du social – je ne mets pas à la base de tout le système : le plaisir sexuel, [ou] la libido dont Freud ne dit rien de plus que ~~la rechere~~ « recherche de plaisir ». Mais un ordre de relation que l'on peut découvrir dans cette relation spécifique entre personnes qu'est l'amour sexuel. Carnet 2. P. <13-14>, P.66., « Lorsque, avec Freud, la sexualité est abordée sur le plan humain, elle est ravalée au rang d'une recherche du plaisir sans que jamais la signification ontologique de la volupté et les catégories irréductibles qu'elle met en œuvre soient même soupçonnées. » E. Levinas (2011). *Œuvres 2. Parole et silence*. Conférence Les Enseignements, p. 191.

> *Dejar de ser* sería la medicina que curaría la vergüenza, sin embargo, cada uno constata que es imposible huir de uno mismo. El yo es transparente siempre a sí: el anverso del *cogito*, su claridad y autopresencia fundante, tiene como reverso trágico la lucidez vergonzosa del desnudo, pues el que es orgulloso fundamento pronto toma conciencia de su vulnerabilidad. (Medina, 2010, p. 154).

La vergüenza es aquello que señala el fracaso del cumplimiento de la necesidad del sí mismo en el seno del ser. Un fracaso que repercute en el propio cuerpo. La vergüenza es el momento que anticipa la experiencia de la indeterminación del ser, del horror de esta indeterminación.

3.3.2 Del desnudamiento del sí mismo al estremecimiento; la vergüenza y la náusea.

El sí mismo experimenta el extrañamiento de su propia existencia cuando se encuentra desnudo frente a sí, desnudo de las representaciones del mundo. Cuando la representación de sí mismo sufre una caída y la sola representación de las cosas no basta para deshacerse del malestar. Esta experiencia de extrañamiento del sí mismo, la falta de dominio sobre la propia existencia Levinas la analiza bajo la noción de "vergüenza".

> Por tanto, quien tiene vergüenza es nuestra intimidad, es decir, nuestra presencia ante nosotros mismos. Ésta no revela nuestra nada, sino la totalidad de nuestra existencia. La desnudez es la necesidad de excusar su existencia. La vergüenza es a fin de cuentas una existencia que se busca excusas. Lo que la vergüenza descubre es el ser que se *descubre*. (Levinas, 1999, p. 102).

El estado existencial que brota de la vergüenza más que un éxtasis sería una inversión del éxtasis de existir, un rechazo a la propia existencia, el fracaso del existir. Una existencia que no

se puede desprender de sí más que por el suicidio, pero aún así el suicidio no resolvería estos compromisos con la existencia, el suicidio sería una salida sin retorno al sí mismo "El suicidio es trágico debido a que la muerte no aporta solución a todos los problemas que hizo surgir el nacer, pues es impotente para humillar los valores de la tierra" (Levinas, 2012, p. 160).[100]

En la separación del ser no se corresponde cosa y concepto, a la manera de la *Adeaquatio rei et intellectus*, por el contrario, se realiza una disociación en el plano de la subjetividad. Esta disociación no se encamina en su clasificación patológica que podría pensarse desde una psicología clínica como escisión psíquica *[Spaltung]*. Podemos hacer un simulacro de fuga, escapar de la situación para volver a sí mismo, pero, al final, regresamos a nuestra constitución material, a nosotros mismos "La desnudez es vergonzante cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última." (Levinas, 1999, p. 101). La vergüenza alude a una desnudez de verdad. La vergüenza es la revelación de lo que verdaderamente somos. Habíamos dicho que la vergüenza era la resistencia al desnudamiento total del sí mismo, pero cuando se vencen las resistencias no queda más que el emerger de nuestro propio ser .

Si en la vergüenza hay un extrañamiento por el desnudamiento del sí mismo, en la náusea es el escándalo de existir. La náusea va más allá de la vergüenza.

La búsqueda por el cumplimiento de la necesidad es asimétrica en el plano de la relación social ya que la necesidad es diacrónica. La búsqueda de la satisfacción no solo genera placer sino que también produce malestar, sufrimiento. Aunque el placer y la vergüenza tienen un acercamiento con la desnudez del sí mismo aún no se logra una conmoción definitiva de este sí mismo. El momento en el que el sí mismo se hunde en un malestar imprevisto corresponde a la

[100] Aunque la relación con Albert Camus en torno al suicidio es sugerente, la vía de investigación de Levinas se dirige en sentido ontológico "la aventura ontológica" en la que surge un existente en la existencia.

náusea.[101] En el análisis ontológico de la náusea se llega al extremo de aquello que en la vergüenza se asomaba.

> Hay en la náusea un rechazo a permanecer en ella, un esfuerzo por salir de ella. Pero este esfuerzo es caracterizado de aquí en adelante como desesperado: lo es en cualquier caso para toda tentativa de actuar o de pensar. Y esta desesperación, este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la nada. En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. (Levinas, 1999, p. 104).

En la náusea lo urgente es desprenderse del malestar de una vez por todas, el sí mismo se ha hundido en su malestar y el presente no es más que sufrimiento. El extrañamiento pasa a ser una especie de convulsión corporal. De la náusea se vuelve, hay una búsqueda desesperada por el retorno a lo cotidiano, una urgencia por salir del "escándalo" del desnudamiento del sí mismo. No todas las causas de la náusea provienen necesariamente de la afección del cuerpo, por ejemplo, el mareo.[102] La náusea también arriba de manera inesperada al presenciar hechos que nos conmueven, por experiencias que nos toman por sorpresa y escapan del dominio de uno mismo; la muerte de un ser querido, ser testigo de una violencia desmedida.

> En la náusea la vergüenza aparece depurada de toda mezcla de representación colectiva. Cuando se experimenta en la soledad su carácter comprometedor, lejos de borrarse, aparece en toda su originalidad. El enfermo aislado que «se ha encontrado mal» y al que no lo queda más que vomitar está aún «escandalizado» de sí mismo. La presencia del prójimo es incluso deseada, en cierta medida, porque permite degradar el escándalo de la náusea al rango de una «enfermedad», de un hecho socialmente normal que se puede tratar, a cuyo respecto, por consiguiente, se puede tomar una actitud objetiva. El

[101] Llama la atención los análisis de la náusea realizados por Levinas en 1936; dos años antes de la publicación de *La náusea* de J.P. Sartre.

[102] El tema del mareo en relación con la náusea lo desarrolla Jacques Rolland en su estudio introductorio a *De la evasión*, *Cfr*. Levinas, 1999, p. 30

> fenómeno de la vergüenza de sí ante sí, del que hemos hablado más arriba, se funde con la náusea. (Levinas, 1999, pp. 105-106).

Con el análisis de la náusea arribamos a la desnudez, al fondo de una intimidad que se presenta como extraña. El análisis de la náusea nos muestra a todas luces esta alienación del sí mismo en el ser. Permanecer en el ser es estar encerrado, estar alienado, aún la salida se presenta como malestar ¿Hay alternativas de salida?

3.3.3 La indeterminación del ser, el hay *[Il y a]*.

Tras diez años de la publicación de *De la evasión* Levinas establece un punto de inflexión en su pensamiento con la publicación de *De la existencia al existente.* Junto a los previos análisis fenomenológicos de la necesidad, la vergüenza y la náusea, podemos añadir a la "aventura ontológica" los análisis de la "fatiga" y la "pereza" desarrollados en esta obra.

En las primeras páginas de *De la existencia al existente* Levinas se pregunta ¿Cómo analizar los estados previos a la reflexión? Previos a la conciencia reflexiva. Una vía es el análisis fenomenológico de los estados afectivos de la fatiga y la pereza.

Tanto la fatiga como la pereza acontecen en la dimensión afectiva del sujeto. La fatiga nubla la vista ante la existencia.[103] La fatiga se apodera del cuerpo después de haber sido, después de haber estado inmerso en el ser "Mostraremos, de hecho, más adelante, que este desplazamiento del ser con relación a sí mismo, que señalamos como la principal característica

---

[103] " **Fatigue**
***** La fatigue est pensée non pas comme lassitude à l'égard de telle ou telle forme particulière de l'existence, mais comme fatigue liée à l'existence elle-même, — c'est le fait d'être ou d'avoir à être qui m'accable, me fatigue — dans laquelle celle-ci se révèle à nous comme charge et comme tâche infinie. Elle constitue ainsi la pièce essentielle de la pensée de l'individuation du sujet développée par *EE*." (Calin, R., Sebbah, F-D., 2002, p. 29).

de la fatiga, constituye el advenimiento de la conciencia, es decir, de un poder de "suspender" al ser a través del sueño y la inconsciencia." (Levinas, 2013, p. 38).[104]

La fatiga es cansancio del sí mismo de estar clavado al ser, cansancio de la repetición de los actos asumidos conforme a una dinámica social. La fatiga es un signo de hastío de cualquier rutina establecida; a una jornada de trabajo o al sólo hecho de existir. Renuncia a esta repetición, protesta frente a una concepción lineal del tiempo. Cansancio del ser, agotamiento del todo y de todos, cansancio de siempre ser lo mismo.

> Fatigarse, es fatigarse de ser. Y esto ante toda interpretación, por la concreta plenitud de la fatiga. En su sencillez y en su unidad y en su oscuridad de fatiga, es como un retraso aportado por el existente para existir. Y este retraso constituye el presente. Gracias a esta distancia en la existencia, la existencia es una relación entre un existente y él mismo. Es el surgimiento de un existente en la existencia. (Levinas, 2013, pp. 44-45).[105]

La fatiga es fatiga de ser, cansancio de pertenecer a su dinamismo y quedarse retrasado en este dinamismo, estar por detrás del plan prescrito, quedarse inmóvil en medio de la aceleración del mundo. Para salir de la fatiga es necesario realizar un esfuerzo. El esfuerzo se contrapone a la fatiga. El esfuerzo tiende a la re-inserción en el ser, a la reincorporación en su dinámica de siempre. Hay una dialéctica entre el impulso por re-incorporarse y el entumecimiento del cuerpo, pues uno regresa y se cansa de ser y vuelve una y otra vez con mayor o menor ánimo, así transcurre la existencia.

---

[104] " Nous montrerons, en effet, plus loin, que ce décalage de l'être par rapport à lui-même, que nous relevons comme caractéristique principale de la fatigue, constitue l'avènement de la conscience, c'est-á-dire d'un pouvoir de «suspendre» l'être par le sommeil et l'inconscience." (Levinas, 2013, p. 38).

[105] "Se fatiguer, c'est se fatiguer d'être. Et cela avant toute interprétation, par la plénitude concrète de la fatigue. Dans sa simplicité et dans son unité et dans son obscurité de fatigue, elle est comme un retard apporté par l'existant à exister. Et ce retard constitue le présent. Grâce à cette distance dans l'existence, l'existence est relation entre *un* existant et elle-même. Elle est le surgissement d'un existant dans l'existence." (Levinas, 2013, pp. 44-45).

> Si el presente se constituye así al hacerse cargo del presente, si el desplazamiento de la fatiga crea la distancia donde se insertará el evento del presente, si, finalmente, este evento equivale a la emergencia de un *existente* para quien *ser* significa *asumir el ser*, la existencia del existente es esencialmente un acto, incluso cuando es inactividad. Esta actividad de inactividad no es una paradoja. Es el acto mismo de aterrizar en el suelo, es el reposo, ya que el reposo no es pura negación, sino la tensión misma de mantener la realización del *aquí*. La actividad fundamental del reposo, el fundamento, el condicionamiento aparece, por tanto, como una relación misma con el ser, como la emergencia en la existencia de un existente, como la hipóstasis." (Levinas, 2013, p. 45).[106]

La fatiga se relaciona con la pereza como falta de voluntad para actuar en el mundo. La pereza es inmovilidad en medio del ser. Un no querer ir a ninguna parte, resistencia a ser uno mismo. La pereza es una respuesta corporal frente al dominio del ser. De alguna manera el sí mismo se siente separado del ser por medio de la fatiga y la pereza.

Para ingresar de nuevo al ser y abandonar el estado de inamovilidad de la pereza es necesario realizar el esfuerzo de reincorporación. Entra en acción una dialéctica entre el esfuerzo y el entumecimiento del cuerpo. En esta dialéctica la pereza empuja al cuerpo al abandono de la dinámica del ser y el esfuerzo tiende de nuevo a la actividad. Al integrarse al ser se establece el presente, todo vuelve a ser.

> La pereza no es ocio ni descanso. Tiene como la fatiga una actitud hacia el acto. Pero no es una simple indecisión, una vergüenza de elección. No surge de una falta de

---

106 " Si le présent se constitue ainsi par la prise en charge du présent, si le *décalage* de la fatigue crée la distance où va s'insérer l'événement du présent, si, enfin, cet événement équivaut au surgissement d'un *existant* pour qui *être* signifie *assumer l'être*, l'existence de l'existant est essentiellement acte, même quand il est inactivité. Cette activité de l'inactivité n'est pas un paradoxe. C'est l'acte même de se poser sur le sol, c'est le repos, dans la mesure où le repos n'est pas une pure négation, mais la tension même du maintien, l'accomplissement de l'*ici*. L'activité fondamentale du repos, le fondement, le conditionnement apparaît donc comme relation même avec l'être, comme le surgissement dans l'existence d'un existant, comme l'hypostase." (Levinas, 2013, p. 45).

deliberación, porque no delibera al final. Viene después de la intención. (Levinas, 2013, p. 29).[107]

Entre el estremecimiento de la náusea, el no querer ser de la fatiga y la pereza que vuelve inmóvil, surge el cuestionamiento ¿Por qué siempre permanecer en el ser? ¿Es que más allá del ser sólo se encuentra la nada? Y que esta nada es ausencia de todo sentido, ausencia de la luz de la razón, ausencia del ser. Frente a la *indeterminación* parecería que no hay más que ser.

Según la tradición metafísica occidental al ser se contrapone la nada, a la luz la oscuridad, a la plenitud el vacío. Para esta tradición el ser y la nada, en el fondo, están envueltos por un movimiento universal. Hegel había emprendido el proyecto de captar este movimiento infinito en un sistema filosófico. Para Levinas habría una disolución de los términos, aún en la nada habría "algo". En Hegel el ser era lo inmediato e indeterminado, lo que se mostraba como el todo, lo que era de manera inmediata para los sentidos, la luz que ilumina todas las cosas. Para Levinas, más allá de la luz que ilumina a todos los entes, en la oscuridad: *hay*.[108]

Con la noción de *hay* se expresa la indeterminación del ser, la existencia sin entes. La indeterminación del ser y la impresión que uno recoge de ella no va por la vía de su aprehensión, como si se tratara de un saber, pues el saber sería saber de algo determinado, más bien, este ir más allá de la determinación del ser nos da la impresión de encontrarnos con un anonimato que no admite ningún concepto y que en medio de este anonimato surge un horror, una rasgo

---

[107] " La paresse n'est ni l'oisiveté, ni le repos. Elle comporte, comme la fatigue, una attitude à l'égard de l'acte. Mais elle n'est pas une simple indécision, un embarras du choix. Elle ne ressort pas d'un défaut de délibération, car elle ne délibère pas sur la fin. Elle se place après l'intention." (Levinas, 2013, p. 29).

[108] " **Il y a**
***** La notion d'*il y a* désigne le pur fait d'être, le pur événement d'être, abstraction faite des choses qui sont, des étants. Si Lévinas choisit de désigner l'être distinct de l'étant par l'expression « *il y a* », c'est afin, d'une part, de souligner que c'est le pur fait d'être qui se produit, et non telle ou telle chose ; d'autre part, d'insister sur le caractère impersonnel de l'être : « c'est impersonnel comme "il pleut" ou "il fait chaud" » " (TA, 26). ((Calin, R., Sebbah, F-D., 2002, p. 36).

característico de la infancia. En su forma más simple Levinas habla del *hay* como la experiencia del terror nocturno que vive el niño en su habitación una vez que los adultos han apagado las luces y solo queda la oscuridad. Mientras el sueño se apodera de la conciencia del niño él permanece en vigilia en la oscuridad de la habitación. Ningún objeto o cosa goza de la luz natural o de una bombilla. Esta oscuridad es abrumadora para el infante. Es la experiencia temprana de la indeterminación del ser "Mi reflexión sobre este asunto parte de recuerdos de infancia. Uno duerme solo, los mayores continúan la vida; el niño siente hondamente el silencio de su dormitorio como «ruidoso»." (Levinas, 2015, pp. 43-44). Es la ausencia del ser lo que estremece, aquel anonimato sordo del infinito, aquello que Pascal —nos recuerda Levinas— nombraba como "el silencio de los espacios infinitos" y que se revela bajo la noción de hay [*Il y a]*:

> E. L.-Algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese ruido. Algo que se puede sentir también cuándo se piensa que aún cuando nada hubiera no se podría negar el hecho de que "hay". No es que haya esto o aquello, sino que la escena misma del ser está abierta: hay. En el vacío absoluto, anterior a la creación, que podemos imaginar, hay. (Levinas, 2015, p. 44.).

Una noche sin satélites ni estrellas, una navegación sin un faro de luz, una andar a tientas sin la luz del ser, una noche ciega; la más primitiva de todas las noches. El ser sin entes, el puro ser sin nada ni nadie que lo determine, in-definición: infinitud. La existencia anónima es esta indeterminación. Indeterminación del ser que no se encierra, que se extiende al exterior porque es infinito "Esta «consumación» impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, aquello que

murmura en el fondo de la misma nada, nosotros la fijamos bajo el término personal, es el «ser en general».” (Levinas, 2013, p. 81).[109]

> ¿Cómo vamos a abordar este existir sin existir? Imaginemos el regreso a la nada de todas las cosas, seres y personas ¿Vamos a encontrarnos con la pura nada? Queda después de esta destrucción imaginaria de todas las cosas, no algo, sino el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas vuelve como una presencia : como el lugar donde todo se ha hundido, como una densidad de atmósfera, como una plenitud de vacío o como el murmullo del silencio. (Levinas, 2019, pp. 25-26.).[110]

Con la noción de hay *[Il y a]* Levinas pone en entredicho a la dialéctica entre el ser y la nada inscrita como verdad en la tradición filosófica inaugurada con Parménides. Rompe con la totalidad de la tradición metafísica occidental, con la totalidad hegeliana. Estar en el ser es estar encerrado en su representación, ajenos a la exterioridad, ciegos a la alteridad.

> La diferencia ontológica será, entonces, analizada como una indiferencia hacia el otro, al que Levinas opondrá de manera muy reflexiva la no-indiferencia de la ética. Podemos decir que la verdadera diferencia entre Heidegger y Levinas tiende al fondo a una división filosófica. No se trata, como a veces se dice, de sustituir el otro por el ser, sino de comprender el ser a partir de su otro porque «el ser, es el mal». (Bensussan, 2003, p. 192).[111]

---

[109] “Cette «consommation» impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l’être, celle qui murmure au fond de néant lui-même, nous la fixons par le terme personnelle, est l’«être en général»” (Levinas, 2013, p. 81).

[110] “ Comment allons-nous approcher de cet exister sans existant? Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu’*il y a*. L’absence de toutes choses, retourne comme une présence : comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d’atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence.” (Levinas, 2019, pp. 25-26.).

[111] “La différence ontologique sera donc analysée comme une indifférence à l’autre, à quoi Levinas opposera de façon très méditée la non-indifférence de l’éthique. On peut dire que la vraie différence entre Heidegger et Levinas tient au fond à une décision philosophique. Il ne s’agit pas, comme on le dit parfois, de substituer l’autre à l’être, mais de comprendre l’être à partir de son autre car « l’être, c’est le mal ».” (Bensussan, 2003, p. 192).

El ser es impersonal, los existentes se pierden en su ecúmene, el ser no es bondadoso porque su resultado no es la paz, el ser está más cerca de la guerra, el mal y el ser son términos que se confunden "La noción de ser irremisible, y sin salida, constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque no tiene límites." (Levinas, 2019, p. 29).[112]

3.3.4 La separación del ser, la hipóstasis.

El análisis de la noción de *hay* es un punto de partida para concretar la "aventura ontológica", la separación del existente de la existencia. Esta separación continuará tratándose hasta *Totalidad e infinito*. Con el concepto de hipóstasis se expresa el surgimiento de un dominio del sí mismo en la economía general del ser, en medio de la indeterminación.

> La existencia en el mundo en tanto que luz — que hace posible el deseo — es, entonces, en el seno del ser, la posibilidad de desligarse del ser. Entrar en el ser ligándose a los objetos es lograr un vínculo que ya está teñido de nulidad. Esto ya es un escape del anonimato. En este mundo donde todo parece afirmar nuestra solidaridad con la totalidad de la existencia, donde estamos atrapados en los engranajes del mecanismo universal, nuestro primer sentimiento, nuestra ilusión inextirpable, es un sentimiento o una ilusión de libertad. Ser en el mundo es esta vacilación, este intervalo en la existencia que nos aparece en el análisis de la fatiga y del presente. Lo que diremos más adelante de la consciencia, de su poder de suspenderse, de hundirse en el inconsciente y darse un

[112] "La notion de l'être irrémissible et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non parce que fini, mais parce que sans limites." (Levinas, 2019, p. 29).

> respiro, precisará el papel del mundo en la aventura ontológica en la que surge un existente en la existencia y que tiene, una relación con ella. (Levinas, 2013, pp. 69-70).[113]

Al proceso de separación de un existente de su existencia Levinas lo ha nombrado como la aventura ontológica. Hemos seguido esta aventura desde la evasión hasta la hipóstasis, bajo el propósito de acentuar la separación, separación del sí mismo del ser.

> Ser conciencia es estar arrancando al Hay, ya que la existencia de una consciencia constituye una subjetividad, ya que es sujeto de existencia, es decir, en cierta medida, dominio del ser, con un nombre en el anonimato de la noche. El horror es, de alguna manera, un movimiento que despojará a la conciencia de su «propia subjetividad». (Levinas, 2013, p. 85).[114]

Bajo el sustrato del *hay* surge una subjetividad que cae en cuenta de que es un cuerpo vivo y que lleva un nombre, tiene un lugar, vive de alimentos y de los elementos que lo rodean, que es un existente, que vive y goza de todas las cosas.

> La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una nueva categoría gramatical; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. En el fondo del *hay* surge un existente. Se deduce así el significado ontológico del existente en la economía general del ser — que Heidegger simplemente

---

113 "L'existence dans le monde en tant que lumière – qui rend possible le désir – est donc, au sein de l'être, la possibilité de se détacher de l'être. Entrer dans l'être en se liant aux objets, c'est accomplir une liaison qui est déjà entachée de nullité. C'est déjà s'évader de l'anonymat. Dans ce monde où tout semble affirmer notre solidarité avec la totalité de l'existence, où nous sommes pris dans l'engrenage du mécanisme universel, notre sentiment premier, notre illusion indéracinable, est un sentiment ou une illusion de liberté. Être dans le monde, c'est cette hésitation, cet intervalle dans l'exister, qui nous est apparu dans l'analyse de la fatigue et du présent. Ce que nous dirons plus loin de la conscience, de son pouvoir de se suspendre, de s'abîmer dans l'inconscient et de s'y accorder un sursis, précisera le rôle du monde dans l'aventure ontologique où un existant surgit dans l'existence et, désormais, entretient une relation avec elle." (Levinas, 2013, pp. 69-70).

114 "Etre conscience, c'est être arraché à l'*il y a*, puisque l'existence d'une conscience constitue une subjectivité, puisqu'elle est sujet d'existence c'est-à-dire, dans une certaine mesure, maîtresse de l'être, déjà nom, dans l'anonymat de la nuit. L'horreur est, en quelque sorte, un mouvement qui va dépouiller la conscience de sa «subjectivité même»." (Levinas, 2013, p. 85).

> coloca junto al ser mediante una distinción. Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter del *hay*. El existente — lo que es — es sujeto del verbo *ser* y, por esto, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser devenido su atributo. Existe alguien que asume el ser, de ahora y adelante *su* ser. (Levinas, 2013, p. 120). [115]

La hipóstasis es apropiación de la existencia "La hipóstasis es, a la vez, la primera figura de la evasión y la primera respuesta al mal del ser." (Bensussan, 2019, P. 354).[116] Al proponerse la noción de hipóstasis como el emerger de un existente en medio de la existencia el yo tendrá una nueva forma de concebirse como "yo separado". Este yo será un florecimiento en medio del ser en general. Un yo que re-crea el tiempo en tanto que acontece el encuentro con la alteridad "Más que la renovación de nuestros estados del alma, de nuestras cualidades, el tiempo es esencialmente un nuevo nacimiento." (Levinas, 2019, p. 72).[117]

La aventura ontológica es una aventura en la que se concreta la separación, separación entre Mismo y Otro. En esta aventura el análisis fenomenológico del existente es fundamental para su relación con la alteridad. Estos análisis ontológicos en torno a la subjetividad apuntan a una comprensión de la subjetividad que se fundamentará en la "idea de infinito", de la absoluta separación y de la revelación de la alteridad.

---

115 "L'hypostase, l'apparition du substantif, n'est pas seulement l'apparition d'une catégorie grammaticale nouvelle; elle signifie la suspension de l'*il y a* anonyme, l'apparition d'un domaine privé, d'un nom. Sur le fond de l'*il y a* surgit un étant. La signification ontologique de l'*étant* dans l'économie générale de l'être – que Heidegger pose simplement à côté de l'être par une distinction – se trouve ainsi déduite. Par l'hypostase l'être anonyme perd son caractère d'*il y a*. L'étant – ce qui est – est sujet du verbe *être* et, par là, il exerce une maîtrise sur la fatalité de l'être devenu son attribut. Quelqu'un existe qui assume l'être, désormais *son* être." (Levinas, 2013, p.120).

116 "L'hypostase est donc à la fois la première figure de l'évasion et la première réponse au mal de l'être" (Bensussan, 2019, p. 354).

117 "Plus que le renouvellement de nos états d' âme, de nos qualités, le temps est essentiellement une nouvelle naissance" (Levinas, 2019, p. 72).

3.4 El misterio de la alteridad.

Hemos abierto una línea que parte de la evasión hasta la postulación de la noción de hipóstasis. En este camino se han acentuado los modos de evasión; necesidad, vergüenza, náusea. En el análisis de *De la existencia al existente* en torno a la fatiga, pereza, *hay* e hipóstasis, hemos expresado el sentido de la aventura ontológica, aventura que tiene como resultado la separación del existente de la existencia. Posterior a *De la existencia al existente*, en *El tiempo y el otro*, encontramos el análisis ontológico de la "soledad". La soledad es una noción que apunta al desarrollo del concepto de disfrute *[Jouissance]*.[118] El concepto de disfrute es fundamental para el planteamiento de una alienación no-desdichada, para explorar respuestas a los cuestionamientos en torno a la conciencia desdichada de Hegel.

La soledad es un eje fundamental de *El tiempo y el otro*, obra de la que es importante considerar el contexto de su publicación,[119] edición que reúne varias conferencias de posguerra.[120] Tanto en las conferencia reunidas en *El tiempo y el otro* como en *Palabra y silencio* se da un giro a la concepción del sí mismo de la mano del análisis ontológico de la soledad. En

---

[118] " **Jouissance**

***** La jouissance est la modalité selon laquelle s'accomplit le rapport au monde de la subjectivité sensible et corporelle. Jouir c'est vivre de…, se nourrir de l'antre que soi, ou plutôt, se rapporter au monde comme à une nourriture. Le monde est l'aliment de moi. Toutefois si la jouissance est alimentation, celle-ci est d'abord jouissance, ce qui veut dire que se nourrir ne signifie pas en premier lieu assurer sa subsistance, « puiser de l'énergie vitale quelque part » (*TI*, 86), mais se réjouir ou s'attrister des contenus (terrestres ou célestes) qui remplissent mon existence. C'est conférer une valeur affective à l'existence, l'aimer ou encore la savourer — savourer un aliment n'est pas simplement l'ingérer, c'est l'aimer, c'est-à-dire exalter ses qualités gustatives. (Calin, R., Sebbah, F-D., 2002, p. 41).

[119] Ver el *Préface* de Catherine Chalier al volume « *Parole et silence* ».

[120] En estas conferencias podemos ver este momento transitivo, esto lo podemos apreciar gracias a la publicación de las "*Œuvres*", tanto al primer volumen en donde se encuentran los esbozos para una teoría de la "metáfora" como al segundo volumen "*Parole et silence*", estudios se complementan con *Le temps et l'autre* y apuntan a la construcción de *Totalité e infini*.

la soledad se descubre el concepto de disfrute y su importancia en la concepción levinasiana de la subjetividad.

> Todo disfrute es una forma de ser, pero también una sensación, es decir, luz y conocimiento. Absorción del objeto, pero distancia respeto del objeto. Al disfrute pertenece esencialmente un saber, una luminosidad. De esta forma, el sujeto, está frente a los alimentos que se le ofrecen, en el espacio, a una distancia de todos los objetos que les son necesarios para existir. Mientras que en la identidad pura y simple de la hipóstasis, el sujeto se atasca en sí mismo en el mundo en lugar de volver a sí mismo, hay «relación con todo lo que es necesario para ser». (Levinas, 2019, p. 46).[121]

Esta vía de análisis del existente que abre Levinas apunta a un comprensión de la subjetividad que no desespera ante la separación.

> *E. L.*— La soledad era un tema «existencialista». La existencia era descrita, en la época, como la desesperanza de la soledad o como el aislamiento en la angustia. El libro representa una tentativa por salir de ese aislamiento del existir, como el libro precedente significaba una tentativa por salir del «hay». Existen en él dos etapas también. Primero examino una salida hacia el mundo, en el conocimiento. Mi esfuerzo consiste en mostrar que el saber es, en realidad, una inminencia, y que no existe ruptura del aislamiento del ser en el saber; que, por otra parte, en la comunicación del saber, uno se halla al lado del otro, no confrontado a él, no en la derecha del frente-a-él. Pero estar en relación directa con el otro no es tematizar al otro y considerarlo de la misma manera que consideramos un objeto conocido, ni comunicarle un conocimiento. En realidad, el hecho de ser lo más privado que hay; la existencia es lo único que no puede comunicar; yo puedo contarla, pero no puedo dar parte de mi existencia. La soledad, pues, aparece aquí como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo del ser. (Levinas, 2015, pp. 52-53).

---

121 "Toute jouissance est une manière d'être, mais aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet. Au jouir appartient essentiellement un savoir, une luminosité. Par-là, le sujet, devant les nourritures qui s'offrent, est dans l'espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister. Alors que dans l'identité pure et simple de l'hypostase, le sujet s'embourbe en lui-même, dans le monde, à la place du retour à soi, il y a « rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être »." (Levinas, 2019, p. 46).

La soledad es alienación en el hecho concreto de existir, alienación en la materialidad del sí mismo, es decir, en la corporeidad. Este sí mismo como materialidad se concibe como cuerpo vivo, organismo que se nutre de los alimentos y de los elementos que lo rodean; el mar, la luz, el cielo. En esta soledad se deja ver la relación entre el existente y lo otro, y cómo el existente engulle a lo otro volviéndolo parte de su existencia.

> La soledad es la unidad misma del existente, el hecho que hay algo en el existir a partir de lo que se hace la existencia. El sujeto está solo porque es uno. Se necesita una soledad para que haya libertad desde el principio, dominio del existente sobre el existir, es decir, en definitiva, para que haya existente. La soledad no es entonces solamente una desesperación y abandono, sino también virilidad, un orgullo y soberanía. (Levinas, 2019, p. 35).[122]

El sí mismo encuentra felicidad *[Bonheur]* en el disfrute de la soledad. Hay un cambio de posición de la alienación, pues ahora, en la soledad, el yo se aliena en sí mismo sin que este cambio responda a un movimiento dialéctico pues el sí mismo no se contrapone a lo otro por medio de la oposición y tampoco encuentra en lo otro su propia esencia. Esta alienación apuntaría a una alienación no desdichada pues el sí mismo no hace más que disfrutar de su separación.

El disfrute lo encontramos, *prima facie*, en los alimentos. Los alimentos no solo son aquellos nutrientes que comemos sino también el aire que respiramos, los olores, sonidos, todo lo que vemos y experimentamos en relación con nuestro mundo. La sensibilidad no es

---

122 "La solitude est l'unité même de l'existant, le fait qu'il y a quelque chose dans l'exister à partir de quoi se fait l'existence. Le sujet est seul, parce qu'il est un. Il faut une solitude pour qu'il y ait liberté du commencement, maitrise de l'existant sur l'exister, c'est-à-dire, en somme, pour qu'il y ait existant. La solitude n'est donc pas seulement un désespoir et un abandon, mais aussi une virilité et une fierté et une souveraineté." (Levinas, 2019, p. 35).

representación sino disfrute de las cosas. El mundo que se ofrece a la visión del existente es alimento que nutre su existencia.

> El mundo ofrece al sujeto la participación en el existir bajo la forma del disfrute, por lo tanto, le permite existir a distancia de sí mismo. Es absorbido en el objeto que absorbe, pero mantiene una distancia de ese objeto. Todo disfrute es también sensación, es decir, conocimiento y luz. No la desaparición de uno mismo, sino el olvido de sí mismo y como primera abnegación. (Levinas, 2019, p. 52).[123]

El disfrute por las cosas que alimentan la existencia es un disfrute por vivir la vida, por vivir el presente. No se trata del goce de la autoconciencia por el reconocimiento de sí mismo, por otra parte, se trata del goce pre-reflexivo de la sensibilidad. Estar vivo es disfrutar de la vida, la separación es disfrute.

La soledad es la materialidad del existente, un cuerpo que no está arrojado al mundo — a la manera de la *Geworfenheit* — sino que vive en un mundo donde su relación con las cosas no es indiferente, más bien, que las consume, las vuelve parte de sí. Se alimenta de ellas para seguir viviendo, hay una transmutación de lo otro en sí mismo. Este dirigirse hacia las cosas no queda solo en el plano teorético, es una cuestión práctica, se vive de ellas. Pero no se trata de un gozo infinito porque frente a este gozo se antepone la muerte. Con la muerte se anticipa el fin de esta materialidad, el fin de la existencia del existente, el fin del disfrute.

La soledad no solo es disfrute sino también es sufrimiento, incumplimiento, hambre, frío, desamparo de un cuerpo que interrumpe su disfrute. Con el sufrimiento se sospecha sobre la

[123] “ Le monde offre au sujet la participation à l’exister sous forme de jouissance, lui permet par conséquent d’exister à distance de soi. Il est absorbé dans l’objet qu’il absorbe, et garde cependant une distance à l’égard de cet objet. Toute jouissance est aussi sensation, c’est-à-dire connaissance, et lumière. Non point disparition de soi, mais oubli de soi et comme une première abnégation.” (Levinas, 2019, p. 52).

muerte, sobre el fin de la existencia, por ende, fin del gozo y del sufrir. La muerte no está en el presente sino en lo por venir; mientras yo soy la muerte no es y cuando la muerte es yo ya no soy —dicta Epicteto—. La muerte es lo desconocido para el yo, no hay experiencia de ella, es algo absolutamente otro al existente, una intriga, un misterio; en ella se vislumbra el misterio de la alteridad. Esta alteridad es lo otro que no es el sí mismo, lo que está más allá de la representación del ser. Entre la vida del existente y la muerte hay un distancia, un "todavía no" que está presente en todo mortal. Muerte algún día alcanzará al existente, aún en medio del gozo. La muerte señala los límites de la existencia, los límites del poder sobre las cosas, pone fin al disfrute. La muerte revela el misterio de lo absolutamente otro.

El misterio de la muerte se asemeja al misterio del encuentro con el otro. Tanto en la muerte como con el encuentro con el otro hay un misterio, una intriga, algo que escapa al poder del sí mismo, al poder de la razón. Del misterio de la muerte se desprende el misterio de la alteridad.

> La alteridad, por tanto, también se refiere a la muerte del otro. La muerte es inaccesible y nadie puede tomar del otro su morir. La muerte en el rostro del otro es la modalidad de la alteridad, lo que atestigua radicalmente su impotencia, pero también la mía, el hecho de que no puedo ir a buscarlo entre los muertos ni morir en su lugar. La alteridad significa que el otro es mortal, que puede morir en cualquier momento y morirá sin que yo pueda detenerlo. Esta alteridad rompe la identidad del Mismo, tan cierto es que cada muerte es única y que la muerte de un ser ahueca el mundo. (Pelluchon, 2020, p. 181).[124]

[124] " L'altérité fait donc aussi référence à la mort de l'autre. La mort est incessible et personne ne peut prendre à l'autre son mourir. La mort dans le visage d'autrui est la modalité de l'altérité, ce qui atteste radicalement son impouvoir, mais aussi le mien, le fait que je ne peux pas aller le chercher parmi les morts ou mourir à sa place. L'altérité signifie que l'autre est mortel, qu'il peut à tout instant mourir et qu'il mourra sans que je puisse le retenir. Cette altérité fait éclater l'identité du Même, tant il est vrai que chaque mort est unique et que la mort d'un être creuse le monde." (Pelluchon, 2020, p. 181).

El existente no existe en un tiempo aislado. El tiempo no es el suceso de un yo separado, el tiempo es la relación misma del yo con el otro. Siempre estamos en relación seres y cosas, aún cuando no estamos en presencia material del otro, aún en la privación y la soledad estamos en relación, hacemos nuestra vida conforme a nuestro encuentro con lo otro.

El yo es un ser separado, un egoísmo que goza del disfrute. Sin embargo, su relación con el mundo es una relación necesaria. Siempre regresa a sí mismo. Aún en el sufrimiento la alienación le viene del interior.

Tras el análisis ontológico de la soledad extendemos al comprensión de un existente como aquel que se ha apoderado de su propia existencia. Al mismo tiempo, recalcamos con el disfrute una forma de alienación en el sí mismo. El existente está alienado en sí mismo. El disfrute es el núcleo que le da consistencia a este modo de alienación de un ser separado.

Capítulo 4. De la ruptura de la totalidad a la Epifanía del Rostro del Otro.

4.1 Ruptura con la totalidad, ruptura con Hegel.

Una vez posicionados en *Totalidad e infinito* (1961) lo primero es hacer frente a la totalidad, romper con el círculo que ha encerrado tanto a Mismo y Otro en un mismo movimiento, romper con la totalidad significa romper con Hegel.[125]

> El conjunto de este trabajo tiende a mostrar una relación con Otro que no sólo rompe la lógica de la contradicción, en la que lo otro de A es no-A, negación de A, sino también la lógica dialéctica, en la que Mismo participa dialécticamente de Otro y se concilia con él en la Unidad del sistema. (Levinas, 2012, p. 166).

Más allá de la totalidad, más allá de la dialéctica entre el ser y la nada: *hay*. Este *algo* nos viene al presente bajo el término *infinito*. Con el concepto de infinito se rompe definitivamente con la totalidad. La totalidad es la unidad, una unidad imposible de realizarse en un ser separado que se resiste a ser totalizado "Este libro se presenta, pues, como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará en el nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de infinito." (Levinas, 2012, p. 19). Evasión, salida, *hay*, infinito, todos estos términos apuntan a una exterioridad. El infinito nos viene al espíritu con la idea de infinito. Con la idea de infinito se hace frente a una totalidad que encierran tanto al yo como al otro en un solo movimiento.

---

[125] La totalité — la possibilité de la totalisation — est la perméabilité même à la pensée. La pensée antérieure à la totalité, parcourt cette totalité, puisque ce parcours par la pensée ou raison n'est rien d'autre que la totalisation même de la totalité. Et inversement : la phosphorescence de l'être n'est rien d'autre que la totalisation de sa totalité par laquelle la totalité devient totalité, c'est-a-dire cesse d'être étrangère à elle-même, et comme dit Hegel, pour soi. C'est Hegel précisément qui nous aura appris que la totalisation de la totalité ou pensée est le parachèvement même de la totalité. (Levinas, 2009, p. 77).

Hacer frente a la totalidad es hacer frente a la tradición filosófica occidental que ha puesto la trascendencia en la razón individual como trascendencia del yo. Para Levinas, la trascendencia no estaría en el yo, por otra parte, estaría en la alteridad ¿Cómo entra en relación con lo otro el sí mismo? Para responder esta pregunta es indispensable hacer un recorrido en el sujeto separado, al interior del existente.

El punto de ruptura con la totalidad se realiza a través del deseo. Hemos señalado que el deseo en Hegel es un deseo de afirmación del sí mismo, deseo de reconocimiento de la autoconciencia. Este deseo hegeliano cancela al otro, suprime la alteridad. El deseo propuesto en *Totalidad e infinito* se dirige, en sentido contrario, a la alteridad.

> El deseo metafísico tiende *hacia algo totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*. El análisis habitual del deseo no es capaz de acabar con esta pretensión singular. En la interpretación común, a la base del deseo ha de estar la necesidad; el deseo sería la marca de un ser indigente e incompleto o decaído respecto de su pasada grandeza. Coincidiría con la conciencia de lo que se ha perdido. Sería esencialmente nostalgia, dolor por regresar. De este modo, sin embargo, ni siquiera sospecharía lo que es lo verdaderamente otro. (Levinas, 2012, pp. 27-28).

A diferencia del análisis habitual del deseo, que tiene su fuente en sí mismo y se dirige a un objeto, el deseo que nos presenta Levinas es un deseo que tiende hacia lo exterior, a lo absolutamente otro. Un deseo que no tiene por fin el reconocimiento del sí mismo, que no es un círculo que surge del sí mismo y regresa a él. Es un deseo que se dirige fuera del sí mismo, a un lugar indefinido. Este deseo solo es posible en un ser separado. En Hegel el deseo se dirigía a la autoconciencia, era la satisfacción del ser-para-sí. En Levinas la dirección del deseo apunta a lo invisible “El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible”. (Levinas,

2012, P. 28). Hay que recalcar que el deseo en Hegel tiende a la satisfacción del ser-para-sí y que el deseo metafísico no regresa al sí mismo, más bien, abriría el sentido de la separación.[126]

> El deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que satisfacemos de la sed que apagamos y de los sentidos que calmamos, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible ningún gesto del cuerpo que disminuya la aspiración; sin que sea posible esbozar ninguna caricia conocida ni inventar ninguna caricia nueva. Deseo sin satisfacción que, justamente, *entiende y escucha* el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de Otro. (Levinas, 2012, p. 29).

Este deseo que tiende hacia lo absolutamente otro es denominado como deseo metafísico. Con el deseo metafísico se resalta la separación entre Mismo y Otro. Esta separación permanece y no tiene el ímpetu de cierre como pasa en la dialéctica hegeliana. Mismo y Otro permanecen separados sin forman totalidad. La separación de Mismo y Otro sugiere otro modo de encuentro con la alteridad, en donde el otro tendrá un lugar privilegiado. El puente en esta separación es el lenguaje. La palabra será fundamental para entrar en relación. El discurso es el puente de la relación con el otro. A diferencia del sentido tradicional de la lingüística que ubica relaciones lineales y objetivas entre emisores, el discurso, la palabra del otro, será enseñanza. Ser enseñado es recibir la palabra del otro.

El deseo metafísico apunta hacia lo otro partiendo del propio sujeto; la trascendencia precisamente estaría en el otro. La metafísica toma otro rumbo y es un ir a otro lado. Un ir hacia fuera de uno mismo. El deseo metafísico no tiende a lo otro como a las cosas que rodean al

---

[126] “ **Séparation**

***** La notion de séparation décrite dans *TI* reprend la notion d’hypostase, développée dans *EE*. Elle désigne l’acte par lequel le moi se pose dans l’être anonyme, c’est-à-dire rompt sa participation à l’être dans le procès de sa référence à soi. La séparation n’a cependant rien d’une auto-référence abstraite, elle n’est pas « l’abstraite position du moi idéaliste » (EE, 171), car elle s’accomplit concrètement dans la jouissance et l’habitation.” (Calin, R., Sebbah, F-D., 2002, p. 54).

sujeto, objetos del deseo. El deseo metafísico tiende hacia lo invisible, lo inaprensible, lo que no se puede poseer. Deseo por lo absolutamente otro, por lo exterior al sí mismo. En esta dirección está el deseo metafísico, un deseo que tiende a lo que no soy, hacia lo que la subjetividad no puede contener. En definitiva, el deseo metafísico se dirige fuera del sí mismo y no queda encerrado en una relación de demanda de un sujeto a otro. Este deseo no apuesta a un lugar, a un objeto, apunta a lo invisible de la metafísica "Morir por lo invisible: esto es la metafísica" (Levinas, 2012, p. 29). Constante salida del sí mismo, constante búsqueda en las bóvedas del cielo, relación imperecedera con lo invisible. El deseo metafísico nos muestra que el sí mismo, ser separado, se dirige más allá de la totalidad.

La metafísica se dirige a la exterioridad. En la metafísica occidental se había concebido a la alteridad como oposición con respecto al sí mismo o como una analogía del yo. De esta manera, al estudiar el yo, *de facto*, se estudiaba a lo otro. El conocimiento del sí mismo implicaba el conocimiento del otro, Levinas busca otra vía y pregunta ¿Cómo puede Mismo entrar en relación con Otro sin privarlo de la alteridad? ¿De qué naturaleza es esta relación? [127]

4.2 La idea de infinito como sustrato de la subjetividad.

A partir del ser separado se establece la relación con la alteridad o la idea de infinito. Este ser separado, sí mismo, lanza desde su interior su deseo hacia el infinito, un deseo metafísico por que no apunta hacia algo material a nivel de la tierra, más bien, se caracteriza por su búsqueda de altura —tras-ascendencia.[128] Un deseo que no depende del sujeto, de la propia subjetividad sino

[127] *Cfr*., Levinas, 2012, p. 33.

[128] Sentido que toma Levinas de Jean Wahl.

de lo otro, de lo absolutamente otro. Un deseo que se dirige hacia el infinito y que no tiene lugar en lo inmediato para su cumplimiento.

La noción de infinito confronta a la concepción de totalidad dentro de la filosofía, pues el infinito sería incontenible para el sí mismo ¿Estamos inmersos en una totalidad sin opción de salida?

Esta idea de infinito Levinas la extrae de la filosofía de Descartes, Jorge Medina hace la reconstrucción del argumento cartesiano de la siguiente manera:

a) Se tiene una idea con características eminentes e infinitas.
b) Es imposible que tal idea (que debe provenir de alguna parte), provenga de mí positivamente, que soy un ser finito, ni negativamente, pues el concepto primero es el de infinitud y el derivado, el de finitud.
c) La idea proviene de un ser infinito —Dios— que la ha depositado en mi; tal ser existe y es exterior a mí.
d) La idea de lo infinito tiene precedencia sobre cualquier idea. La idea que poseo de mí, finito, es incluso captada con posterioridad, pues se precisa la infinitud como horizonte de comprensión de la finitud. (Medina, 2010, pp. 198-199).[129]

El infinito es una resistencia al ser porque su idea, la idea de infinito, es incontenible para la subjetividad, aún habiendo sido sembrada en ella. La idea de infinito es un sustrato de la propia subjetividad, la subjetividad estaría fundada sobre la idea de infinito.

[129] Transcribimos el texto del que parte esta reconstrucción; "Por Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita. Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo infinito (así como concibo el reposo y la obscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito : antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de ser más que perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza." Descartes, R. Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas…, 39. Citado por Medina, 2010, p. 198.

> La idea de infinito es el modo de ser, la *infinición* de lo infinito. Lo infinito no es primero para *luego* revelarse. Su infinición se produce como revelación, como puesta en *mí* de su idea. Se produce en el hecho inverosímil en que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo el Yo, contiene en sí, sin embargo, lo que no puede ni contener ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener. (Levinas, 2012, p. 20).

Lo infinito del otro es lo que no permite la totalidad, la idea de infinito es una resistencia del yo a ser arrasado por el movimiento dialéctico que se dirige a la unidad. La idea de infinito sostiene a la separación entre Mismo y Otro. En el fondo, la idea de infinito impulsa el deseo metafísico. Deseo de lo infinito. Deseo que se dirige a la exterioridad. En esta exterioridad acontece la revelación del Otro. Revelación que se dará por medio del rostro del otro. El hecho de que esta revelación del rostro del otro no se equipare a cualquier otro descubrimiento del mundo, hace alusión la "epifanía del rostro del otro".[130]

La idea de infinito rompe con la simetría del *nosotros*, idea central de totalidad, proveniente de la tradición filosófica occidental. Con la idea de infinito se logra una ruptura definitiva con la totalidad. La totalidad se muestra como incompleta porque es imposible completar algo que está separado. La separación es apertura y no una tensión que tiende a la unidad. Por ello, es necesario indagar en la separación, en el ser separado y en su forma de entrar en relación con lo otro más allá de la oposición y la desdicha, en la más íntimo de sí.

---

[130] " **Visage**

* Autrui n'est nulle part ailleurs qu'en son visage ; c'est comme visage qu'il s'annonce parmi les phénomènes qui apparaissent dans le monde. Affirmer cela équivalent, chez Lévinas, à dire que l'infini s'annonce parmi les phénomènes comme visage." (Calin, R., Sebbah, F-D., 2002, pp. 59-60).

4.3 La intimidad del disfrute.

En el análisis de la interioridad del sujeto separado encontramos la noción de disfrute, una noción que está presente en las conferencias reunidas en *Palabra y silencio*[131] y que se concretiza en *Totalidad e infinito*.[132] A través del disfrute se ahonda en el ser separado, en lo más íntimo de su existencia.

Independencia y felicidad son elementos constituyentes del disfrute. La independencia del disfrute radica en darse sin la dependencia de la conciencia, la felicidad es el modo como acontece.

> Lo que yo hago y lo que soy es a la vez aquello *de lo que* vivo. Nos relacionamos con ello con una relación que no es ni teórica ni práctica. Tras la teoría y la práctica, hay disfrute de la teoría y de la práctica: egoísmo de la vida. La relación última es disfrute, *felicidad*. (Levinas, 2012, p. 119).

Antes de toda representación el ser separado goza de las cosas. El disfrute es alimentación de otro, transmutación de lo otro en sí mismo, disfrute por las cosas que nos mantienen vivos, disfrute por la vida. No sólo se vive de las cosas, también de los actos que nos conducen al disfrute, el trabajo, por ejemplo, en donde se reúnen un conjunto de actos; vestirse, instruirse en una tarea, cumplir una jornada, "hacer experiencia". El trabajo será una forma de relación con los elementos, una forma de afrontar el anonimato del *hay*.

---

[131] Véase E. Levinas (2009). Ouvres volume II. Parole et silence. Bernard Grasset, pp. 156, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 277.

[132] E. Levinas, *op*, *cit*. Sección II. Interioridad y economía.

Los análisis fenomenológicos de las obras precedentes *De la evasión*, *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*, con las nociones de; necesidad vergüenza, náusea, fatiga, pereza y soledad, habían puesto el acento en estados no-reflexivos o de pérdida del dominio del sí mismo sobre la existencia. Con la soledad se había resaltado la materialidad de la existencia individual. El disfrute es el otro lado del malestar. En el disfrute es el gozo de lo otro, gozo que recae en un cuerpo separado del ser. Un egoísmo que se regocija en el mundo, ya sea en la vigilia con los alimentos o en la vida diurna con el dormir "Consumir alimentos es el alimento de la vida" (Levinas, 2012, p. 121). En el dormir y soñar, por ejemplo, se cumplen la independencia y felicidad del disfrute. Bajo el estado de somnolencia se anuncia el cese de la conciencia, el olvido del mundo. Durante el sueño el existente no es más que puro cuerpo envuelto en sí mismo, es un ser feliz que ignora el curso del mundo. Un cuerpo que mora en una casa, apartado de todo. Sea cual sea la situación del existente este cae en el sueño tarde o temprano. Así como la vigilia se ha visto interrumpida también el disfrute del dormir se interrumpe por el despertar. Al despertar se ha vuelto a la vida y al gozo, el disfrute se extiende por toda la vida, de día y de noche, su independencia radica en no depender del estado de conciencia. Tanto la vigilia como el dormir recaen en el cuerpo. El cuerpo es el lugar de reunión del disfrute, su terreno es su piel "El cuerpo es la posesión misma de sí por la que el yo, liberado del mundo por la necesidad, consigue superar la miseria misma de esta liberación". (Levinas, 2012, p. 124).

> La vida es cuerpo, no solo cuerpo propio en que aflora su suficiencia, sino encrucijada de fuerzas físicas, cuerpo-efecto. La vida da testimonio, en su profundo miedo, de esta inversión, siempre posible, del cuerpo-señor en cuerpo-esclavo, de la salud en enfermedad. *Ser cuerpo* es, por una parte, *tenerse*, ser señor de sí, y, por otra, tenerse sobre la tierra, estar en lo *otro* y, por tanto, cargar con el cuerpo. Pero, repitámoslo, este

> cargar con el cuerpo no se produce como pura dependencia: hace la felicidad de quien lo disfruta. Lo que mi existencia necesita para subsistir interesa a mi existencia. Paso de esta dependencia a esta independencia gozosa y, en mi propio sufrimiento, saco mi existencia del interior. Estar en casa en algo otro que sí mismo; ser sí mismo viviendo de algo otro que sí mismo; vivir de… se concreta en la existencia corporal. (Levinas, 2012, p. 182).

El disfrute es la marca de un ser separado que se resiste a la totalidad porque no da cuenta de él más que a sí mismo. Al darse esta ruptura se abre la distancia entre Mismo y Otro. Si bien es cierto, en *El tiempo y el otro,* estaban marcados los trazos de una subjetividad separada, en *Totalidad e infinito* se profundiza en esta separación. El análisis de la separación empieza por Mismo y cómo entra en relación con Otro, desde la perspectiva de la separación radical, el egoísmo es el resultado de esta separación "Egoísmo, disfrute y sensibilidad, y toda la dimensión de la interioridad —articulaciones de la separación— son necesarios a la idea de infinito —o a la relación con el Otro que se establece a partir del ser separado y finito." (Levinas, 2012, p. 163). Interioridad es disfrute, todo disfrute es alimentación "vivir de…" no es vivir del contenido de las representaciones sino disfrutar de las cosas, de lo que se come, de lo que se oye, de los alimentos terrestres y celestes.

Hablar del disfrute es hablar de la sensibilidad. La sensibilidad es del orden del disfrute y no del orden de la experiencia de la conciencia. En nuestro estudio con relación a Hegel, encontramos que la certeza sensorial se relacionaba con la experiencia a modo de superación, allí, el presente era arrastrado por el fluir del devenir. En el disfrute es el goce del momento, el existente se pierde en este goce como se pierde de toda temporalidad. El disfrute es una alienación dichosa del ser separado.

Vivimos del mundo, donde más que a la mano las cosas están al alcance del disfrute.[133] El disfrute desnuda al existente de la representación de las cosas, lo desnuda de su vestido de ser y nos habla de lo que en la interioridad del ser separado acontece.

> En el disfrute soy absolutamente para mí mismo; estoy, egoísta sin referencia al otro, solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo. No contra los demás, no «guardando mis distancias», sino completamente sordo al otro; fuera de toda comunicación y de toda negativa a comunicarme; sin oídos; como vientre hambriento. (Levinas, 2012, p. 146).

Puro egoísmo de estar en el mundo, de estar inmerso en los elementos. Los alimentos y los elementos se ponen a merced de la sensibilidad. El cuerpo se relaciona con el mundo al levantar la vista al cielo como al sumergir el cuerpo en las aguas del mar.

> La sensibilidad no es un conocimiento teorético inferior vinculado, por íntimamente que sea, a estados afectivos: en su misma *gnosis*, la sensibilidad es disfrute; se satisface con lo dado, se contenta. El «conocimiento» sensible no tiene que superar la regresión al infinito, vértigo de la inteligencia; ni siquiera la experimenta. Se encuentra ya inmediatamente al final; acaba, termina, sin referirse a lo infinito. (Levinas, 2012, p. 148).

Intimidad del yo. El alimento no solo se refiere a los consumibles sino que también a los elementos del mundo, el aire, el mar, la música Las cosas están inmersas en lo elemental. Vivimos las cosas, estamos hundidos en su relación.

De la separación ha resaltado la interioridad —que Levinas ha nombrado como psiquismo —. Por una parte, esta la interioridad, y por otra, lo otro. El psiquismo es resistencia la

[133] *Cfr*., Levinas, 2012, p. 144.

totalización. Vivir en el disfrute es una alienación dichosa que se ve interrumpida por el incumplimiento y se torna en infelicidad, pero que por principio es independencia y felicidad.

Desde el cuerpo se disfruta de lo elemental, el cuerpo está inmerso en los elementos pero así como el ser es la vestimenta de la vida, la casa es la vestimenta del cuerpo y el cuerpo es la sensibilidad misma, su recubrimiento es su piel. Todo es posible gracias a la separación "Ser separado es estar en casa. Pero estar en casa es vivir de disfrutar de lo elemental." (Levinas, 2012, p. 162).

Vivir es estar en una casa, una casa que alberga al cuerpo, un cuerpo que alberga un alma. "La vida se aliena, pero incluso en el sufrimiento, la alienación le viene del interior." (Levinas, 2012, p. 181).

> El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarro efectivo, y no un sueño que transcurre en la superficie del ser y que podría uno pasar por alto, como se pasa por alto una sombra. El desgarro de una totalidad no puede producirse más que por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subordinado en ningún sentido a la totalidad que desgarra. El egoísmo es vida: vivir de… o disfrute. (Levinas, 2012, p. 195).

4.5 La Epifanía del Rostro del Otro.

El disfrute nos dirige al interior de Mismo. El egoísmo está atravesado por el disfrute. El ser separado se aliena en la felicidad del disfrute pero su deseo apunta a la exterioridad, fuera de sí mismo, a lo absolutamente Otro. Cabe señalar de nueva cuenta el desprendimiento del deseo de la necesidad.

> Volvamos a subrayar la diferencia entre necesidad y Deseo. En la necesidad, puedo morder lo real y satisfacer, puedo asimilar lo otro. En el Deseo no se muerde el ser, no hay saciedad, sino futuro sin hitos ante mí. Y es que el tiempo que la necesidad supone me lo proporciona el Deseo. La necesidad humana reposa ya sobre el Deseo. Así, la necesidad tiene tiempo de convertir eso *otro* en *mismo* trabajando. Existo como cuerpo, ósea, como ex-altado: órgano que podrá coger y, por tanto, colocarse, en este mundo del que dependo, ante fines técnicamente realizables. No está todo, pues, ya cumplido, ya hecho, para un cuerpo que trabaja; y así es como ser cuerpo es tener tiempo en medio de los hechos, ser *yo* a la vez que vivo en lo *otro*. (Levinas, 2012, p. 125).

El cuerpo no está a la intemperie, el cuerpo está resguardado en una morada. El ser separado no está aislado del mundo, su soledad es una soledad separada por muros y puertas, por la materialidad de la casa. Hacerse cargo del cuerpo es hacerse cargo de la propia existencia en un lugar. La morada alberga al sujeto separado y desde allí se establece una relación con la alteridad. La casa está llena de cosas que alimentan la vida y lo que falte para llevar a cabo el disfrute se busca fuera de sus límites por medio del trabajo.

En casa se acoge al egoísmo, en ella halla una resistencia a la inclemencias del tiempo. También es la resistencia frente a la indeterminación del ser. Lo indeterminación de los elementos se transmutan en el trabajo, con el trabajo se enfrenta el anonimato del *hay*. El trabajo llena el vacío de la indeterminación del ser y nos da los frutos para el disfrute.

El mundo está lleno de casas donde cada quien vive su vida, cada casa es un misterio. En cada casa habita el misterio de la alteridad. Entre más ventanas hay es más grande la mirada al mundo, algunas casas carecen de ventanas y son herméticas, acrecientan la alienación en sí mismo, el egoísmo.

> Disponemos de nuestro cuerpo en conforme hemos ya suspendido el ser del elemento en que estamos sumidos: en cuanto habitamos. El cuerpo es mi posesión en la medida en que mi ser está en una casa, en el límite de la interioridad y la exterioridad. La extraterritorialidad de una casa condiciona la posesión misma de mi cuerpo. (Levinas 2012, p. 179).

Abrir la puerta a alguien, invitarle a pasar es renunciar al egoísmo, acoger al otro, no a la manera del disfrute sino a la manera de la acogida, de la hospitalidad. Más allá de la resistencia de los elementos de los cuales no se puede anticipar como la tormenta, el sismo, el sujeto separado se resguarda de la muerte. La muerte no solo viene de la naturaleza impredecible sino que también del asesinato.

> El Otro —otro absolutamente— paraliza la posesión que impugna por su epifanía del rostro. No puede impugnar mi posesión sino porque me aborda no desde afuera sino desde arriba. El Mismo no podría apoderarse de este Otro a no ser suprimiéndolo. Pero lo infinito infranqueable de esta negación del crimen se anuncia precisamente gracias a esta dimensión de altura en la que viene a mí el Otro: en concreto, en la imposibilidad ética de cometer tal crimen. Acojo al otro que se presenta en mi casa abriéndole mi casa. (Levinas, 2012, p. 190).

Salir a trabajar, salir a "ganarse la vida" es una forma de sobrellevar el misterio del *por-venir*. Sobrellevar este misterio opaca el misterio de la alteridad pero no la suprime, pues a cada

paso que avanzo fuera de mi casa me encuentro con el otro y en él acontece la revelación del infinito. La vestimenta del ser oculta la revelación del infinito.

> La profundidad insondable que el disfrute sospechaba en el elemento se somete al trabajo, domeña al porvenir y aplaca el murmullo anónimo del *hay*, el trajín incontrolable de lo elemental, que inquieta incluso en el seno del propio disfrute. Esta oscuridad insondable de la materia se presenta al trabajo como resistencia y no como el cara a cara. (Levinas, 2012, p. 176).

Con el trabajo el existente trastoca lo elemental y vence el horror del anonimato de la indeterminación del ser. Desde la casa se establecen los bordes de la separación con lo otro, pero estos bordes son derribados por la presencia innegable del otro en el mundo. Por una alteridad que más allá de las paredes nos llama. El ser separado, en su disfrute, se ve lanzado a la epifanía del rostro del otro, como si la presencia del otro solo nos pidiera la renuncia a la alienación en el sí mismo para poder revelarse. El encuentro con el otro es por medio de la palabra, una relación discursiva diferente a la establecida por la autoconciencia, una relación de escucha del habla del otro. A esta relación de escucha de la palabra del otro corresponda la ‘‘enseñanza’’.

> La enseñanza significa lo infinito todo de la exterioridad. Y todo lo infinito de la exterioridad no empieza por producirse, para luego enseñar, sino que la enseñanza es su producción misma. La enseñanza primera enseña esta altura misma, que equivale a su exterioridad: la ética. (Levinas, 2012, p. 190).

La enseñanza es la palabra proveniente del Otro, palabra privilegiada, no simple sonido como son los sonidos aislados del mundo o los sonidos sordos de la multitudes. Por medio de la palabra se revela el rostro a Mismo, siendo Otro una revelación innegable.

> La enseñanza no es una especie de un género llamado dominación; no es una hegemonía que se pone por obra en el seno de una totalidad; sino que es la presencia de lo infinito haciendo saltar el círculo cerrado de la totalidad. (Levinas, 2012, p. 191).

¿Cómo podría cometer el asesinato del otro que se me revela por medio de su rostro? Un rostro que expresa la vulnerabilidad frente a Mismo. En el infinito del rostro del otro se vislumbra la bondad, una bondad que acalla la violencia que se entreve en la guerra.

> La muerte no es este maestro, este señor. Ella siempre futura y desconocida, determina el miedo o la huida de las responsabilidades. La valentía es pese a la muerte. La valentía tiene su ideal en otro sitio: me mete comprometidamente en la vida. La muerte, fuente de todos los mitos, no está presente más que en el otro; y solamente en él me llama con urgencia a mi última esencia, a mi responsabilidad. (Levinas, 2012, p. 199).

Conclusión de la segunda parte.

Hemos desarrollado una línea de investigación en la obra levinasiana que tiene punto de partida en la obra de 1936 *De la evasión*, con los análisis fenomenológicos de necesidad, vergüenza y náusea. Con el análisis de la necesidad se ha abierto un punto de fuga en la teoría general del ser. Bajo este análisis de carácter ontológico se ha realizado una confrontación con el dominio del ser, dominio sobre el existente que recae en la corporeidad. La necesidad conducía al malestar y el malestar a un desnudamiento del sí mismo.

Una vez abierta la investigación con la necesidad, continuamos con la vergüenza y la náusea como momentos de desnudamiento del sí mismo. La vergüenza y la náusea revelan la desnudez del sí mismo al llevarlo al extremo del malestar. Más allá del desnudamiento Levinas avanza en sentido ontológico en la separación radical del sí mismo del ser. Esta separación del sí mismo se propone como la separación de un existente de la existencia, a esta separación corresponde el título de "la aventura ontológica".

Junto a los análisis de necesidad, vergüenza y náusea, se añaden en el mismo sentido los análisis de la pereza y la fatiga, desarrollados en *De la existencia al existente*. De estos análisis se desprende la noción de hay *[Il y a]*. El *hay* es el término que se designa a la indeterminación del ser, al ser en general que no tendría límites sino que sus propios límites serían los límites de la representación del ser y que más allá de la representación *hay*. Lo que está más allá de la representación del ser es la región del *hay*, ese anonimato de la indeterminación que se presenta como un silencio abrumador —horror, temblor y vértigo—.[134] En la fuerza representacional del

[134] *Cfr*., Levinas, 2012, p. 157.

ser el sí mismo está encerrado y a partir de la evasión se ha desprendido un proceso de separación del propio ser, la salida ha remarcado el sentido de la exterioridad.

Bajo la misma línea de análisis de necesidad, vergüenza, náusea, pereza y fatiga, encontramos el análisis de la soledad, investigación desarrollada en el *Tiempo y en el otro*. La soledad es un momento de comprensión ontológica de la materialidad del existente "Vislumbramos una posibilidad de hacer inteligible la unicidad del yo. La unicidad del Yo traduce la separación. La separación por excelencia es soledad, y el disfrute —felicidad o infelicidad— es el aislamiento mismo." (Levinas, 2012, p. 125). Con la soledad se ha abierto una perspectiva del ser separado para quien el porvenir implica un misterio, tal como el misterio de la muerte. El misterio de la muerte expresa la falta de dominio sobre lo otro, esta falta de dominio se desplaza a la alteridad, por ello, hemos hablado del misterio de la alteridad.

En el ser separado se contrapone la sensibilidad a la representación de las cosas. La sensibilidad es el medio de disfrute del ser separado, del existente. El existente no solo estaría arrojado al mundo, más bien, disfruta de las cosas que el mundo le ofrece; los alimentos y los elementos.

El disfrute es el rasgo esencial del sujeto separado. El disfrute nos conduce al cuerpo y del cuerpo a la casa. El ser separado no está arrojado en un horizonte desértico, por otra parte, está cobijado en una morada que se ubica en un terreno poblado. En esta morada se expresa la interioridad de la conciencia, alienación que se interrumpe por lo que viene del exterior a la casa: el rostro del otro.

Conclusión. Más allá de la desdicha.

El puente entre la filosofía de Hegel y la filosofía de Emmanuel Levinas ha sido construido. La figura de la conciencia desdichada lo ha hecho posible y nos ha llevado a las siguientes cuestiones ¿Bajo la figura de la conciencia desdichada Hegel no halla sino la determinación del ser? ¿Es de la indeterminación de donde trata de escapar? ¿Acaso esta indeterminación la podemos relacionar con la noción levinasiana de *hay*?

La conciencia desdichada es la reflexión de la indeterminación de la esencia donde no hay más que el *ánimo puro*, la extrañeza de que todo se desvanece en el fluir incesante del devenir, entonces ¿Toda reflexión que va del objeto al sujeto, del afuera al interior, del sí mismo a lo otro y de lo otro al sí mismo no es más que conciencia desdichada? Frente a esta cuestión se profundiza tanto en el ser-para-sí que llegamos a su núcleo: la escisión. La escisión impulsa el movimiento dialéctico de la conciencia. Este movimiento va de la determinación más simple hasta la maduración del espíritu en el saber absoluto, a mitad del camino de la maduración la conciencia se encuentra con la alteridad.

> Hegel es cualquier cosa menos un pensador de la alteridad, en el sentido estricto y riguroso del término. Sin embargo, parte de la observación « fenomenológica » de que el otro es la condición de la autoconciencia. Sin el otro, no soy nada, no existo, « hay » otro » : « hay para la autoconciencia otra autoconciencia ... que se ve a sí misma en esta otra autoconciencia». Yo no soy una autoconciencia más que si me constituyo a través de la negación de otro, de su superación, es decir, si consigo imponerle que me reconozca. (Bensussan, 2019, p. 23).[135]

[135] "Hegel est tout sauf un penseur de l'altérité, au sens rigoureux et strict du terme. Il part cependant du constat « phénoménologique » qu'autrui est la condition de la conscience de soi. Sans autrui, je ne suis rien, je n'existe pas, « il y a » autrui » : « il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi… qui se voit elle-même dans l'autre ». Je ne suis une conscience de soi que si je me constitue à travers la négation d'autrui, son dépassement, c'est-à-dire si je parviens à lui imposer qu'il me reconnaisse." (Bensussan, 2019, p. 23).

En el proyecto hegeliano la conciencia es espíritu y el espíritu es conciencia. La singularidad se perderá en el *nosotros* como determinación del espíritu. Este diluirse de la singularidad en la multiplicidad es lo que enfrenta Emmanuel Levinas. Habría que regresar al momento de la indeterminación del ser, suspender el momento de la conciencia desdichada y re-pensar la desdicha ¿Es necesariamente la conciencia de la separación una conciencia desdichada?

En Levinas la separación permanece, en el núcleo del ser separado —el existente— está la idea de infinito, aquello de lo que el ser separado tiene la idea pero que no puede contener: el infinito. Este ser separado lanza su deseo desde el interior hacia la exterioridad, hacia el infinito, por ello, se trata de un deseo metafísico. Un deseo que no se satisface con el reconocimiento del sí mismo. Un deseo que no tiene por resultado la alienación en el ser-para-sí; la alienación desdichada.

> Cualesquiera que sean los límites y las hipótesis de la posición hegeliana, que un pensamiento de otredad irreductible sacaría a la luz fácilmente, al menos, tiene la ventaja de mostrar directamente que toda autonomía cerrada, toda autarquía, toda vida sin los otros es una ilusión, un señuelo, un espejismo fatal para cualquiera que lo convirtiera en una regla de vida. (Bensussan, 2019, p. 24).[136]

En el mundo está el otro y se resiste a ser totalizado. Se resiste a ser representación, a ser poseído por la razón. Esta resistencia a la razón individual, a que Mismo suprima la alteridad nos hace ver otra ruta de salida. La aventura ontológica ha sido la primera etapa para llegar a la indeterminación del ser y al surgimiento del ser separado: el existente. Al saberse separado el

[136] "Quelles que soient les limites et les hypothèques de la position hégélienne, qu'une pensée de l'altérité irréductible mettrait aisément à jour, ella a au moins l'avantage de montrer sans détour que toute auto-nomie fermée, toute autarcie, toute vie sans les autres est une illusion, un leurre, un mirage fatal pour qui en ferait une règle de vie." (Bensussan, 2019, p. 24).

existente disfruta de lo otro, realiza la transmutación de lo otro en sí mismo, lo engulle. Solo la muerte detiene tal egoísmo, la muerte no se nos aparece como nuestra muerte sino como la muerte del otro, un evento del que nosotros tampoco podremos escapar. Lo que la muerte verdaderamente "es", es un misterio. La muerte da cuenta de lo absolutamente otro, de lo *por venir*. Lo absolutamente otro, infinito, se revela al ser separado por medio del rostro del otro.[137] Por medio del lenguaje el rostro habla, interroga con el "No matarás".

Con Levinas la alteridad se revela en la permanencia de la separación. Al ser separado se le revela el infinito en el rostro del otro. Más allá del ser, más allá del mal del ser, de la determinación que arrastra con todas las cosas, más allá de la desdicha, está lo inesperado de la alteridad.

Para finalizar este estudio cito al profesor emérito de la Universidad de Estrasburgo Gérard Bensussan, en quien confluye el pensamiento de Hegel y Levinas, quien que me tendió la mano en momentos de plena indeterminación y desdicha.

> Se espera la felicidad y sólo lo inesperado de una alegría que la razón juzga irrealizable llega a darle su profunda verdad. Pensar, incluso pensar, y si pensar también es un gozo, sigue esta misma curva y se realiza según el recurso cifrado del resplandor de una verdad que emana de sí misma. "Mi propio pensamiento me viene de afuera", escribe Levinas en *De otro modo que ser*. Entonces, puedo pensar más de lo que pensaba que podía pensar. Y esta clave que se descubre en y por una relación con una alteridad / exterioridad me mantiene. La carrera frenética de Swann por la amada Odette puede agotarse, después del hecho, en la loca expectativa de una quimera o la violencia de una decepción. Pero tal vez no; tal vez la felicidad llegue en el recodo de un bulevar, en la presencia plena de una mujer, en la alegría intensamente real de un encuentro tan

[137] "El hombre tiene en su propia corporalidad un arriba y un abajo. Y como la verdad que se da a sí misma figura en la Estrella, está a su vez, como la verdad toda y entera, subordinada, dentro de la Estrella, a Dios, y no al mundo o al hombre, la Estrella tiene que reflejarse en lo que dentro de la corporalidad es también superior: el rostro." (Rosenzweig, 2006, p. 493).

improbable como el de Dios en persona, tan inesperado como dicen, es decir, tan esperado.[138]

[138] “ Le bonheur s’espère et seul l’inattendu d’une joie que la raison juge irréalisable vient lui donner sa vérité profonde. Penser, même penser, et si penser est aussi une joie, suit cette même courbe et s’effectue selon la ressource chiffrée de ce rayonnement d’une vérité émanant d’elle-même. « Ma propre pensée me vient de l’extérieur », écrit Levinas dans Autrement qu’être. Je peux donc penser plus que je ne pensais pouvoir penser. Et cette clé, ce-que, se découvre dans et par une relation à une altérité/extériorité qui me tient. La course effrénée de Swann vers Odette aimée s’épuisera peut-être, après-coup, dans la folle attente d’une chimère ou la violence d’une déception. Mais peut-être pas : peut-être le bonheur adviendra-t-il au détour d’un boulevard, dans la pleine présence d’une femme, dans la joie si intensément réelle d’une rencontre aussi improbable de celle de Dieu en personne, aussi inespérée comme on dit, c’est-à-dire tant espérée.” (Bensussan, 2019, p .47).

Bibliografía

Amengual, G. (2015). Guía Comares de Hegel. Comares, Granada.

Bastiani, F. (2012). *La conversion éthique*. Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas. L'Harmattan, Paris.

Bellantone, A. (2011). *Hegel en France*, Volume 2 : De Vera a Hyppolite. Herman éditeurs, Paris.

Bensussan, G. (2003). *Qu'est-ce que la philosophie juive?* Midrash, Paris.

Bensussan, G. (2009). Franz Rosenzweig, existencia y filosofía. Anthropos Editorial, Barcelona.

Bienenstock, M. (2016). *Dictionnaire Franz Rosenzweig*. Une étoile dans le siècle. Sous la direction de Salomon Malka, Les éditions du Cerf, Paris.

Bodei, R. (1990). *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. La balsa de la medusa, Madrid.

Butler, J. (2011). *Sujets du désir*. Réflexions hégéliennes en France au XXe Siècle, Presses Universitaires de France, Paris.

Calin, R. et Sebbah F-D. (2011). Le vocabulaire de Levinas. Elipses, Paris.

Caramelli, E. (2018). *Hegel et le signe D'Abraham*. L'Harmattan, Paris.

Ciocan, C., Hansel, G.(2005). *Levinas concordance*. Spinger, Dordrecht, The Netherlands.

Cohen, J. (2007). *Le sacrifice de Hegel*. Galilée, Paris.

D'Hondt, J., (2013). *Hegel*. Tusquets editores, México.

Derrida, J. (2014). *L'écriture et la différence*. Éditions de Seuil, Lonrai.

Epicteto, Pierre, H. (2015). *Manual para la vida feliz.* Errata naturae, Madrid.

Foucault, M. (2009). *El orden del discurso*. Fábula Tusquets, México.

Foufas, N. (2017). *L'aliénation dans la phénoménologie de l'esprit*. L'Harmattan, Paris.

Foufas, N. (2018). *La critique de la positivité chez le jeune Hegel*. L'Harmattan, Paris.

Gadamer, H.G., (2000). *La dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid.

Gentilli, C. y Garelli, G. (2015). *Lo trágico*. La balsa de la medusa, Madrid.

Gibu, R. (2011). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas.* Editorial Ítaca, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, D.F.

Givone, S. (1991). *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. La balsa de la medusa, Madrid.

Hegel, G.W.F. (1999). *Le premier système*. La philosophie de l'esprit (1803-1804). Présentation, traduction et notes par Myriam Bienenstock. Presses universitaires de France, Paris.

Hegel, G.W.F. (2009). *La vie de Jésus*, VRIN, France.

Hegel, G.W.F. (2014). *El joven Hegel, ensayos y esbozos*. FCE, Madrid.

Hegel, G.W.F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Edición, notas, índices, posfacio y bibliografía por Gustavo Leyva, FCE, CDMX.

Hegel, G.W.F., (2009). *Enciclopedia filosófica para el curso superior*. Biblos, Buenos Aires.

Hegel, G.W.F., (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos Abada/U.A.M., Madrid, Abada.

Heidegger, M., (2014). *Ser y tiempo*. Traducción; José Eduardo Rivera Cruchaga, Editorial Trotta, Madrid.

Hyppolite, J., (1974). *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel.* Ed. Península: Barcelona.

Kojève, A. (2017). *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, France.

Kojève, A., (2012). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Leviatán, Buenos Aires.

Le petit Larousse de la PHILOSOPHIE (2018). LAROUSSE, Paris.

Levinas, E. (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, M.Nijhoff) (publié en 1990 en livre de poche).

Levinas, E. (1982) *Ethique et infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo) (Fayard).

Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona.

Levinas, E. (1999). *De la evasión*. Arena libros, Madrid.

Levinas, E. (2000). *Positivité et transcendance*. Suivi d, A.e Levinas et la phénoménologie. Presses Universitaires de France, Paris.

Levinas, E. (2003). *Difficile liberté*. Essais sur le judaïsme. Albin Michel, Paris.

Levinas, E. (2004). *De l'existance à existant*. VRIN, Paris.

Levinas, E. (2004). *Le temps et l'autre*. PUF, Paris.

Levinas, E. (2009). *Œuvres 1*. Carnets de captivité et autres inédits. Bernard Grasset et Fasquelle, IMEC Editeur.

Levinas, E. (2011). Œuvres 2. Parole et silence et autres conférences inédites. Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC Editeur. Angoulême.

Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Sígueme, Salamanca.

Levinas, E. (2014). *Éthique et infini*. Fayard/France culture, Paris.

Levinas, E. (2015). *Escritos inéditos 1, Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio y notas filosóficas diversas*. Trotta, Madrid.

Levinas, E. (2015). *Escritos inéditos 2, Palabra y silencio y otros escritos*. Trotta, Madrid.

Levinas, E. (2015). *Ética e infinito*. La balsa de la medusa, Madrid.

Levinas, E. (2017). *Œuvres 1*. Carnets de captivité et autres inédites. Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC Editeur. Angoulême.

Levinas, E. (2018). *De l'évasión*. Fata Morgana, Paris.

Levinas, E., (1961) *Totalité et infini, Essai sur l'extériotité* (La Haye, M. Nijhoff) (publié en 1990 en livre de poche).

Levinas. E., (2011). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México, 2011.

Lúkacs, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Ediciones Grijalbo, Barcelona-México.

Medina, J. (2010). *¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Jus, México, D.F.,

Mosès, S. (1982). *Système et révélation.* La philosophie de Franz Rosenzweig. Éditions du Seuil, Paris.

Moyn, S. (2005). *Origins of the other, Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Cornell University, New York.

Nancy, J-l. (2018). *Hegel, l'inquiétude du négatif*. Galilée, Paris.

Nietzsche, F. (2009). *Généalogie de la morale*. Folio, Paris.

Robinson, S. (2001). *Levinas, Hegel and The Approach to the other*. University of Sussex, Sussex.

Rosenzweig, F. (2001). *Foi et savoir*. Autour de l'étoile de la rédemption. Introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay. VRIN, Paris.

Rosenzweig, F. (2006). *La estrella de la redención*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

Simhon, A. (2006). *Levinas critique de Hegel*. Éditions Ousia, Paris.

Schnell, A. (2010). *En face de l'extériorité*, J. Vrin, Paris.

Taylor, Ch. *Hegel*. (2010). México: Universidad Iberoamericana: Universidad Autónoma Metropolitana, Anthropos, México.

Wahl, J. (1951). *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Presses universitaires de France, Paris.

Zarka, Y.CH. Et Zafrani, A. (2019). *La phénoménologie et la vie*. Editions du Cerf, France.